



Ruhr-Universität Bochum
Katholisch-Theologische Fakultät
Prof. Dr. Thomas Söding

Gottes Gnade und Gerechtigkeit - Der Römerbrief

Skriptum der
Vorlesung im Sommersemester 2009

- 15.4. 1. Der Römerbrief im Kanon und in der Geschichte der Kirche
- 22.4. 2. Einleitungsfragen
- 29.4. 3. Das Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1-7)
- 6.5. 4. Das Prooemium des Römerbriefes (Röm 1,8-17)
- 13.5. 5. Die Sünde von Juden und Heiden (Röm 1,18 – 3,20)
- 27.5. 6. Die Offenbarung der Gerechtigkeit im Tode Jesu (Röm 3,21-31)
- 10.6. 7. Das Beispiel Abraham (Röm 4)
- 17.6. 8. Das Gegenüber von Adam und Christus (Röm 5)
- 24. 6. 9. Taufe und Gerechtigkeit (Röm 6,1 – 7,6)
- 1.7. 10. Der Schrei nach Erlösung (Röm 7,7-25)
- 8.7. 11. Die Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8)
- 15.7. 12. Die Erwählung, Verstockung und Errettung Israels (Röm 9-11)
- 22.7. 13. Leben nach dem Evangelium (Röm 12-15)

Ziel der Vorlesung

Der Römerbrief ist der umfangreichste und wichtigste Brief des Apostels Paulus. Seit dem Altertum führt er die Reihe der Apostelbriefe an. Er ist an die Gemeinde der römischen Hauptstadt gerichtet, um sie für die Unterstützung einer Mission in Spanien zu gewinnen, die Paulus plant. Um sich der Gemeinde, die er nicht selbst gegründet hat, vorzustellen und um etwaige Vorbehalte gegenüber seinem Programm wie seiner Person auszuräumen, gibt Paulus eine theologische Visitenkarte in Form eines genau durchdachten Traktates ab. Sein großes Thema ist die Gerechtigkeit Gottes, die sich in Jesu Tod und Auferstehung offenbart.

Die Vorlesung stellt an ausgewählten Kapiteln den Duktus des gesamten Briefes vor: von seinen Entstehungsbedingungen über seine Form zu seinen theologischen Schwerpunkten, von der Frage nach dem Zorn zur Hoffnung auf die Liebe Gottes, von der Rechtfertigung der Glaubenden zur Heiligung des Lebens in Christus, von der Glaubensverweigerung zur Rettung ganz Israels.

Die Exegese fragt aber nicht nur nach dem vermutlichen Ursprungssinn des Textes, sondern konfrontiert ihn mit entscheidenden Weichenstellungen und Problemen seiner Wirkungsgeschichte:

1. der innerchristlichen Ökumene,
2. der jüdisch-christlichen Beziehungen.

Gezeigt werden soll, dass der Römerbrief das große Dokument für die Einheit der Kirche und für den Frieden zwischen Juden und Christen ist.

Zur Vorlesung gibt es eine Blackboard-Plattform. Passwort: RoemerbriefSS09

Sprechstunden:

Mi 12-13 Uhr und Do 12-13 Uhr im Raum GA 6/151

Tel.: 0234-32 22403 (Sekretariat Frau Koch) oder 32 28403

Web: www.rub.de/nt

Email: Thomas.Soeding@rub.de

1 LP wird durch regelmäßige Anwesenheit sowie kontinuierliche Vor- und Nachbereitung erworben,

3 LP werden durch eine zusätzliche Prüfungsleistung im Form eines Essay zu einem Thema der Vorlesung im Umfang von ca. 10.000 Zeichen erworben.

Zur Vorlesung wird ein freiwilliges Tutorium angeboten.

Tutorin ist Tanja Grundhöfer, B.A.

Sprechstunde fürs Tutorium: Do 13-14 Uhr. Email: Tanja.Grundhoefer@rub.de

Das Tutorium wird durch Mittel aus Studiengebühren finanziert.

Einführende Literatur

1. Kommentare zum Römerbrief

- Cranfield, C.E.B., *The Epistle to the Romans*, Vol. I-II (ICC), Edinburgh 1975.1979
Dunn, J.D.G., *Romans* (WBC 38), Dallas 1988
Käsemann, E., *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen (1973) ⁴1980
Kertelge, K., *Der Brief an die Römer* (Geistliche Schriftlesung 6), Düsseldorf (1971) ²1983
Kuss, O., *Der Römerbrief*. 1.-2. Lieferung, Regensburg 1957/59; 3. Lieferung (8,19-11,36), Regensburg 1978
Langrange, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains* (EtB), Paris 1950
Lohse, *Der Brief an die Römer* (KeK), Göttingen 2003
Michel, O., *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen ⁵1978
Pesch, R., *Römerbrief* (NEB.NT 6), Würzburg (1983) 1987
Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart ⁵1975
Schlier, H., *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg (1977) 1979
Schmidt, H.W., *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Berlin ³1972
Schmithals, W., *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988
Stuhlmacher, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989
Theobald, M., *Römerbrief I-II* (SKK NT 6,1.2), Stuttgart 1992.1993
Wilckens, U., *Der Brief an die Römer I-III* (EKK VI,1-3), Zürich-Neukirchen I-II (1980) ¹1987, III 1982
Zeller, D., *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985

2. Zur Abfassung des Briefes

- Bornkamm, G., *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, in: *Geschichte und Glaube. Ges. Aufsätze IV* (BEvTh 53), München 1971, 120-139
Jervell, J., *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes*, in: *StTh* 25 (1971) 61-73
Kettunen, M., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (AASF. Dissertationes humanarum litterarum. 18), Helsinki 1979
Stuhlmacher, P., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, in: *ZNW* 77 (1986) 180-193

3. Spezielle Titel zur Theologie des Römerbriefs

- Barrett, C.K., *Paulus als Missionar und Theologe*, in: M. Hengel u. U. Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 1-15
Blank, J., *Paulus. Von Jesus zum Christentum. Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis*, München 1982
Bornkamm, G., *Paulus* (UB 119 D), Stuttgart (1969) ⁶1987
Dassmann, E., *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979
Eichholz, G., *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen (1972) ³1981

- Haacker, K., Das Evangelium Gottes und die Erwählung Israels. Zum Beitrag des Römerbriefs zur Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, in: ThBeitr, H. 2 (1982) 59f
- Hahn, F., Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976) 29-63
- Hengel, M., Der vorchristliche Paulus, in: ders. u. U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 177-293
- Käsemann, E., Paulinische Perspektiven, Tübingen (1969) 1972
- Kertelge, K., "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA N.F. 3), Münster (1967) 1972
- ,-- Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg 1991
- Koch, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986
- Klein, G., Art.: Gesetz, in: TRE Bd. 13, Berlin 1984, 58-75
- Kuss, O., Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971
- Lichtenberger, H., Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Röm 7 (WUNT 164), Tübingen 2004
- Lohse, E., Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief (BZNW 150), Berlin 2007.
- Luz, U., Zum Aufbau von Röm 1-8, in: ThZ 25 (1969) 161-181
- Mußner, F., Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9-11. in: TThZ 109 (2000) 191-198
- Röhser, G., Prädestination und Verstockung: Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, Tübingen 1994
- Schelkle, K.H., Paulus. Leben - Briefe - Theologie (Erträge der Forschung 152), Darmstadt 1981
- Schelkle, K.H., Paulus - Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11, Düsseldorf 1956
- Seewann, M.-I., "Verstockung", "Verhärtung" oder "Nicht-Erkennen"? Überlegungen zu Röm 11,25, in: Kirche und Israel 12 (1997), 161-172
- Sternitzke, D., Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistische Untersuchung (BWANT 163), Bethel 2003
- Stendahl, K., Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief, Zürich 2001
- Stuhlmacher, P., Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen (1965) 1966
- Theobald, M., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001
- Walter, N., Zur Interpretation von Römer 9-11, in: ZThK 81 (1984) 172-195
- Wolter, M., Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11 (BZNW 43), Berlin 1978
- Zeller, D., Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (FzB 8), Stuttgart 1973

1. Der Römerbrief im Kanon und in der Geschichte der Kirche

a. In allen Kanonlisten und in allen erhaltenen Handschriften führt der Römerbrief die Reihe der Paulusbriefe an. Das ist nicht nur seinem vergleichsweise großen Umfang, sondern auch seinem theologischen Gewicht geschuldet.

- In der gegenwärtigen Kanongliederung¹ (die in der Antike u.a. von Gregor von Nazianz bezeugt wird) folgt der Römerbrief auf die Apostelgeschichte, die in Rom endet. Die Apostelgeschichte umschreibt den Zeitraum, in dem auch der Römerbrief entstanden sein muss, hält aber – durchaus im Sinn des Paulus – den Primat der missionarischen Praxis vor der brieflichen Kommunikation und theologischen Reflexion fest.
- Wo die Kanongliederung des Athanasius auf die Evangelien zuerst die Apostelgeschichte und die Katholischen Briefe folgen lässt, bevor das Corpus Paulinum kommt, korrespondiert der Römerbrief vor allem mit dem Ersten Petrusbrief², der nach seinem Postskript in Babylon (Deckname für Rom) geschrieben worden ist und seinerseits eine Brücke von Rom in die paulinischen Missionsgebiete schlägt.

Die Spitzenstellung des Briefes im Corpus Paulinum räumt ihm eine hermeneutische Schlüsselrolle ein.

- In Röm 15,17-29 umreißt Paulus nicht nur sein bisheriges Wirken als Apostel, sondern schmiedet Pläne für die Zukunft, die für die Römer wichtig werden, auch wenn sie wegen der Verhaftung des Apostels in Jerusalem nicht im ursprünglichen Sinn umgesetzt werden konnten.
- In Röm 15,14-16 ordnet Paulus seinen Brief in das priesterliche Wirken ein, das er als Apostel Jesu Christi übernimmt³. Damit deutet er nicht nur in zentraler Perspektive seine Missionstätigkeit, von der die Apostelgeschichte erzählt und auf der die Briefe aufbauen, sondern begründet auch den theologischen Rang seiner Briefe, die im Kanon gesammelt sind, weil sie zur Heiligen Schrift gehören und im Gottesdienst vorgelesen werden.
- Das zentrale Thema des Römerbriefes ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Gläubigen (Röm 1,16f.).
 - Damit einerseits eine Brücke zurück zum zentralen Thema des Alten Testaments sowie des Matthäusevangeliums geschlagen;
 - andererseits wird ein Vorzeichen vor die anderen Paulusbriefe gesetzt, von denen sich besonders der Galaterbrief in Themenstellung und Linienführung mit dem Römerbrief berührt.

¹ Zur Geschichte der Bildung des neutestamentlichen Kanons vgl. *Hermann von Lips*. Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

² Vgl. *Th. Söding (Hg.)*, Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS 216), Stuttgart 2009.

³ Vgl. *Robert Vorholt*, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung, in: *Communio (D)* 38 (2009) 67-81.

b. Die Spitzenstellung des Römerbriefes im Corpus Paulinum spiegelt auch die zentrale Bedeutung der römischen Christengemeinde in der Geschichte der frühen Kirche wider⁴.

- Paulus hat die Gemeinde nicht gegründet; ihre Anfänge liegen im Dunkeln. Sie hat bereits vor der Abfassung des Briefes eine tiefe Krise überstanden, von der auch Paulus weiß (vgl. Apg 18,2): die Ausweisung von Juden (wahrscheinlich Judenchristen) unter Claudius wegen Unruhen, die ein „Chrestus“ ausgelöst habe (nach Sueton, Claud. XXV)⁵.
- Der Römerbrief ist eine wichtige Quelle für die Geschichte der römischen Kirche,
 - besonders wegen der Stellungnahme des Apostels zum Streit zwischen „Starken“ und „Schwachen“ in Röm 14
 - und der langen Grußliste in Röm 16 (wenn sie ursprünglich zum Brief gehört).

Paulus scheint recht gute Informationen über wichtige Aspekte des römischen Gemeindelebens besessen zu haben; vieles wird er von Priska und Aquila aus erster Hand erfahren haben, anderes durch weitere persönliche Kontakte.

- Paulus weiß, dass alle Wege nach Rom führen – auch dann, wie sie über Rom hinaus führen sollen. Die römische Gemeinde ist das Bindeglied zwischen Ost und West, Kleinasien und Spanien. Paulus hat schon oft, wenngleich bislang vergeblich, Kontakt gesucht (vgl. Röm 1,8-15).
- Paulus hat sich in Röm 13,1-7 – einem oft missdeuteten Text – intensiv mit den politischen Verhältnissen vor Ort befasst und eine Lösung des Loyalitätsproblems im Sinne des jesuanischen Steuergroschenwortes (Mk 12,13-17 parr.) gefunden:⁶ Die Christen gehen nicht in eine politische Fundamentalopposition, sondern bejahen die Notwendigkeit einer legitimen politischen Gewalt; allerdings hat Paulus in Röm 13,1-7 nichts zu deren Missbrauch gesagt.
- Es liegt nahe, zu vermuten, dass auch die Wahl des Leitwortes „Gerechtigkeit“ nicht ohne Bezug auf die besonderen Interessen und Fragen der Christen in Rom erklärt werden kann. *Iustitia* ist ein Leitwort der politischen Ethik.

Später hat die römische Gemeinde einen Teil ihres Selbstbewusstseins aus der Adresse des wichtigsten Paulusbriefes gezogen (mehr noch allerdings aus dem Umstand, dass zwei Apostel, Petrus und Paulus, die beide in Jerusalem und Antiochia Station gemacht haben, in Rom gelebt haben und gestorben sind). Von Primatsansprüchen ist aber im Neuen Testament und in der Zeit der frühen Väter noch nichts zu vernehmen. Vielmehr werden die römischen Christen von Paulus als Teil der großen Welt-Kirche angesprochen, die im Entstehen begriffen ist (Röm 1,5f. 14f.).

⁴ Vgl. *Peter Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II/18) Tübingen ²1989. Ferner *Joachim Gnilka*, Petrus und Rom, Freiburg - Basel - Wien 2002.

⁵ Vgl. *Leonard Victor Rutgers*, The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora, Leiden 2000.

⁶ Vgl. *Paul Mikat*, Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

c. In der Perspektive historisch-kritischer Exegese ergeben sich neue Zusammenhänge, aber auch erhebliche Differenzierungen gegenüber der kanonischen Perspektive.

