

Paulinisch von Gott schreiben

Paul-Gerhard Klumbies

1. Die Doppeldeutigkeit der Themenstellung

Die Themaformulierung beinhaltet eine Doppeldeutigkeit. Einerseits lenkt die Verwendung des Adverbs „paulinisch“ den Blick auf Paulus als einen historischen Autor, der in seinen Briefen Aussagen zu Gott bzw. zum Gottesverhältnis macht. In dieser Hinsicht trägt das Adverb dazu bei, das Thema der Untersuchung so zu konstituieren, dass es für die historisch-kritische Exegese bearbeitbar ist. Das Gottesverständnis des Paulus wird zum Gegenstand der Darlegung. Andererseits zielt die Formulierung auf den Zugang des Exegeten und der Exegetin selbst. Die Frage ist, ob sie in analoger Weise so von Gott schreiben, wie Paulus es in der Sache tat.¹ Bezieht die Paulusexegese sich in sachlicher Hinsicht auf den gleichen Gegenstand wie die Briefe, die sie untersucht?² Sind für Paulus der Gottesbezug seiner Aussagen und das Anliegen, Gottes Offenbarung zur Sprache zu bringen, konstitutiv, ist zu reflektieren, ob im Blick auf die theologische „Sache“ der Texte eine Kongruenz oder eine Divergenz zwischen dem Apostel resp. seinem Werk und den darauf bezogenen exegetischen Ausführungen besteht.³ Aufgerufen ist damit ein Problemkreis, der in die Entstehungssituation der historisch-kritischen

¹ A. LINDEMANN, Vorwort, in: ders., *Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II*, WUNT 282, Tübingen 2011, VII–VIII, VII, „versteht die Arbeit der neutestamentlichen Wissenschaft als Teil der christlichen Theologie – Theologie verstanden als wissenschaftlich verantwortete Rede vom christlichen Bekenntnis, das von Gott spricht. Die neutestamentlichen Texte sind diejenigen Dokumente, in denen dieses Bekenntnis ursprünglich bezeugt ist. Zugleich wird die Beziehung der neutestamentlichen Texte zur gegenwärtig existierenden Kirche mitbedacht, und insofern ist Exegese eine ‚kirchliche Wissenschaft‘ ... in dem Sinne, dass sie den unmittelbaren Bezug ihrer Texte zur gegenwärtigen Kirche erkennt und beachtet.“ Ebenso A. LINDEMANN, *Zur neutestamentlichen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*. Von der Tübinger Schule bis zu Rudolf Bultmann und in die Gegenwart, in: ders., *Glauben, Handeln, Verstehen*, 411–449, 412.447.

² G. EBELING, *Was heißt „Biblische Theologie“?*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1967, 69–89, 69, hat den analogen Sachverhalt im Blick auf die Biblische Theologie so formuliert, dass diese entweder „die in der Bibel enthaltene Theologie“ ... oder ... ‚die der Bibel gemäße, die schriftgemäße Theologie‘ [bedeutet].“

³ Vgl. R. BULTMANN, *Das Problem einer theologischen Exegese* (1925), in: ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von A. Lindemann, Tübingen 2002, 13–38, 18: „Der im Text redende Verfasser hat ja ... nicht eine Aussage machen wollen, die ihren Sinn in dem zeitgeschichtlich fixierbaren, relativen Moment erschöpft, sondern einen jenseits des Relationszusammenhangs liegenden Sachverhalt treffen wollen.“

Exegese in der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts zurückführt. Er berührt unmittelbar das Verhältnis zwischen historischer Deskription und normativer Ausrichtung⁴ in der Paulus-Exegese.⁵

Erläuterungsbedürftig in Bezug auf das Gottesthema ist auch die Verwendung des Verbs „schreiben“ anstelle der terminologisch geläufigeren Formulierung des „Redens“ bzw. der „Rede“ von Gott. Neben dem biblischen Motiv, demzufolge „Gott spricht“, schwingt in dem Rekurs auf die Mündlichkeit, der die Paulus-exegese im Zusammenhang der Gottesthematik prägt, theologiegeschichtlich auch die Beziehung zur Wort-Gottes-Theologie der Dialektischen Theologie mit.⁶ Die traditionelle formgeschichtliche Exegese machte keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der mündlichen Phase und dem schriftlichen Stadium der Überlieferung. Nach ihrer Auffassung führte die literarkritische Erhebung der ältesten schriftlichen Textteile an die Nahtstelle zur mündlichen Überlieferungsphase. Für den Moment des Umschlags vom mündlichen zum schriftlichen Stadium postulierte sie eine Identität des Wortlauts, die es ermöglichte, in die vorliterarische Stufe der Überlieferung zurückzugelangen.⁷

⁴ Auf die Bedeutung der „Frage nach der Normativität der paulinischen Theologie im Sinne ihres Erklärungspotentials für unsere gegenwärtige Wirklichkeit, für unser Gottesverhältnis und das Kirchesein der weltweiten christlichen Gemeinschaft“ weist angesichts der Wissensvermehrung in der gegenwärtigen Paulusforschung C. LANDMESSER, *Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie*, ZThK 105 (2008), 387–410, 391, zu Recht hin.

⁵ EBELING, *Biblische Theologie*, 70, unterscheidet konsequent zwischen *Biblischer Theologie* als einem „historische[n] Begriff“ und einem „Normbegriff“. H. WEDER, *Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten*, in: ders., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991*, Göttingen 1992, 109–136, verweist auf die Notwendigkeit, neben der Inventarisierungsaufgabe der Exegese (117) auch dem Verbindlichkeits- und Geltungsanspruch theologischer Aussagen (127–128) als Horizont der Auslegung Rechnung zu tragen. H. SCHLIER, *Grundzüge der paulinischen Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1978, 9, bezeichnet die „historische Deskription der Theologie des Apostels Paulus“ lediglich als eine „Voraussetzung“ seiner Darstellung. Schlier zielt darauf ab, „eine Theologie darzubieten, die paulinisch ist, das heißt, die vom Kerygma der paulinischen Briefe inhaltlich bestimmt ist und mit der Theologie des Apostels Paulus einen sachlichen Zusammenhang hat“.

⁶ Vgl. als ein Beispiel die Diktion von E. BRUNNER, *Inspiration und Offenbarung* (urspr. 1927), in: ders., *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1934*, eingeführt und ausgewählt von R. Wehrli, Band I, Zürich 1981, 156–170, 160: Jesus Christus „ist das Wort Gottes, in dem alle Worte Gottes ihren Grund und ihren Sinn haben. Denn in ihm spricht Gott sich selbst aus.“ Darüber hinaus beruht die Diktion auf der fundamentalen Einsicht, dass die Kirche *creatura verbi divini* ist. Vgl. C. SCHWÖBEL, *Wie biblisch ist die Theologie? Systematisch-theologische Bemerkungen zur Themafrage*, JBTh 25 (2010), 7–18, 13.

⁷ Laut R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 21, Göttingen (1921) 8¹1970, 7, ist es „zunächst gleichgültig ...“, ob die Tradition mündlich oder schriftlich erfolgte, da bei dem unliterarischen Charakter des Überlieferungsstoffes ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden nicht vorhanden ist: „Überlieferungsgeschichte ist die Geschichte der Tradition. J. ROLOFF, *Neues Testament, Neukirchen-Vluyn* 1977, 14–16.23–25, hält formal das mündliche und das schriftliche Stadium deutlicher auseinander. Die Überlieferungsgeschichte bezieht sich auf Prozesse im Verlauf der mündlichen Überlieferung, die Traditionsgeschichte behandelt die Geschichte kleiner literarischer Einheiten, d.h. sie setzt ein, sobald eine erste Verschriftung erfolgt ist. In erster Linie ist dies freilich der Einsicht geschuldet, dass an der Differenzierung

Der explizite Bezug der Themaformulierung auf das Medium der Schriftlichkeit verweist auf die Eigenqualität schriftlicher Überlieferung gegenüber mündlicher Rede. Schriftlichkeit ist kein bloßes Substitut für Mündlichkeit. Daher ist im Zuge der Auslegung neutestamentlicher Texte dem besonderen Charakter schriftlicher Ausführungen gegenüber mündlichen Äußerungen Rechnung zu tragen.⁸ Die Produktion wie die Rezeption schriftlicher bzw. mündlicher Überlieferung folgen je eigenen Gesetzmäßigkeiten.⁹ Die Formulierung des Themas erinnert insofern daran, dass Exegese aus schriftlichen Feststellungen zu literarischen Dokumenten besteht. Dementsprechend basiert die Exegese auf Interpretationsgrundsätzen, die für den Umgang mit Schriftlichkeit konstitutiv sind.

2. Biblische Theologie als historische Disziplin

In der Exegese des 18. Jahrhunderts wurde ein Zugang zu den biblischen Texten kreiert, der die „Sache“ der Texte so umformulierte, dass sie einem historisch ausgerichteten Zugang fassbar wurde. Die biblischen Texte wurden den philologisch-historischen Untersuchungsmethoden in einer Weise zugänglich gemacht, dass ihr Selbstverständnis keinen Gegensatz mehr zu den methodischen Annäherungsbemühungen der Exegese darstellte.

J. Ph. Gablers wegweisende Unterscheidung zwischen der biblischen und der dogmatischen Theologie beruht auf einem Theologiebegriff, demzufolge die Theologie eine Wissenschaft ist, die ihren Gehalt nicht nur aus der Bibel, sondern auch aus anderen Wissensgebieten, insbesondere der Philosophie und der Ge-

„zwischen der Geschichte geprägter Überlieferungsstücke einerseits und der Geschichte einzelner Begriffsfelder und Vorstellungskomplexe andererseits“ (15) festzuhalten sei. An der Annahme der Identität des Wortlauts im Moment des Umschlags von der mündlichen zur schriftlichen Überlieferungsstufe hält auch Roloff fest. Zur Kritik an der Grundannahme, dass für den Augenblick des Wechsels der Überlieferungs- bzw. Traditionsgeschichte von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit von einer Identität des Wortlauts auszugehen sei, vgl. schon die Kritik von E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, BEvTh 54, München (1970) ²1971, 88.89.136–140, die sich darauf richtet, die prinzipiell unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu berücksichtigen.

⁸ Vgl. die Beiträge in O. WISCHMEYER/S. SCHOLZ (Hgg.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, NET 14, Tübingen/Basel 2008. Das zunehmende Bewusstsein für die Besonderheit des Mediums der Schriftlichkeit dokumentiert sich auch in dem Einfluss, den literaturwissenschaftliche Untersuchungsmethoden in der Exegese gewonnen haben. O. JAHR-AUS, *Literaturtheorie. Theoretische und methodische Grundlagen der Literaturwissenschaft*, Tübingen/Basel 2004, 147, hebt unter Hinweis auf den Widerspruch Derridas gegen de Saussure hervor, dass die Differenz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit in dem Moment virulent wird, in dem die Schriftlichkeit nicht lediglich als Speichermedium vorausgegangener Mündlichkeit angesehen wird. Vgl. dazu u. Anm. 105.

⁹ In die Nähe zum mündlichen Vortrag rückt die öffentliche Verlesung von Texten, wie sie von frühester Zeit an in christlichen Gottesdiensten mit der neutestamentlichen Briefliteratur und Evangelientexten praktiziert wurde. Gleichwohl bleibt eine Differenz zwischen ursprünglich als schriftlichen Texten ausgearbeiteten Darlegungen und dem genuin mündlichen Vortrag bestehen.

schichte bezieht. „Die biblische Theologie besitzt historischen Charakter, überliefernd, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben“. Nicht Gott, sondern die Gedanken der biblischen Autoren *de rebus divinis*, sind ihr Inhalt. Theologie ist nach Gabler eine „durch menschliche Fähigkeit und Verstand ausgebildete Disziplin“,¹⁰ die durch Beobachtung entstanden ist. Geistige Grundlage der biblischen Theologie ist die im 18. Jahrhundert entwickelte Rationalität, die sich auf Empirie stützt und in dieser Hinsicht dem Paradigma der naturwissenschaftlichen Forschung korrespondiert. Den Referenzrahmen für die Zugangsweisen wissenschaftlicher Arbeit und bei der Bestimmung des Gegenstandsbereichs geben Geschichtswissenschaft und Philosophie ab.

