Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
Heft: 2

Artikel: Der Neue Bund im Alten : zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor 3 : Rolf Rendtorff zum 60. Geburtstag

Autor: Stegemann, Ekkehard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878287

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 42 1986 Heft 2

Der Neue Bund im Alten

Zum Schriftverständnis des Paulus in II Kor 3*

Rolf Rendtorff zum 60. Geburtstag

I

Als Mose vom Berg Sinai mit den Tafeln des Bundes herabstieg, da wusste er nicht, dass die Haut seines Gesichtes von der Unterredung mit dem Ewigen strahlend geworden war. Er merkte es jedoch alsbald daran, dass die Kinder Israel und selbst Aaron, sein Bruder, Furcht hatten, sich ihm zu nähern. Deshalb musste er sie herbeirufen, um ihnen die Worte auszurichten, die der Herr ihm aufgetragen hatte. Danach verbarg er allerdings sein glänzendes Gesicht unter einer Decke.

So wird uns am Ende von *Ex 34* erzählt (vgl. v. 29–33), und aus den folgenden Versen erfahren wir noch, dass diese Episode zum Typos der Offenbarungsvermittlung durch Mose geworden ist. Denn immer dann, wenn er wieder vor Gott trat, um neue Weisung zu empfangen, nahm Mose den Schleier von seinem Gesicht und liess es so lange aufgedeckt, bis er dem versammelten Volk die Worte des Herrn mitgeteilt hatte. Dann verhüllte er jedoch wieder sein Gesicht (vgl. V. 34–35).

Es ist diese Geschichte, auf die sich Paulus in II Kor 3 vor allem bezieht. In ihr fand er offenbar das Wesen des jüdischen Gottesdienstes ausgedrückt und grundgelegt. Und er hatte recht damit. Denn in der Tat zeigt der Wechsel vom Stil der Erzählung eines einmaligen Vorgangs (V. 29–33) zu dem der Beschreibung eines immer wiederkehrenden Brauches (V. 34–35) schon an, dass der Text selbst auf etwas Typisches für die Offenbarungsvermittlung des Mose hinweisen möchte[1]. Gewiss, als diese Verse aufge-

* Das Folgende habe ich als Antrittsvorlesung am 8.11.1985 in Basel und danach als Gastvorlesung an den Universitäten in Duisburg und Münster vorgetragen. Für den Druck habe ich nur die nötigsten Anmerkungen hinzugefügt.

[1] Vgl. dazu U. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 448ff.; B.S. Childs, Exodus, A Commentary, London 1974, bes. 617ff.

schrieben wurden, da gab es Mose nicht mehr und auch keinen, der wie Mose regelmässig mit Gott von Mund zu Mund sprechen und dann der Gemeinde im Glanz himmlischer Herrlichkeit die göttlichen Worte ausrichten durfte. Allein es gab noch immer die Weisung, die Mose am Sinai und im Zelt der Begegnung erhalten und die er nach Israels Glauben in der Tora, den fünf Büchern des Mose, aufbewahrt hatte, damit sie von Generation zu Generation als Urkunde des Bundes Gottes mit seinem Volk weitergegeben und gelernt werden konnte. Ja, und dazu gab es eben auch den Gottesdienst der Synagoge, in dem die Tora regelmässig vorgelesen wurde.

II

Wie sehr sich dieser gottesdienstliche Vorgang im jüdischen Bewusstsein als Partizipation an der Offenbarungsvermittlung durch Mose auch über die Zeiten hinweg darstellte, kann z. B. dem Sprachgebrauch entnommen werden, in dem «Mose» gesagt wird, wenn die Tora gemeint ist. So redet denn auch Paulus in II Kor 3, 15 davon, dass «bis zum heutigen Tage Mose vorgelesen wird»[2]. Steht aber Mose für die Tora, dann kann diese auch ihn vertreten. Von daher ist es zu verstehen, wenn in der *jüdischen Auslegungsgeschichte von Ex 34* der Glanz auf dem Gesicht des Mose hinüberstrahlt auf die Tora, die sich vom Sinai herleitet, und schliesslich hauptsächlich von ihr ausgeht. Ja, wir finden bei den rabbinischen Meistern sogar die Meinung, dass Moses Aura von den Tafeln herrühre, die bei der Aushändigung an ihn gewissermassen den Glanz der Schechina übergeleitet haben[3]. Freilich zollen auch die Rabbinen weiterhin dem Glanz des Mose selbst Respekt. Zwar reden sie nicht wie Philo von Alexandrien von einer Verwandlung des Mose durch die Unmittelbarkeit der Gottesschau[4]. Doch der strahlende Glanz, den er dabei erhielt, ist für die Weisen Israels auch im Alter nicht mehr vom Sohn des Levi gewichen, ja, er hörte selbst im Tode nicht auf. Denn er war von einer solchen Konsistenz, dass, gesetzt den

[2] Vgl. J. Jeremias, Art. Μωυσῆς, ThWNT IV, 852–878: 868.

[3] Vgl. Ex. Rab. 47 (102a) bei Bill. III, 515; ebd. 514f. Parallelen und andere Erklärungen der Rabbinen zur Herkunft des Glanzes.

[4] Vgl. v.a. Philo, vit. Mos. II, 69f und dazu D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11 (1964) 258ff.; G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, FRLANT 131 (1983) 138ff.

Fall, man wüsste das Grab des Mose und machte ein Loch hinein, die ganze Welt nicht vor dem Leuchten Bestand hätte, das davon ausginge[5].

Ihren herrlichsten Ausdruck hat die jüdische Auslegung von Ex 34,29–35 jedoch – so glaube ich – in den Wandmalereien der Synagoge von *Dura Europos* gefunden, welche wie die meisten der genannten rabbinischen Zeugnisse auch etwa aus der Mitte des dritten Jahrhunderts stammen. Hier finden wir in einer der vier Einzeldarstellungen, die die Tora-Nische an der Westwand gleichsam wie Retabeln umgeben, und zwar näherhin in dem rechten unteren Seitenbild eine männliche Figur in antiker Kleidung abgebildet. Sie steht mit dem Gesicht zum Betrachter, eine geöffnete Rolle vor die Brust haltend, aus der sie vorzulesen scheint. Links daneben sehen wir einen oben abgerundeten Behälter, der nahezu ganz durch eine rote Decke verhüllt ist. Zweifelsohne handelt es sich hier um die Kapsel, in der die Rolle, aus der gerade vorgelesen wird, sonst aufbewahrt wird. Einige Gelehrte neigen dazu, diese Figur mit Esra zu identifizieren, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil sie in Neh 8, also in der Geschichte von der feierlichen Verlesung der Tora durch Esra am Ende des Wiederaufbaus Jerusalems, die biblische Quelle für dieses Bildmotiv gefunden zu haben meinen[6]. Doch wie der ikonographische Kontext eher für eine Deutung der Figur auf Mose spricht[7], so glaube ich nun, in Ex 34,29ff. die für diese Interpretation bisher noch fehlende biblische Motivation gefunden zu haben. Unterstützt wird diese Annahme noch dadurch, dass der Kopf der Figur von einem rechteckigen Halo wie von einem Heiligenschein gerahmt ist, der wie die Buchrolle einen goldenen Glanz ausstrahlt. Mose, so scheint es, liest hier selbst die Tora in der Synagoge vor. Beide strahlen im göttlichen Glanz. Und die Decke liegt auf der Kapsel[8].