- Der Römerbrief steht nicht am Anfang, sondern am Ende der paulinischen Briefproduktion, wiewohl die Tradition die „Gefangenschaftsbriefe“ (Phil; Phlm – Kol; Eph) später, nämlich in Rom, ansetzt⁷. Diese Endstellung ist allerdings nicht programmatisch, sondern zufällig. Die brieflichen Interventionen des Paulus in Galatien, Korinth und Philippi scheinen aus seiner Sicht gefruchtet zu haben; nach der Verhaftung in Jerusalem gab es zwar noch die Möglichkeit, aber offenkundig nicht mehr die Notwendigkeit, per Brief in die innergemeindlichen Entwicklungen einzugreifen. Der Römerbrief ist nicht auf Abschied, sondern auf Neuanfang eingestimmt.
- Die Theologie der Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Gläubigen ist nicht das Vorzeichen, sondern die Summe der paulinischen Theologie.
 - Der Römerbrief gibt nicht schlechthin das wieder, was Paulus immer schon verkündet hat, sondern fasst zusammen und entwickelt weiter, was der Apostel aufgrund seiner Erfahrungen mit den Gemeinden und des Dialoges mit ihren Positionen, aufgrund seiner anhaltenden Reflexion seiner Berufung, aufgrund seines fortgesetzten Schriftstudiums, seines Gebetes und seiner prophetischen Inspiration in Erfahrung gebracht hat.
 - Die anderen Paulusbriefe können nicht unbesehen unter dem Vorzeichen der Rechtfertigungslehre interpretiert werden, sondern müssen aus ihren eigenen Voraussetzungen und mit ihren eigenen Akzenten verstanden werden.
- Die Apostelgeschichte gehört nicht zu den Voraussetzungen, sondern im weitesten Sinn zu den Folgen des Römerbriefes. Sie ist deutlich später verfasst worden und steht durch ihren Verfasser Lukas im Wirkungsbereich der paulinischen Theologie, entwickelt aber ein eigenes Paulusbild, das neben substantiellen Gemeinsamkeiten auch deutliche Unterschiede aufweist.
- Die Katholischen Briefe sind jünger als die Paulinen. Sie ahmen das paulinische Briefformular nach⁸ und reagieren z.T. auf seine Theologie. Insbesondere scheint der Erste Petrusbrief vom Römerbrief beeindruckt zu sein.

Durch die historisch-kritische Exegese werden aber auch wesentliche kanonische Bezüge unterstrichen:

- Für Paulus ist die Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift Israels beim Thema Gerechtigkeit und Rechtfertigung wesentlich, weil das Thema hoch umstritten war und er eine unangreifbare Begründungsbasis finden musste.
- Für Paulus ist wesentlich, in seiner Verkündigung, seiner Theologie und seinen Briefen dem Lokalkolorit Rechnung zu tragen; die politische Brisanz seiner Theologie ist hoch (Gal 6,12)⁹.

⁷ *Udo Schnelle* (Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007,152-155) verteidigt diese Sicht aus Gründen einer (angenommenen) Weiterentwicklung der paulinischen Eschatologie (in Richtung Individualisierung) für den Philipperbrief.

⁸ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn 1998.

⁹ Betont von *John Dominic Crossan – Jonathan L. Reed*, In Search of Paul. How Jesus' Apostle opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Word and World, London 2005.

d. Der Römerbrief hat in der Geschichte der Theologie und der Kirche eine herausragende Rolle gespielt, die aber bislang nicht umfassend studiert worden ist. Drei Brennpunkte bilden sich heraus.

- *Erstens die Christologie in ihrem Verhältnis zur Theologie.*

Vom Präskript an (Röm 1,3f.) enthält der Römerbrief grundlegende Zeugnisse neutestamentlicher Christologie, die das urkirchliche Bekenntnis aufgreifen (Röm 10,9f.) und es ihrerseits auf einer breiten Skala von der Präexistenz und Sendung (Röm 8,3) über den Sühnetod (Röm 3,24) und die Auferweckung und Erhöhung (Röm 8,34) bis zur Parusie (Röm 11,25f.) ausführen und theologisch reflektieren.

Der Bezug zum Römerbrief wurde besonders in der Debatte mit Markion (100-160 n. Chr.)¹⁰ virulent, die in Rom geführt wurde und mit seinem Ausschluss aus der dortigen Gemeinde endete. Im Kern des Streits stand das Verhältnis der Christologie zur Theologie. Markion sah eine Ablösung der alttestamentlichen durch die neutestamentliche Gottesrede; das musste scheitern, weil gerade der Römerbrief den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Christologie und der Theologie der Schrift herstellt.

- *Zweitens die Ekklesiologie im Verhältnis von Christen und Juden.*

Röm 9-11 war und ist der Leittext christlicher Israeltheologie, wurde aber im Laufe der Jahrhunderte sehr unterschiedlich gedeutet. Immer hat er sowohl die Verwurzelung der Kirche in Israel als auch die gemeinsame Hoffnung auf Erlösung in der Zukunft begründet, immer hat er in der Gegenwart aggressionshemmend gewirkt, jedoch aus unterschiedlichen Motiven. Die Antike, das Mittelalter und die Neuzeit haben die Verstockung Israels betont und in den Juden das Spiegelbild unerlöster Existenz gesehen, in dem die Christen ihres eigenen privilegierten Status innwerden sollten.¹¹ Erst nach der Shoa verstärken sich die Bemühungen um eine positive Israel-Theologie¹².

- *Drittens die Soteriologie im Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade.*

Nachdem in der Antike und im Mittelalter Augustinus und Thomas von Aquin die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus aktualisiert haben, hat sie zu Beginn der Neuzeit Martin Luther (1483-1546) neu entdeckt und mit der Kritik an der Kirche des Ablasses und des Papstes verbunden. Die Antwort des Konzils von Trient (1545-1563) kam zu spät. Über der Kontroverse um die paulinische Rechtfertigungslehre und in Sonderheit die Lektüre des Römerbriefes ist die Einheit der lateinischen Kirche zerbrochen. Deshalb steht Paulus im Zentrum ökumenischer Bemühungen, durch einen differenzierten Konsens die Einheit der Kirche wiederzugewinnen. Bisheriger Höhepunkt ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, am Reformationsfest 1999 in Augsburg unterzeichnet¹³. Die Auslegung des Römerbriefes durch *Karl Barth* ist ein Ereignis in der Theologie des 20. Jh.¹⁴

¹⁰ Vgl. *Katharina Greschat* (Hg.), Markion. Gesammelte Aufsätze. FS Georg May (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 68), Mainz 2005.

¹¹ Vgl. *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006.

¹² Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

¹³ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Frankfurt – Paderborn 1999, besorgt vom Adam-Möhler-Institut in Paderborn.

¹⁴ Der Römerbrief, Zürich 1978 (¹²1922. ¹1919)

2. Einleitungsfragen

a. Der Römerbrief ist zum theologischen „Testament“ des Paulus geworden (G. Bornkamm). Er ist die reife Frucht der paulinischen Theologie.

b. Gliederung

Der Römerbrief verfolgt ein durchgehendes Argument, das in Röm 1,16f. angekündigt wird: die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium als rettende Kraft für alle Gläubigen,

1,1-8	Präskript
1,9-17	Prooemium mit Themenangabe (1,16f)
1,18-3,20	Die Gerechtigkeit Gottes in seinem Zorn über die Sünde von Juden und Heiden
	1,18-2,11 Die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit aller Menschen
	2,12-29 Das Gesetz als Beurteilungsinstanz für Heiden und Juden
	3,1-20 Gottes Treue inmitten der menschlichen Untreue
3,21-8,39	Die Gerechtigkeit Gottes in der Rechtfertigung der Glaubenden
	3,21-29 Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu
	4 Die Rechtfertigung der Glaubenden nach Abrahams Beispiel
	5 Die Hoffnung der Gerechtfertigten auf Gottes Herrlichkeit
	6,1-7,6 Die Befreiung von der Sünde zum Kampf um Gerechtigkeit
	7,7-25 Die Schuld und Not Adams
	8,1-30 Die Rettung der Glaubenden
	8,31-39 Resümee: Die Liebe Gottes in Jesus Christus
9-11	Die Gerechtigkeit Gottes in der Verstockung und Rettung Israels
	9,1-29 Israels Erwählung
	9,30-11,12 Israels Verstockung
	11,13-30 Israels Rettung
12,1-15,13	Die Antwort der Glaubenden in Gottes Erbarmen
	12,1f Die Grundlinie der Paraklese: Der Dienst Gottes am Nächsten
	12,3-13,18 Die Praxis der Liebe als Erfüllung des Gesetzes
	14 Starke und Schwache in Rom: Konflikte und Lösungen
	15,1-13 Die wechselseitige Annahme nach dem Vorbild Jesu Christi
15,14-16,24	Postskript
16,25-27	Schluss-Doxologie (sekundär)

Gelegentlich wird überlegt, ob die lange Grußliste in Röm 16 original zum Brief gehört oder vielleicht an die Epheser gerichtet sei; die Gründe reichen nicht aus.

16,25ff ist nach Ausweis der ältesten Handschriften ein späterer Zusatz, vermutlich aus dem gottesdienstlichen Gebrauch.

c. Adressaten

Paulus schreibt an die Christen in der römischen Hauptstadt. Die Gemeinde ist nicht von ihm gegründet worden. Sie hat die harte Krise des Claudius-Edikts (49 n. Chr.: Vertreibung der „Juden“ aus Rom) bereits hinter sich. Sie kennt innere Konflikte zwischen „Starken“ und „Schwachen“, die mit der Geltung des Gesetzes zu tun haben (Röm 14). Paulus rechnet mit Juden- und Heidenchristen (Röm 11,17f.).

d. Anlass

Paulus schreibt den Römern, weil er in Spanien missionieren will (Röm 15,24). Dazu braucht er die Unterstützung der Römer. Er muss davon ausgehen, dass es – auch in Rom – Einwände gegen seine Gnadentheologie gibt (vgl. Röm 3,1; 6,1.15).

e. Zeit und Ort

Paulus schreibt den Brief kurz vor Beginn seiner Kollektenreise nach Jerusalem nach Abschluss der Sammlung in Makedonien und Achaia (Röm 15,25f.). Damit kommt der Winter 56/57 (oder ein Jahr früher) in Korinth in Betracht. Dazu passt die Empfehlung der Diakonin von Kenchraea, Phoebe (Röm 16,1).

f. Der theologische Duktus des Römerbriefes

(1) Das traditionelle Präskript (Absender – Adressat – Gruß) nutzt Paulus zu einem Selbst-Portrait: Er schreibt als Apostel Jesu Christi, der das Evangelium Gottes verkündet (1,1-7). Die Anspielung auf das traditionelle Bekenntnis zum Davids- und Gottessohn Jesus (1,3f) signalisiert den Römern seine Rechtgläubigkeit und tiefe Verankerung im Urchristentum.

(2) Das traditionelle Prooemium (Dank – Bitte – Vorgeschichte – Anlass – Ziel) nutzt Paulus, um sich den Römern als kompetenter, engagierter, authentischer Gesprächspartner zu empfehlen (1,8-15) und das Thema seines Briefes zu formulieren:

„Das Evangelium ist Gottes Kraft zur Rettung für alle, die glauben, Juden zuerst, dann Heiden; denn in ihm wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, aus Glauben, zum Glauben“ (Röm 1,16f.).

(3) In einem ersten Schritt (Röm 1,18 – 3,20) begründet Paulus, weshalb sich Gottes Gerechtigkeit als heiliger Zorn über Juden und Heiden ereignet. *Alle* Menschen haben gesündigt. Sünde muss verurteilt werden. Sünde ist Ungerechtigkeit, die der Ablehnung des Gottseins Gottes entspringt. Die Heiden sündigen, indem sie gegen ihr Gewissen, die Juden, indem sie gegen das Gesetz handeln. Das Gesetz kann nicht retten, seine Gerechtigkeit besteht in der Verurteilung der Übertreter. „

„Denn Gottes Zorn ist offenbart vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten.“ (Röm 1,18)

„Alle, Juden wie Griechen, stehen unter der Herrschaft der Sünde“ (Röm 3,9).

(4) Im Zentrum des Briefes begründet Paulus, dass und wie sich die Gerechtigkeit Gottes durch den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu Christi so ereignet, dass alle Glaubenden gegenwärtig gerechtfertigt und zukünftig gerettet werden.

a. Seine grundlegende These entwickelt Paulus in 3,21-29: Durch den stellvertretenden Tod Jesu leistet Gott Sühne für die Sünden der Juden und Heiden, um ihnen durch den Glauben seine Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen.

„Jetzt aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden ... durch den Glauben an Jesus Christus“ (Röm 3,21f)

b. Röm 4 ist eine erste Explikation der Rechtfertigungsthese: Am Beispiel Abrahams zeigt Paulus, dass es nicht erst die Beschneidung und damit das Gesetz, sondern allein der Glaube an den totenerweckenden Gott war, der ihn nach Gottes Wort gerechtfertigt hat (Gen 15,6).

c. Röm 5 ist eine zweite Explikation der Rechtfertigungsthese: Da der Tod Jesu „für uns“ (Röm 5,6.8) wegen unserer Sünde ein Akt der Feindesliebe Gottes ist, begründet er unendliche Hoffnung (5,1-11). Adams Schuld, so schwer sie als Ungehorsam gegen Gott wiegt, so sehr die Menschen sie perpetuieren und so stark sie als Unheilslast auf die ganze Menschheit drückt, wird weit übertroffen von der Gnade, die sich im Gehorsam Jesu ereignet (5,12-21).

d. Röm 6,1-7,6 ist eine dritte Explikation der Rechtfertigungsthese: Die Gnade Gottes öffnet nicht der ethischen Indifferenz die Tür, sondern weist den Weg der Gerechtigkeit, weil sie (grundlegend durch die Taufe) geistgewirkte Gemeinschaft mit dem getöteten und auferstandenen Christus gewährt (6,3f). Freiheit von der Sünde meint nicht Freiheit zum Sündigen, sondern zum Dienst am Nächsten (6,15-29), Freiheit vom Gesetz nicht Freiheit zur Gesetzlosigkeit, sondern zur Erfüllung der Gerechtigkeit (7,1-6).

e. Röm 7,7-25 ist eine vierte Explikation der Rechtfertigungsthese: Das Gesetz ist zwar heilig, gerecht und gut, kann aber die Schuldverfallenheit des Menschen nicht überwinden, sondern sie nur erweisen.

f. Röm 8,1-30 ist eine fünfte Explikation der Rechtfertigungsthese: Diejenigen, die aufgrund der Sünde alle des Todes sind, werden als Glaubende dennoch gerettet, weil ihnen durch die Inkarnation, den Tod und die Auferweckung Jesu der Heilige Geist zugeeignet wird.

g. Röm 8,31-39 zieht in hymnischen Wort das Fazit: Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus für alle Glaubenden ist der eschatologische Erweis der Liebe Gottes.

„Wenn Gott für uns ist, wer kann dann gegen uns sein?“ (Röm 8,31) ...

„Was kann uns scheiden von der Liebe Christi?“ (Röm 8,35).

(5) Im dritten Schritt erklärt Paulus, wie sich die Gerechtigkeit Gottes am Volk Israel zeigt. Er arbeitet das Problem auf, dass sich die große Mehrheit der Juden dem Christusglauben verweigert, kritisiert die offenbar herrschende Meinung, dass „Israel“ deshalb verworfen sei, erinnert die Heidenchristen an ihre jüdischen Wurzeln und gibt seine prophetische Einsicht in die Rettung „ganz Israels“ kund (Röm 11,26).

„Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat“ (Röm 11,2).

a. Gott hat – schon im Blick auf Jesus und die Vollendung des Reiches Gottes – Israel erwählt (9,3ff); freilich ist diese Erwählung nicht eine Sache des Fleisches, sondern des Geistes (9,6-13) und schließt, weil sie allein auf Gottes freier Gnadenwahl beruht, die Erwählung der Heiden nicht aus, sondern ein (9,14-29).

b. Es ist Eifer für Gott (10,2), der die große Mehrheit der Juden das Evangelium Jesu Christi, das sie retten soll (10,5-15) ablehnen lässt. In dieser Ablehnung wiederholt sich die alte Widerspenstigkeit des Volkes Gottes gegenüber dem prophetischen Wort Gottes (10,16-21) und ereignet sich die Verstockung Israels (11,1-12).

c. Wegen seiner Erwählung und Verstockung darf Israel nicht abgeschrieben und vergessen werden. Im Gegenteil: Da Gott seine Gnade nicht reut, wird er „ganz Israel“ retten, und zwar durch den „Retter vom Zion“ (Röm 11,25f).

(6) Im vierten Schritt führt Paulus prinzipiell und paradigmatisch aus, welche Antwort die Glaubenden geben sollen und werden, wenn sie von Gottes Barmherzigkeit geprägt werden.

a. Röm 12,1f formuliert den Grundsatz: Der wahre Gottesdienst geschieht in der Hingabe des ganzen Lebens.

„Passt euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch durch ein neues Denken, damit ihr euch prüfen könnt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Rechte und Vollkommene.“ (Röm 12,2)

b. Röm 12,3-13,14 orientiert die ganze Ethik an der Agape. Ihr Ort ist die Ekklesia (12,3-8); sie bewährt sich sowohl in der Förderung der Gemeinschaft wie in der Überwindung von Feindschaft innerhalb und außerhalb der Gemeinde (12,9-21); sie ist die Erfüllung des ganzen Gesetzes (13,8-14). Eingeschoben ist ein

Exkurs über das Verhältnis zum Staat (13,1-7).

c. Röm 14 bringt die Anwendung auf einen aktuellen Konflikt zwischen „Star-ken“ und „Schwachen“ über die Geltung kirchlicher Gebote. Paulus argumen-tiert ähnlich wie im vergleichbaren Fall von 1Kor 8-10.

d. Röm 15,1-13 gibt der Paraklese eine abschließende Grundorientierung durch den Verweis auf das Vorbild Jesu Christi in der Annahme der Schwachen und bindet sie an die vorhergehenden Hauptteile zurück, indem dessen Dienst an Be-schnittenen und Unbeschnittenen als Grund für die Erfüllung aller Verheißungen erklärt wird.

(7) Zum Schluss eröffnet Paulus den Römern seine Reisepläne (15,14-33). Das Schlusskapitel, das sehr viele Grüße enthält, wird in seiner ursprünglichen Zugehö-rigkeit zum Brief bisweilen bezweifelt, dürfte aber die exzellenten Kontakte und Verbindungen des Apostels auch nach Rom beweisen.

16,25ff ist nach Ausweis der ältesten Handschriften ein späterer Zusatz, vermutlich aus dem gottesdienstlichen Gebrauch.

3. Das Präskript des Römerbriefes

a. Paulus folgt auch im Römerbrief dem hellenistisch-jüdischen Schema einer Brieföffnung (superscriptio [Absender] – adscriptio [Adressaten] - salutatio [Gruß])¹⁵, sprengt das Schema aber, weil er die konventionellen Elemente für eine ganz unkonventionelle Selbstvorstellung nutzt, die sofort tief in die Theologie und Biographie des Apostels einführt¹⁶.

- Besonders stark ist die Absenderangabe ausgebaut.
 - Paulus ist Apostel des Evangeliums Gottes.
 - Dieses Evangelium Gottes
 - ist von Gott vorangekündigt durch seine Propheten in den heiligen Schriften (des Alten Testaments)
 - ist das Evangelium Jesu Christi, des Davidssohnes und Gottessohnes,
 - ist dem Apostel Paulus vom auferstandenen Christus anvertraut worden
 - und so zu den Völkern gelangt.
- Die Adressaten werden im fließenden Übergang der Adresse eingeführt und dadurch mit der apostolischen Mission verbunden:
 - Sie gehören zu den Völkern, unter denen der Apostel den Gehorsam des Glaubens weckt.
 - Sie kennen zwar Paulus noch nicht persönlich, haben aber schon eine gemeinsame Geschichte mit ihm, die er demnächst zu vertiefen vorhat (was das Prooemium klären wird).
- Der Gruß bleibt zurückhaltend. Worin aber „Gnade“ und „Friede“ bestehen, wird durch die Rechtfertigungslehre erläutert

b. Paulus stellt sich in Röm 1,1 als Apostel¹⁷ vor

- der Knecht oder Sklave (δοῦλος) Jesu Christi ist: abhängig von seinem Herrn, gehorsam ihm gegenüber, niedriger als er, ganz vom Dienst ihm gegenüber geprägt;
- der „berufen“ ist (κλητὸς ἀπόστολος) – wie auch die römischen Christen „berufen“ sind, aber nicht zum Apostolat, sondern zur Heiligkeit (Röm 1,7). Die Berufung hat Paulus nach Gal 1,15f. erfahren (vor Damaskus) auf der Verfolgung von Christen durch Gott,
- der „auserwählt“ (ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ) ist, heißt: unterschieden von anderen (eben als Apostel von den Gläubigen), aber zugleich eingesetzt in ihren Dienst.

¹⁵ Vgl. *Franz Schnider – Werner Stenger*, Studien zum neutestamentlichen Briefformular (NTTS 11), Leiden u.a. 1987.

¹⁶ Vgl. *Eduard Lohse*, Das Präskript des Römerbriefes als theologisches Programm, in: Michael Trowitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi*. FS Günter Klein, Tübingen 1998, 65-78.

¹⁷ Vgl. *Robert Vorholt*, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolats-theologie bei Paulus (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

In Röm 1,5 nimmt er diese Bestimmung auf, indem er von der „Gnade und dem Apostolat“ spricht, den er empfangen hat (ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν).

- Der Apostolat ist Gnade, wie gerade Biographie des Christenverfolgers anschaulich macht.
- „Apostolat“ ist eine Abstraktbildung, die zeigt, dass Paulus ein Amtsbewusstsein hatte, einen strengen Apostelbegriff, der an der Sendung durch den Auferstandenen hängt (1Kor 15,1-11).

Paulus geht im Römerbrief weniger auf seine Bekehrung und Berufung ein (wenn Röm 7 nicht autobiographisch zu deuten ist), sondern auf seinen Dienst unter den Heiden, den er – ähnlich wie in 2Kor 3 – in kultischen Kategorien beschreibt: als „Liturgie“, der priesterlich amtiert, indem er die Völker als Opfergabe Gott darbringt (Röm 15,14ff.). Im Präskript ist die entscheidende Bezugsgröße das Evangelium.

- b. Röm 1,3f. ist ein grundlegendes Zeugnis paulinischer und urchristlicher Theologie.
- Röm 1,3f. geht auf eine judenchristliche Glaubensformel zurück, deren „Sitz im Leben“ das kirchliche Credo ist, wie es originär bei der Taufe gesprochen wird.
 - Die traditionelle Sprache¹⁸ zeigt, dass Paulus das Evangelium nicht auf eigene Rechnung verkündet, sondern so, wie es (idealerweise) von allen Aposteln verkündet wird und wie die Gemeinde es glauben kann.
 - Die Exegese unterstellt oft eine starke Spannung zwischen der vorpaulinischen und der paulinischen Christologie: Während jene noch recht primitiv die Gottessohnschaft Jesu erst an der Auferstehung festmache, habe der Apostel sie präexistenzchristologisch entwickelt und deshalb sprachlich wie sachlich verändert.¹⁹
Allerdings spricht die Pragmatik des Textes gegen eine Korrektur der Tradition. Die sprachlichen Indizien für eine Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion bleiben schwach. Die Auferstehung Jesu als zeitlichen Beginn der Gottessohnschaft Jesu anzusehen, wäre im Neuen Testament singulär.
Wahrscheinlicher ist deshalb, dass es eine wesentliche Übereinstimmung zwischen der vorpaulinischen und der paulinischen Christologie gibt.²⁰
 - Röm 1,3f. ist kein antithetischer Parallelismus²¹, der einen latenten Gegensatz zwischen der Davidssohn- und der Gottessohnschaft begründete (obwohl dafür die Gegenüberstellung von Fleisch und Geist sprechen könnte), sondern ein synthetischer Parallelismus²², der einen inneren Zusammenhang zwischen beidem zeigt.²³
 - Die Gottessohnschaft Jesu ist bei Paulus nicht die Konsequenz, sondern die Voraussetzung seiner Davidssohnschaft (Röm 1,2.3a).
 - Die fleischliche Abstammung aus dem Judentum ist für Paulus kein Makel, sondern ein Ehrentitel (Röm 9,5), ja die *conditio sine qua non* der Rettung (Röm 15,8).
 - Die Davidssohnschaft²⁴ Jesu ist bei Paulus
 - eine Brücke zur synoptischen Christologie,
 - ein Stützpfiler biblischer Theologie (2Sam 7).Die Geburt Jesu ist für Paulus ein christologisches Datum ersten Ranges, ebenso das Judesein Jesu Christi (Gal 4,4f.). Paulus interessiert am „Davidssohn“ die Zugehörigkeit Jesu zur Verheißungsgeschichte, die das Fleischliche nicht auflöst, sondern voraussetzt und übersteigt.²⁵ Jesu Zugehörigkeit zu Israel, dem

¹⁸ „Davidssohn“, „Bestimmung“ (ὁριζέιν) und „Geist der Heiligkeit“ sind sog. „unpaulinische“ Wendungen und Motive.

¹⁹ So auch H. Schlier, Röm 23-27.

²⁰ Vgl. J.D.G. Dunn, Röm I 5.

²¹ So aber R. Bultmann, Theologie 52.

²² So P. Stuhlmacher, Röm 21f; M. Theobald, Röm I 32-36

²³ Vgl. für die vorpaulinische Tradition M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977 (¹1975), 93-105: Röm 1,3f weist auf die zweifache Wurzel der Christologie im irdischen und im auferstandenen Jesus.

²⁴ Vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 242-279.

²⁵ Bereits Ignatius (Eph 18,2) verbindet Röm 1,3f mit Lk 1,35. Später (bei Hippolyt und Tertullian vor allem) wird auch die Geist-Aussage auf die Menschwerdung bezogen; vgl. R. Cant-

Volk der Erwählung, und Jesu herausragende Stellung in diesem Volk, die ihm als dem königlichen Messias gebührt, werden bei Paulus zum Prägemaß des Heildienstes Jesu Christi.

- Die Gottessohnschaft zeigt
 - die unendliche Nähe Jesu zu Gott (Röm 8,3),
 - die unendliche Nähe Jesu zu den Menschen (Röm 8,29)
- Jesus wird von Gott durch die Auferstehung nicht zum Gottessohn gemacht oder „eingesetzt“, sondern als Gottessohn „erwiesen“, heißt: offenbart. Das Verb heißt wie in den Sachparallelen Apg 10,42 und 17,31 nicht „einsetzen“²⁶ (wodurch jemand etwas würde, was er zuvor nicht war), sondern meint seinem griechischen Grundsinn nach ein „Deklarieren“, das „definiert“ oder „bestimmt“ (und jemand in eine Stellung bringt oder in einer Stellung zeigt, die ihm immer schon zusteht).²⁷ Es handelt sich um einen „Sprechakt“, durch den geschieht, was gesagt wird, eine Proklamation, die ein Faktum schafft. Das ist dem eschatologischen Schöpferwort Gottes angemessen, das zugleich Offenbarungswort ist. Man kann – mythologisch – von Inthronisation sprechen.²⁸ Der Sache nach geht es – metaphorisch – um „Erhöhung“. Das Augenmerk ist aber nicht auf die Beziehung zwischen „Vater“ und Sohn“ gerichtet, sondern auf die Stellung des Sohnes gegenüber der Welt und den Menschen.

Die Davidssohnschaft Jesu vergegenwärtigt die jüdischen Wurzeln des Christentums, die Gottessohnschaft die Universalität des Heilswillens Gottes.

Literatur:

Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien 2008

lamessa, *La primitiva esegesi cristologica di Romani I,3-4 et Luca I,35*: RivStorLettRel 2 (1966) 69-80.

²⁶ *Bauer/Aland* (WB 1177) setzen diese Interpretation für Röm 1,4 voraus; die meisten Ausleger übernehmen sie. *Liddell/Scott* kennen diese Bedeutung nicht. Ignat., Eph 3,2 als Zeuge für eine „Einsetzung“, die jemanden etwas werden lässt, was er zuvor nicht war. Doch ist dieser technisch-ekklesiale Wortgebrauch nicht in den Paulusbrief zurückzuprojizieren.

²⁷ Origenes und Rufin (849) akzentuieren: ορισθεντος heißt nicht „zu etwas bestellt“, sondern „als etwas dargetan, dargestellt“, so auch Johannes Chrysostomus (Rom 432) und Theodoret (Rom 52). Ganz präzise übersetzt Tertullian „definitus“ (adv. Prax. 27)

²⁸ *Z.B. H. Schlier*, Röm 27; *G. Strecker*, *Theologie* 73..

4. Das Prooemium des Römerbriefes (Röm 1,8-17)

a. Ein Prooemium dient in allen Paulusbriefen der Korrespondenz und der Einführung in die Thematik des Briefes:

- Die Vorgeschichte und der Anlass des Briefes werden referiert.
- Die Thematik des Briefes wird angekündigt.

Im Römerbrief sind beide Elemente besonders stark ausgebaut.

- Paulus muss den Römern erklären, weshalb er sich an sie wendet.
- Er muss ihnen von Anfang an klaren Wein wegen seiner Botschaft einschenken.

Paulus nutzt die rhetorischen Mittel einer *captatio benevolentiae*, um theologisch zur Sache zu kommen.

- Er übt keinerlei Kritik, obgleich er um interne Probleme in der Gemeinde weiß.
- Er deutet nicht an, dass er weiß, dass die Römer wissen können, dass es Kritik an seiner Theologie und Missionspraxis gibt.
- Er lässt noch nichts davon erkennen, dass er die Römer braucht und von ihnen einen erheblichen Gefallen erbitten wird, die Unterstützung seiner Spanienmission.
- Er erkennt an, was Gott in Rom bereits durch die Entstehung der Gemeinde gewirkt hat, bevor er auf der Bildfläche erschienen ist.
- Er bringt seinen universalen Missionsauftrag in Verbindung mit der römischen Gemeinde und ihrem Glaubensleben.
- Er zeigt sich an einem partnerschaftlichen Verhältnis interessiert, das die Römer anerkennt, aber die besondere Sendung und Kompetenz des Apostels nicht leugnet.

b. Das Prooemium beginnt mit einem Gebet, das er in brieflicher Form spricht (Röm 1,8).