Damit ist im Ursprung historisch-kritischer Exegese ein Verfahren etabliert worden, für das die Distanzierung vom theologischen Selbstverständnis der neutestamentlichen Schriftsteller, die mit ihrem Wirken und in ihren Werken Gott selbst zur Sprache bringen wollten, die Voraussetzung für die Beschäftigung mit den von ihnen hinterlassenen Texten bedeutet.¹¹ Die Pragmatik der neutestamentlichen Texte besteht nicht darin, Menschen über Gott zu belehren, sondern ein Verhältnis zwischen Gott und der Adressatenschaft zu konstituieren. Die Verlagerung des Auslegungsinteresses von der Erschließung des Gottesbezugs, auf den die Schriften zielen, auf die zu Quellen religiöser Selbstaussagen des frühen Christentums deklarierten Texte, ermöglichte deren Auswertung gemäß den Maximen von Wissenschaftlichkeit unter dem Objektivitäts- und Neutralitätsgebot. Seither wohnt der wissenschaftlichen Theologie das bekannte Problem inne, an welcher Stelle und auf welche Weise im Anschluss an eine konsequent historisch gehaltene Exegese die Theologie ins Spiel der Auslegung zurückkehrt. Der von Lessing diagnostizierte „garstige breite Graben“¹² zwischen damaligen Autoren und heutigen Rezipienten hat in der Theologie zu einem Weiterreichen der theologischen Endverantwortung innerhalb der Disziplinen geführt.¹³ Gleichzeitig

¹⁰ Zitiert nach O. MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, MThSt 9, Marburg 1972, 275.

¹¹ Im Blick auf die von ihm konstatierte „radikale Anthropologisierung der Theologie“ durch H. Braun stellt H. WEDER, *Biblische Theologie. Konturen und Anforderungen aus hermeneutischer Perspektive*, JBTh 25 (2010), 19–40, 21, fest: „Statt sich mit der Begegnung mit dem Heiligen selbst zu beschäftigen, beschäftigt man sich mit den theoretischen Folgen jener Begegnung.“

¹² G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: K. Lachmann (Hg.), *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*, Band 10, Berlin 1839, 33–39, 38.

¹³ Die Aufgabe der auf den Glauben bezogenen theologischen Durchdringung wanderte schlussendlich in den Bereich der Praktischen Theologie (vgl. WEDER, *Exegese und Dogmatik*, 128), in deren Zuständigkeitsbereich auch die Fragen der Applikation fielen. Mit der ebenfalls zunehmend empirisch, anthropologisch, kultur- und sozialwissenschaftlich ausgerichteten Professionalisierung der Praktischen Theologie ist mittlerweile, so scheint es, die theologische Bewältigung der Verkündigungsaufgabe an die kirchlichen und schulischen Amtsträger in der Praxis weitgereicht worden. Es deutet sich an, dass am Ende der Kette der konsequenten Historisierung aller Inhalte die Rezipienten in Gottesdienst und Schule in der Pflicht stehen, via eigener Deutung das ihnen Entgegengebrachte mit Sinn zu füllen. In diese Richtung ging bereits die Polemik von K. BARTH, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, Karl Barth Gesamtausgabe

führte die Diskrepanz, die zwischen historischer Bearbeitung und theologischem Anspruch entstand, zum Aufstieg der Hermeneutik als zeitweiliger Königsdisziplin der Theologie. Gabler hatte der Dogmatischen Theologie die Vermittlungsaufgabe zugewiesen: Die „Dogmatische Theologie besitzt didaktischen Charakter, lehrend, was jeder Theologe kraft seiner Fähigkeit oder gemäß dem Zeitumstand, dem Zeitalter, dem Orte, der Sekte, der Schule und anderen ähnlichen Dingen dieser Art über die göttlichen Dinge philosophierte“.¹⁴ Als ihre Leitdisziplin sollte die Philosophie fungieren.

Die bei Gabler festzumachende und für die weitere historische Exegese signifikante Entscheidung, anstelle des unmittelbaren Gottesbezugs das Gottesbewusstsein der antiken Autoren, wie es seinen Niederschlag in ihren als Quellen behandelten Schriften gefunden hat, zum Thema der Biblischen Theologie und Exegese zu machen, basiert freilich auf einer Einsicht, die den Horizont historischer Aussagen überschreitet. Es ist eine religionsphilosophische Weichenstellung, die den Umschlag vom Gottesbezug zum Gottesbewusstsein zum Thema der biblischen Theologie erklärt und diese Festschreibung zur Grundlage künftiger exegetischer Arbeit erhebt.

Die Kritik, die K. Barth an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gegenüber der historisch-kritischen Exegese äußert: „*Kritischer* müssten mir die Historisch-Kritischen sein!“,¹⁵ bezieht sich auf diesen Sachverhalt. Die sich konsequent historisch gebende Exegese lasse den Bezug auf die theologische Sache vermissen.¹⁶ Dabei müsste, so ließe sich auf der Linie Barths hinzufügen, gerade die strikt historische Exegese ihre außerhistorischen, religionsphilosophischen Axiome im Blick behalten, sie ebenfalls der historischen Kontrolle unterziehen und in ihrer Relativität durchschauen. Die Ungebrochenheit, in der die paulinischen Briefe aus unmittelbarer Gottesbindung zu menschlichen Lebensvollzügen in Gottunmittelbarkeit anleiten wollen, wird auf dem Weg historischer Distanzierung einer Brechung unterzogen. Im Zuge der Verselbstständigung der historisch-kritischen Exegese rückt dabei der theologische Anspruch der Texte in die Ferne. An seine Stelle

47, Zürich 2010, 15–16: „Meinen die Historiker denn wirklich, damit hätten sie ihre Pflicht gegenüber der menschlichen Gesellschaft erfüllt, dass sie *re bene gesta* im fünften Band – Niebergall das Wort erteilen?“ Vgl. dort zur näheren Erläuterung Anm. 36. G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen 31967, 46, spricht von der „verhängnisvolle[n] Isolierung der historischen Disziplinen gegenüber der Systematischen Theologie und gegenüber dem kirchlichen Leben“. Zur gegenwärtigen Behandlung der Offenbarungsthematik in der Homiletik vgl. J. CORNELIUS-BUNDSCHUH, Verstehen oder Erleben. Predigt als Offenbarung? Überlegungen zu einer homiletischen Hermeneutik, in: C. Landmesser/A. Klein (Hgg.), Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2012, 77–96.

¹⁴ MERK, Biblische Theologie, 34, sieht zu Recht diesen Satz als den bei Gabler „methodisch entscheidenden“ an. Übersetzung des Zitats bei MERK, a.a.O., 275–276.

¹⁵ BARTH, Römerbrief, 14.

¹⁶ BARTH, a.a.O., 14: „Bis zu dem Punkt muss ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe“. Vgl. dazu K. SCHMID, Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie, JBTh 25 (2010), 63–78, 69–70.

sind die deskriptive Beschreibung und die historische Einordnung ihrer Inhalte getreten.¹⁷ Ein exklusiv historisch-analytischer Zugriff auf Glaubensschriften wie die Paulusbriefe, die die Leserschaft aus eigener Gottesbindung in Gottesbezüge hineinführen möchten, hat das Risiko zu gewärtigen, am theologischen Zentrum seines Auslegungsgegenstandes vorbei zu schreiben.¹⁸ Freilich stellt das nicht die relative Bedeutung der historischen Arbeit in der Exegese in Abrede. Denn da der Bezugspunkt des christlichen Glaubens in dem in der Vergangenheit liegenden Offenbarungsakt Gottes in Jesus Christus liegt, erfolgt der Rückbezug auf dieses Geschehen auf dem Weg der historischen Annäherung.¹⁹ Entsprechend gilt es, „sowohl die Historizität als auch den Offenbarungscharakter voll zu wahren“.²⁰

3. Die Hermeneutik des Vorverständnisses

Als Brücke zwischen dem Sachliegen des frühchristlichen Autors und seinen modernen Interpreten gilt in der Hermeneutik das sog. Vorverständnis. Für R. Bultmann besteht das Vorverständnis in einem Lebensverhältnis des Exegeten zur „Sache“ des Textes.²¹ Darunter versteht Bultmann eine innere Bewegung, die auf die Suche nach Gott, Heil, Glück, Wahrheit und Rettung vor dem Tod sowie auf Sicherheit im Leben gerichtet ist.²² Die damit zwischen dem Text und seinem Ausleger gegebene zeitübergreifende Brücke ermögliche es, in einen authentischen Kontakt mit der Botschaft zu gelangen, die der antike Autor in

¹⁷ Dabei ist zu gewärtigen, dass selbst eine sich strikt historisch gebende Exegese immer schon geleitet ist von einem „bestimmte[n] Verständnis des christlichen Glaubens und der Bedeutung der Bibel für ihn[,] ... und [dass] ... die konkreten Forschungsergebnisse mit bestimm sind von der Fragestellung, auf die hin sie gewonnen sind ... Das heißt: ‚Biblische Theologie‘ als historische Disziplin ist wie jede historische Arbeit nicht unabhängig vom geschichtlichen Standort des Autors und darum auch nicht von der Auffassung, die der Autor vom christlichen Glauben hat“ (EBELING, *Biblische Theologie*, 81).

¹⁸ Vgl. E. BRUNNER, *Die andere Aufgabe der Theologie* (urspr. 1929), in: ders., *Ein offenes Wort I*, 171–193, 171. Die Theologie als Biblische Theologie ist „existentiell und *nicht historisch*, da der Sinn der Schrift als Existenzmitteilung sich nicht in der Haltung des wissenschaftlichen Zuschauers, sondern nur des selbst Beteiligten erfassen läßt“ (Kursivierung von E. B.).

¹⁹ Vgl. dazu C. LANDMESSER, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen 1999, der unter Bezug auf R. Bultmann ausführt: *Die Eigenart der Schrift als eines historischen Dokuments erfordert in methodischer Hinsicht eine historische Auslegungsweise* (264). „[U]m an der Geschichte teilzuhaben, von der in den biblischen Texten die Rede ist“, und einen „Bezug zu seinem geschichtlichen Gegenstand“ zu erhalten, ist auf Seiten des Auslegers zugleich ein „Erleben“ bzw. *der Glaube notwendig* (265). „Der Glaube ist ... die Bedingung einer dem Gegenstand ‚Schrift‘ angemessenen Auslegung“ (259). Vgl. auch ebd., 274 und 277.

²⁰ Vgl. EBELING, *Bedeutung*, 13–15, Zitat ebd., 15. Auf die *Zusammengehörigkeit des Rückverweises* auf „das ‚Grundereignis‘ des Christentums, die Erscheinung des gekreuzigten Jesus von Nazareth als des auferstandenen Herrn“ und „die gegenwärtige Identität der christlichen Gemeinde als Lebensgemeinschaft mit dem gegenwärtigen Kyrios“ weist SCHWÖBEL, *Theologie*, 10, hin.

²¹ R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1968, 211–235, 217; DERS., *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen ³1965, 142–150, 147. Vgl. LANDMESSER, *Wahrheit*, 208 und 291.

²² BULTMANN, *Hermeneutik*, 232.

seinem Text hinterlassen hat. Autor und Ausleger bekommen auf diese Weise Anteil an derselben „Sache“.

Deutlich grenzt Bultmann seine Auffassung von „Vorverständnis“ vom „Vorurteil“ ab. Beides sei nicht miteinander zu verwechseln. Die Exegese ist in dem Sinne vorurteilslos, als sie ihre Ergebnisse nicht voraussetzt. Sie ist aber nicht voraussetzungslos, denn sie setzt zum einen die innere Beziehung zur Sache des Textes gerade voraus und basiert zum anderen auf den Methoden historisch-kritischer Exegese.²³

Solange die Bedeutung eines Textes als mit dem Text gegeben und in ihm enthalten galt, wurde das Vorverständnis als ein Thema der Kommunikation zwischen einem gegenwärtigen Ausleger und dem antiken Autor und seinem Text betrachtet.²⁴ Durch den Wandel im Verständnis von „Interpretation“ und „Text“ hat die Bestimmung des Vorverständnisses in der gegenwärtigen Debatte eine Veränderung erfahren.²⁵ Im Zuge der Ablösung der produktionsästhetischen Wahrnehmung mit ihrer Autororientierung durch die Rezeptionsästhetik wird unter Vorverständnis primär die Frage nach den Verstehensvoraussetzungen der modernen Rezipienten verstanden.²⁶ Ihren bewussten und unbewussten Voraussetzungen, kulturellen, traditionsgebundenen und individuellen Prägungen und Interesseleitungen wird umso mehr Bedeutung beigelegt, je höher ihr Anteil an der Bedeutungskonstitution eingeschätzt wird.