[5] Vgl. Pes. Rab. 21 (102a) sowie Targum Onkelos Dt 34,7 bei Bill. III, 515 und P. von der Osten-Sacken, Geist im Buchstaben. Vom Glanz des Mose und des Paulus, EvTh 41 (1981) 230–235: 230f.

[6] Vgl. etwa U. Schubert u.a., Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst, Judaica Austriaca Bd. II, Wien 1974, 59f.

[7] So vor allem E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Bd. IX, New York 1964, 110ff. Freilich dürfte Goodenoughs Deutung von allen vier Bildern auf Mose kaum zutreffen. Die zwei linken stellen wohl Josua dar. Vgl. noch J. Gutman, Programmatic Painting in the Dura Synagogue, in: the Synagogue (hg. v. J. Gutman), New York 1975, 210–232.

[8] Theissen hält es deswegen für «möglich, dass Paulus einen konkreten Brauch vor Augen hat, wenn er von dieser Decke spricht» (a.a.O. 127). Doch liegt sie nun gerade auf dem – vermutlich leeren – Behälter während der Lesung.

Auch in der christlichen Kunstgeschichte hat unser Abschnitt aus Ex 34 übrigens seine Spuren hinterlassen, nämlich in jenen merkwürdigen Hörnern, mit denen Mose seit dem 12. Jahrhundert dargestellt wird und die auch Michelangelos gewaltigem Mose, der heute in S. Pietro in Vincoli in Rom steht, nicht fehlen. Der Ursprung für diese Eigentümlichkeit liegt bekanntlich in einer philologischen Fehlleistung; denn das hebräische Wort, das in Ex 34 das Glänzen der Haut bezeichnet, ist ein Hapaxlegomenon, das einen gleichlautenden Stamm mit dem Wort für «Horn» *(qrn)* hat. Von dem letzteren hat es schon der griechische Bibelübersetzer Aquila an unserer Stelle abgeleitete, vor allem dann die Vulgata, durch die dieser Lapsus in die christliche Kunst gekommen und hier von jedermann bis heute zu besichtigen ist[9].

III

Ein durch Hörner entstelltes Gesicht ist sicher keine Kleinigkeit – nicht nur in ästhetischer Hinsicht. Harmlos jedoch erscheint dies verglichen mit dem, was der Apostel Paulus dem Ansehen des Mose in II Kor 3 zugefügt haben soll. Denn nach einer weit *verbreiteten exegetischen Meinung* hat Paulus den Exodustext gewaltsam uminterpretiert und geradezu in sein Gegenteil verkehrt, und zwar nicht aufgrund eines Missverständnisses, sondern aus Kalkül[10]. Ihr entscheidendes Argument holt sich diese Auslegung aus II Kor 3, 13. In diesem Vers nämlich würde von Mose behauptet, er würde sich nur deshalb immer wieder mit der Decke verhüllen, weil er vermeiden wollte, dass die Kinder Israel das Aufhören des Glanzes auf seinem Gesicht wahrnähmen. Vorausgesetzt wird hier also, dass Paulus im Gegensatz zur Aussage der Exodusstelle selbst und ihrer jüdischen Auslegung das Glänzen auf der Haut des Mose nur für einen flüchtigen Reflex der göttlichen Gegenwart hält, welcher mit der Zeit nachliess und schliesslich sogar ganz verschwand, aber bei jeder neuen Begegnung mit Gott wieder

[9] Vgl. Cassuto 448f.; Childs 604, A. 29; M. Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5 (1959) 220.

[10] Vgl. zuletzt G. Theissen, a.a.O. 121–161; E. Grässer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, WUNT 35 (1985) 77–95; J. Eckert, Die geistliche Schriftauslegung des Apostels Paulus nach 2 Kor 3, 4–18, in: Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel – Leben aus der Bibel. Festschrift aus Anlass des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, Stuttgart 1983, 241–256.

aufgefrischt werden konnte[11]. Eben dieses Verblassen und endlich Erlöschen der göttlichen Herrlichkeit (δόξα) auf Moses Gesicht soll aber symbolisch für das Wesen des Alten Bundes, der παλαιὰ διαθήκη, sein, wie Paulus sich hier in Hinsicht auf die Tora ausdrückt, und zwar so offenkundig *ad hoc* einen Konstrastbegriff zur Wendung «Neuer Bund» (καινὴ διαθήκη) bildend, welche den Korinthern schon aus der Abendmahlsparadosis (vgl. I Kor 11,25) bekannt gewesen sein wird. Ordnet der Apostel zudem dieser Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund im Kontext eine Reihe antithetischer Begriffspaare und metaphorischer Oppositionen zu – nämlich steinerne Tafeln und fleischerne des Herzens, tötender Buchstabe und lebendigmachender Geist, Verurteilung und Gerechtigkeit, Vergängliches und Bleibendes –, so überrascht es nicht, wenn im Handumdrehen aus der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund ein Gegensatz von Judentum und Christentum wird. Nicht immer wird dabei heute jedoch noch so ungebrochen das Klischee vom Judentum als einer starren, veralteten und faktisch erloschenen Religion und vom Christentum als einer dynamischen, neuen und in lichter Klarheit strahlenden Religion in den Text hineingelesen, wie das früher durchaus der Fall war[12].

Nicht einig sind sich die Ausleger aber bis heute v.a. in der Antwort auf die Frage, wie das Verhalten des Mose moralisch zu beurteilen sei. Einige sprechen im Blick auf das Verschleiern des Gesichtes rundheraus von einem «Betrugsmotiv» und sehen Paulus Mose als einen «entlarven», der die Kinder Israel über die Begrenztheit seines Glanzes hinweggetäuscht habe[13]. Andere machen denn doch angesichts dieser grossen biblischen Person Umschweife und erklären etwa, Mose habe einem Arzt gleich, der dem Schwerkranken die bittere Wahrheit über seinen Zustand gnädig verbirgt, den unreifen Israeliten nicht ihre Illusion rauben mögen[14].

[11] Vgl. M.D. Hooker, Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture, NTS 27 (1981) 295–309: 300; G. Theissen, a.a.O. 135f.