- Gebetsprache gehört regelmäßig zum Prooemium²⁹;
- Dankbarkeit ist ein Grundzug paulinischer Theologie und Ekklesiologie; sie ist auch diesem Sinn eucharistisch.

Paulus informiert die Römer aber nicht nur darüber, dass er für sie betet; sondern er betet, indem er schreibt – so wie er auch auf brieflichem Wege das Evangelium verkündet.

Das Gebet setzt beim Glauben der Römer an und bringt damit ein zentrales Stichwort der Theologie des Briefes ins Spiel. Gleichzeitig ordnet das Gebet die Römer in die für Paulus schon weltweite Präsenz des Christentums ein, die der Apostel konkretisieren und intensivieren will.

c. In Röm 1,9-15 klärt Paulus seine Beziehung zu den Römern:

- seine Gebetsgemeinschaft mit ihnen,
- seinen langgehegten Wunsch, sie leibhaftig zu sehen (was fragen lässt, ob Paulus nicht eigentlich schon auf der sog. Zweiten Missionsreise das Ziel hatte, nach Rom zu gehen, aber durch das Claudius-Edikt gehindert wurde).

²⁹ Vgl. auch zu antiken Parallelen P. Schubert, Form and Function of the Pauline Thanksgivings (BZNW 20), Berlin 1939.

In der Formulierung schwingt der Respekt dessen mit, der nicht der Gründer der Gemeinde ist, aber auch das Selbstbewusstsein dessen, der eine weltweite Mission anvertraut bekommen hat und deshalb nach Rom zu kommen vorhat.

In der Selbstpräsentation des Paulus als Apostel kommt der Heilsuniversalismus Gottes zum Ausdruck, der in seiner Berufung wurzelt (Gal 1,15f.) und in der Taufe sakramentalen Ausdruck findet (Gal 3,26ff.; 1Kor 12,13; vgl. Kol 3,11). Die besondere Färbung des Römerbriefes erklärt sich aus der Adresse: Rom ist ein Schmelztiegel vieler Völker, auch der Barbaren; Paulus sieht einen umfassenden Bildungsauftrag, dem er mit seiner Mission gerecht wird (Röm 12,1f.). In Röm 1,14f. hat Paulus kulturelle und soziale Größen vor Augen. Den theologisch entscheidenden Unterschied und Zusammenhang von Juden und Griechen spart er sich für die Themenangabe des Briefes auf.

d. Das Thema seines Briefes definiert Paulus in Röm 1,16f.

- Die Selbstpräsentation des Apostels lässt nach Röm 1,1-7 und Röm 1,8-15 fragen, welche Beziehung zwischen der inhaltlichen Präzisierung durch die Christologie zur formalen Bestimmung durch den weltweiten Apostolat besteht. Die Antwort liefert thetisch Röm 1,16f.
- Des Evangeliums könnte man sich schämen, weil es, wie Paulus in Kor 1,18-24 gesagt hat, „Torheit“ ist, da es die Auferstehung des Gekreuzigten proklamiert. Paulus aber bekennt sich zu ihm, wie die doppelte Negation unterstreicht – wie es Sache aller Gläubigen ist, sich zum Kyrios Jesus zu bekennen (Röm 10,9f.).
- Das Evangelium ist für Paulus kein Buch, sondern eine Kraft Gottes, die alle Glaubenden rettet.
 - Durch die Verkündigung Gottes in Wort und Tat wird die Welt nicht nur interpretiert, sondern verändert: Es entsteht neu Glaube; Liebe, Hoffnung; es wächst die Kirche.
 - Gott geht den menschlichen Weg, seinen Heilswillen zu verwirklichen: ohne jede Gewalt, ohne Zwang, nur durch Überzeugungsarbeit, durch Beispiel und Hilfe – also durch Freiheit.

Rettende Kraft kann das Evangelium nur sein, wenn und weil es Gott zur Sprache bringt:

- in der inhaltlicher Klarheit des überlieferten und entwickelten Credo,
- in Übereinstimmung von Bekenntnis und Vertrauen, Überzeugung und Handlung.

Das Evangelium führt zur Rettung,

- weil Gott, der Schöpfer, um sich selbst treu zu bleiben, auch der Erlöser ist (was Paulus in seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes entfalten wird),
- und weil es *die* Frohe Botschaft ist (im bestimmten Singular), die in letzter Eindeutigkeit die Liebe Gottes zur Geltung bringt (Röm 8,31-39).

Das Evangelium zielt auf den Glauben,

- weil der Glaube, alttestamentlich grundgelegt und jesuanisch akzentuiert, in der Einheit von Bekenntnis und Vertrauen (*fides qua et fides quae*) Gott als Gott anerkennt und das menschliche Leben ganz in Gott gründet,
- weil das Evangelium Gott so zu Wort kommen lässt, wie er nicht schon aufgrund aufmerksamer Beobachtung der Schöpfung, sondern erst durch den gläubigen Blick auf Jesus Christus erkannt werden kann.

Die rettende Kraft des Glaubens ist nicht exklusiv, sondern positiv bestimmt.

e. Das Evangelium ist formal und inhaltlich durch einen doppelten Genitiv bestimmt, der sich jeweils sowohl als *genitivus subjectivus* und als *genitivus objectivus* verstehen lässt:

- als „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1; vgl. 15,16: εὐαγγέλιον θεοῦ), weil es den einen Gott verkündet (Röm 3,37-31) und er seine Gerechtigkeit durch dieses Evangelium kundtut,
- als „Evangelium seines Sohnes“ (Röm 1,9: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; vgl. Röm 15,19. εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ), das als Evangelium „über seinen Sohn“ (Röm 1,3: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) von Jesus Christus, dem Retter, handelt, aber nur verbreitet werden kann, weil der auferstandene Gottessohn den „Apostolat“ eingesetzt hat (Röm 1,5) und durch den Apostel spricht (Röm 10,17: „Der Glaube kommt vom Hören; das Hören aber vom Wort Christi.“).
Der theologische Weg führt – wie die Akolouthie des Briefes vorgibt – von der Theologie zur Christologie: Es gilt, das Evangelium Gottes als das Evangelium Christi zu entdecken – und dann das Evangelium Christi als Evangelium Gottes.

f. Das Evangelium geht „zuerst Juden, dann Heiden“ an,

- weil es bereits „vor angekündigt“ ist durch „Propheten in heiligen Schriften“ (Röm 1,2) und Paulus diese Vorgabe als Grundlage der apostolischen Mission stärkt,
- und weil auch in der christlichen Mission der heilsgeschichtliche Primat Israels nicht aufgehoben wird, sondern zur Geltung kommt,
 - in der Judenmission von Judenchristen (Gal 2,9),
 - in der Erinnerung an der Heidenchristen an die Wurzel, die sie trägt (Röm 11).

g. Das Evangelium rettet, weil in ihm die „Gerechtigkeit Gottes offenbart“ wird.

- Inwiefern Gottes Gerechtigkeit gerade in der Rettung der Gläubigen besteht, wird im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre erläutert (in Kap. 6).
- Dass das Evangelium eine Offenbarung ist, zeigt, dass in ihm – durch den Mund des Apostels – tatsächlich Gott selbst spricht und dass der Apostel nicht etwas zur Sprache bringt, was er durch eigene Überlegungen gefunden hat oder hätte finden können, sondern nur das, was er gehört hat – durch die ihm zuteil gewordene Offenbarung, durch das Wort Christi, durch die Überlieferung der Urgemeinde.
- Das Evangelium rettet „aus Glauben zum Glauben“, weil es Gläubige voraussetzt, die es hören und so weitergeben, dass es verstanden werden kann.³⁰

³⁰ So ähnlich dtdet U. Wilckens, Röm I 88. E. Lohse (Röm 78) sieht nur eine rhetorische Figur, die das *sola fide* akzentuieren soll. Alternativen sucht vor allem die englischsprachige Forschung: Vom Glauben Jesu Christi selbst sei die, der auf den Glauben der Hörer des Wortes abfärbe, oder vom der *Pistis*, der Treue Gottes.

h. Die basale Funktion des Glaubens wird mit der Schrift begründet:³¹ Hab 2,4 (später werden Gen 15,6 in Röm 4,3 und Jes 28,16 in Röm 10,11) spielt eine tragende Rolle. Allerdings geschieht durch die paulinische Rezeption eine mehrfache Transformation:

- *Pistis* heißt bei Habakuk (hebr: *emuna*) nach vielen Kommentaren weniger Glaube denn Treue³². Dafür spricht vor allem die Auslegung im Habakuk-Kommentar, der in Qumran gefunden wurde: „Das bezieht er auf alle Täter des Gesetzes im Hause Juda, die er erretten wird aus dem Haus des Gerichtes um ihrer Mühe und ihrer Treue wegen zum Lehrer der Gerechtigkeit“ (1QpHab VIII 1-3).
- Die Septuaginta bezieht die *Pistis* auf Gott, Paulus (wie der Masoretische Text) auf den Gerechten.
- Der hebräische wie der griechische Septuaginta-Text verheißen, was dem Gerechten beschieden ist: dass er aus seiner Treue resp. seinem Glauben (MT) oder aus der Treue Gottes (LXX) leben wird. (So übersetzt Luther mit der Vulgata.) In den Kontext des Römerbriefes hingegen passt besser der syntaktisch mögliche, wenngleich ungewöhnliche Bezug des „aus Glauben“ auf „gerecht“: Denn Paulus will zeigen, dass es der Glaube ist, der gerecht macht, und dass dem Gerechtfertigten das ewige Leben verheißen ist. So entspricht es der Parallele Gal 3,11.³³

³¹ Vgl. *D.-A. Koch*, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986; *Ch.D. Stanley*, Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Scriptures and contemporary literature (SNTS.MS 69), Cambridge 1992. *R.B. Hays*, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven - London 1989; *Ch.M. Tuckett (Hg.)*, The Scriptures in the Gospels (BETHL 131), Leuven 1997.

³² Für den Glauben plädiert jedoch *Heinz-Josef Fabry*, in: Erich Zenger, Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart 2004, 1800. Für eine Verbindung von Glaube und Treue votiert *Alfons Deissler* Zwölf Propheten II (NEB.AT), Würzburg 1986, 226.

³³ Anders – mit der Lutherbibel – *E. Lohse*, Röm 82.

5. Die Sünde von Juden und Heiden (Röm 1,18 – 3,20)

a. Das erste Argument, das Paulus vorbringt, um zu begründen, dass und wie im Evangelium Jesu Christi die Gerechtigkeit Gottes für alle Glaubenden offenbart wird (Röm 1,16f.) setzt bei der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, der Juden wie der Heiden, an und nimmt deshalb die Sünde in den Blick, wie sie sich bei Juden und bei Heiden zeigt, aber auch die angemessene Reaktion, den Zorn Gottes (Röm 1,18).

b. Das Argument ist in den Rahmen von Röm 16f. und Röm 3,21-26 gespannt, wo von der Offenbarung der rettenden Macht und der gnädigen Gerechtigkeit Gottes gehandelt wird. Das argumentative Verhältnis ergibt sich aus den Zeitverhältnissen.

- Röm 1,16 formuliert wie Röm 1,18 im Präsens, allerdings unter anderen Aspekten:
 - Röm 1,16 im Blick auf die Gegenwart der Evangeliumsverkündigung,
 - Röm 1,18 im Blick auf die Permanenz des Zornes Gottes.
- Röm 3,21 im Perfekt zur Bezeichnung einer einmaligen Vergangenheit mit fort-dauernder Wirkung).

Die Logik der Komposition ist also:

- Röm 3,21 Weil „die Gerechtigkeit Gottes jetzt (nämlich durch Jesu Opfertod [Röm 3,24f.] erschienen ist“
(Perfekt zur Bezeichnung einer einmaligen Aktion in der Vergangenheit mit fort-dauernder Wirkung)
- Röm 1,16f. wird das „Evangelium Gottes“ verkündet, in dem „Gottes Gerechtigkeit offenbart wird“ als „Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt“
(Präsens zur Bezeichnung des fortwährend gegenwärtigen Geschehens in Folge des einmaligen Ereignisses),
- Röm 1,18 weil zu jeder Zeit „der Zorn Gottes offenbart“ wird,
(Präsens zur Bezeichnung der Permanenz in jeder Zeit)
der „jetzt“ (Röm 3,21) aber überholt worden durch jene Gerechtigkeit, die sich in der Vergebung zeigt (Röm 3,21-26, aber ohne den Zorn nicht Gerechtigkeit wäre,
was im Evangelium verkündet und verwirklicht wird (Röm 1,16).

- c. Der Passus wirft schwerwiegende hermeneutische Fragen auf:
- Verfolgt Paulus in seiner Theologie eine Verelendungsstrategie? Betont er die Sündhaftigkeit aller Menschen überstark, weil er dann leichter die Trumpfkarte der Erlösung spielen kann?³⁴
 - Ist das Evangelium noch „Frohe Botschaft“, wenn es von Gottes Zorn redet?³⁵ Widerspricht das Gericht der Gnade?³⁶
- Hinzu kommen Probleme, die im ökumenischen und jüdisch-christlichen Dialog virulent sind:
- Wie verhält sich das in Röm 2, annoncierte Gericht nach den Werken zur Rechtfertigung aus dem Glauben?³⁷
 - Führt die Intention des Apostels, nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden ausnahmslos als Sünder zu qualifizieren, die der Erlösung bedürftig sind, zur Abwertung Israels?³⁸
- d. Der Passus eröffnet aber auch erhebliche hermeneutische Chancen
- weil er mit der Schrift und mit der Vernunft³⁹ argumentiert, die Paulus im (indirekten) Gespräch mit der Philosophie seiner Zeit geltend macht, wobei er sowohl die natürliche Gotteserkenntnis als auch die Stimme des Gewissens betont,
 - weil er seine Theologie nicht jenseits, sondern inmitten der Schuld- und Leidensgeschichte der Menschen situiert und Gnade nicht jenseits der Gerechtigkeit, sondern Gnade als Gerechtigkeit Gottes verkündet und Gerechtigkeit als Gnade.

³⁴ Die Sündenfixiertheit traditioneller Theologie im Banne Augustins (der on Paulus beeinflusst war) kritisiert *Thomas Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg - Basel - Wien 2001. Dazu weiterführend viele Beiträge in *Michael Böhnke (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Th. Pröpper, Regensburg 2006.

³⁵ Eine Ehrenrettung unternimmt durch die Integration religionssoziologischer und –psychologischer Ansätze *Ralf Miggelbrink*, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg - Basel - Wien 2000.