Das Sinnpotential eines Textes und die Bedeutungszuschreibung durch den Interpreten bzw. die Leserschaft besitzen eine gemeinsame Schnittmenge. Beide fallen jedoch nicht ineins. Das Sinnpotential eines Textes bleibt insofern unausschöpfbar, als die Bedeutungszuschreibungen nur Teilmengen seiner Sinnmöglichkeiten erfassen. Auch besitzt der Text nicht Sinn an sich, sondern sein Sinn realisiert sich im Zuge der Bedeutungszuschreibung jeweils neu. Texte enthalten Sinnpotentiale, „die allerdings erst im Akt des Lesens je vom Leser verwirklicht werden“.²⁷

²³ BULTMANN, Exegese, 148–149. DERS., Hermeneutik, 216: Eine Interpretation ist „nie voraussetzungslos“. Sie ist „immer von einem Vorverständnis der Sache geleitet ..., nach der sie den Text befragt.“ Vgl. auch DERS., Theologie als Wissenschaft, ZThK 81 (1984), 447–469, 449, demzufolge die „Voraussetzungslosigkeit“ in dem Sinne als „Vorurteilslosigkeit“ zu explizieren ist, als die Wissenschaft „nicht an bestimmten Ergebnissen ihrer Forschung interessiert ist“. Dessen ungeachtet setze „[j]ede Wissenschaft ... ein vorwissenschaftliches Verhältnis zu ihrem Gegenstand voraus“. Vgl. dazu die Darstellung von LANDMESSER, Wahrheit, 286–292.

²⁴ Vgl. die entsprechende Definition von Exegese bei W. MARXSEN, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh 1978, 21: Exegese ist das „Nachsprechen dessen, was ein Schreiber *seinen Lesern* sagen wollte, in *meiner* Sprache“ (Kursivierung von W. M.).

²⁵ Vgl. P.-G. KLUMBIES, Art. Vorverständnis I. Neutestamentlich, LBH (2009), 644–646.

²⁶ Vgl. dazu U. H. J. KÖRTNER, Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn, WuD.NF 21 (1991), 215–233, 216.233; zur theologischen Reflexion des gewandelten Verständnisses von ‚Text‘ und ‚Auslegung‘ in Beziehung zu Inspirationslehre und Pneumatologie vgl. U. H. J. KÖRTNER, Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, NZStH 51 (2009), 27–49, bes. 41–48.

²⁷ J. JEANROND, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens, HUTh 23, Tübingen 1986, 104. „Ein und derselbe Text findet in jedem neuen Leseakt eine je neue, individuell

Wurden im traditionellen Autorenkonzept Sinnpotential und Bedeutungsspielraum eng an den vorliegenden Text gebunden, droht bei einer einseitigen Betonung des Rezipientenanteils im Interpretationsvorgang die Gefahr der Beliebigkeit. Einer vollständigen Funktionalisierung und Vereinnahmung des Textes durch die Leserschaft tritt daher die Werkästhetik entgegen. Sie spricht dem Text ein Eigenrecht gegenüber dem Zugriff seiner Interpreten zu. Zwischen unergründbarer Autorabsicht und anfechtbarer Leserintention steht der in die Autonomie entlassene Text, an dessen Intention unhaltbare Interpretationen scheitern.²⁸ Der Text besitzt als schriftliches Erzeugnis eine Eigenwertigkeit und entfaltet dadurch Wirkung, dass er als Werk aufgrund seiner Vielschichtigkeit zu ständig neuen Interpretationen herausfordert.²⁹

Zusammenfassend lässt sich ein Text somit „als ein auf Kommunikation angelegtes Produkt seines Autors“ beschreiben.³⁰ Er zielt auf einen idealen impliziten Leser, wird jedoch faktisch von einem realen Leser bzw. einer Leserin angeeignet, der bzw. die dem Text Bedeutung zuschreibt. Der Text setzt Signale, in welcher Richtung er verstanden werden will, und bietet eine Beziehung an. Die Lesenden entscheiden dann, ob und in welcher Weise sie auf diese Signale reagieren. Dies kann mit Einverständnis oder Unverständnis, mit Annäherung oder Distanzierung oder auf andere Weise geschehen. Die Möglichkeit des Misslingens der Beziehung ist nicht auszuschließen.³¹

Im Blick auf das Verstehen des Neuen Testaments bedeutet dies, dass die „Wirklichkeit, die mit dem Wort ‚Christus‘ ... bezeichnet wird, ... sich nicht in den Texten selbst [findet], sondern ... zwischen den Zeilen je und je neu, im Ereignis des Lesens und Verstehens, zu entdecken“ ist.³² Konsequenterweise ist die „Inspirationslehre vom Akt der Textproduktion auf den Akt des Lesens zu übertra-

verantwortete Sinngestalt. Diese Sinngestalt ... ist stets vom Text provoziert und mitorganisiert“ (ebd.).

²⁸ U. ECO, *Zwischen Autor und Text*, in: ders., *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose und S. Collini, München 2004, 75–98, 87.

²⁹ P. RICŒUR, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: P. Ricœur/E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, EvTh.S, München 1974, 24–45, 31–34; U. H. J. KÖRTNER, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 72–74; D. HILLER, *Gottes Geschichte. Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricœurs*, Neukirchen-Vluyn 2009, 345–347; Kap IV 3.2.4 „Die Welt vor dem Text“; KLUMBIES, *Vorverständnis*, 645–646.

³⁰ H. DIERK, *Ein „Schatz in irdenen Gefäßen“ – Wege der Schriftauslegung*, in: P. Müller/H. Dierk/A. Müller-Friese, *Verstehen lernen. Ein Arbeitsbuch zur Hermeneutik*, Stuttgart 2005, 140. Vgl. J. KNAPE, *Was ist Rhetorik?* Stuttgart 2000, 107: „Der Text ist ein begrenzter Zeichenkomplex, der vor allem in kommunikativer Absicht modelliert ist.“ Nach JAHRAUS, *Literaturtheorie*, 112, hat eine Definition von „Text“ zwei Richtungen miteinander zu verbinden und aufeinander zu beziehen: „interne Strukturierung und kommunikative Funktion“.

³¹ DIERK, *Schatz*, 141: „Dabei ist Missbrauch nicht auszuschließen: Der Text kann als statische Größe zur unhinterfragbaren Autorität werden, die Rezipientenseite kann sich lediglich ihrer Interpretationsgemeinschaft als Referenzrahmen verpflichtet fühlen.“

³² KÖRTNER, *Rezeption und Inspiration*, 39.

gen“.³³ „Wo sich im Akt des Lesens gläubige Rezeption ereignet, vervollständigt sich der Text im Sinne der ihm innewohnenden *intentio operis*.“³⁴ Offenbarung ist der Ausdruck für die göttliche Wahrheit, die von sich aus aufscheint „und die dem Menschen Rezeptivität entlockt, sosehr er sich konstruktiv mit ihr beschäftigen mag“.³⁵ E. Brunner hat diese Denkbewegung mit der Formulierung vorbereitet, dass die Offenbarung Gottes in Christus erst zum Ziel gelangt, wenn „ein Mensch Jesus als den Christus *erkennt*“.³⁶

4. Die Rede von Gott unter dem Vorzeichen der Dialektischen Theologie

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie machte Bultmann die Gottesfrage früh als einen der kardinalen Differenzpunkte gegenüber seiner eigenen Position aus. Der „Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen handelt hat“.³⁷ Entsprechend nimmt Bultmann sich die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch zur Klärung vor. Der von ihm kritisierten Dominanz der Anthropologie innerhalb der liberalen Theologie setzt er keineswegs eine einseitige Fokussierung auf ein isoliertes Reden von Gott entgegen. Vielmehr interessiert ihn die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch im Blick auf das Reden von Gott. Grundlage seiner Kritik an den liberal-theologischen Voraussetzungen ist, dass Gott „nicht eine Gegebenheit“, ein Objekt, auf das sich direkt menschliche Erkenntnis richten könnte, ist. Weder über die Vernunft noch durch emotionale und psychische Erlebnisse wird Gott gegenständlich.³⁸ Offenbarung ereignet sich im kontingenten Geschehen, in einer „auf den Menschen gerichtet[en]“ „Tat“. Auch ist Gott nicht „im Sinne einer idealistischen Philosophie“ das dem Menschen „Aufgegebene“, das sich prozesshaft in der Vernunft des Menschen realisiert.³⁹

³³ KÖRTNER, a.a.O., 41.

³⁴ KÖRTNER, a.a.O., 45.

³⁵ WEDER, *Biblische Theologie*, 30, spricht von der „Externität“ dieser Wahrheit.

³⁶ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band I*, Zürich (1946) 1972, 39 (Kursivierung von E. B.).

³⁷ R. BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (urspr. 1924), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 1–25, 2.

³⁸ In späteren Jahren bearbeitet Bultmann die Thematik mit dem Begriffspaar der *fides quae creditur* und der *fides qua creditur*. Er kritisiert die unterschiedlichen Versuche innerhalb der Theologiegeschichte, den einen der beiden Pole zuzulasten und auf Kosten des anderen einseitig überzubetonen. *Fides quae creditur* und *fides qua creditur* können nur in ihrem wechselseitigen Bezug aufeinander erfasst werden (vgl. BULTMANN, *Theologie als Wissenschaft*, 452–455).

³⁹ Darstellung und Zitate s. BULTMANN, *Liberale Theologie*, 18. Zur idealistischen und zur romantisch-naturalistischen Anschauung vgl. auch R. BULTMANN, *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft* (urspr. 1928), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 114–133, 118.

Die zentrale Frage ist vielmehr die, was Gott für den Menschen bedeutet. In adäquater Weise werde dies in der „radikale[n] Infragestellung des Menschen“ erfasst.⁴⁰ Der Eindruck drängt sich auf, dass hier bei Bultmann aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs ein Kulturskeptizismus durchscheint, der im Gegensatz zu der Hochschätzung menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten im 19. Jahrhundert steht. Bultmann selbst weist dies freilich zurück: Weder Skepsis noch Pessimismus hinsichtlich der menschlichen Möglichkeiten seien für ihn leitend, sondern die theologische Einsicht in den Status des Menschen vor Gott. In dieser Hinsicht stehe der Mensch mit allen seinen Möglichkeiten unter dem Gericht. Glaube ist in dieser Situation die von Gott selbst im Menschen geweckte Antwort auf den im Wort Gottes erteilten Zuspruch der Gnade.⁴¹ Theologie, die Wissenschaft von der Explikation des Glaubens, hat als ihren Gegenstand „Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus“.⁴² Ein Reden über Gott verbietet sich, da Gott als „die Alles bestimmende Wirklichkeit“ nicht zum „Objekt des Denkens“ gemacht werden kann.⁴³ Theologische Sätze reden „nicht vom Gottes- und Offenbarungsbegriff“, sondern „von Gott und seiner Offenbarung“.⁴⁴ Um vom „wirklichen Gott“ zu sprechen und nicht bei spekulativen Aussagen über Gott und damit letztlich wieder beim *Gottesbegriff* zu enden, müsse die Theologie, „indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden“.⁴⁵ Das Problem für die Theologie als Wissenschaft bestehe darin, dass für wissenschaftliche Aussagen gerade eine Allgemeingültigkeit konstitutiv ist, die von der Situation des Redenden abstrahiert. Genau dieser Zugang aber scheidet im Blick auf die Wirklichkeit Gottes aus.⁴⁶ In diesem Punkt hat sich freilich das gegenwärtige Wissenschaftsverständnis weiterentwickelt.⁴⁷

Ist also das Reden von Gott nach Bultmann nur außerhalb des wissenschaftlich akzeptierten Vorgehens möglich, erklärt sich, warum ein wissenschaftliches Ver-

⁴⁰ BULTMANN, *Liberale Theologie*, 19. E. BRUNNER, *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (urspr. 1925), in: ders., *Ein offenes Wort I*, 98–122, 104–105, schreibt etwa zeitgleich von den „Scheinausweg[en]“ des Entwicklungsgedankens, der Metaphysik und der Spekulation, worunter er „alle vom Neoplatonismus und Augustin herkommende ontologische Philosophie“ versteht.