[12] Vgl. etwa F.Chr. Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1860², 61ff.; zur Problematik des Geistbegriffs im Deutschen Idealismus und in der davon bestimmten Theologie vgl. G. Sauter, Geist und Freiheit, EvTh 41 (1981) 212–223.

[13] Vgl. vor allem G. Theissen, a.a.O. 125 u.ö.; S. Schulz, Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3,7–18, ZNW 49 (1958) 1–30: 9f.

[14] So P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus, 1941, 209f; vgl. noch die Beispiele bei S. Schulz, a.a.O. 10; ferner M. Rissi, Studien zum zweiten Korintherbrief, AThANT 56 (1969) 30ff.; J. Eckert a.a.O. 250; I.I. Friesen, The Glory of the Ministry of Jesus Christ. Illustrated by a Study of 2 Cor. 2: 14–3: 18, Basel 1971, 54ff.

IV

Es wäre zu einfach und einfach auch nicht richtig, diese seltsame und gewaltsame Interpretation von Ex 34,29–35, die Paulus in II Kor 3 geübt haben soll, auf einen ohnehin notorisch souveränen *Umgang des Apostels mit der Schrift* zu schieben. Nicht etwa, weil wir ihm keine kühnen hermeneutischen Inventionen, die aus der jüdischen Auslegungsgeschichte herausragen, womöglich sogar ihr entgegenstehen, zutrauen würden. Im Gegenteil! Denken wir nur an Abraham – eine doch bestimmt ebenso bedeutende Person in Israels Heilsgeschichte wie Mose. Und wie hat Paulus diesen Erzvater, den Vater der Beschneidung, zum Typos des Glaubens, der rechtfertigt, erklärt und zum Vater auch der unbeschnittenen Heiden, sofern sie nur wie Abraham an den lebendigmachenden Gott glauben, der Christus von den Toten auferweckt hat. Aus Gründen der Schrift jedoch und natürlich bzw. bezeichnenderweise nicht in Schmälerung des Ansehens des Erzvaters hat er das getan. Gewiss trifft seine Beweisführung aus der Schrift dafür wie damals auch heute nicht überall auf Zustimmung. Gleichwohl kann niemand übersehen, dass sich Paulus in Röm 4 und Gal 3 mit differenzierten, ja, höchst anspruchsvollen Argumenten darum bemüht, die Adressaten in den römischen und galatischen Gemeinden – Heiden(christen) wohl hier wie dort – von dem zu überzeugen, was er in der Schrift gefunden hat.

Ich kann daher gut begreifen, wenn sich Morna D. Hooker in einem bemerkenswerten Aufsatz zum Schriftverständnis des Paulus darüber wundert, dass der Apostel in II Kor 3 nicht die geringste Anstrengung auf sich nimmt, um seine ausgefallene Exegese von Ex 34,29–35 zu beweisen. Selbstverständlich setzt auch sie dabei die übliche Auslegung von II Kor 3 voraus. Allein sie bezweifelt wohl mit Recht, dass Juden das blosse Statement des Paulus zum Verlöschen des Glanzes des Mose imponiert haben würde. Allerdings gibt sie sich dann damit zufrieden, dass der Apostel ja vermutlich auch im II Kor keinen Disput mit Juden führe[15]. Doch hätte er es denn mit Heiden(christen) einfach so machen können?

Das eben erwähnte Abrahamsbeispiel spricht, so glaube ich, entschieden dagegen. Denn es zeigt, dass sich Paulus sogar Heiden gegenüber grosse schriftgelehrte Mühe macht. Gewiss, das könnte vielleicht im Blick auf Gal

[15] Vgl. M. D. Hooker, a. a. O. 300; sie weist in A. 11 mit Recht die Vermutung ab, wonach Paulus die Vorstellung vom Verblassen des Glanzes aus der Überlieferung kannte (so B. Childs, a. a. O. 621 f.).

3 noch damit erklärt werden, dass die Adressaten ja drauf und dran waren, sich beschneiden zu lassen und Juden zu werden. Doch bei den römischen Adressaten war nicht nur keine vergleichbare Bestrebung vorhanden. Vielmehr scheinen sie – oder jedenfalls die tonangebende Fraktion bei ihnen – das genaue Gegenteil, nämlich eine deutliche Distanzierung von den Juden gewollt zu haben[16].

Nach der Meinung von Gerd Theissen hätte sich Paulus mit seiner Behauptung über die Unbeständigkeit des Glanzes auf Moses Gesicht nicht nur vor Juden als Schriftausleger kompromittiert, sondern auch bei Heidenchristen in Korinth, jedenfalls sofern diese Anhänger einer Moseverehrung oder Adressaten einer Propaganda dafür gewesen wären[17]. Er zieht dabei aus der vermeintlich gewaltsamen Interpretation des Exodustextes durch den Apostel ein zusätzliches Argument gegen die Exegeten, welche Paulus in Auseinandersetzung mit Konkurrenzmissionaren begriffen sehen und aus II Kor 3 eine literarische Tradition dieser Moseverehrer rekonstruieren, die Paulus als Vorlage gedient hätte[18]. Allerdings reichen m.E. auch abgesehen von dieser Kritik die literarischen Indizien, die für eine solche Vorlage ins Feld geführt werden, nicht aus, um die Hypothese zu tragen. Sie weisen nur das aus, was jeder heute im Nestle-Text an dem Gebrauch unterschiedlicher Drucktypen feststellen kann, nämlich dass Stichworte und Fragmente aus biblischen Texten, zumal aus Ex 34,29ff., aber auch aus anderen Schriften, in den Text von II Kor 3 hineingewoben worden sind[19]. Doch wenn Theissen nun das Argument einfach umkehrt und schliesst, dass sich Paulus die vermeintlich gewaltsame Umdeutung des Exodustextes hätte erlauben können, weil die korinthischen Adressaten ohnehin vom Alten Testament nicht viel hielten, so leuchtet mir das keineswegs ein[20]. Denn selbst wenn man solche Abgrenzungstendenzen gegenüber dem Alten Testament einmal als gegeben annimmt, so würde

[16] Vgl. zur Adressatenfrage nur U. Wilckens, Der Brief an die Römer. 1. Teilband, EKK VI/1 (1978) 33ff.

[17] Vgl. G. Theissen, a.a.O. (A. 4) 136.

[18] Vgl. D. Georgi, a.a.O. (A. 4) 274ff.; S. Schulz, a.a.O.

[19] Nach M. Rissi hat Paulus aber zumindest «eine Reihe von gegnerischen Stichworten» (a.a.O. 25) aufgenommen. Vgl. noch U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49 (1968) 129; J.F. Collange, Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégètique de 2 Cor 2: 14–7:4, Cambridge 1972, 68 u.ö.; T. Saito, Die Mosevorstellungen im Neuen Testament, Bern–Frankfurt–Las Vegas 1977,8; M. Theobald, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld, FzB (1982) 204ff.