³⁶ Eine dialektische Verbindung sucht *Helmut Merklein*, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

³⁷ Vgl. aus katholischer Sicht (die den Zusammenhang betont) *Karl Kertelge*, *Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus* (1989), in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 130-148

³⁸ Dieses Problem sieht Paulus selbst und nennt es in Röm 3,5. Seine umfassende Antwort gibt er in den Israelkapiteln Röm 9-11.

³⁹ Gut herausgestellt von *M. Theobald*, *Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief: ThQ 169* (1989) 287-301.

5.1 Der Gedankengang in Röm 1,18 - 3,20

a. Die traditionelle Gliederung von Röm 1,18-3,20 bietet Eduard Lohse⁴⁰:

- Röm 1,18-32 verurteile die Sünde der Heiden,
- Röm 2 die der Juden,
- Röm 3,1-20 fasse beide Urteile zusammen,
 - indem jüdische Einwände (Röm 3,1-8)
 - durch das Zeugnis der Schrift gekontert würden (Röm 3,9-20).

Das Problem dieser Gliederung besteht aber darin, dass in Röm 1,18 – 2,11 immer von „dem Menschen“ gesprochen wird, während erst ab Röm 2,9 differenziert wird, und zwar:

- in Röm 2,9ff. so, dass das „zuerst den Juden, dann den Griechen“ aus Röm 1,16f. aufgenommen, negativ wie positiv – unter dem Aspekt, dass Gott „ohne Ansehen der Person“ richtet (Röm 2,11).
- in Röm 2,12ff. hingegen in Anwendung des Grundsatzes zwischen denen, die „ohne Gesetz“ und die „unter dem Gesetz“ sind,
- in Röm 2,17-29 schließlich zwischen denen, die beschnittene Juden sind, aber das Gesetz übertreten, und denen, die unbeschnitten sind, aber „die Gerechtigkeit des Gesetzes beachten“ (Röm 2,26).

In Röm 3,1 ist vom Vorteil der Juden, in Röm 3,9 ist wieder von „Juden wie Griechen“ die Rede.⁴¹

b. Die Gliederungsprobleme, die tiefe Interpretationskonflikte aufwerfen, lassen sich lösen, wenn man davon ausgeht, dass Paulus in Röm 1 den Stoff nach der Genesis strukturiert.

- Dann setzt Röm 1,18-32 bei der Urgeschichte an, beim Leben der Menschen jenseits von Eden, vor allem im Umkreis Noahs.
- Es stünde also nicht „der Heide“ im Gegensatz zum „Juden“ vor Augen, sondern „der Mensch“, also Adam (vgl Röm 5,21-21; auch Röm 7), der in jedem Heiden und in jedem Juden lebt.

Die These von Röm 1,18 erfährt in Röm 1,19-32 eine theologische Begründung,

- die erst die schuldhafte Verkehrung der Gotteserkenntnis in Götzendienst anführt (Röm 1,19-23), woraus sich ergibt, dass Gott allen Grund zum Zorn hat,
- und dann zeigt, wie Gott seinen Zorn walten lässt, nämlich – wie in einem dreifachen Anlauf erklärt wird – so, dass er die Menschen den Konsequenzen ihres Fehlverhaltens ausliefert:
 - im Bereich der Götzenverehrung (Röm 1,24f.),
 - im Bereich der Geschlechtlichkeit (Röm 1,26f.)
 - im Bereich des Sozialverhaltens (Röm 1,28ff.).

Die Konsequenz zieht Röm 1,32: Die Übeltäter sind des Todes, heißt: Sie schaufeln sich ihr eigenes Grab.

⁴⁰ Röm 9. Ganz ähnlich gliedern in ihren Kommentaren O. Michel, M. Theobald, D.Zeller. Leichte Differenzierungen finden sich bei U. Wilckens

⁴¹ Auf diese Probleme aufmerksam macht *Peter Spitaler*, *Universale Sünde von Juden und Heiden? Eine Untersuchung zu Röm 1,18 – 3,20* (FzB 109), Würzburg 2006. Allerdings wird in dieser Arbeit der Zusammenhang zwischen der Macht der Sünde, der persönlichen Schuld und der Erlösungsbedürftigkeit eines jeden Menschen nicht klar genug.

c. Einen argumentativen Einschnitt setzt Paulus in Röm 2,1, wenn er anthropologisch und theologisch das Gericht Gottes beschreibt.

- Zuerst (in Röm 2,1-13) zeigt Paulus, dass Menschen nicht einander verurteilen dürfen, sondern Gottes Gericht anerkennen müssen,
 - Menschen dürfen nicht andere richten, heißt: verurteilen, weil sie dann selbst gerichtet, heißt: verurteilt sind. (Röm 2,1-5) Das entspricht dem Grundsatz Jesu in Mt 7,2. Selbst wenn es im Leben dessen, der andere verurteilt, nichts zu verurteilen gäbe, wäre doch das Verurteilen zu verurteilen, weil es eine Anmaßung ist. Mein wird an dieser Stelle
 - An die Stelle der Verurteilung anderer soll das existentielle Wissen treten, dass es nur einen Richter gibt: Gott. Er schaut nicht auf die Person (Röm 2,11), sondern fällt ein unbestechliches Urteil – über Juden wie über Heiden (Röm 2,6-13).
- Dann (in Röm 2,14-29) wird Gottes Gericht konkretisiert – am Beispiel von Juden und Heiden, die sich anders verhalten, als erwartet wird (Röm 2,14-29)
 - Es gibt Heiden, die nach dem Gesetz leben (Röm 2,14ff.).
 - Es gibt Juden, die das Gesetz nicht halten (2,17-29).

d. Neu setzt Röm 3,1 ein. Hier stehen die Juden im Blick, unter zwei Aspekten:

- In Röm 3,1-8 wird von Paulus der Vorwurf zurückgewiesen, dass seine Betonung des Zornes und der Gerichtes Gottes das Judentum und die Beschneidung relativiere (Röm 3,1.)

Diesen Vorwurf wehrt Paulus dem Hinweis auf „Gottes Worte“ ab, die ihnen anvertraut sind und in Form der „Heiligen Schriften“ vorliegen (Röm 1,2), die Paulus erst erlauben, seine Analyse anzustellen. Daraus folgen zwei Anschlussprobleme:

 - ob die „Untreue“ der Gesetzesbrecher die „Treue Gottes“ aufhebe (der das Unheil nicht verhindert habe), was Paulus mit Ps 116,11 zurückweist: Gott behalt Recht, wenn der Mensch mit ihm rechtet,
 - ob Gottes Zorn nicht ungerecht sei, weil es doch eine Dialektik zwischen menschlicher Ungerechtigkeit und göttlicher Gerechtigkeit gebe (Röm 3,5), was Paulus (wie Gott selbst nach dem Hiobbuch) mit dem Hinweis kontert, dass kein Mensch sich vermessen dürfe, Gott zu richten (Röm 3,6ff.).⁴²
- In Röm 3,9-20 wird von Paulus der komplementäre Gedanke zurückgewiesen, aus dem heilsgeschichtlichen Vorsprung der Juden folge ein soteriologischer Vorteil. Das kontert Paulus, indem er eine lange Reihe von Schriftziten bringt, die seine These unterstreichen, dass es keine Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes gibt, weil Juden nicht anders als Heiden „unter der Sünde“ stehen (Röm 3,9). Sünde ist hier eine Unheilmacht, die sich im Fehlverhalten von Menschen zeigt.

⁴² Vgl. *Th. Söding*, „Ist Gott etwa ungerecht?“ (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg - Basel - Wien 2007, 50-68.

e. Ein Gliederungsmodell, das die Offenbarungsgeschichtliche mit der anthropologischen Fundamentalreflexion verbindet:

Röm 1,18 Die These:
Gott Zorn über die Ungerechtigkeit der Menschen wird offenbart

Röm 1,19-32 De Begründung der These:
Gottes Zorn ist begründet und effektiv.
1,19-23 Gott hat Grund zum Zorn:
wegen der Vertauschung Gottes mit Götzen
1,24-31 Gott reagiert mit Zorn
durch Auslieferung der Sünder ans eigene Begehren
1.,24-25 im Verhältnis zu Gott
1,26-27 im Verhältnis der Geschlechter
1.28-30 im Sozialverhalten
1,32 Fazit: Die Übeltäter sind des Todes.

Röm 2 Die Konsequenz der These:
Das Gericht ist der Ort des Zornes Gottes.
2,1-13 Menschen dürfen nicht übereinander richten –
Gott richtet sie alle.
2,14-29 Gott richtet ohne Ansehen der Person
2,14ff. Heiden, die nach dem Gesetz leben,
2,17-29 Juden, die das Gesetz nicht halten.

Röm 3,1-20 Die Konkretion der These:
Gottes Gericht ist gerecht.
3,1-8 Gottes Zorn ist nicht ungerecht,
3,1f. weil er Israels Privileg nicht missachtet,
3,3f. weil menschliche Untreue
Gottes Treue nicht aufhebt;
3,5-8 weil Gottes Gerechtigkeit
menschliche Gerechtigkeit fordert.
3,9-20 Werke des Gesetzes können nicht rechtfertigen.
3,9 weil alle „unter der Sünde stehen“
3,10-19 weil die Schrift es besagt
3,10-12 mit Ps 14,1-3 (und Koh 7,20)
3,13 mit Ps 5,10 und 140,4
3.,14 mit Ps 10,7
3,15ff. mit Jes 59.7f.
3,18 mit Ps 36,2.
3,19f.

e. Wenn diese Rekonstruktion des Gedankengangs richtig ist, weist Röm 1,18 – 3,20 nicht nach, dass alle Menschen, die vor Christus gelebt haben oder außerhalb der Kirche, verloren sind, sondern dass Gottes Zorn über die Ungerechtigkeit sich in seinem gerechten Urteil nach den Werken zeigt, wo es kein Privileg der Juden vor den Heiden gibt, weil alle nach demselben Maßstab gemessen werden.

5.2 Die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung

a. Das entscheidende Argument, das Paulus anführt, um zu zeigen, dass es ein schuldhaft verzerrtes Gottesverhältnis als Basis sozialen Fehlverhaltens gibt, entwickelt Röm 1,19-23 nicht exegetisches aus der Schrift, sondern philosophisches Argument aus der Vernunft im stillschweigenden Dialog mit der stoischen Philosophie.

- Der theologische Ansatz:
Es gibt eine Offenbarung Gottes nicht erst im Gesetz und im Evangelium, sondern in der Schöpfung (Röm 1,19f.).
- Die theologische Konkretion:
Diese „kreative“ Offenbarung erschließt nicht schon Gott so, wie er sich dem Mose oder gar durch Jesus Christus offenbart hat, sondern so, wie er sich durch die Schöpfung „bekannt“ gemacht hat (Röm 1,19).
Durch die Schöpfung offenbart Gott nicht schon, *wie* er ist, sondern *dass* er ist. Röm 1,20 nennt:
 - Gottes Unsichtbarkeit (ἀόρατα),
 - seine ewige Macht (δύναμις),
 - seine ewige Gottheit (θειότης)..Diese Kennzeichnungen sind nicht besondere Attribute Gottes, sondern notwendige Bestimmungen seiner Gottheit.
- Das philosophische Argument:
Nach Röm 1,20 ist Gott als Gott „am Gemachten“ (τοῖς ποιήμασιν) erkennbar. Vorausgesetzt, aber nicht entfaltet ist, dass man, was ist, als etwas erkennen kann, das gemacht, also geworden ist. Das ist eine Frage der Vernunft. Das Argument ist nicht ausgeführt, lässt sich aber erschließen: Wäre das, was ist, nicht „gemacht“, müsste es ewig sein. Das aber ist es augenscheinlich nicht, abgesehen davon, dass ewige Starre herrschte. Wenn aber das, was ist, geworden und mithin gemacht ist, muss es einen Macher geben. Der muss jenseits der Kausalketten stehen und in Ewigkeit alles bestimmen. Das aber sind gerade die vernünftigen Bestimmungen des Gottseins Gottes, die Röm 1,20 referiert.
- Aus diesem Grund ist es schuldhaft, zwar Gott – wenigstens theoretisch – erkannt zu haben, aber nicht ihn zu verehren, sondern Dinge dieser Welt als Götter zu preisen (Röm 1,19-23). Polytheismus ist unvernünftig. Das entspricht sowohl der philosophischen wie auch der prophetischen Götzenkritik.

b. Thomas von Aquin, dessen *quinque viae*, von den alten Griechen vorgezeichnet, nach wie vor begangen werden, steht in der Wirkungslinie der paulinischen Theologie. Er klärt, auf ihnen zeige sich, *dass*, nicht aber, *was* Gott ist (S. th. I 2,3). Als Beweis gilt ihm die Deduktion von der erfahrenen Wirkung auf die Ursache; jeder Gottesbeweis erhellt die Beziehung Gottes zu den Menschen, von der nur geglaubt werden kann, dass sie seinem Wesen entspricht (S. th. I 13,1). Das entspricht dem paulinischen Argument.

Dieses Argument wird von Immanuel Kants Kritik der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“, die ihrerseits auf einen moralischen Gottesbeweis in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (im Sinne eines Postulates Gottes zur Begründung der Idee des Guten) zuläuft, nicht getroffen. Denn Kant argumentiert im Rahmen seiner „Kritik der reinen Vernunft“ so, dass die Vernunft des Menschen prinzipiell zu schwach sei, die Existenz Gottes zu beweisen. Paulus, den Thomas interpretiert, redet aber nur von einer Art moralischer Gewissheit, die den Glauben nicht relativiert.

6. Die Offenbarung der Gerechtigkeit im Tode Jesu (Röm 3,21-31)

a. Das „jetzt aber“ von Röm 3,21 signalisiert den neuen Ansatz, der auf Röm 1,16f., das Thema des Briefes, zurückgreift, und Röm 1,18-3,20 theologisch überbaut. Die Gerechtigkeit Gottes hebt den Zorn Gottes auf, den sie hervorbringt, und führt zur Rettung der Glaubenden. Das Perfekt erklärt sich vom Kreuzestod Jesu her (Röm 3,24f.), der definitiv die neue Lage herbeiführt.

b. Röm 3,21-31 eröffnet die entscheidende Argumentation des Apostels mit einer programmatischen Begründung des Evangeliums, die der weiteren Erörterung zugrunde liegt.

Der Passus besteht aus zwei Teilen:

- Röm 3,21-26 bildet die Basis, indem Röm 1,16f. aufgegriffen wird,
 - aber angeschärft durch die Analyse von Röm 1,18-3,20 (Röm 3,23)
 - und konkretisiert durch die Rede vom Kreuzestod Jesu (Röm 3,24f.).In Röm 3,21-26 wird die Gerechtigkeit Gottes erläutert, die in Röm 1,16f. angekündigt und in Röm 1,18 – 3,20 angesichts des Zornes Gottes verteidigt worden war.
- Röm 3,27-31 führt den Gedanken fort, indem das Argument von Röm 1,18 – 3,20 eingeholt wird; der Passus
 - diskutiert das Anschlussphänomen, wie sich der heilsgeschichtliche Primat Israels, den Paulus in Röm 3,1-8 markiert hatte, zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für alle verhält,
 - und antwortet mit dem monotheistischen Bekenntnis Israels, das in sich die Begründung für die Universalität des Heilswillens Gottes, dann aber auch der Mission trägt. :

In Röm 3,27-31 wird die Einzigkeit Gottes erläutert, die seiner Gerechtigkeit entspricht. .