⁴¹ BULTMANN, *Liberale Theologie*, 19–20.

⁴² BULTMANN, *Liberale Theologie*, 25.

⁴³ R. BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (urspr. 1925), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 26–37, 26.

⁴⁴ BULTMANN, *Bedeutung der „dialektischen Theologie“*, 115. Hinzuzufügen ist, dass in der Popularität des Ausdrucks „*Rede* von Gott“ der Bezug auf die Ausgangssituation der mündlichen Verkündigung im frühen Christentum sowie die im Medium der Predigt erklingende *viva vox evangelii* nachklingt. Vgl. auch o. Anm. 6. Die Hervorhebung der Bedeutung einer mündlichen Überlieferungsphase gehörte zudem zur Signatur der Formgeschichte unter dialektisch-theologischem Einfluss, die auf diese Weise einen eigenständigen Akzent gegenüber der an durchlaufenden schriftlichen Quellenschichten orientierten Literarkritik setzte.

⁴⁵ BULTMANN, *Bedeutung der „dialektischen Theologie“*, 117.

⁴⁶ BULTMANN, *Sinn*, 27.

⁴⁷ Abweichende Auffassungen dazu gab es auch schon zuvor, etwa im deutschen Idealismus.

fahren wie die historische Exegese in eine Ambivalenz gerät, wenn ihr diese Perspektive abverlangt wird. Dennoch ist sie unverzichtbar, sofern sich die Exegese als Teil der Theologie versteht. Das Dilemma besteht also darin, dass der Exegese als Teil der Theologie eine wissenschaftlich unmögliche Aufgabe auferlegt ist. Bultmann schlägt angesichts dieser Lage vor, dass der Mensch von sich reden muss vor dem Hintergrund, ein von Gott vollständig Unterschiedener zu sein. Gott gilt Bultmann als die die „Existenz bestimmende Wirklichkeit“ und bleibt darin zugleich „das ganz Andere“.⁴⁸ Auch wenn in dieser Diktion noch das Pathos der Diastase aus der Frühzeit der Dialektischen Theologie nachklingt, ist festzuhalten, dass auf diese Weise der vollständige Anspruch Gottes auf den Menschen bei gleichzeitiger Feststellung der ebenso vollständigen Unmöglichkeit des Menschen, über Gott zu verfügen, zum Ausdruck gebracht wird. In der Anerkennung Gottes als der den Menschen bestimmenden Wirklichkeit erweist sich Gott insofern als „der Ganz Andere“,⁴⁹ als er das Gegenteil des als Sünder verstandenen Menschen darstellt.

5. Der Gott des Paulus in der neueren exegetischen Debatte

Unter dem Einfluss der Dialektischen Theologie bestand ein charakteristisches Kennzeichen der Paulusexegese in ihrer christologischen Konzentration. Diese zog unmittelbare Auswirkungen auf die Behandlung der Gottesthematik bei Paulus nach sich. Die Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi als Heilsgeschehen stellte im Gefolge Barths und Bultmanns die geistige Mitte sowohl der systematisch-theologischen Darlegung des christlichen Glaubens als auch der historischen Entfaltung der Entwicklungsprozesse im frühen Christentum, wie sie sich in den Evangelien und bei Paulus spiegeln, dar. So erklärte R. Bultmann den Osterglauben zum Ausgangspunkt für die frühchristliche Überlieferung und Traditionsbildung.⁵⁰ Bereits die Frage nach einem eigenständigen Gottesgedanken des Paulus stellte sich nicht, da die Christologie als das Alleinstellungsmerkmal des christlichen Glaubens alle anderen theologischen Topoi in sich aufgesogen oder in die Bedeutungslosigkeit entlassen hatte. Entsprechend findet sich in Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“ von der allgemeinen Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Anthropologie abgesehen⁵¹ keine eigenständige Ausarbeitung des Themas „Gott bei Paulus“.

⁴⁸ BULTMANN, Sinn, 29.

⁴⁹ BULTMANN, a.a.O., 30.33. Das Dilemma des Menschen besteht darin, dass er als Sünder von Gott reden will und es aufgrund seines Sünderseins nicht kann (ebd.).

⁵⁰ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, durchgesehen und ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, 2: „Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.“

⁵¹ BULTMANN, a.a.O., 192.

Diese Situation änderte sich mit dem Nachlassen des Einflusses der dialektisch-theologischen Überväter Barth und Bultmann auf die exegetische Zunft. Nun begann das Thema „Gott“ bei Paulus vereinzelt aufzutauchen; und es wurde auch nach der Hochphase der Christologie innerhalb der Theologie selbstverständlich unter Rekurs auf die christologischen Rahmenbedingungen der seinerzeitigen Debatte behandelt.⁵²

In den neueren Untersuchungen zum paulinischen Gottesverständnis bestimmt nach wie vor die Frage nach dem Stellenwert der Christologie die Durchführung.⁵³ In der „New Perspective on Paul“ von J. D. G. Dunn⁵⁴ ist das Anliegen erkennbar, mit den Ausführungen zur paulinischen Theologie einen Beitrag zum christlich-jüdischen Verständigungsprozess zu leisten.⁵⁵ Gott stelle die fraglose Voraussetzung des paulinischen Denkens dar. Die Theologie des Paulus sei dem verbreiteten Theismus der antiken Welt einzuordnen. In inhaltlicher Hinsicht bilde als jüdisches Erbe die Überzeugung, dass Gott einer sei, den konstitutiven Bestandteil seines Gottesglaubens. Daran halte Paulus gegenüber den polytheistischen Formen von Religiosität in der hellenistisch-römischen Welt fest. Auch Schöpfungs-, Erlösungs- und Gerichtsgedanke seien Teil seines Glaubens an den einen Gott bzw. entsprängen diesem. Dass dieser eine Gott als Gott der Heiden und Juden zugleich der Gott Israels war, stelle eine zentrale Spannung in der Theologie des Paulus,⁵⁶ nämlich die zwischen Universalismus und Partikularismus, dar.⁵⁷ Zwar sei Christus als das Zentrum der paulinischen Theologie anzusehen, aber für die inhaltliche Ausformung des Gottesgedankens bleibe dieses weitgehend folgenlos. Der paulinische Monotheismus werde „more clearly defined, by reference to Jesus“. Gott sei dadurch nicht nur der Schöpfer und Richter im Endgericht, sondern auch „the God and Father of our Lord Jesus Christ“.⁵⁸ Paulus besitze keine Scheu, das Einssein Gottes und die Herrschaft Christi in einem Atemzug zu nennen (1 Kor 8,5–6). Auch wenn schwer vorstellbar ist, dass diese Kombination keine Konsequenzen für die Ausformung des

⁵² Vgl. E. GRÄSSER, „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage*, WUNT 35, Tübingen 1985, 231–258; A. LINDEMANN, *Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie*, in: ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen 1999, 9–26; P.-G. KLUMBIES, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, FRLANT 155, Göttingen 1992, 237–253.

⁵³ Vgl. die Übersicht bei L. W. HURTADO, *God in New Testament Theology*. Library of Biblical Theology, Nashville TN 2010, 10–17.

⁵⁴ J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*. Collected Essays, WUNT 185, Tübingen 2005 (Paperback Edition 2007).

⁵⁵ J. D. G. DUNN, *The Dialogue Progresses*, in: M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen 2005, 389–430.

⁵⁶ J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. 1998, 50: „the central tension in the theology of Paul“.

⁵⁷ DUNN, a.a.O., 43–46.

⁵⁸ DUNN, a.a.O., 717.

Gottesglaubens besitzen soll, wird nach Darstellung Dunns das Einssein Gottes durch das Herrsein Christi nicht angetastet.⁵⁹

Dunn formt in additiver Weise ein Bild, das die Kontinuität zu den vor- und außerchristlichen Voraussetzungen und Einflüssen, insbesondere aus dem Bereich des Judentums, hervorhebt. Die Sprengkraft, die in dieser Konstruktion liegt, wird angedeutet, aber ihr wird nicht weiter nachgegangen.⁶⁰ Das paulinische Gottesverständnis ist nach Dunns Darstellung durch ein harmonisches Miteinander von Christologie und Monotheismus jüdischer Prägung gekennzeichnet.

Nach U. Schnelle ist Gott „das unhinterfragbare und zugleich alles bestimmende Axiom paulinischer Theologie, ihr weltanschaulicher Ausgangspunkt“.⁶¹ Paulus befinde sich mit „seiner Theologie ... in Kontinuität zu jüdischen Basissätzen“.⁶² Die Christologie präge sein monotheistisches Gottesverständnis, Grundlage seines Gottesgedankens sei allerdings die Überzeugung von der Einzigkeit Gottes.⁶³ „Der jüdische Monotheismus ist die Basis des paulinischen Weltbildes.“⁶⁴ Er stelle im Denken des Paulus die „Kontinuität zum Judentum“ sicher, während die Christologie Diskontinuität schaffe. Im Ansatz bleibt damit zunächst der Gottesgedanke von der Christologie getrennt. Dennoch spricht Schnelle von einem „christologische[n] Monotheismus“,⁶⁵ der den jüdischen Vorstellungsrahmen sprengt. Damit entsteht ein Dilemma, denn „[d]er gekreuzigte Gott des Paulus und der Gott des Alten Testaments sind ... nicht vereinbar.“ Paulus verschließe jedoch die Augen vor dieser Tatsache und versuche „diese Schlussfolgerung ... durch eine Neudefinition des Gottesvolkbegriffes zu umgehen“.⁶⁶ Sein Lösungsvorschlag sei jedoch für Judenchristen und Juden inakzeptabel gewesen. Ihnen sei daher die Verantwortung für das Scheitern des durch Paulus initiierten theologischen Vermittlungsversuchs anzulasten. Das Auseinandergehen von Juden und Christusgläubigen sei aufgrund der Sprengkraft der Christologie trotz der gegenläufigen Bemühungen des Paulus nicht zu verhindern gewesen. Auch wenn die Christologie sich am Ende durchsetzt, ist sie in der Sache bei Paulus dem

⁵⁹ DUNN, a.a.O., 253.

⁶⁰ Dem entspricht die Erklärung von DUNN, *New Perspective*, IX, dass er nicht beabsichtige, eine „old perspective“ zu ersetzen, sondern seine „new perspective“ als eine Ergänzung hinzuzufügen, „as complementing other perspectives“ (Kursivierung von D.).

⁶¹ U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003, 441. Gleichzeitig gelte jedoch, dass bei Paulus „nicht von einer übergreifenden Offenbarungstheologie gesprochen werden“ kann; so U. SCHNELLE, *Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten*, in: Landmesser/Klein (Hgg.), *Offenbarung*, 119–137, 123.

⁶² SCHNELLE, *Paulus*, a.a.O.

⁶³ In dieser Hinsicht knüpft Schnelle an Arbeiten von W. SCHRAGE an. Vgl. SCHNELLE, *Paulus*, 442.443, Anm. 5 (W. SCHRAGE, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes*, BThSt 48, Neukirchen-Vluyn 2002) und 9 (W. SCHRAGE, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epictet und in der Apokalypitik*, ZThK 61 [1964], 125–154). Vgl. auch W. SCHRAGE, *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage*, EvTh 36 (1976), 121–154.

⁶⁴ SCHNELLE, *Paulus*, 442.

⁶⁵ SCHNELLE, *Paulus*, 449–450.

⁶⁶ Zitate SCHNELLE, *Paulus*, 450.

jüdischen Monotheismus untergeordnet. In dieser Hinsicht trifft sich Schnelles Zugang mit dem Dunns.