[20] Vgl. G. Theissen, a.a.O. (A. 4) 136f.

Paulus in II Kor 3 wie einer argumentieren, der Anhängern des Marcion aus einer Stelle der Hebräischen Bibel beweist, dass ihre Verwerfung derselben geschrieben steht.

V

Es ist schon merkwürdig: Die ganze bisher vorgestellte Auslegung von II Kor 3 hängt daran, dass Paulus in diesem Text über den Glanz des Mose behauptet haben soll, er wäre nur flüchtig gewesen und bald nach der Begegnung mit dem Ewigen wieder verschwunden. Diese Behauptung hat an dem von Paulus ausgelegten Text aus Ex 34 selbst keinen Anhalt und sie hat auch die gesamte jüdische Auslegungsgeschichte dieser Stelle gegen sich. Sie lässt sich schliesslich auch nicht mit dem sonstigen paulinischen Schriftgebrauch in Einklang bringen, jedenfalls insofern oder schon deshalb nicht, als bzw. weil sie dem argumentativen Stil der Schriftauslegung des Apostels widerspricht. Und doch nimmt man eher eine Blamage des Paulus als Schriftausleger in Kauf und erklärt sich das dann irgendwie, als dass etwa die Voraussetzung dieser Exegese noch einmal in Frage gestellt wird. Wie aber, wenn Paulus in II Kor 3 gar nicht sagen würde, dass Mose die Decke auf sein Gesicht legte, weil er das Verblassen des Glanzes auf seinem Gesicht verbergen wollte? Wie wenn etwa bis zum heutigen Tage eine Decke auf unserer Auslegung von II Kor 3 liegt, welche uns, ohne dass wir es an dieser Stelle schon deutlich genug bemerkt haben, eine lange und tiefgehende Tradition *antijüdischer Hermeneutik* des Paulus gewebt hat? Dass das durchaus sein könnte, hat ja manche «entantijudaisierende» Exegese paulinischer Texte in den letzten Jahrzehnten gezeigt. Dass diese Vermutung auch in diesem Fall nicht unangebracht ist, möchte ich im folgenden darlegen. Doch bevor wir uns dem einen bzw. den zwei entscheidenden Versen in II Kor 3, 7 und 13 zuwenden, an denen ja die ganze Last der in Frage stehenden Auslegung hängt, müssen wir uns noch etwas genauer in der Textgegend umschauen, der unser Abschnitt zugehört.

VI

Das dritte Kapitel des II Kor ist bekanntlich Teil eines in 2, 14 beginnenden und bis 7, 4 reichenden Abschnitts, der nach Meinung vieler Ausleger ehemals das Hauptstück eines eigenständigen Briefes darstellte und erst sekundär zusammen mit anderen Fragmenten zu unserem sogenann-

ten Zweiten Korintherbrief kompiliert wurde[21]. In jedem Fall lässt sich in II Kor 2,14–7,4 ein zusammenhängender Gedanken- und Argumentationsgang finden, den man gern eine *Apologie des paulinischen Apostolates* überschreibt. Diese Kennzeichnung trifft auch gewiss etwas Wesentliches an unserem Abschnitt. Doch möchte ich raten, damit nicht sofort die Vorstellung zu verbinden, dass sich Paulus hier gegen bestimmte Vorwürfe zu verteidigen hat, die von dritter Seite, etwa von Konkurrenzmissionaren, wider ihn erhoben worden sind. Denn anders als in II Kor 10–13, wo in der Tat ein ernster Konflikt mit – von Paulus spöttisch so genannten – «Superaposteln» reflektiert wird und ja auch mit Händen zu greifen ist, sehe ich für II Kor 2,14–7,4 keinen triftigen Grund, nach irgendwelchen Gegnern bzw. konkreten missionarischen Widersachern als Anlass zu suchen[22].

Gewiss findet sich im Eingang eine Abgrenzung gegenüber vielen anderen, die mit dem Wort Gottes ein Geschäft treiben (2,17), und der Hinweis auf Leute, die sich mit Empfehlungsschreiben ausstatten liessen (3,1) – ein Brauch, zu dem Hans Lietzmann bemerkt, dass er «in der antiken Welt eine vielleicht noch etwas grössere Rolle spielt als heutzutage»[23]. Und es findet sich dann auch am Anfang des vierten Kapitels, das jenen Introitus unseres Abschnitts thematisch und stichwortartig wie bei einer Ringkomposition wieder aufgreift, erneut eine solche Abgrenzung (vgl. 4,2). Allein sie bleibt hier wie dort ganz allgemein und geht nicht über das hinaus, was jeder kynische Wanderphilosoph, der etwas auf sich hielt, zur Unterscheidung von unseriösen Geschäftemachern und Scharlatanen in der Zunft für nötig hielt[24]. Dieser milieu- und nicht speziell durch die Lage in der korinthischen Gemeinde bedingte Teil unserer Apologie gibt denn auch jeweils nur das Stichwort zur Entfaltung der eigentlichen Apologie. Diese betrifft aber nicht irgendwelche Vorwürfe, die gegenüber der Verkündigung des Paulus oder seiner Person erhoben worden wären. Vielmehr gilt die Verteidigung

[21] Vgl. v.a. G. Bornkamm, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, jetzt in: Geschichte und Glaube. 2. Teil (Ges. Aufs. IV), BEvTh 53 (1971) 162–194; kritisch dagegen zuletzt N. Hyldahl, Die Frage nach der literarischen Einheit des zweiten Korintherbriefes, ZNW 64 (1973) 289–306.

[22] Der deutlich andere Ton, der in Kap. 10–13 gegenüber 2,14–7,4 angeschlagen wird, ist natürlich auch sonst nicht verborgen geblieben; Vgl. nur G. Bornkamm, a.a.O. 176ff.

[23] H. Lietzmann, An die Korinther I/II (ergänzt v. W.G. Kümmel) HNT 9 ([5]1969) 110.

[24] Zu einem analogen Tatbestand in I Thess 2 vgl. W. Stegemann, Anlass und Hintergrund der Abfassung von 1Th 2,1–12, in: Theologische Brosamen für Lothar Steiger zu seinem fünfzigsten Geburtstag gesammelt von G. Freund und E. Stegemann, BDBAT 5, Heidelberg 1985, 397–416.

einerseits der Inkongruenz, die zwischen der herrlichen Grösse des apostolischen Amtes und z.B. der höchst beängstigenden Tiefe des Leidens besteht, in die der Apostel geführt worden ist. Und andererseits betrifft sie die Inkongruenz, die mit dem Evangelium als dem Angebot der Rettung für alle und der Rezeption dieser himmlischen Botschaft durch so wenige gegeben ist.