6.1 Sühne als Gnade (Röm 3,21-26)

a. „Ohne Gesetz“ (Röm 3,21) ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes geschehen, aber „bezeugt von Gesetz und Propheten“ (Röm 3,22):

- „ohne Gesetz“, weil durch Jesus Christus und weil das Gesetz (nach Röm 3,9-20) nicht die Kraft der Rechtfertigung hat,
- „bezeugt von Gesetz und Propheten“, weil das Evangelium „von Gott vorangekündigt ist durch seine Propheten in heiligen Schriften“ (Röm 1,2).

Paulus entnimmt dem Gesetz, dass nicht die „Werke des Gesetzes“ rechtfertigen, sondern der Glaube rechtfertigt; das wird er an Gen 15,6 und Abraham in Röm 4 ausführen. Das Zeugnis der Propheten stimmt mit des Gesetzes überein.

- Hab 2,4 ist in Röm 1,17 zitiert.
- Jes 28,26 wird in Röm 9,33 und Röm 10,11 zitiert.

b. Es rechtfertigt der Glaube an Jesus Christus.

- Der Genitiv *Pistis Jesu Christou* wird zuweilen als *genitivus subjectivus* aufgelöst. Dann würde der Glaube Jesu Christi selbst rechtfertigen.⁴³ Es wäre der – von Paulus

⁴³ Diese Deutung favorisiert ein Großteil der englischsprachigen Forschung; vgl. *Morna Hooker*, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in: NTS 35 (1989) 321-342.

tatsächlich betonte – Gehorsam Jesu, sein Vertrauen auf Gott, das Mittel der Rechtfertigung der Menschen durch Gott. Dann aber fehlte das subjektive Moment, die Beteiligung der Menschen, die gerechtfertigt werden. Sie wäre nur Objekte des Handelns Gottes.

- Kohärent ist nur die Deutung als *genitivus objectivus*: Glaube an Jesus Christus.⁴⁴ Das entspricht den zahlreichen verbalen Wendungen, die ein Objekt des Glaubens (an Jesus Christus etc.) markieren.

Paulus betont: „Alle“ Glaubenden werden gerechtfertigt – heißt: Juden wie Griechen.

c. Dass Gottes Gerechtigkeit *alle* Gläubigen erreicht, Juden wie Griechen, wird in Röm 3.23f. – vor dem, Hintergrund von Röm 3,21-26 – zuerst negativ begründet: weil alle der Herrlichkeit Gottes ermangeln.

- Die „Herrlichkeit Gottes“ wird meist anthropologisch als Äquivalent zur Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26f. (so anscheinend die Einheitsübersetzung)⁴⁵ oder als gegenwärtiger „Ruhm“ der Menschen (so die Lutherbibel von 1985) verstanden, kann aber auch theologisch den Inbegriff der Vollenendung meinen, die verheißene Teilhabe der Menschen an Gottes Herrlichkeit (so die Elberfelder Bibel und die Vulgata: *egent gloriam Dei*). Im Licht der anderen Belege ist die theologische Bedeutung vorzuziehen.
- Auch das Verb ὑστεροῦνται wird unterschiedlich wiedergegeben.⁴⁶
 - Nach der Einheitsübersetzung haben die Sünder diese Herrlichkeit Gottes „verloren“,
 - nach der Lutherbibel von 1985 „ermangeln“ sie ihrer.

Da beide Bibeln anthropologisch deuten,

- vertritt die Einheitsübersetzung – wahrscheinlich ungewollt – die orthodox protestantische Tradition, dass der Mensch durch den Sündenfall die Gottebenbildlichkeit verloren habe (wo sie nach klassischer orthodoxer und katholischer Lesart verletzt ist),
- während die Lutherbibel ziemlich unverständlich von einem „Ruhm,“ der Menschen spricht, „den sie bei Gott haben sollten“ – ohne dass deutlich wird, worin der eigentlich bestehen könnte.

Leichter wird die Übersetzung und klarer der Sinn, wenn man Doxa, Herrlichkeit, auf Gott bezieht – und zwar unter dem Aspekt, dass Gottes Herrlichkeit auf die Menschen ausstrahlt, wenn sie sich nicht von ihr abschirmen. Das entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch des Apostels: Doxa als Herrlichkeit ist theozentrisch bestimmt.

- Dann aber sagte Paulus nicht, dass man sie als Sünder nicht „erlange“ (so die Elberfelder), sondern dass man an ihr Mangel leidet.
 - Das kann protologisch als Verlust der unmittelbaren Gottzugehörigkeit Adams und Eva
 - oder eschatologisch als Ausstehen der Vollenendung gesehen werden.

Die eschatologische Deutung passt besser in den Kontext.

- Die positive Kehrseite wäre, dass Erlösung darin besteht, an Gottes Herrlichkeit teilzuhaben (was die Orthodoxie betont und mit Röm 8,30 begründet).

⁴⁴ Vgl. E. Lohse, Röm 131.

⁴⁵ So H. Schlier, Röm 106; E. Lohse, Röm 131.

⁴⁶ In einem ähnlichen Kontext begegnet es in 1Kor 8,8 (Mangel an Gottesnähe haben oder nicht haben) und Hebr 12,15 (der „Gnade Gottes“ ermangeln).

d. Die Frohre Botschaft aber lautet: Dieselben, die aus eigener Schuld der Herrlichkeit Gottes ermangeln, werden vom selben Gottes gnadenhalber gerechtfertigt:

- Gott bringt das Verhältnis derer zu ihm ins rechte Verhältnis, die es schuldhaft zerstört haben: das aller Menschen (vgl. Röm 1,18-32).⁴⁷
- Er bringt es gnadenhalber zurecht, weil es keine endgültige Rettung geben kann, die sich die Menschen selbst verschaffen würden.
 - Dazu ist die Macht der Sünde zu groß.
 - Dazu ist aber auch das verheißene Heil zu groß.

„Geschenkweise“ oder „umsonst“ geschieht die Erlösung, weil Gott nicht nach dem Prinzip des *do ut des* agiert, sondern aus freien Stücken handelt: in seiner Gnade.

Offen bleibt an dieser Stelle noch, inwiefern die Gnade Gottes seine Gerechtigkeit ist. Das wird in Röm 3,26 geklärt.

e. Die zentrale Aussage steht in Röm 3,25. Hier wird der Kreuzestod Jesu als eschatologisches Heilsgeschehen benannt.

- Die Formulierung ist einzigartig bei Paulus. Das kann ein Indiz dafür sein, dass der Apostel ähnlich wie in Röm 1,3f. eine dezidiert *judenchristliche* Tradition zitiert.
- Die dichte Formulierung lässt sich logisch so aufschließen:
 - „Durch den Glauben“ nennt den anthropologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der rechtfertigende Glaube, durch den die Sühnewirkung vermittelt wird.
 - „In seinem Blut“ nennt den christologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der Gekreuzigte in der Hingabe seines Lebens, durch den Gott Sühne schafft.
 - „Zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ nennt das Ziel des Geschehens und lenkt zum Subjekt des Satzes zurück. Der seine Gerechtigkeit durch Jesu Kreuzestod *erwiesen* hat, offenbart dies im Evangelium.
- Die entscheidende Aktion ist die Gottes: Er hat Jesus „als *hilasterion* hingestellt“:
 - Der Aorist weist auf ein einmaliges geschichtliches Ereignis: das Faktum des Kreuzestodes Jesu.
 - Das Verb ist aus der alttestamentlichen Opfersprache bekannt.⁴⁸ Es betont die Öffentlichkeit, passt also zum Offenbarungsgeschehen, das Paulus in Röm 3,21 bespricht.⁴⁹
 - Mit *ἱλαστήριον* übersetzt die Septuaginta das hebräische *kapporaet*, den *terminus technicus* für den Deckel der Bundeslade im Heiligtum der Wüste (Ex 25,17-22) und im salomonischen Tempel. Nach dem Babylonischen Exil ist hier, im Allerheiligsten, nach dem Verlust der Bundeslade ein liturgischer Leere, der doch bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. die alles bestimmende Mitte des Ritus bildet. Die *kapporaet* ist der kultische Ort dichtester Gegenwart

⁴⁷ Eine Sachparallele ziehen Röm 5 und 2Kor 5: Nicht Gott versöhnt sich mit den Menschen, sondern Gott versöhnt die Menschen mit sich.

⁴⁸ Ex 29; 40,23; Lev 24,8 sprechen vom Auslegen der Schaubrote, sehr nahe liegt Ex 25,17: *ἱλαστήριον ἐπίθεμα*.

⁴⁹ Klaus Haacker (Röm 91) deutet mit Verweis auf Eph 1,9 (sowie Röm 1,13) als „Vorherbestimmung“. C.E.B. Cranfield zieht für diese Deutung auch Origenes und Chrysostomus heran (The Epistle of the Romans I-II [ICC], Edinburgh 1975, I 208f). Aber Röm 3,21-26 handelt betont von dem, was „jetzt“ geschieht.

Gottes; hier offenbart Gott sich Mose und Israel (Ex 25,22; 30,6; Num 7,89); hier hin soll der Hohepriester nach Lev 16 am Großen Versöhnungstag das Blut des geschlachteten Jungstieres sprengen, um das Heiligtum von den Sünden der Israeliten zu reinigen.⁵⁰ Dies ist der zentrale Ritus des *Iom kippur* (Lev 16), der im Ganzen dazu dient, den Priester und sein Haus, das Heiligtum und das ganze Volk Gottes von der Last der im vergangenen Jahr unabsichtlich begangenen Sünden zu befreien.

- Teils wird Jesus mit dieser *kapporaet* identifiziert.⁵¹, dann würde Paulus kultrische Pointe setzen: Der Ort der Gegenwart Gottes ist der Gekreuzigte (2Kor 5,17); ihn ihm, nicht (mehr) im Tempel schafft Gott – „jetzt“, wie Paulus erläutert – Sühne. Jesus, und zwar der Gekreuzigte, ist der Ort äußerster Präsenz Gottes und innerster Anteilgabe der Menschen an Gottes Heil. Jesus Christus ist „gleichzeitig der den Glaubenden vom Kreuz herab begegnende Gott und der sich im Namen Gottes gehorsam aufopfernde Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich“⁵².
- Allerdings gibt es an dieser Deutung Zweifel⁵³, weil Paulus das Bild sprengen würde: Im alttestamentlichen Kult wurde das Blut an die *kapporaet* gesprengt; folglich müsste man denken, Jesus sprengte sein eigenes Blut an sich selbst; überdies sei die *kapporaet* gerade nicht öffentlich aufgestellt, sondern im Allerheiligsten verborgen worden.

Aber die metaphorische Kühnheit teilte Röm 3,25 mit Hebr 9, und das, was im Kult vor aller Augen verborgen war, wird im Text der Schrift doch bekannt gemacht; entscheidend ist der Aspekt der Setzung durch Gott zum Kult des Volkes.

Die *kapporaet* von Lev 16 ist ein kultischer Ort, Jesus aber ein Mensch, der wie die Makkabäer als Märtyrer gestorben ist. Der entscheidende Unterschied zu Röm 3,25 besteht darin, dass die Märtyrer sich selbst opfern, worauf Gott reagiert, während Jesus von Gott selbst als Sühne hingestellt wird.⁵⁴

g. Die „Sühne“ ist nach Röm 3,21-26 im Ansatz (und gegen die Erwartung) nicht etwas, was die Schuldigen (alle Menschen) abbüßen müssen, sondern ein Akt der Vergebung, den Gott setzt,

- indem er im Prozess der Erlösung die Gewalt der Sünde sichtbar macht,
- und das Prinzip eines gerechten Ausgleichs wahrt, den Preis aber – durch seinen Sohn – selbst entrichtet.

⁵⁰ Wolfgang Kraus (Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a [WMANT 66], Neukirchen 1991, 45-70) hat zu Recht das direkte Ziel des Blutritus betont. Er ist aber Teil der gesamten Liturgie.

⁵¹ So u.a. Ulrich Wilckens, Röm I 190ff; Helmut Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzsthematik, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 1-106: 33f; Michael Theobald, Röm I 97-105.

⁵² Peter Stuhlmacher, Röm 57f.

⁵³ So von Heinrich Schlier, Röm 110f; Eduard Lohse, Röm 126f.

⁵⁴ Darauf macht Thomas Knöppler (Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu [WMANT 88], Neukirchen-Vluyn 2001, 114) aufmerksam – der allerdings deshalb schon 4Makk 17 aus der Betrachtung ausschließen will.

h. Die Gerechtigkeit Gottes vollendet sich in der Rechtfertigung der Glaubenden als Gnade,

- weil Gott seinem Wesen nach, wie Jesus ihn endgültig offenbart, gnädig ist und mithin nur dann sich selbst und seinen Verheißungen treu bleiben kann, wenn er Gnade walten lassen kann,
- weil die Rechtfertigung den Grundsatz der Gerechtigkeit *suum cuique* (Jedem das Seine) nicht außer Kraft setzt, sondern verwirklicht,
 - da zur Rechtfertigung der sündigen Menschen das Gericht gehört, das die Menschen ohne Ansehen der Person nach dem Maß ihrer Schuld verurteilt,
 - da aber die Menschen, die ins Gericht gestellt werden, nicht in ihren Sünden aufgehen, sondern
 - Gottes Kinder sind, die er nach seinem Bild erschaffen hat, und die er auch und gerade dann liebt, wenn sie sich als seine Feinde aufspielen (Röm 5,1-11),
 - und Brüder und Schwestern Jesu sind, der sie unendlich liebt und sich für sie hingibt.

Vor Gottes Angesicht kommt deshalb nicht nur heraus, wo und wie die Menschen gefehlt haben, sondern auch, dass sie Menschen sind, nämlich Gottes Geschöpfe, an deren Stelle Jesus die tödlichen Folgen der Sünde auf sich genommen hat, um sie aus Liebe von denen abzuwenden, die sie sonst treffen würden.