Durch die Neukontextualisierung seiner Paulusdarstellung im Rahmen der „Theologie des Neuen Testaments“⁶⁷ stellt Schnelle seine Ausführungen in erkenntnistheoretischer Hinsicht stärker in den Horizont einer Sinnbildung durch Deutung. Die Erkenntnisleistung des deutenden Subjekts im Vollzug der exegetischen Arbeit wird hervorgehoben.⁶⁸ Auf diese Weise wird ein Zugang zu den Texten angekündigt, der einen engeren Zusammenhang zwischen Exeget und Werk propagiert, als es im Rahmen einer von der Person des Exegeten bzw. der Exegetin gerade absehenden analytischen Vorgehensweise geschieht. Nach Schnelle ist der Gegenstand der Theologie „Gott als tragender und letzter Grund allen Seins“. Die Theologie des Neuen Testaments wiederum besitzt ihren Gegenstand in den „Zeugnisse[n] des Neuen Testaments über das Handeln dieses Gottes in Jesus Christus“.⁶⁹ Ihre Aufgabe besteht darin, die „Sinnbildungsleistungen“ der neutestamentlichen Autoren „in ihren theologischen, literarischen und religionsgeschichtlichen Dimensionen darzustellen“.⁷⁰ Mit dieser Tätigkeitsbeschreibung wird freilich wieder die Historisierung des Untersuchungsgegenstands gesichert, der auf diese Weise auch innerhalb einer *Theologie* des Neuen Testaments exklusiv historisch beschrieben werden kann.⁷¹

Die Preisgabe der Christologie und die Bestreitung ihrer Bedeutung zur Erschließung des paulinischen Gottesverständnisses nach dem Römerbrief ist das Anliegen von J. Flebbe. Flebbe vertritt eine uneingeschränkte Bestimmung des paulinischen Gottesgedankens durch das Alte Testament.⁷² Schrift und Tradition prägen die paulinische Gottesvorstellung „ohne einen christologischen Einfluss“.⁷³ Das Christusgeschehen führe zu keiner „Neubestimmung Gottes“, sondern ver-

⁶⁷ U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, UTB 2917, Göttingen 2007.

⁶⁸ SCHNELLE, a.a.O., 42–46. Dies ist jedenfalls der programmatische Anspruch, der mittels eines wiederkehrenden Aufbauschemas umgesetzt werden soll. Inwieweit dieser Zugang auf die erzielten Ergebnisse im Einzelnen durchschlägt, ist nicht deutlich ersichtlich, da die Präsentation der Inhalte paulinischer Theologie innerhalb der einzelnen Rubriken in konventioneller Weise erfolgt und der Darstellung in anderen Werken des Genres „Theologie des Neuen Testaments“ entspricht. Zum Deutungs- und Sinnbegriff vgl. auch SCHNELLE, *Offenbarung*, 126–132.

⁶⁹ SCHNELLE, a.a.O., 28. Zur „unaufgebbaren Bedeutung der Person Jesu Christi für die Bestimmung des Gottesbildes“ und zum „christologischen Monotheismus“ des Neuen Testaments vgl. SCHNELLE, *Offenbarung*, 133.

⁷⁰ SCHNELLE, a.a.O., 29.

⁷¹ Zu den Grenzen des Deutungs- und Sinnbildungsparadigmas bei Schnelle vgl. P.-G. KLUMBIES, *Narrative Kreuzestheologie im Markus- und Lukasevangelium*, in: C. Landmesser/A. Klein (Hgg.), *Kreuz und Weltbild. Interpretationen von Wirklichkeit im Horizont des Todes Jesu*, Neukirchen-Vluyn 2011, 47–65, 50–51, sowie U. H. J. KÖRTNER, *Das Wort vom Kreuz. Zur paulinischen Kreuzestheologie und ihrer Rezeption in der Systematischen Theologie der Gegenwart*, in diesem Band, 625–648, hier 634–637.

⁷² J. FLEBBE, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, BZNW 158, Berlin/New York 2008, 70.449.

⁷³ FLEBBE, a.a.O., 451.

weise „gerade auf die Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz Gottes“. ⁷⁴ Abgesehen von der Christologie sei auch die Anthropologie für das Gottesverständnis des „Apostel[s] Israels“ nicht von Bedeutung. ⁷⁵ „Maßgebende Normen sind vielmehr Schrift und Tradition als Zeugen des seit jeher identischen Willens Gottes“. ⁷⁶ Der „totale Gott“ habe sich selbst mit Ex 34,6 als „Gott zum Heil“ definiert. ⁷⁷ Nicht reflektiert werden in dieser Konstruktion die Konsequenzen, die sich aus einer solchen Reaktivierung des Traditionsprinzips im Blick auf das paulinische Christusbekenntnis ergeben.

Bei M. Wolter werden das Gottesverständnis und die Anthropologie des Paulus nicht als eigenständige Topoi, sondern im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre entfaltet. Die Rechtfertigungslehre ihrerseits bindet Wolter in den Kontext der Israelthematik und der Ekklesiologie ein. In dieser Umschichtung des Bezugssystems wird insofern Wolters theologisches Interesse sichtbar, als er die auf Bultmann zurückführende Wechselbeziehung zwischen Anthropologie und Theologie aufweicht. ⁷⁸

Ausdrücklich distanziert sich Wolter davon, seine Paulus-Darstellung „paulinisch“ zu gestalten. Im Unterschied zu H. Schliers Bemühung um eine Darstellung unter der Maßgabe des Kerygmas ⁷⁹ geht es Wolter nicht um eine der paulinischen Theologie „gemäße“ Theologie“, sondern „nur um die in den paulinischen Briefen ‚enthaltene‘ Theologie“. ⁸⁰

So wie „Mensch“ sei bei Paulus auch „Gott“ die Bezeichnung einer Gattung, von der es „freilich ... nur ein einziges Exemplar gibt.“ ⁸¹ Der Einzigkeit Gottes stehe die Einheit der Gattung „Mensch“ gegenüber. Die traditionelle Differenz zwischen Heiden und Juden werde von Paulus in die Anthropologie hinein aufgehoben. Die Folge ist, dass die Rechtfertigung laut Röm 3,30 allen Menschen

⁷⁴ FLEBBE, a.a.O., 119; vgl. auch 161.268. Damit wiederholt Flebbe eine Auffassung, die LINDEMANN, Rede von Gott, 10 (ursprünglich in: ThGl 69 [1979], 357–376, 358), bereits 1978 in seinem Göttinger Habilitationsvortrag als für die ältere Forschung symptomatisch kritisiert hatte: „In der Regel gilt aber das alttestamentlich-jüdische Gottesverständnis als Rahmen, dem das neutestamentliche Reden von Gott nur quasi sekundär zugeordnet wird.“

⁷⁵ FLEBBE, Solus Deus, 162; vgl. auch 267.353.

⁷⁶ FLEBBE, a.a.O., 353. Zum gegenteiligen Ergebnis gelangt HURTADO, God, 112–113, in seiner Darstellung der Rede von Gott im Neuen Testament: „If ... discourse about ‚God‘ now must include reference to Jesus, then this marks a significant alteration from the way what ‚God‘ was understood previously.“

⁷⁷ FLEBBE, Solus Deus, 398. Zu dem systematisch-theologischen Problem, dass mit dem Verzicht auf die Christologie als einer traditionskritischen Instanz der Alleingeltungsanspruch des Traditionsprinzips in der Theologie nicht limitiert wird, vgl. P.-G. KLUMBIES, Die Brisanz der Christologie für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott, in: U. H. J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–83, 80–82.

⁷⁸ M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 376–377.

⁷⁹ Vgl. Wolters Verweis auf SCHLIER, Grundzüge, 9, (WOLTER, Paulus, 1–2, Anm. 3); s. auch o. Anm. 5.

⁸⁰ WOLTER, a.a.O., 2, Anm. 3 unter Hinweis auf SCHLIER, Grundzüge, 9 und EBELING, Was heißt „Biblische Theologie“?, 69–89, 69.

⁸¹ WOLTER, a.a.O., 384–385.

unterschiedslos auf der Basis des Glaubens gilt. Das Einssein Gottes „liefert Paulus die Begründung dafür, dass das Heilshandeln Gottes den Unterschied zwischen Juden und Heiden ... theologisch bedeutungslos machen muss.“⁸² Nicht ein christologisch interpretierter Gottesgedanke ermögliche Paulus die theologische Nivellierung unterschiedlicher nationaler und religiöser Identitäten, sondern seine anthropologische Grundlegung.⁸³

In Röm 3,3.4, also kurz vor der theologischen Spitzenaussage von Röm 3,30, argumentiere Paulus allerdings noch in eine entgegengesetzte Richtung. Seine Auffassung von einer Sonderstellung Israels hebele den Gedanken der Unterschiedslosigkeit von Juden und Heiden aus. Dieser Widerspruch bleibe bis zum Ende bestehen.⁸⁴ Der Hymnus in Röm 11,33–36 dokumentiere das Eingeständnis des Paulus, dass eine definitive Heilzusage für Israel angesichts der „jetzt noch ungläubigen Teile Israels“, die menschlichen Möglichkeiten übersteige. Paulus „bekennt damit ganz offen sein Scheitern an der Israel-Frage“.⁸⁵

Die Aporie, die Wolter Paulus zuschreibt, breche insbesondere in Röm 11,25–29 auf. Hier stießen der theologische Grundsatz von der Unterschiedslosigkeit der Heiden und Juden angesichts des Evangeliums und das Festhalten an einer Sonderposition Israels aufeinander. Das Problem entsteht freilich bei Wolter durch die Interpretation der Schriftzitate in Röm 11,26.27 als apokalyptischer Aussage.⁸⁶ Sollte hier auf eine kommende Rettergestalt vorausverwiesen werden, ist in der Tat die Gewissheit der Rettung des gegenwärtig ungläubigen Israel „vom Evangelium her unerschwinglich, denn in ihm gibt es *keinen* Unterschied zwischen Israel und den Völkern“.⁸⁷ Dient allerdings das Zitat aus Jes 59,20.21 und Jes 27,9, wie es bei Schriftworten, die mit *καθὼς γέγραπται* eingeführt werden, die Regel ist, der Untermauerung der davorstehenden Aussage,⁸⁸ dann ist deutlich, dass in Gestalt von Jesus Christus der erwartete Retter längst da gewesen ist und mit der Aufhebung der Verstockung des angesprochenen Teils Israels sein Rettungswerk zur Vollendung gelangen wird.

Die Frage, an der sich die Geister scheiden, ist, ob Paulus tatsächlich als Christ nach wie vor an der Axiomatik des Judentums im Blick auf dessen Sonderstellung festhält.⁸⁹ Hält man seine Konversion für so tiefgreifend, dass er auch angesichts des zum Selbstverständnis des Judentums gehörenden Sonderstatus die Gottes-

⁸² WOLTER, a.a.O., 385; vgl. FLEBBE, *Solus Deus*, 58–59.450–451. Zu Röm 3,29.30 vgl. P.-G. KLUMBIES, *Der Eine Gott des Paulus*. Röm 3,21–31 als Brennpunkt paulinischer Theologie, ZNW 85 (1994), 192–206, 203–204. Ähnlich wird hier die Begründung für die unterschiedslose Gleichbehandlung von Heiden und Juden auf das Bekenntnis zu dem einen Gott bezogen, allerdings nicht in Ableitung aus dem Einssein Gottes. Paulus schließt in V. 30 von dem einheitlichen Rechtfertigungshandeln Gottes auf dessen Einssein zurück. Er interpretiert damit das jüdische Bekenntnis christologisch und setzt es auf diese Weise erst ins Recht.

⁸³ Diese wird, laut WOLTER, Paulus, 379, gestützt durch die Gewissheit von der „Universalität der Sünde“.

⁸⁴ WOLTER, a.a.O., 387.

⁸⁵ Beide Zitate WOLTER, a.a.O., 388.

⁸⁶ WOLTER, a.a.O., 433.

⁸⁷ WOLTER, a.a.O., 435 (Kursivierung von W.).

⁸⁸ So KLUMBIES, *Rede von Gott*, 231; anders D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHT 69, Tübingen, 1986, 175–176.

⁸⁹ Dessen ist sich WOLTER, Paulus, 435, angesichts von Röm 11,24 und 11,25–29 sicher.

beziehung für alle Menschen exklusiv an das Christusgeschehen gebunden sieht, ist Röm 11,25.26 als Ausdruck seiner unerschütterten Zuversicht zu lesen, dass Israel in dem Augenblick, in dem seine Verhärtung gegenüber dem Evangelium weicht, gerettet werden wird.⁹⁰ Ob dieser Zeitpunkt als nah oder in zeitlicher Ferne erwartet wird, schreibt Paulus nicht.