Paulus, der gewürdigt ist von Gott, im Triumphzug Christi – freilich nicht als Sieger, sondern als Überwundener[25] – mitgeführt zu werden und den himmlischen Wohlgeruch seiner Erkenntnis Christi überall auf der Erde zu verströmen (vgl. 2, 14ff.), muss erstens feststellen, dass das Evangelium nicht nur Bekehrung und gleiche Erkenntnis bei den Adressaten hervorruft, sondern auch, ja, vielleicht noch mehr Ablehnung und Widerwillen. Und zweitens muss Paulus, gefragt nach der Eignung zu seinem hohen apostolischen Dienst, die Erfahrung machen, dass er den Schatz nur in zerbrechlichen irdenen Gefässen transportieren darf (4, 7), dass er also Gottes rettende Lebenskraft und die Herrlichkeit Christi mit seinem elend schwachen und tödlich stigmatisierten Leib in einem durch Verfolgung und Not bedrängten Leben zu bezeugen hat (vgl. 4, 8ff.). Diesen beiden sich gegenseitig durchdringenden Widersprüchen gibt Paulus in dieser Apologie in einer der Sache entsprechenden Rhetorik kunstvoll Ausdruck, indem er die beiden Aspekte schon im Eingang miteinander kombiniert (vgl. 2, 14–17) und dann in Ringkompositionen und chiastischen Verknüpfungen entfaltet[26]. Wichtig ist dabei jetzt für uns, dass Paulus in II Kor 3 die Apologie in den biblischen Zusammenhang bringt und an dem, was die Schrift über Mose sagt, eine Deutung für die Gegenwart gewinnt.

VII

Wenn sich Paulus zu Beginn der Apologie darauf beruft, «aus Lauterkeit», ja sogar «gleichsam aus Gott vor Gott in Christus» (2, 17) zu reden, dann entspricht das, wie gesagt, auch der milieubedingten Topik einer solchen Apologie. Allerdings nur ein Stück weit. Denn zwar ist mit dem Stichwort «Lauterkeit» ein geprägter rhetorischer Zusammenhang angetönt. Doch mit dem Anspruch einer in Christus begründeten quasi Unmit-

[25] Vgl. G. Bornkamm, a.a.O. 185; M. Rissi, a.a.O. (A. 14) 17.
[26] Vgl. dazu v.a. M. Theobald, a.a.O. 170ff.; G. Theissen, a.a.O. 121ff.

telbarkeit zu Gott kommt eine andere Dimension als jene der Abgrenzung von Scharlatanen ins Spiel. Was für eine das ist, wird deutlicher, wenn wir sehen, wie Paulus in 3,1ff. auch die Adressaten selbst in die Apologie einbezieht. Dabei geht er zunächst auch von einem milieubedingten Argument aus. Mit den Korinthern verhält es sich nicht wie mit einem gewöhnlichen Publikum. Weder haben sie nämlich Empfehlungsschreiben von Paulus gefordert noch etwa solche für ihn ausgestellt, sondern sie empfehlen den Apostel mit ihrer Existenz. Ja, mehr noch: Sie sind ein Brief Christi an die Welt, mit dem Geist des lebendigen Gottes und nicht mit Tinte, auf ihren Herzen wie auf fleischernen Tafeln und nicht auf Tafeln aus Stein beschrieben. Mit dieser brillianten Wendung, die Korinther zu leibhaftigen Gutachten eben auch seiner eigenen Unmittelbarkeit zu Gott zu erklären[27], hat Paulus aber nun zugleich auch das eigentliche Gegenüber, Mose und Israel und den Sinaibund, d.h. den *Typos der eschatologischen Gegenwart* eingeführt. Denn in der Metaphernkette spielt er ja deutlich auf prophetische Verheissung an, deren Inkraftsetzung in der Gegenwart er zugleich behauptet – eine Thematik übrigens, die den II Kor von Anfang an bestimmt (vgl. 1,17 z.B.). Einerseits bezieht er sich dabei hier an unserer Stelle wohl auf den Propheten Ezechiel, nach dem Gott am Ende seinen Geist in das Innere legen und das steinerne durch ein fleischernes Herz auswechseln will (vgl. Ez 11,19; 36,26). Andererseits und vor allem klingt hier aber die entsprechende Zusage von Jeremia an, wonach Gott am Ende mit den Kindern Israel einen solchen Bund schliessen wird, bei dem er sein Gesetz in sie hineinlegt und auf ihr Herz schreibt (vgl. Jer 31,31–34). Und eben das an jener Stelle für diese Verheissung begegnende Stichwort Neuer Bund, διαθήκη καινή in der Septuaginta (Jer 38,31 LXX), greift Paulus im folgenden ausdrücklich auf, wenn er sich samt den Adressaten als «Diener des neuen Bundes» (3,6) bezeichnet. Ohne Zweifel, Paulus stellt damit nicht nur einen Vergleich mit Mose, Israel und der Sinaidiatheke her, sondern zugleich auch einen Gegensatz auf, wie zumal das Stichwort «Steintafeln» anzeigt, mit dem ja nicht zuletzt auch wieder auf Ex 34 angespielt wird (vgl. 34,1 und noch 31,18 sowie Dt 9,10f.). Ja, er spitzt diesen Gegensatz in der Gegenüberstellung von «Buchstabe» (γράμμα) und «Geist» (πνεῦμα) zu einer schroffen Antithese zu, indem er nämlich dem Buchstaben tötende, dem Geist aber lebenschaffende Macht zuschreibt.

[27] Vgl. M.D. Hooker a.a.O. (A. 11) 296.

VIII

Wir können hier nicht ausführlich auf diese *Antithese* mit ihrer ungeheuren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte eingehen[28]. Doch reicht es auch für unseren Zusammenhang aus, wenn wir uns klar machen, dass Paulus damit nicht einen geprägten Gegensatz aufgreift, sondern seinerseits erst etwas in Opposition bringt und auseinandernimmt, was von Haus aus zusammengehört. Vorgegeben war ihm dabei die positive Seite der Antithese, die ja einen bei Paulus auch abgesehen von ihrem negativen Gegenbegriff festen Zusammenhang darstellt: Der Geist macht lebendig[29]. Mit Recht ist nun vermutet worden, dass das Stichwort «*gramma*» «stark von seinem Gegensatzwort her geprägt ist, denn Paulus suchte einen lautlich gleichen Gegenpart zu «*pneuma*»»[30]. Doch es ist nicht nur dieser Gleichklang für die Wahl dieses Gegenbegriffes von Bedeutung. Vielmehr dürfte dafür vor allem die von Paulus selbst wohl nicht zufällig vermiedene, für das griechischsprechende Judentum jedoch geläufige Bezeichnung der Schrift als τὰ ἱερὰ γράμματα o. ä. verantwortlich sein[31]. Dass die Antithese nun aber nicht etwa die Schrift gegen den Geist stellt, sondern die Schrift eben unter den Aspekten «Buchstabe» und «Geist» mit unterschiedlichen, ja, gegensätzlichen Funktionen versieht, erhellt allein daraus, wie Paulus im Zusammenhang die Schrift als Zeugnis des Geistes bzw. des Neuen Bundes gebraucht. Es geht aber auch daraus hervor, dass der Apostel ganz selbstverständlich die «Schrift» bzw. «die heiligen Schriften» sagen und mit ihnen argumentieren kann. Schliesslich macht ein unserem Zusammenhang sehr nahe verwandter Text, nämlich Röm 7, deutlich, dass die verurteilende und tötende Wirkung, die das Gesetz hat, selbst bei ihm nicht etwa den pneumatischen Charakter und die auf das Leben zielende Intention in Frage stellen kann. Denn allein durch die Sünde, auf die Gottes Gebot, das zum Leben gegeben wurde, trifft, verkehrt es sich zur Verurteilung, wird es zum tötenden Buchstaben. Der Gegensatz von «Buchstabe» und «Geist» ist also nicht abgesehen von dieser Wirklichkeit zu