6.2 Gottes Einzigkeit

a. In Röm 3,21 wiederholt Paulus mit anderen Worten den Einwand von Röm 3,1. Der „Ruhm“ ist der – berechnete oder unberechnete – Stolz, von Gott erwählt zu sein und als Mitglied seines Volkes Israel zu leben. Ob der Jude, der hier spricht, nicht an Jesus glaubt oder an ihn glaubt, ist nicht entscheidend. Was aber zur Frage nach dem Ruhmen führt, ist nicht die Hybris dessen, der von Gott den Lohn für seine Lebensleistung verlangt, wie *Karl Barth*⁵⁵ interpretiert hat⁵⁶, sondern das Selbstbewusstsein eines Juden, der täglich das *Sch^ema Jisrael* (Dtn 6,4.s.) betet und sich darin von einem Heiden unterschieden weiß, wenn anders Gott Israel erwählt und seinem Volk das Gesetz geschenkt hat⁵⁷ (vgl. Röm 21,17-23).

b. Paulus argumentiert radikal monotheistisch. Er spielt die Trumpfkarte jüdischer

⁵⁵ Der Römerbrief, Zürich 1978 (121922), 83: „Die Möglichkeit, sich vor Gott auf eine nur unter Menschen beträchtliche Größe oder vor Menschen auf eine nur vor Gott bestehende Größe zu berufen, die Möglichkeit das Große der Zeit in die Ewigkeit oder das Große der Ewigkeit in die Zeit hinüber zu projizieren, die Möglichkeit, Größe vor den Menschen als vorausgegebene Rechtfertigung aus dem menschlichen Zusammenhang in das göttliche Gericht oder Größe vor Gott als nachträgliche Gerechtigkeit aus dem göttlichen Gericht in den menschlichen Zusammenhang hinüberzutragen, diese Möglichkeit ist ‚ausgeschlossen‘, abgehauen.“

⁵⁶ Auf dieser Linie liegt auch *Heinrich Schlier*, Röm 116: „Ansehen aus seiner Leistung und aus der Beschneidung als Garantie seiner Zugehörigkeit zu Gottes Volk“. Ebenso *Eduard Lohse*, Röm 137: „Ist der Jude der Ansicht, er könne sich auf die Thora berufen und vor Gott und den Menschen Werke geltend machen, deren Erfüllung das Gesetz fordert, so täuscht er sich von Grund auf“.

⁵⁷ So *Ulrich Wilckens*, Röm I 244.

Theologie aus: „Gott ist Einer“. Der Apostel setzt beim höchsten Punkt der Gotteserkenntnis Israels an: dass es die Götter der Völker gar nicht gibt und dass der eine Gott Israels für alles zuständig ist, für die gesamte Weltgeschichte und die ganze Schöpfung, für jeden Menschen, für alle Zeit und Ewigkeit. Nur als der eine Gott kann er jene Gerechtigkeit erweisen, die auf die Vollendung der Gottesherrschaft gerichtet ist (Röm 14,17) und damit die Hoffnung auf Rechtfertigung begründet.

Paulus diffamiert keineswegs „Ruhm“, „Stolz“, Selbstbewusstsein – aber legt allen Nachdruck darauf, ihn in Gott begründet zu wissen.

c. Die „Werke des Gesetzes“ schließen den falschen Ruhm nicht aus, sondern können ihn sogar fatal befördern,

- weil sie zwar Ausdruck von Frömmigkeit sind,
- aber den Blick auf das lenken,
 - was an Gutem getan und an Bösen gelassen worden ist,
 - während das Böse, das getan, und das Gute, das unterlassen wurde, wenig im Blick stehen,
- und die Macht der Sünde unterschätzen, weil sie sie nur auf die Summe menschlichen Fehlverhaltens festlegen, ohne die Macht der Sünde auch über das Gesetz zu bedenken.

Das „Gesetz des Glaubens“ ist das vom Glauben bestimmten, den Glauben bezeugende und im Glauben erfüllte Gesetz, nicht nur ein allgemeine Richtschnur des Lebens.

d. Die Einzigkeit Gottes fordert: Gleiches Recht für alle, Juden wie Heiden. Es gibt also nicht zwei Rechtfertigungsmodelle, sondern nur ein Rechtfertigungsprinzip. Das aber ist das des Glaubens, weil Gottes Einzigkeit nicht nur formal, sondern inhaltlich bestimmt: durch seine Offenbarungen in der Geschichte Israels und seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus, die nur im Glauben erkannt werden kann (dessen Erkenntnis die der Vernunft nicht negiert, aber transzendiert).

e. Die Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit zerstört nicht das Gesetz, sondern richtet es auf,

- weil das Gesetz selbst das Evangelium des Glaubens bezeugt (Röm 3,21),
- weil das Gesetz selbst die Gerechtigkeit ans Tun der Werke bindet, aber diagnostiziert, dass niemand es ganz und gar hält,
- weil das Gesetz durch die Liebe im Glauben erfüllt wird (Röm 13,8f.).

Literatur:

Th. Söding, Nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben. Zur exegetischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre, in S. Kreuzer – J. v.Lüpke (Hg.), Gerechtigkeit glauben und erfahren. Beiträge zur Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 2002, 145-178

- Der Retter ist da. Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Neuen Testament, in: W. Härle – P. Neuner (Hg.), Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft. Gemeinsames Symposium des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages Lutherstadt Wittenberg Oktober 2002 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 42), Münster 2004, 53-75
- Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene, in: U. Swarat – J. Oeldemann – D. Heller (Hg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299-330

7. Das Beispiel Abraham (Röm 4)

a. Paulus startet seine Explikation der Rechtfertigungsthese mit einem ausführlichen Schriftbeweis.

- Er begründet mit der Schrift nicht mehr, dass es keine Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes gibt (was in Röm 3,9-20 geschehen ist), sondern, dass sie durch den Glauben erfolgt. Als Beleg dient Gal 15,6 (nach Hab 2,4 in Röm 1,16f.), als Beispiel Abraham.
- Er begründet ansatzweise auch, dass er das Gesetz nicht auflöst, sondern aufrichtet (Röm 3,31), weil er mit dem Gesetz argumentiert, und dass allein der Glauben as falsche Sich-Rühmen überwindet (Röm 3,27f.).

Paulus argumentiert mit der Schrift, weil er sie als inspirierte Urkunde ansieht, in der Gott das Evangelium vorangekündigt hat (Röm 1,2; vgl. 3,22).

b. Mit Abraham hat Paulus bereits im etwas älteren Galaterbrief argumentiert (Gal 3,6-18). Dort wird der unmittelbare Anlass sichtbar: eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Missionaren über die Notwendigkeit der Beschneidung, damit Heidenchristen Vollmitglieder im Volk Gottes werden können⁵⁸.

Für die Position der Paulusgegner spricht zweierlei:

- dass Abraham sich und sein ganzes Haus hat beschneiden lassen (Gen 17), als Zeichen des Bundes Gottes mit Israel,
- und dass Abrahams Glaube⁵⁹ vom Judentum vorzüglich in seinem Gesetzesgehorsam gesehen wird, für den beispielhaft die Beschneidung steht, und sich in der Bindung Isaaks (Gen 22)⁶⁰ bewährt.

Im Galaterbrief hält Paulus dagegen.

- Den Glauben Abrahams erhellt er nicht prospektiv (im Blick auf das, was später noch von ihm an Taten des Gesetzesgehorsams erzählt werden wird), sondern retrospektiv (im Blick auf das was er zum – erzählten – Zeitpunkt von Gen 15,6 bereits getan hat): Er hat nach Gen 12 die Verheißung empfangen, ein Segen für alle Völker zu sein, und ist daraufhin von Ur in Chaldäa nach Israel aufgebrochen. Nach Gen 22,17 ist dieser Segen an Abrahams Nachkommen gebunden (Gal 3,16ff. betont den Singular und deutet messianisch.)
- Die Beschneidung sieht Paulus im Galaterbrief nur als Verpflichtung der Heiden zu umfassenden Gebotserfüllung (Gal 6,13f.), die aber den testamentarischen Bundschluss nicht nachträglich konditionieren könne.

Mithin hängt die Rechtfertigung daran, zu glauben wie Abraham. In dieser Argumentation bleibt allerdings die Frage offen, weshalb es die Beschneidung überhaupt gibt.

⁵⁸ Vgl. *Th. Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 132-152; danach *Lorenz Oberlinner*, „Kein anderes Evangelium!“ Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen „Gegnern“ im Galaterbrief, in: C. Mayer - K. Müller - G. Schmalenberg (ed.), Nach den Anfängen fragen, Gießen 1994, 461-499; *John C. Hurd*, Reflections concerning Paul's „Opponents“ in Galatia, in: Stanley E. Porter (ed.), Paul and his Opponents (Pauline Studies 2), Leiden 2005; 129-148.

⁵⁹ Vgl. *A. v. Dobbeler*, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22), Tübingen 1987, 118-125

⁶⁰ Vgl. *Georg Steins*, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon. (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg - Basel - Wien 1998

c. In Röm 4 fehlt die polemische Zuspitzung. Paulus gewinnt Zeit und Raum für eine differenzierte Darstellung. Auf die Argumentationssituation des Römerbriefes bezogen, führt Paulus mit dem Beispiel Abrahams

- die Heidenchristen zur Wurzel, die sie trägt (Röm 11,26),
- und die Gegner, mit denen er im Hintergrund rechnet, in eine Aporie.

Der Text ist folgendermaßen gegliedert:

4,1	Die Frage nach der Gabe, die Abraham von Gott empfangen hat
4,2-12	Abraham als Prototyp des aus Glauben Gerechtfertigten
4,2-8	Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch Glauben
4,3	Schriftbeweis mit Gen 15,6
4,6-8	Beweissicherung mit Ps 32,1f.
4,9-12	Rechtfertigung ohne Beschneidung
4,9ff.	Der Beweis mit Gen 15,6
4,11f	Abraham als Vater von Juden und Heiden
4,13-22	Abraham als Vater im Glauben
4,13-16a	Verheißung nicht durchs Gesetz, sondern durch Glauben
4,16b-22	Der Glaube Abrahams
4,16b	Schriftbeweis mit Gen 17,5
4,18	Schriftbeweis mit Gen 15,5
4,23ff.	Christologische Applikation

Der Gedankengang in grober Paraphrase:

- (1) Paulus setzt bei Abraham an, um die Frage zu beantworten, worin der Segen besteht, den er erhalten hat (Röm 4,1). Diese Frage stellt sich aufgrund der harten Hamartologie.
- (2) Paulus verfolgt ein doppeltes Ziel. Er will mit Abraham beweisen,
 - dass es Rechtfertigung nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch Glauben gibt (Röm 3,28),
 - und dass nicht nur Juden, sondern auch Heiden Abraham als Vater sehen dürfen, weil alle Glaubenden seines Segens teilhaftig werden (Röm 1,16f.; 3,21ff.).

Um dieses Ziel zu erreichen, geht Paulus in zwei Schritten vor.

- (a) Er zeigt zuerst (in Röm 4,2-12), dass Abraham als Glaubender gerechtfertigt worden ist, ohne dass von Gesetzeswerke die Rede ist (Röm 4,2-8) und ohne dass er beschnitten gewesen wäre (Röm 4,9-12).
- (b) Danach zeigt er (in Röm 4,13-22), dass die Abraham gegebene Verheißung eine des Glaubens ist. Dazu muss er zum einen zeigen, dass sie nicht an die Gesetzgebung vom Sinai gebunden ist (Röm 4,13-17a), und zum anderen, dass sie Abraham als Glaubenden anspricht (Röm 4,17b-22).

Die Argumentation erfolgt mit der Heiligen Schrift. Der Schlüsselvers ist Gen 15,6. Er wird nach allen Regeln der Kunst pharisäischer Schriftgelehrsamkeit ausgelegt:

- mit Verweis auf den genauen Wortlaut (unter der Voraussetzung, dass alles Wesentliche in der Bibel gesagt wird).
 - mit Verweis auf eine Sachparallele, hier Ps 31,
 - mit Verweis auf den engeren und weiteren Kontext der Erzählung.
- (3) Die Zielsätze stehen zum Schluss (4,25ff.): Am Segen Abrahams haben alle Gläubigen teil, weil Jesus Christus für sie gestorben und auferstanden ist.

d. Auf Abraham kommt Paulus noch in Röm 9-11 zurück, wenn er das Spannungsverhältnis zwischen fleischlicher und geistlicher Nachkommenschaft Abrahams beschreibt (Röm 9,7; 11,1), um die Linie der Verheißung im Volk Israel und über das Volk hinaus zu ziehen.

In Röm 4⁶¹ deutet er die verschiedenen Rollen Abrahams aus, die auch im zeitgenössischen Judentum bekannt sind:

- Abraham ist kein geborener, sondern ein berufener Jude; er ist dem Ruf Gott gefolgt. Deshalb gilt er als „Vater der Proselyten“ (Bill III 195)-
- Abraham ist – über Isaak und Jakob – der Stammvater Israels und damit der Urvater des Gottesvolkes. (Für die im Islam zentrale Nebenlinie über Hagar und Ismael hat Paulus keinen positiven Sinn, wie die Sara-Hagar-Allegorie in Gal 4,21-31 zeigt).
- Abraham ist Träger eines Segens für alle Völker (Gen 12,3) und damit eine Hoffungsfigur nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden.

Freilich begründet Paulus diese dreifache Rolle anders als im zeitgenössischen Judentum:

- einerseits durch den Rückbezug auf die Christologie, die Röm 4,25 auf dem Niveau von Röm 3,24f. einspielt, wobei Gal 3,16 auf dem Singular von „Same“ besteht und ihn messianisch deutet,
- andererseits durch die Bedeutung des Glaubens und den Zeitpunkt der Erklärung (Gen 15) nach der Verheißung (Gen 12; 15,5) vor der Beschneidung (Gen 17).

e. Der Schlüsselvers Gen 15,6 hat auf dem Weg vom hebräischen Urtext über die Septuaginta bis zu den Pauluszitaten durch die Übersetzung und durch neue Kontextualisierungen Bedeutungsverschiebungen erfahren, die der Apostel als Intensivierung und Konkretion gesehen hat. Zu beobachten ist ein Prozess eminenten Rezeption. Paulus arbeitet als Exeget der Genesis, indem seinen christologischen Blickwinkel ausnutzt; und in christologischer Lesart setzt er beim Wortlaut und Kontext von Gen 15 an, um den Text nicht zu verdrängen und zu verfälschen, sondern genau zu lesen.

- Im ursprünglichen Kontext geht es um einen (erneuten) Bundesschluss mit der Zusagen Gottes, dass ein leiblicher Sohn Abrahams Träger der Verheißung und Abraham so der Stammvater eines unendlich großen Volkes sein wird (Gen 15,1-5).

Diesen Kontext hat Paulus klar vor Augen:

- mit dem Einsatz beim Thema der fleischlichen Vaterschaft Abrahams, den Paulus als Jude wählt, der idealiter zu Juden spricht, um sie zu überzeugen, dass auch Heiden Abrahamskinder ohne Beschneidung werden können,
- mit dem Zitat von Gen 15,5 in Röm 4,18.
- Der Glaube Abrahams in Gen 15,6 MT ist das Vertrauen auf die Gültigkeit der Verheißung Gottes, die den Bund mit Leben erfüllt.

Das hebräische *emuna* heißt hier, ebenso wie das griechische *pistis*,

- nicht (wie sonst oft) Treue, auch wenn die Bundestreue impliziert ist.
- sondern Vertrauen auf die Gültigkeit der Verheißung.