T. Jantsch weist den Zusammenhang, demzufolge auf Gott bezogene Aussagen stets eine Auskunft über die Menschen, die diese Äußerungen formulieren, inkludieren, als „existentialistische[n] Zugang“ zurück.⁹¹ Demgegenüber möchte sich Jantsch „unbefangen mit der ‚Rede von Gott‘ bei Paulus ... beschäftigen“.⁹² Durch eine Zusammenstellung von „Aussagen über Gott“⁹³ und die Darlegung des „Beziehungsgeflecht[s]“ zwischen den „verschiedenen Themen und Motive[n]“,⁹⁴ die den „Überzeugungen“ des Paulus hinsichtlich Gottes zu Grunde liegen,⁹⁵ zielt er darauf, das „Gottesbild des Paulus“⁹⁶ deskriptiv zu erfassen.

⁹⁰ Vgl. dazu P.-G. KLUMBIES, Israels Vorzüge und das Evangelium von der Gottesgerechtigkeit in Römer 9–11, in: ders., Studien zur paulinischen Theologie, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, Band 8, Münster 1999, 80–100, 96–97. Nach WOLTER, Paulus, 435, ist die Tatsache, „dass Paulus sich mit keinem Wort für das eschatische Ergehen der ungläubigen Heiden interessiert“ – „auch nicht in Röm 11,32“ – Ausdruck seiner „theologische[n] Inkonsistenz gegenüber den ‚Es-gibt-keinen-Unterschied‘ Aussagen des Römerbriefs“. Paulus eine derart prinzipielle Aussage über das Schicksal der nicht-christlichen Weltbevölkerung abzuverlangen, ist freilich eine sehr weit gehende Erwartung.

⁹¹ T. JANTSCH, „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz, WMANT 129, Neukirchen-Vluyn 2011, 2. In seiner Bultmann-Kritik berücksichtigt Jantsch freilich nicht, dass es Bultmann nicht lediglich um die Wiedergabe der Aussagen des Paulus zu Gott, sondern um die Erschließung des Gottesbezuges selbst ging, pointiert: nicht um die *Rede* von Gott, sondern um die *Rede* von *Gott*. Gegenüber der oberflächlichen Zurückweisung des Zusammenhangs von Theologie und Anthropologie bei Bultmann bei JANTSCH, a.a.O., 1–3, vgl. schon G. EBELING, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, HUTH 1, Tübingen 1962, 16, Anm. 1: „Allerdings sollte man in der Theologie sich freimachen von einem polemischen Gebrauch des Wortes Anthropologie, für den die Beschränkung auf das [angeblich!] ‚bloß Menschliche‘ und damit die Antithetik zum Theologischen konstitutiv ist. Als ob man vom wirklichen Menschen reden könnte, indem man vom ‚abstrakten‘, von Gott und Welt ‚abgezogenen‘ Menschen redet! Wenn Theologie und Anthropologie so gegeneinander gestellt werden, ist beides verdorben.“

⁹² JANTSCH, „Gott alles in allem“, 2–3, postuliert auf diese Weise eine Voraussetzungslosigkeit seiner Untersuchung, mittels derer er sich von der Aufgabe dispensiert, den Zusammenhang zwischen dem Zugang zum Gegenstand und der Sache selbst mitzureflekieren. In der Nachzeichnung von R. Bultmanns Aufsatz von 1925 über „Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“, wieder abgedruckt in: BULTMANN, Neues Testament, hier 17, legt LINDEMANN, Zur neutestamentlichen Theologie, 430, in Übereinstimmung mit Bultmann dar, dass es gerade die Preisgabe der „Neutralität gegenüber dem Text“ ist, die den Zugang zur „Wahrheitsfrage“ eröffnet. Vgl. BULTMANN, Problem, 21: „In Wahrheit gibt es keine neutrale Exegese.“ Vgl. auch EBELING, Theologie und Verkündigung, 12: „Von Gott kann man nicht distanzieren, objektiv, neutral reden. Tut man es doch, so redet man faktisch nicht von Gott.“

⁹³ JANTSCH, „Gott alles in allem“, 19.

⁹⁴ JANTSCH, a.a.O., 24.

⁹⁵ JANTSCH, a.a.O., 1.23.

⁹⁶ JANTSCH, a.a.O., 1.

Im Ergebnis kommt Jantsch zu dem Schluss, dass Paulus mit seiner Gottesverkündigung „in eine[r] Traditionslinie mit dem ‚Alten Testament‘“⁹⁷ steht und das jüdische Bekenntnis zu dem einen Gott durch den Bezug auf das Christusgeschehen „christologisch präzisiert“.⁹⁸ Dass die so gewonnene Kontinuität bei Paulus eine Konstruktion der Retrospektive aus der Sicht des Christusb Glaubens ist, bleibt dabei ebenso unerörtert wie die Differenz zum alttestamentlichen Gottesverständnis, die sich daraus ergibt, dass nach jüdischem Selbstverständnis die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels suffizient erfolgt ist.⁹⁹

Als Fazit ergibt die Sichtung neuerer Beiträge zum Gottesverständnis des Paulus, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Christologie und alttestamentlich-jüdischer Tradition von hoher Bedeutung bleibt. Dies gilt nicht zuletzt, weil sie das gegenwärtige Verhältnis zwischen Christentum und Judentum berührt. Allerdings treten zwischenzeitlich neben nach wie vor bestehende Polarisierungen abgewogene Verhältnisbestimmungen, die den Zusammenhang zwischen Identitätsbestimmung und Differenzbeschreibung sowie den von Kontinuität und Diskontinuität formulieren.¹⁰⁰ Weitgehend ausgeblendet wird dagegen, inwieweit die historisch rekonstruierenden Darlegungen mit der Gottesthematik als ihrem „Gegenstand“ in theologischer Perspektive koinzidieren, selten reflektiert werden die Faktoren, die die „Gegenstandskonstitution“ bestimmen, und zwar sowohl die des Paulus als auch die der Ausleger selbst, wenig bedacht wird die Unterscheidung zwischen „Gott“ und Gottesbildern und nicht in den Blick genommen wird,¹⁰¹ welche Konsequenzen die Revitalisierung des Traditionsprinzips zulasten der Christologie in systematisch-theologischer Hinsicht nach sich zieht. Die normativen Grundlagen der Auslegungen kommen eher unterschwellig zum Tragen.

6. Gott als Gott zur Sprache bringen

Über die Ausformulierungen des Gottesverständnisses entscheiden erkenntnistheoretische Voraussetzungen.¹⁰² Wirft die Hervorhebung der Sinnbildungsleis-

⁹⁷ JANTSCH, a.a.O., 410.

⁹⁸ JANTSCH, a.a.O., 409.411.

⁹⁹ Vgl. A. LINDEMANN, Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche. Historische Beobachtungen am Neuen Testament, in: ders., Glauben, Handeln, Verstehen, 4–32, 31–32: „Jüdischer Glaube kann um der eigenen Identität willen die Rede von Gottes Handeln an dem gekreuzigten Jesus nicht akzeptieren, und christlicher Glaube kann aus eben demselben Grund nicht auf ihn verzichten“ (ebd., 32).

¹⁰⁰ Vgl. bereits LINDEMANN, Rede von Gott, 19–22; A. LINDEMANN, Israel und sein ‚Land‘ im Neuen Testament, in: ders., Glauben, Handeln, Verstehen, 149–189, 189; M. GROHMANN, Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts, ThR 69 (2004), 151–181, 181; KLUMBIES, Brisanz der Christologie, 78–83; P.-G. KLUMBIES, Epilog, in: ders., Studien zur paulinischen Theologie, 101–104; WOLTER, Paulus, 443–449.

¹⁰¹ Dies ist insofern folgenreich, als es keinen „interpretationsunabhängigen Zugang“ zu Literatur gibt (JAHRAUS, Literaturtheorie, 168). Im Zuge dieser Einsicht gelten „der Schreibakt als [erste] Interpretation“ und „die Interpretation als [zweiter] Schreibakt“ (ebd., 167).

¹⁰² Zur Darstellung unterschiedlicher Ansätze vgl. P. LAMPE, Die Wirklichkeit als Bild. Das

tung durch deutende gegenwärtige Interpreten die Frage nach der theologischen Tragfähigkeit eines Erkenntnismodells auf, bei dem der konstruktive Anteil dominant ist, steht das deskriptiv-analytische Textauslegungsverfahren vor dem Problem, seine Relevanz für den gegenwärtigen Gottesbezug zu erweisen.

Zu klären ist das Verhältnis zwischen dem erkennendem Subjekt und dem von ihm zum Objekt erklärten Untersuchungsgegenstand, in diesem Fall „Gott“. Da Gott betreffende Aussagen bewusstseinsgebunden sind, kann Gott nur im Medium menschlicher Artikulationsmöglichkeiten zur Sprache gebracht werden. Insofern jede Aussage zu Gott an die Form gebunden ist, die das formulierende Subjekt ihr gibt, verweist jede Gottesaussage auf den Menschen zurück, der sie in Worte gefasst hat. Daher gehört die „Gegenstandskonstitution“ zur Sache selbst.¹⁰³ Gottesaussagen sind kontextgebunden und verweisen gleichzeitig, sofern sie dem Anspruch unterliegen, Gott zur Sprache zu bringen, über ihre situative Einbindung hinaus. Dies gilt im Blick auf Paulus, der versucht, Gott im Glauben zu versprachlichen, wie hinsichtlich des methodisch kontrollierten exegetischen Zugangs zu den von ihm hinterlassenen Texten. Die Möglichkeit, Gott als Gott zu bezeichnen, ergibt sich nicht isoliert aus den Texten heraus, sondern resultiert aus einem Akt der auf die Texte bezogenen Interpretation, bei dem die „Differenz von Text und Interpretation“ in eine Einheit hinein aufgehoben wird.¹⁰⁴

In sprachtheoretischer Hinsicht steht im Hintergrund die in Bezug auf Mündlichkeit und Schriftlichkeit unterschiedlich vorgenommene Verhältnisbestimmung von Signifikant und Signifikat. Während nach Derrida „die Stimme ... die Identität von Signifikant und Signifikat [schafft]“, schafft die „Schrift ... die Differenz von Signifikant und Signifikat“.¹⁰⁵ Diese Situation ist im Blick auf „Gott“ exegetisch mitzubedenken. Gibt es einerseits einen Gottesbezug nur in vermittelter Weise, in diesem Fall über die Texte des Paulus, geht Gott andererseits in den verschriftlichten Formulierungen von Gottesbegegnung nicht auf; daher ist die von Paulus verbalisierte Ausdrucksseite seines Gottesbezugs nicht mit Gott zu identifizieren. Die Texte zu bloßen religiösen Gedanken zu erklären, griffe jedoch zu kurz, weil damit ein Graben zwischen den sprachlichen Äußerungen und der Wirklichkeit Gottes aufgerissen würde. So gewiss jede textliche Aussage über Gott an das Bewusstsein eines Schreibers gebunden ist, so gewiss erschöpft sich Gott nicht in dieser verobjektivierbaren Außenseite.

Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 17–87.

¹⁰³ Literaturtheoretisch gewendet besagt dieser Gedanke: „Die Unhintergebarkeit der Interpretation bezeichnet den Prozess der Objektconstitution selbst“ (JAHRAUS, Literaturtheorie, 173).

¹⁰⁴ Vgl. JAHRAUS, a.a.O., 179–182, Zitat ebd., 182 und ebenso 190.

¹⁰⁵ JAHRAUS, a.a.O., 148. Vgl. o. Anm. 8. Zur Darstellung Derridas vgl. O. MEUFFELS, Gott erfahren, Religion in Philosophy and Theology 19, Tübingen 2006, 19–24. Zur Anwendung der Terminologie auf das Gottesthema (bei Pascal) vgl. M. CUNTZ, Der göttliche Autor. Apologie, Prophetie und Simulation in den Texten Pascals, ZFSL.B 33 (2004), 110–111, bes. Anm. 328; J. JOACHIMSTHALER, Philologie der Nachbarschaft. Erinnerungskultur, Literatur und Wissenschaft zwischen Deutschland und Polen, Würzburg 2007, 326–332.