[28] Vgl. dazu zuletzt J. Kremer, «Denn der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig». Methodologische und hermeneutische Erwägungen zu 2 Kor 3,6b, in: Begegnung mit dem Wort. FS für H. Zimmermann, hg. v. J. Zmijewski u. E. Nellessen, BBB 53 (1980) 219–250 (Lit.!).

[29] Vgl. M. Rissi, a. a. O. (A. 14) 24; Kremer 226ff.

[30] U. Luz, a. a. O. (A. 19) 125; vgl. schon G. Schrenk, Art. γράφω κτλ., ThWNT I, 742–773: 765.

[31] Vgl. G. Schrenk, a. a. O. 763f.

verstehen. Es liegt an der Sünde, dass der «Dienst» des Mose ein «Dienst der Verurteilung» (II Kor 3,9), ja, ein «Dienst des Todes» in Form von in Steintafeln unauslöschbar eingegrabenen Buchstaben (vgl. II Kor 3,7) sein musste. Und es liegt an der Sündenvergebung, wie sie in Jesus Christus geschehen und vom Evangelium als rettender Gottesmacht für alle, sofern sie nur glauben, verkündet wird, dass der «Dienst» des Paulus ein «Dienst des Geistes» und ein «Dienst der Gerechtigkeit» sein darf (vgl. II Kor 3,7–9).

IX

Schon Jeremia hat übrigens den *Neuen Bund* von dem Bund unterschieden, den Gott einst mit den Vätern am Sinai geschlossen hat. Ja, auch er stellt einen Gegensatz zwischen ihnen her. Denn wenn von dem erwarteten Neuen gilt, dass Israel ihn von Herzen tut und keiner – weder schriftlicher noch mündlicher – Weisung bedarf, so eben von dem anderen, dass er nicht eingehalten wird. Das Element also, das bei Jeremia den Gegensatz bildet, ist dasselbe wie bei Paulus, nämlich die Sünde. Deren Überwindung durch das Wunder der Herzenstora, wie sie bei Jeremia und in entsprechender Weise aber auch bei den genannten Stellen bei Ezechiel verheissen wird, hat Paulus in Röm 2,14f. beschrieben, und zwar im Blick auf Heiden. Denn er hat das, was die Propheten verheissen haben, die endzeitliche Überwindung der Sünde und die Aufrichtung eines Neuen Bundes, in Christus Jesus schon in Kraft gesetzt gesehen, und zwar selbst unter den Heiden. So mag es denn zwar Zufall sein, dass die Wendung «Neuer Bund» bei Paulus das andere Mal ausgerechnet auch in der Korrespondenz mit Korinth, nämlich in der Abendmahlsparadosis in I Kor 11,25 begegnet. Nicht zufällig ist es jedoch dort, d.h. in einem Zusammenhang mit der Proklamation der in dem Sühnetod Jesu gestifteten Sündenvergebung zu finden.

Was bei Jeremia und Ezechiel übrigens mit der Verheissung einer Herzenstora und der Überwindung der Sünde im Zusammenhang verknüpft ist, nämlich die Erwartung einer neuen Unmittelbarkeit Gottes zu seinem Volk, hat bei Paulus auch ein Pendant. Denn der Apostel verbindet mit der Sündenvergebung die Hoffnung der Erlösung vom Tod, der Sünde Sold, und vom sterblichen Leib der Sünde (vgl. Röm 6,23.6). Neukonstitution des Herzens durch Gottes Geist ist ihm darum Angeld (vgl. II Kor 1,22; 5,5) auf die Auferstehung, die Neuschöpfung, d.h. die eschatologische Erneuerung und Vollendung der in Adam intendierten und in Jesus

Christus, freilich erst und allein in ihm, an ihr Ziel gekommenen Schöpfung[32]. Aber sofern sie mit ihm wirklich fertig ist, sofern also er der neue und letzte Adam schon ist, in dem Gott himmlisch vollendet, was er auf der Erde begonnen hat, ist auch an Christus ablesbar, wie diese eschatologisch erlöste Schöpfung aussieht. Sie besteht nämlich erstens und vor allem in einer wirklichen Unmittelbarkeit zu Gott, was durchaus örtlich, d.h. vom Wohnen im Himmel zu verstehen ist (vgl. 1 Thess 4,13ff.). Und zweitens ist die Voraussetzung dieser Veränderung zum Himmelsmenschen, dass alles, was irdisch und sterblich ist, abgetan bzw. zum unverweslichen Leben in Ewigkeit verwandelt wird (vgl. 1 Kor 15,20ff.; II Kor 5,1ff). Schliesslich aber – und das ist für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung – wird von dieser Unmittelbarkeit ein himmlischer Glanz zeugen, der von Gott aus- und auf alles in seiner Nähe übergeht. Dieser Glanz Gottes, der allen Menschen auf Grund der Sünde und damit der Ferne zu Gott fehlt (vgl. Röm 3,23), strahlt bereits jetzt vom Antlitz Jesu Christi wider (vgl. II Kor 3,18; 4,4), erkennbar freilich nur für die, in deren Herzen Gott das Licht der Erkenntnis schon hat aufleuchten lassen.