Erkenntnistheoretisch geht es um eine Denkbewegung, die in der Debatte um das Verständnis von „Geschichte“ analog geführt wird. Im Rahmen dieser Diskussion gilt zum einen, dass Geschichte abseits vom Bewusstsein denkender Menschen nicht greifbar ist und in einem konstruktiven Akt geformt wird.¹⁰⁶ Zum anderen wird daran festgehalten, dass die Darstellung von Geschichte unter der Voraussetzung von Vorgaben geschieht und in der konstruierend-aneignenden Weise des Bewusstseins ihre konkrete Gestalt gewinnt.

Einerseits gibt es für die historische Forschung kein Datum, kein Faktum und kein Geschichtsbild außerhalb des Bewusstseins. Historische Arbeit kann nicht, wie es häufig geschieht, von einer Dualität zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ausgehen und im Sinne eines naiven Realismus annehmen, das erkennende Subjekt sei in der Lage, ein erkenntnisunabhängiges Objekt unmittelbar abzubilden.¹⁰⁷ Andererseits erfindet die historische Untersuchung die Geschichte nicht, sondern bezieht sich auf sprachlich vermittelte Vorgaben zurück, die von Geschehnissen und Ereignissen in der Vergangenheit zeugen. Der Zugang zur Geschichte schließt den gegenwärtigen Standort und Ausgangspunkt der Frage- und Blickrichtung historischer Arbeit ausdrücklich in die Untersuchung ein. Die Gestalt und Gestaltung von Geschichte bleiben das Resultat des schöpferischen Bewusstseins, das im Rahmen seiner Möglichkeiten die „Objektkonstitution“ leistet. Konkret formt die Erzählung als zentrale Vermittlungsinstanz von Geschichte den historischen Gegenstand in seinem So-Sein. Sie schafft auf diese Weise die Grundlage einer gegenwartsbezogenen intersubjektiven Verständigung darüber.¹⁰⁸

Analog zu dieser Denkbewegung ist Gott nur in Anerkennung der Bindung an das formulierende Bewusstsein zur Sprache zu bringen.¹⁰⁹ Theologie handelt *per definitionem* von Gott im Glauben, d.h. von Gott, wie er sich im Glauben zeigt.¹¹⁰

¹⁰⁶ H.-I. MARROU, Über die historische Erkenntnis, Freiburg/München 1973, 76: „Die Geschichte ist vom Historiker nicht zu trennen.“

¹⁰⁷ H.-J. GOERTZ, Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001, 8. Geschichtsforschung ist „keine Wissenschaft im referentiellen Sinn von Empirie ..., denn sie bezieht sich nicht auf Gegebenes außerhalb unseres Bewusstseins“ (ebd., 97). Darin liegt eine strukturelle Analogie zur wissenschaftlichen Theologie. Deren „Gegenstand“ – „Gott im Glauben“ – ist ebenfalls nur in versprachlichter Form als durch das menschliche Bewusstsein gegangener Inhalt auszusagen.

¹⁰⁸ Entsprechendes gilt für die Konstituierung eines Literaturbegriffs. Vgl. JAHRAUS, Literaturtheorie, 12: „Weil Literatur ein Sinnphänomen ist, kann es als Gegenstand nicht so identifiziert und definiert werden, dass diese Bestimmung selbst als unabhängig von dem Prozess der Objekt-konstitution gedacht und konzipiert werden kann.“

¹⁰⁹ Vgl. die Formulierung zur Offenbarungsthematik von WEDER, Biblische Theologie, 30: Das vorgängige Ereignis der Offenbarung entzieht sich „menschlicher Produktivität“, wird aber im Rahmen menschlicher Rezeption „konstruktiv“ expliziert. Nach C. LANDMESSER/A. KLEIN, Zur Einführung. Offenbarung in der Diskussion, in: Landmesser/ Klein (Hgg.), Offenbarung, 1–14, 2, stellt sich die „behauptete Offenbarung als das Resultat von perspektivischen Deutungen“ heraus.

¹¹⁰ Vgl. A. LINDEMANN, Erwägungen zum Problem einer „Theologie der synoptischen Evangelien“, in: ders., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, WUNT 241, Tübingen 2009, 316–345, 325, unter Bezug auf R. BULTMANN, Theologische Enzyklopädie, hg. v. E. Jünger und K. W. Müller, Tübingen 1984, 159: „Gegenstand der Theologie ist ‚Gott, so wie er in der einzig möglichen Zugangsart, im Glauben, gesehen wird‘; Gott zeigt sich allein in der Offenbarung, und deshalb sind Offenbarung und Glaube gleichermaßen und gemeinsam Gegenstand der Theologie.“

Diese Formulierung hält an der bleibenden Spannung zwischen Gottesbildern und Gott selbst fest. „[K]eine Interpretation oder Symbolisierung Gottes [ist] mit Gott gleichzusetzen“.¹¹¹ Den Verweis auf Gottes Wirklichkeit offenzuhalten, macht die Differenz gegenüber der durch Gabler klassisch gewordenen Definition von Biblischer Theologie aus, die das Spannungsverhältnis einseitig zugunsten des textgewordenen Niederschlags menschlichen Gottesbewusstseins auflöst. Zwar begegnet die „Selbstkommunikation Gottes als Evangelium“¹¹² immer „in Gestalt von Interpretationen“, aber das Bekenntnis zum Evangelium als einer gegenwärtigen Macht setzt voraus, auch an der Differenz zu seinen Interpretationen und Symbolisierungen festzuhalten.¹¹³ Jeder Versuch eines sprachlichen Ausdrucks für den Gottesbezug unterliegt zwar der Insuffizienz und Inadäquatheit gegenüber seinem „Gegenstand“.¹¹⁴ Aber um des theologischen Anspruchs der Exegese willen hat die Gottesbeziehung als Referenzpunkt der Schriftauslegung zu gelten; denn sie bildet den Horizont der philologisch-historischen Erhebungen, die unter dem Gesichtspunkt der theologischen Referentialität Verweischarakter erhalten.

Eine unter Ausblendung des Gottesbezugs rein historisch arbeitende Exegese steht in der Gefahr, die Aussagen des Paulus auf ihre Ausdrucksseite zu reduzieren und die Vorgängigkeit geglaubter Offenbarung zu überspielen. Damit werden die paulinischen Formulierungen den Möglichkeiten wie den Grenzen des modernen Analyse-Instrumentariums unterworfen. Theologierelevant wird eine Exegese, die die historischen, philologischen und kulturgeschichtlichen Mittel und Methoden der nichttheologischen Wissenschaften zum Einsatz bringt, dagegen dann, wenn sie sich in eine „Teilnehmerperspektive“ begibt, indem sie die historischen Phänomene des Christentums daraufhin befragt, in welcher Weise diese auf „Gottes Selbstinterpretation“ reagieren.¹¹⁵ Zurückzugewinnen gilt es die „coram-deo-Perspektive“,¹¹⁶ ohne den Geltungsanspruch der coram-mundo-Relation einzuschränken.

O. Jahraus hat zur Konstituierung eines Literaturbegriffs in Anlehnung an H.-G. Gadamer's Formulierung „des Etwas-als-etwas-Verstehens“¹¹⁷ als Denkfigur eine „als-Struktur“ formuliert.¹¹⁸ Übertragen auf das theologische Thema lässt sich mit ihrer Hilfe Gott *als* Gott als Thema paulinischen Schreibens von Gott formulieren.¹¹⁹ Gott wird auf diese Weise sowohl hinsichtlich seiner Selbstwirk-

¹¹¹ I. U. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004, 119.

¹¹² DALFERTH, a.a.O., 86 und 149.

¹¹³ DALFERTH, a.a.O., 162–165, Zitat 162. Vgl. auch 123: „Gott [bleibt] von allen kulturellen Verständnissen und Symbolisierungen Gottes unterschieden ..., auch wenn er nur in solchen zur Sprache kommt.“

¹¹⁴ Vgl. dazu schon Paulus in 2 Kor 4,7.

¹¹⁵ DALFERTH, *Evangelische Theologie*, 195–196, Zitate 195.

¹¹⁶ DALFERTH, a.a.O., 134–135.

¹¹⁷ H.-G. GADAMER, *Philosophie und Literatur*, in: ders., *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, *Gesammelte Werke* 8, Tübingen 1993, 240–257, 243.

¹¹⁸ JAHRAUS, *Literaturtheorie*, 9.83–84.99.183.235 u.ö.

¹¹⁹ Vgl. I. U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, ThLZ.F 23, Leipzig 2010, 67–70 und 73–75.

samkeit als Subjekt als auch auf der „Objektebene“ hinsichtlich der sprachlichen Ausdrucksseite in den Blick genommen. Von Gott als Gott zu schreiben, verweist den Menschen an seinen Platz als Mensch und in die Differenz zu Gott. Gleichzeitig bekundet sich in der Gegenüberstellung eine Relation zwischen Gott und Mensch. Gott als Gott bleibt einerseits auf sich selbst bezogen. Andererseits stellt der Bezug auf Gott als Gott den Menschen als Menschen und Nicht-Gott in ein Verhältnis zu Gott.¹²⁰ Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird in der Einheit ihrer Beziehung zusammengehalten.

Die theologische Interpretation der paulinischen Briefe steht unter der Erwartung einer Analogie zwischen historischem Ursprungsort und gegenwärtiger Auslegungssituation. Gelten die Texte als Niederschlag vorhergehender Gottesbegegnung, verweist ihre Auslegung in theologischer Perspektive auf die bleibende Gottesbeziehung. Der Bezug auf die Wirklichkeit Gottes im Glauben, der über die Außenseite der Texte hinausweist, hält die Differenz zwischen Text und Interpretation in einer Einheit zusammen. Zu berücksichtigen bleibt dabei, dass es keinen direkten Zugang zu einer Offenbarung gibt, die Gegenstand der Interpretation sein könnte. Vielmehr ist Offenbarung als ein „Interpretament“ zu verstehen, „das deutlich macht, dass in bestimmten Phänomenen *mehr* gesehen wird, als diese von sich aus zeigen: dass sie Zeichen der verborgenen Anwesenheit Gottes sind.“¹²¹ Zur Offenbarung, die „den Empfänger nicht direkt vor Gott stellt“, gehört das „Angewiesensein auf Vermittlung“.¹²²

Zwischen der Scylla einer vermeintlich reinen Wissenschaftlichkeit, die in der Beobachterposition verharrt und sich normativer Aussagen enthalten zu müssen meint, und der Charybdis einer theologischen Binnenperspektive, die den Glauben zur Voraussetzung der theologischen Arbeit erhebt und nicht über den Status konfessorischer Äußerung hinausgelangt,¹²³ nimmt die der „göttliche[n] Selbstkommunikation als Evangelium“¹²⁴ verpflichtete Theologie ihre Aufgabe wahr als „kritisch-orientierende Interpretation der Kommunikation des Evangeliums coram mundo und coram deo“.¹²⁵

Unter prinzipiellem Gesichtspunkt kann die Exegese aufgrund der Unverfügbarkeit des Glaubens diesen nicht als Voraussetzung ihrer Arbeit reklamieren. Auch besitzen die paulinischen wie alle neutestamentlichen Texte als solche keinen qualitativen Vorsprung vor anderen Schriftdokumenten der Kirchen- wie der Pro-

¹²⁰ Die analoge Denkbewegung findet sich bei JAHRAUS, *Literaturtheorie*, 254, in Bezug auf den Sinnbegriff: „Sinn ist ... die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz.“

¹²¹ DALFERTH, *Radikale Theologie*, 72. Vgl. BULTMANN, *Problem*, 35: „[D]ie in der Schrift vorliegende Offenbarung [ist] verhüllte Offenbarung“.

¹²² M. PETZOLDT, *Offenbarung erleben und zu verstehen suchen. Zum theologischen Diskurs um das Prinzip Offenbarung im Kontext der hermeneutischen Diskussion*, in: Landmesser/ Klein (Hgg.), *Offenbarung*, 15–40, 23.