X

Es ist eben dieser Glanz, mit dem Mose auf der Erde schon einen Ausweis seiner Unmittelbarkeit zu Gott hatte und auf den Paulus nun in seiner Apologie sich als Argument bezieht. Dabei ist es nicht seine Absicht, gegen Moseverehrer oder -missionare zu polemisieren und den Gottesmann herabzusetzen. Vielmehr muss er, wie gesagt, gegen das scheinbar empfindliche Dementi aufkommen, das seiner Botschaft vom himmlischen Christus und seinem Glanz aus der unabweisbaren Glanzlosigkeit der Erscheinung seines Boten erwächst. Darum braucht er Mose trotz der Gegensätze, weil er nämlich mit seinem unbestreitbaren Glanz dafür einsteht, dass am Ende auch die Diener des Neuen Bundes im himmlischen Glanze strahlen werden. Mit drei Schlüssen vom Geringeren auf das Grössere begründet Paulus so in II Kor 3,7–11 die Gewissheit, dass entgegen dem Augenschein die Herrlichkeit Christi auch am Apostel und seiner Gemeinde aufscheinen wird[33].

[32] Im Folgenden schliesse ich mich an Chr. Burchard, 1 Korinther 15,39–41, ZNW 75 (1984) 233–258, an.

[33] Vgl. dazu M. Theobald, a.a.O. 177ff.; G. Theissen, a.a.O. 123.

In den ersten Schluss, näherhin in V.7b, schiebt Paulus nun eine deutliche Anspielung auf Ex 34,29f. ein. Die Absicht ist offenbar, die *Grösse des Glanzes des Mose* zu unterstreichen, um mit ihr dann im folgenden die Gewissheit auf die noch grössere Herrlichkeit Christi zu stärken: Das Strahlen auf dem Gesicht des Mose war so stark, dass die Kinder Israel nicht vermochten ihn anzusehen wegen des Glänzens seines Gesichtes. Freilich wird hier nun die δόξα, das Glänzen, sofort durch das Partizip Passiv καταργουμένη näherbestimmt. Zumeist übersetzt man διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὴν καταργουμένην dann: «wegen des Glanzes seines Gesichtes, welcher vergänglich ist bzw. aufhört». Die Übersetzung an sich ist nicht zu beanstanden, doch die Vorstellung, die sich mit ihr bei den Auslegern verbindet. Denn das Stichwort καταργέω κτλ.[34] bezeichnet bei Paulus wohl ein Aufhören, doch nicht eines in der Zeit, sondern eines, mit dem die Zeit selbst aufhört. Es ist ein apokalyptischer Terminus, der im Gegensatz zu dem, was ewig ist und Bestand hat, steht und im Blick auf negative Dinge auch das Vernichten und die Beseitigung meinen kann. Abgetan wird, was zur sterblich-irdisch-sündigen Sphäre dieses Äon gehört, wie zum Beispiel der Leib der Sünde (vgl. Röm 6,6), aber auch jegliche Herrschaft (vgl. I Kor 15,24). Vernichtet wird natürlich auch der letzte Feind, der Tod (vgl. I Kor 15,26). Doch abgetan werden, d.h. aufhören werden auch ganz und gar positive Dinge, wie z.B. das Charisma der Prophetie und das der Glossolalie, also Phänomene sogar, in denen sich die eschatologische Geistgabe artikuliert (vgl. I Kor 13,8). Logisch ist das deswegen, weil eben das Unvollkommene, sei es noch so herrlich, dem vollkommenen Grösseren weichen muss: «Wenn das Vollkommene (τὸ τέλειον) kommt, wird das Stückwerk (τὸ ἐκ μέρους) beseitigt werden (καταργηθήσεται)» (I Kor 13,10).

Nicht zufällig stellt Paulus denn auch im dritten Schluss seiner Apologie, also in V. 11, ganz generell das, was abgetan wird, dem, was bleibt und ewige Dauer hat, gegenüber: Wenn schon das Zeitliche (τὸ καταργούμενον) durch Herrlichkeit, um wieviel mehr das Bleibende (τὸ μένον) in Herrlichkeit (II Kor 3,11). Die Herrlichkeit des Mose ist also durchaus angesichts der künftigen, an Christus schon widerscheinenden Herrlichkeit im Himmel, etwas, das relativ gering ist, ja, das aufhört, wenn die Zeit aufhört und die himmlische Herrlichkeit Gottes alles in allem sein wird. Doch solange die Erde steht und Zeit und Geschichte noch nicht der Ewigkeit gewichen sind, hört auch der Glanz des Mose nicht auf, wenn die Tora verlesen wird.

[34] Vgl. dazu O. Wischmeyer, Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes, StNT 13 (1981) 117.121f.145f.168.171.

XI

Doch wenden wir uns nun endlich dem ominösen Vers II Kor 3, 13 zu, der die ganze Last der herrschenden Exegese zu tragen hat. In der Tat spricht Paulus hier davon, dass Mose immer wieder eine Decke auf sein Gesicht legte[35], und zwar in der bewussten Absicht[36], dass die Kinder Israel etwas nicht bemerken sollten. Was? – Unsere Ausleger sagen zumeist: das Ende des vergehenden Glanzes. Und sie meinen damit, dass der Glanz auf dem Gesichte des Mose allmählich verlischt. Doch, vorbereitet durch unsere eben angestellten Überlegungen zum Stichwort καταργέω, können wir jetzt annehmen, dass τοῦ καταργουμένου ein Genitiv des neutrischen Nominativs τὸ καταργούμενον von V. 11 ist[37]. Es ist mithin auch in V. 13 von dem Gegensatz zum Ewig-Bleibenden, also vom Zeitlich-Unbeständigen bzw. Vergänglich-Endlichen die Rede. Doch was heisst im Blick darauf τέλος? Meint das Wort das Ende im zeitlichen Sinn? Ist also vom Ende des Endlichen, vom Aufhören des Vergänglichen, des Zeitlichen usw. die Rede? Ja, gewiss ist das auch gemeint. Denn es impliziert die Ewigkeit ja das Aufhören der Zeit und das Bleibende das Ende des Vergänglichen. Allein es liegt doch im Wort τέλος bei Paulus wie auch sonst zumeist noch eine finale Intention; ja, diese ist nicht selten der temporalen Bedeutung übergeordnet. Im Blick ist also ein Ziel, das nach der Zäsur, die das Aufhören setzt, kommt. Im Deutschen wäre darum vielleicht das Wort «Ausgang» in seiner doppelten Bedeutung von «Ende» und «Anfang» eine äquivalente Übersetzung. Verhüllt Mose also sein glänzendes Gesicht mit einer Decke, dann hat er die Absicht, dass die Kinder Israel nicht den «Ausgang des Zeitlichen und Vergänglichen» sehen, also auf das starren, was danach kommt, wenn Zeit und Geschichte der Ewigkeit weichen. Das Tun des Mose ist also nicht als das Verbergen von etwas Negativem zu verstehen, sondern als *das Verstecken von etwas Positivem,* das sich eben in seinem Glanz andeutet: die himmlische Herrlichkeit, die alles Irdische überragt. Die δόξα des Mose ist, auch wenn sie eine nur irdische und dem

[35] Das Imperfekt nimmt den in Ex 34, 34f. intendierten frequentativen Sinn auf.

[36] Zur Konstruktion πρὸς τό mit Infinitiv als Angabe des Zwecks vgl. nur Blass-Debrunner-Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [15]1979, § 402, 4.

[37] Vgl. schon M. Rissi, a. a. O. 32, der freilich fälschlich das «Vergängliche» mit dem Dienst des Mose identifiziert. Vgl. jetzt v. a. M. Theobald, a. a. O. 185f., der V. 13 traditionell interpretiert (vgl. 195f.).

Vergänglichen zugehörende Herrlichkeit ist, ein Hinweis, Typos der himmlischen δόξα Christi, die ewig ist. Der Glanz des Mose auf der Erde weist hinauf zu Christus im Himmel. Ganz ähnlich kann Paulus in Röm 10,4 Christus den «Ausgang der Tora» nennen.

XII

Paulus bedient sich im folgenden einer exegetischen Methode, die wir auch aus anderen – apokalyptischen – Kreisen des Judentums kennen und welche aus der Schrift den verborgenen, auf die eschatologisch verstandene Gegenwart des Auslegers zielenden Sinn erhebt[38]. Er deutet nun nämlich das Tun des Mose als eine Präfiguration dessen, was in der Gegenwart als *«Verstockung»* von ihm begriffen wird. Wenn Mose mit der Decke immer wieder sein Gesicht verhüllte, so wiederholt sich dies heute insofern, als die nämliche (!) Decke nun auf der Verlesung des Alten Bundes bzw. auf den Herzen der Israeliten liegt, so dass sie unfähig sind, Christus als den Ausgang bzw. das Ziel eben dieser Tora, die verlesen wird, und damit als den zu erkennen, in dem die Ewigkeit schon in der Zeit erschienen ist. Deshalb gilt, dass die Decke im synagogalen Gottesdienst «unaufgedeckt» bleibt, weil sie nur «in Christus» – das heisst wohl hier: in der Gemeinde, die an Jesus Christus glaubt, und in deren Gottesdienst – abgetan wird[39]. Von ebendiesem Gottesdienst des Neuen Bundes heisst es aber, dass seine Diener mit «unverhülltem Gesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen[40] und in das nämliche Bild verwandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit – entsprechend dem, wie es vom Herrn, d.h. dem Geist (gewirkt wird[41])» (V. 18). Paulus kommt zu dieser Ansicht, weil er in der Wirkung des Geistes, die er in der Gemeinde wahrnimmt, eben den Vorgang sich eschatologisch wiederholen sieht, von dem in Ex 34,34 die Rede ist. So wie Mose, wenn er sich zum Herrn «bekehrte», die Decke «weggenommen

[38] Vgl. nur M.D. Hooker, a.a.O. 305ff.

[39] Entfernt wird natürlich die Decke, nicht der Alte Bund oder seine Doxa (gegen R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hg. v. E. Dinkler, MeyerK-Sonderband, 1976, 89); vgl. nur G. Theissen, a.a.O. 149.

[40] Dazu ausführlich R. Bultmann, a.a.O. 93ff.

[41] Vgl. H. Lietzmann, a.a.O. 112; C.F.D. Moule, 2. Cor. 3, 18b. καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, in: Neues Testament und Geschichte. FS für O. Cullmann, hg. v. H. Baltensweiler u. B. Reicke (1972) 231–237.

wird», so ist, da der «Herr» der «Geist» ist[42], eben in der durch den Geist bestimmten Gemeinde die Freiheit der Kinder Gottes schon da (V. 17).

Die Rede von der «Verstockung» an unserer Stelle klingt deutlich an die in Röm 9–11 an. Hier wie dort wird das Stichwort πωρόω bzw. πώρωσις gebraucht[43]. Und die passivische Formulierung an unserer Stelle dürfte darauf hinweisen, dass von Gottes Tun gesprochen wird. Anders als in Röm 9–11 ist der Apostel aber in unserem Zusammenhang nicht daran interessiert, das theologische Geheimnis, das mit dem Stichwort «Verstokkung» verbunden ist, zu lüften, nämlich dass sie solange nicht aufhört, wie noch nicht die Fülle der Heiden die Herrlichkeit des Herrn erkannt hat. Anders als im Röm fällt denn auch an unserer Stelle nicht der unendlich wichtige Satz, dass dann ganz Israel gerettet wird und auch an ihm sich vollzieht, was den Neuen Bund ausmacht: die Vergebung der Sünden (vgl. Röm 11, 25–27). Aber wir lernen aus II Kor 3 etwas, was ebenso wichtig ist, nämlich erstens, dass der Glanz des Mose erst aufhört, wenn das Bleibende kommt, und seine Strahlen den Neuen Bund präfigurieren, dass also Mose auf der Erde zu Christus im Himmel weist. Und zweitens wird, was wir hier nur andeuten können, aus dem Kontext klar, dass *eines* Israels Blindheit, ein *anderes* aber die Verblendung der Heiden ist. Wie nämlich aus II Kor 4, 1–6 hervorgeht, gibt es eine der Verhüllung des Alten Bundes entsprechende «Verhüllung» auch des Evangeliums (V. 3), mit dem Unterschied freilich, dass hier Satan, der «Gott dieses Aions», am Werk ist und die Augen blendet, so dass kein Umweg zur Rettung, sondern nur der gerade Weg ins Verderben eingeschlagen wird. Es ist der Unterschied, der damit zum Handeln Gottes an Israel markiert ist, von äonenschwerer Bedeutung. Wir haben ihn exegetisch wie theologisch, glaube ich, noch zu üben[44].

Ekkehard Stegemann, Basel

[42] Es handelt sich um eine exegetische Glosse (vgl. nur U. Luz, a.a.O. 132; W.C. Van Unnik, «With Unveiled Face», An Exegesis of 2 Corinthians III 12–18, NT 6, 1963, 153–167: 165 u.a.). Natürlich ist, wie V. 18a zeigt, das semantische Feld nicht strikt gegenüber der christologischen Auslegung abzugrenzen, ja, womöglich bewusst offengehalten (vgl. V. 18b fin.).

[43] Vgl. dazu K.L. und M.A. Schmidt, Art. παχύνω κτλ., ThWNT 5, 1024–1032.

[44] Gewiss ist die Art und Weise, wie Paulus die Heilige Schrift auslegt, problematisch und jedenfalls heute nicht einfach zu repristinieren. Allein für eine biblische Theologie, die den Kanon in seiner Endgestalt und darum in allen seinen Teilen ernstnimmt, ist er durchaus ein Zeuge. Vgl. dazu R. Rendtorff, Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments, in: «Wenn nicht jetzt, wann dann?» Aufsätze für H.-J. Kraus zum 65. Geburtstag, hg. v. H.G. Geyer u.a., Neukirchen 1983, 3–11.