¹²³ LANDMESSER/KLEIN, *Einführung*, 2: „[J]ede Offenbarung, die nicht nur der Selbstverwässerung dienen soll, [hat] einen diskursiven Charakter, der näher erläutert werden muss.“

¹²⁴ Vgl. DALFERTH, *Evangelische Theologie*, 138–139, Zitat ebd., 136.

¹²⁵ DALFERTH, a.a.O., 139.

fangeschichte. Andererseits würde die Exegese wie die Theologie überhaupt sich selbst ad absurdum führen, wenn der glaubende Gottesbezug ausgeblendet würde. Konkret vollzieht sich die Exegese in der Tradition der Kirche und in der Ausrichtung auf die kirchliche Verkündigung. Die daraus resultierende „Bereitschaft des glaubenden Fragens“¹²⁶ nimmt das „Wort des Textes“ als über sich hinausweisenden „Ausdruck für die Sache“. Nicht das Wort geredet wird damit einer „pneumatische[n] Exegese ..., die mit dem Pneuma als vorausgegebenem Besitz des Exegeten rechnet“.¹²⁷

Für die Praxis exegetischer Arbeit bedeutet dies, dass die Exegese im Kontext der theologischen Gesamtverantwortung den Gottesbezug als Referenzpunkt ihrer Arbeit kenntlich macht. Ihre theologische Referentialität verleiht der Exegese ihre Eigendignität. Zwar bestehen hinsichtlich des Referenzrahmens Schnittmengen zwischen der Exegese und ihren philologischen, historischen und literaturwissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Aber für eine theologisch verantwortete Exegese können die jeweiligen Referenzrahmen weder zu einer vollständigen Deckung im Sinne einer völligen Übereinstimmung kommen, noch kann der theologische Anspruch den über die Bezugswissenschaften gewonnenen Erkenntnissen hinzugefügt werden. Insbesondere historische Ergebnisse können daher nicht die Grundlage theologischer Auffassungen bilden. Die Resultate der Bezugswissenschaften wie Philologie, Geschichts- und Literaturwissenschaft¹²⁸ sind der an der theologischen Referenz orientierten Exegese beizuordnen. Auch wenn aus Sicht der Bezugswissenschaften die Exegese als philologisch, historisch oder literaturwissenschaftlich arbeitende Disziplin wahrgenommen werden kann, besteht aus der Perspektive einer auf theologische Referentialität ausgerichteten Exegese ein bleibendes Spannungsverhältnis gegenüber den Wissenschaftsbereichen, für die die Absehung vom Gottesbezug konstitutiver Bestandteil ihres Selbstverständnisses ist.

Schriftauslegung, die auf eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Geschichte zielt, fragt danach, „wie sich bei der Auslegung neutestamentlicher Texte das geschichtlich Vergangene der auszulegenden Aussagen auf der einen Seite zu dem Inhalt verhält, von dem die Texte sprechen, und auf der anderen Seite zu der jeweiligen Gegenwart, in der diejenigen leben, die diese Texte auslegen“.¹²⁹

¹²⁶ Vgl. BULTMANN, Problem, 32–37, Zitat ebd., 33.

¹²⁷ Zitate BULTMANN, a.a.O., 37.

¹²⁸ Zu nennen wären darüber hinaus die Biblische Archäologie und weitere für die Theologie bedeutsame Disziplinen.

¹²⁹ LINDEMANN, Zur neutestamentlichen Theologie, 414.

Bibliographie

- BARTH, K., *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, Karl Barth Gesamtausgabe 47, Zürich 2010.
- BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament*, Gütersloh 2000.
- BRUNNER, E., *Die andere Aufgabe der Theologie* (urspr. 1929), in: ders., *Ein offenes Wort I*, 171–193.
- , *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band I*, Zürich (1946) 1972.
- , *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (urspr. 1925), in: ders., *Ein offenes Wort I*, 98–122.
- , *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1934*, eingeführt und ausgewählt von R. Wehrli, Band I, Zürich 1981.
- , *Inspiration und Offenbarung* (urspr. 1927), in: ders., *Ein offenes Wort*, 156–170.
- BULTMANN, R., *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1968, 211–235.
- , *Das Problem einer theologischen Exegese* (1925), in: ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von A. Lindemann*, Tübingen 2002, 13–38.
- , *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft* (urspr. 1928), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 114–133.
- , *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 21, Göttingen (1921) ⁸1970.
- , *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (urspr. 1924), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 1–25.
- , *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen ³1965, 142–150.
- , *Theologie als Wissenschaft*, ZThK 81 (1984), 447–469.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, durchgesehen und ergänzt von O. Merk, Tübingen ⁹1984.
- , *Theologische Enzyklopädie*, hg. v. E. Jüngel und K. W. Müller, Tübingen 1984.
- , *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (urspr. 1925), in: ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen ⁸1980, 26–37.
- CORNELIUS-BUNDSCHUH, J., *Verstehen oder Erleben. Predigt als Offenbarung? Überlegungen zu einer homiletischen Hermeneutik*, in: C. Landmesser/A. Klein (Hgg.), *Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2012, 77–96.
- CUNTZ, M., *Der göttliche Autor. Apologie, Prophetie und Simulation in den Texten Pascals*, ZFSL.B 33 (2004).
- DALFERTH, I. U., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004.
- , *Radikale Theologie*, ThLZ.F 23, Leipzig 2010.
- DIERK, H., *Ein „Schatz in irdenen Gefäßen“ – Wege der Schriftauslegung*, in: P. Müller/H. Dierk/A. Müller-Friese, *Verstehen lernen. Ein Arbeitsbuch zur Hermeneutik*, Stuttgart 2005.
- DUNN, J. D. G., *The Dialogue Progresses*, in: M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen 2005, 389–430.
- , *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT 185, Tübingen 2005 (Paperback Edition 2007).
- , *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 1998.
- EBELING, G., *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen ³1967, 1–49.

- , *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, HUT 1, Tübingen 1962.
- , Was heißt „Biblische Theologie“?, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen ³1967, 69–89.
- EBNER, M. u.a. (Hgg.), *Wie biblisch ist die Theologie?*, JBTh 25, 2010, Neukirchen-Vluyn 2011.
- ECO, U., *Zwischen Autor und Text*, in: ders., *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation. Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose und S. Collini*, München ²2004, 75–98.
- FLEBBE, J., *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*, BZ 158, Berlin/New York 2008.
- GADAMER, H.-G., *Philosophie und Literatur*, in: ders., *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke 8*, Tübingen 1993, 240–257.
- GOERTZ, H.-J., *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001.
- GRÄSSER, E., „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: ders., *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage*, WUNT 35, Tübingen 1985, 231–258.
- GROHMANN, M., *Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts*, ThR 69 (2004), 151–181.
- GÜTTGEMANN, E., *Offene Fragen zur Formgeschichte. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, BEvTh 54, München (1970) ²1971.
- HILLER, D., *Gottes Geschichte. Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricœurs*, Neukirchen-Vluyn 2009.
- HURTADO, L. W., *God in New Testament Theology. Library of Biblical Theology*, Nashville TN 2010.
- JAHRHAUS, O., *Literaturtheorie. Theoretische und methodische Grundlagen der Literaturwissenschaft*, Tübingen/Basel 2004.
- JANTSCH, T., „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz, WMANT 129, Neukirchen-Vluyn 2011.
- JEANROND, J., *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, HUT 23, Tübingen 1986.
- JOACHIMSTHALER, J., *Philologie der Nachbarschaft. Erinnerungskultur, Literatur und Wissenschaft zwischen Deutschland und Polen*, Würzburg 2007.
- KLUMBIES, P.-G., *Art. Vorverständnis I. Neutestamentlich*, LBH (2009), 644–646.
- , *Der Eine Gott des Paulus. Röm 3,21–31 als Brennpunkt paulinischer Theologie*, ZNW 85 (1994), 192–206.
- , *Die Brisanz der Christologie für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott*, in: U.H.J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–83.
- , *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, FRLANT 155, Göttingen 1992, 237–253.
- , *Epilog*, in: ders., *Studien zur paulinischen Theologie*, 101–104.
- , *Israels Vorzüge und das Evangelium von der Gottesgerechtigkeit in Römer 9–11*, in: ders., *Studien zur paulinischen Theologie*, 80–100.
- , *Narrative Kreuzestheologie im Markus- und Lukasevangelium*, in: C. Landmesser/A. Klein (Hgg.), *Kreuz und Weltbild. Interpretationen von Wirklichkeit im Horizont des Todes Jesu*, Neukirchen-Vluyn 2011, 47–65.
- , *Studien zur paulinischen Theologie, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg*, Band 8, Münster 1999.

- KNAPPE, J., Was ist Rhetorik?, Stuttgart 2000.
- KOCH, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHTh 69, Tübingen, 1986, 175–176.
- KÖRTNER, U. H. J., Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006.
- , Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn, WuD.NF 21 (1991), 215–233.
- , Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens, NZStH 51 (2009), 27–49.
- LAMPE, P., Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 17–87.
- LANDMESSER, C., Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie, ZThK 105 (2008), 387–410.
- , Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999.
- LANDMESSER, C./KLEIN, A., Zur Einführung. Offenbarung in der Diskussion, in: Landmesser/ Klein (Hgg.), 1–14.
- LANDMESSER, C./KLEIN, A. (Hgg.), Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2012.
- LESSING, G. E., Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: K. Lachmann (Hg.), Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, Band 10, Berlin 1839, 33–39.
- LINDEMANN, A., Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche. Historische Beobachtungen am Neuen Testament, in: ders., Glauben, Handeln, Verstehen, 4–32.
- , Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie, in: ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis, Tübingen 1999, 9–26 (ursprünglich in: ThGl 69 [1979], 357–376).
- , Erwägungen zum Problem einer „Theologie der synoptischen Evangelien“, in: ders., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte, WUNT 241, Tübingen 2009, 316–345.
- , Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II, WUNT 282, Tübingen 2011.
- , Israel und sein ‚Land‘ im Neuen Testament, in: ders., Glauben, Handeln, Verstehen, 149–189.
- , Zur neutestamentlichen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Tübinger Schule bis zu Rudolf Bultmann und in die Gegenwart, in: ders., Glauben, Handeln, Verstehen, 411–449.
- MARROU, H.-I., Über die historische Erkenntnis, Freiburg/München 1973.
- MARXSEN, W., Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ⁴1978.
- MERK, O., Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen, MThSt 9, Marburg 1972.
- MEUFFELS, O., Gott erfahren, Religion in Philosophy and Theology 19, Tübingen 2006, 19–24.
- PETZOLDT, M., Offenbarung erleben und zu verstehen suchen. Zum theologischen Diskurs um das Prinzip Offenbarung im Kontext der hermeneutischen Diskussion, in: Landmesser/ Klein (Hgg.), Offenbarung, 15–40.
- RICŒUR, P., Philosophische und theologische Hermeneutik, in: P. Ricœur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von P. Gisel, EvTh.S, München 1974, 24–45.
- ROLOFF, J., Neues Testament, Neukirchen-Vluyn 1977.
- SCHLIER, H., Grundzüge der paulinischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1978.

- SCHMID, K., Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie, in: M. Ebner u.a. (Hgg.), *Wie biblisch ist die Theologie?*, 63–78.
- SCHNELLE, U., Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten, in: Landmesser/Klein (Hgg.), *Offenbarung*, 119–137.
- , *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, UTB 2917, Göttingen 2007.
- SCHRAGE, W., Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epictet und in der Apokalyptik, *ZThK* 61 (1964), 125–154.
- , *Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage*, *EvTh* 36 (1976), 121–154.
- , *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes*, *BThSt* 48, Neukirchen-Vluyn 2002.
- SCHWÖBEL, C., *Wie biblisch ist die Theologie? Systematisch-theologische Bemerkungen zur Themafrage*, in: M. Ebner u.a. (Hgg.), *Wie biblisch ist die Theologie?*, 7–18.
- WEDER, H., *Biblische Theologie. Konturen und Anforderungen aus hermeneutischer Perspektive*, in: M. Ebner u.a. (Hgg.), *Wie biblisch ist die Theologie?*, 19–40.
- , *Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten*, in: ders., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991*, Göttingen 1992, 109–136.
- WISCHMEYER, O./SCHOLZ, S. (Hgg.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Bibelhermeneutik*, *NET* 14, Tübingen/Basel 2008.
- WOLTER, M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.