So entspricht es der paulinischen Rezeption.

⁶¹ Vgl. (mit einigen anderen Akzenten) *Maria Neubrand*, Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (FzB 85,) Würzburg 1997 (Kritik durch *P.-G. Klumbies* in ThLZ 124, 1999, 745-747).

Paulus intensiviert allerdings die Aussage über den Glauben Abrahams in Röm 4,16b-22, indem er Gen 15,6 mit anderen Abrahamüberlieferungen verbindet, die – kontextgemäß – mit der Geburt Isaaks zu tun haben (Gen 18.21):

- Abraham erkennt bei sich und Sara die natürliche Unmöglichkeit, ein leibliches Kind zu bekommen (Röm 4,19).
- Weil Abraham dennoch glaubt, ist sein Glaube
 - „Hoffnung wider Hoffnung“ (Röm 4,18)
 - und Glaube an den totenerweckenden Gott (Röm 4,17).

Diese Zuspitzung ist auf das christologische Grundbekenntnis abgestimmt. Sie hat schöpfungstheologische Implikationen, indem der Gedanke der *creatio ex nihilo*, der im Alten Testament erst spät expliziert wird (2Makk 7,28), aufgenommen wird.

- Dieser Glaube macht ihn stark, heißt: verleiht ihm Zeugungskraft, wobei die natürliche Geburt Isaaks zum Hoffnungszeichen für die Auferstehung wird.
- Gott antwortet auf Abrahams Glauben mit der Zuerkennung der Gerechtigkeit.⁶²
 - Gerechtigkeit heißt hier der Inbegriff bundeskonformen Verhaltens. Das ist eine Grundbestimmung biblischer Theologie
 - Der Abrahamsbund von Gen 15 ist ein Glaubensbund.

Hier setzt Paulus an, um von Gen 15,6 aus erstens die rechtfertigende Kraft des Glaubens zu begründen und zweitens die universalen Dimensionen des Abrahambundes qua Glaubensnachzuzeichnen.

An dieser Stelle liegt die theologische Pointe:

- Gen 12 steht im Hintergrund, wird aber nicht zitiert, weil die Verheißung dort für die Abraham geschiedenen Völker gilt.
- Gen 15 hingegen ist der Bundes-Text, der in traditionell jüdischer Lesart als Israel-Bund gelesen wird. Wenn Paulus diesen Bund mit Gen 15,6 als Glaubensbund und mit Gen 15,5 als einen Bund unzählig vieler Mitglieder interpretiert, hat er gezeigt, dass Gott seine Verheißung für die Völker von Gen 12 dadurch verwirklicht, dass er den Israel-Bund ins Unermessliche ausweitet. Deshalb ist er als Glaubensbund für die Völker offen.
- Gott „rechnet an“. Das hebräische Wort wird teils aus dem Sakralrecht⁶³, teils aus dem Heilsorakel⁶⁴ abgeleitet. Es sieht Gott nicht als Buchhalter, sondern als Herrn des Bundes, der Recht schafft, indem er schöpferisch wirkt. Die „Anrechnung“ bezieht sich auf das Vorgegebene den Glauben, und erkennt ihm einen Wert zu, den er in Gottes Augen hat. Das griechische Wort (*logizein*) kann sowohl das Verbuchen als auch das Verrechnen akzentuieren. Für Paulus ist die Spannung zwischen der Anerkennung und der Aufwertung des Glaubens wesentlich. So erklärt sich seine Gerechtigkeit als rettende Macht.

⁶² Manfred Oeming (Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit? ZAW 95 [1983] 182-197) favorisiert die grammatikalisch mögliche Lesart als *parallelismus membrorum*, wonach Abraham in seinem Glauben Gott als gerecht anerkannt hätte. Doch geht die gesamte jüdische und christliche Exegese vom Altertum an in die andere Richtung.

⁶³ Vgl. Gerhard von Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (1951), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München²1958, 130-135.

⁶⁴ Vgl. Norbert Lohfink, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gen 15 (SBS 28), Stuttgart 1967.

8. Das Gegenüber von Adam und Christus (Röm 5)

a. Nach Abraham in Röm 4 ist in Röm 5 Adam die biblische Leitfigur, der „Typ“ (Röm 5,15), an dem Paulus sich orientiert. Die adamitische Perspektive leitet bereits sein Nachdenken über die Sünde in Röm 1,18 – 3,20, insofern dort typisch menschliches Fehlverhalten besprochen worden war. Röm 5 greift dahinter zurück, um darüber hinaus greifen zu können. Die Sünde der Adamskinder wurzelt in der Sünde Adams; wenn das aufgezeigt wird, kann auch die Überwindung des mit Adam kommenden Todes durch Jesus Christus, den Zweiten Adam (vgl. 1Kor 15,20-28.43-48) ausgesagt werden. Dadurch kommt ein starker anthropologischer Zug in die Christologie. So arbeitet sich der paulinische Leitgedanke heraus: Erlösung durch Anteilnahme. Nachdem Röm 4 die rechtfertigende Kraft des Glaubens begründet hat, beginnt Röm 5 damit, die Wirkung der Rechtfertigung zu beschreiben und zu begründen.

- Die entscheidende Wirkung besteht darin dass diejenigen, die glauben, zwar noch nicht gerettet sind, aber im Frieden mit Gott leben können, der sie durch Jesus Christus mit sich versöhnt hat (Röm 5,1-11).
- Diese Heilsgegenwart ist dadurch begründet, dass Jesus Christus seinen Gehorsam gegen den Ungehorsam Adams und dessen tödliche Folgen gesetzt hat, so dass es ein unendliches Mehr an Gnade gegenüber der Schuld gibt (Röm 5,12-21).

So profiliert sich der paulinische Grundgedanke: Erlösung durch Liebe

b. Röm 5 hat zwei Teile:

Röm 5,1-11	Der Friede mit Gott
5,1f.	Die frohe Botschaft: Zugang zu Gott
5,3ff.	Hoffnung in Bedrängnis
5,6f.	Der Tod Jesu als Erweis der Liebe Gottes
5,8-11	Die Hoffnung auf Rettung
Röm 5,12-21	Adam und Christus
5,12ff.	Die Herrschaft des Todes von Adam an
5,15ff.	Das Übergewicht der Gnade
5,18f.	Die Rechtfertigung aller durch den Gehorsam Jesu
5,20f.	Die Stellung des Gesetzes

Röm 5,1-11 formuliert durchweg in der 1. Person Plural, Röm 5,12-21 in der 3. Person Singular. In Röm 5,12-21 beurteilt Paulus die Lage der Menschheit vom Standpunkt des Glaubens aus, den er in Röm 5,1-11, mit der Gemeinde verbunden, beschreibt.

Paraphrase:

Die Erlösung durch Jesus Christus (Röm 4,5) schafft Frieden mit Gott – weil Jesus Christus den Zugang zu ihm öffnet (Röm 5,1f.). Das Wissen darum begründet eine Hoffnung, die sich in der Bedrängnis bewährt, weil Gottes Geist durch die Liebe ausgegossen ist in die Herzen der Gläubigen (Röm 5,3ff.). Das hat sich durch den Tod und die Auferstehung Jesu ereignet; die ist ein Akt der Feindesliebe Gottes (Röm 5,6f.) und begründet Hoffnung für alle (Röm 5,8-11).

Adam ist der Mensch, der durch seinen Ungehorsam aus dem Paradies vertrieben und dadurch den Tod über alle Menschen gebracht (Röm 5,12ff.). Jesus Christus ist der eine Mensch, der Adams Schuld verwirft und den Überfluss an Gnade schafft, der zum ewigen Leben führt (Röm 5,16ff.). Deshalb werden alle, die wie Adam gesündigt haben, im Glauben gerechtfertigt (Röm 5,18f.). Das Gesetz konnte und sollte diesen Effekt nicht haben, sondern die Macht der Sünde offenbaren, um für den Erlöser Raum zu schaffen (Röm 5,20f.).

c. Das zentrale Thema von Röm 5,1-11 ist die Versöhnung. Deren Dimensionen gehen aus Gegensätzen hervor:

- Die Sünder werden gerechtfertigt (Röm 5,8f.)
- Die Gottlosen (Röm 5,6) empfangen die Liebe Gottes.
- Die Feinde Gottes (Röm 5,10f.) erfahren den Frieden Gottes (Röm 5,1).

Im Prozess der Versöhnung ist Gott das Subjekt, das zum Objekt wird, der Mensch das Objekt, das zum Subjekt wird.

- Die Menschen qua Sünder *werden* mit Gott versöhnt (Röm 5,0f.), so wie sich nicht selbst rechtfertigen, sondern gerechtfertigt werden (Röm 5,1.9). Beidemal verwendet Paulus das *passivum divinum*.
 - Es ist nicht so, dass die Menschen Gott mit sich versöhnen (etwa indem sie seinen Zorn besänftigen durch milde Gaben),
 - sondern so, dass Gott sie mit sich versöhnt. Er geht den ersten, entscheidenden Schritt – wie Jesus es in der Bergpredigt von seinen Jüngern fordert (Mt 5,23f.) und wie Paulus es in der Sachparallele 2Kor 5,14-21 ausgeführt hat.

Gott versöhnt die Menschen mit sich, indem er Jesus sterben lässt, damit sie leben. Deshalb ist das „Blut“ Jesu – wie nach Röm 3,24f. und 1Kor 11,23-26 – Ort und Mittel der Versöhnung, insofern Blut für das Leben steht (Lev 17,11.15).

So kann gesagt werden, dass Gott dadurch Subjekt der Versöhnung ist, dass er sich zum Objekt machen lässt: zum Opfer menschlicher Gewalt.⁶⁵

- Die Menschen werden durch Gottes Versöhnung aus der Verstrickung in die Macht der Sünde gelöst und von ihrer Feindschaft zu Gott befreit.
 - Es ist so, dass die Menschen, so sie glauben, wirklich mit Gott versöhnt werden,
 - weil Gott im heiligen Geist seine Liebe in ihre Herzen ausgegossen hat (Röm 5,6).

Die Menschen werden verändert; und als Glaubende ändern sie sich auch. Sie leben im Frieden Gottes (Röm 5,1); sie sind voller Hoffnung (Röm 5,3ff.). Sie sind nicht mehr Feinde Gottes. Sie erkennen ihn als ihren Herrn, ihren Schöpfer und Erlöser an.

Weil sie selbst es sind, die durch Gottes Gnade all das machen, kann man sagen, dass sie von Objekten zu Subjekten werden – nicht nur in dem Sinn, dass Gott für sie handelt, damit sie für Gott handeln (was immer ein Missverhältnis bliebe), sondern in dem Sinn, dass sie einst wegen der Macht der Gnade unfrei waren, jetzt aber frei sind durch die Gnade Gottes..

Versöhnung ist ein Begriff der politischen Ethik Griechenlands und Roms. Das griechische Wort meint einen Tausch: Aus Krieg wird Frieden, aus Feindschaft wird Freundschaft. Die Versöhnung geht vom Stärkeren und Klügeren aus. Sie wird durch ein Opfer besiegelt, das die Sühne sühnt und die Gottheit gnädig stimmt. Bei Paulus aber geht es um die Versöhnung der Menschen mit Gott, die dieser selbst vornimmt, in dem er Jesus in den Opfertod hingibt. Dadurch bleibt die Versöhnung nicht im Horizont eines vernünftigen Interessenausgleichs, sondern geschieht ein für allemal durch die Anteilgabe der Feinde an der Liebe Gottes.

⁶⁵ Allerdings bleibt zu beachten, dass Paulus – wiewohl einzelne Verse umstritten sind, Jesus nicht „Gott“ nennt, sondern Gott mit bestimmtem Artikel dem Vater vorbehält. Auf jeden Fall fehlt bei Paulus die dogmatische Figur der Idiomenkommunikation, wonach alles, was vom Sohn gilt, im Heiligen Geist auch vom Vater gesagt werden kann.

d. Die Versöhnung führt Paulus auf die Liebe Gottes zurück. Er kennzeichnet sie in zweifacher Weise:

1. Sie ist eine Liebe, die sich im Sterben Jesu „für ... Gottlose“ erweist (Röm 5,6). Diese Gottlosen sind Feinde Gottes. De facto ist also von Gottes Feindesliebe die Rede – ähnlich wie in der Bergpredigt (Mt 5,43-48).
2. Das „Für“ des Sterbens Jesu, in dem Gottes Liebe sich ereignet, ist ein unendliche gesteigerter Freundschaftsdienst.
 - Es ist ein Topos hellenistischer Freundschaftsethik, dass es die höchste Liebe sei, füreinander zu sterben.⁶⁶
 - Nach der politischen Ethik, die für die Versöhnungstheologie wesentlich ist, geziemt es im äußersten Notfall dem Edlen, für einen Guten oder etwas Gutes sein Leben zu geben.⁶⁷ Dabei geht es um den Einsatz *zugunsten* eines Besseren; im Einzelfall kann dies (exklusive) Stellvertretung umfassen.⁶⁸
 - Paulus nutzt diese Analogie aus, weil er einen Zugang schafft, den Sinn des Heilstodes Jesu zu verstehen. Aber er setzt ihn von den Proben selbstloser Tapferkeit ab. Dies geschieht nicht, weil er das hellenistische Ethos bezweifelte, sondern weil er von Gottes eschatologischem Heilshandeln spricht.

Die griechischen und römischen Parallelen setzen allesamt, freilich in hoch sublimierter Gestalt, das *do ut des* voraus: Ein Wert soll gewonnen oder geschützt werden durch den Einsatz des Lebens, das den meisten Menschen als das Wertvollste erscheint, das aber geopfert sein will, wenn die Ungunst der Verhältnisse, die Laune des Schicksals oder der Geltungsanspruch der Gottheit es fordern. Jesu Tod aber geschah für Schwache, Gottlose und Sünder, die, wenn es nach Recht und Gesetz geht, des Todes sind. Röm 1,18 – 3,20 ist so wenig vergessen wie Röm 3,22. Deshalb ist Jesu Tod Stellvertretung⁶⁹; aus dem gleichen Grund ist er nicht der Tribut, den ein Mensch der Gottheit zu entrichten hat, sondern Handeln Gottes selbst in Jesus Christus.⁷⁰

⁶⁶ In Deutschland ist durch Schillers Ballade „Die Bürgschaft“ das Beispiel des Phintias und Damon (Diod. X 4,3-6; Jambl., Vit.Pyth. 235f) besonders bekannt. Der Topos findet sich aber vielfach von Platon (symp. 7 179b) bis zu Seneca (ep. 9,10) und Epiktet (diss. II 7,2f); vgl. Philostr., Vit.Ap. VII 14; Diog. Laert. VII 130; X 121; Luc., Tox. 6.36f; P.Herc 1044. Zum Thema vgl. *Jean-Claude Fraisse*, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris 1974.

⁶⁷ Vgl. *Jan-Willem van Henten - Friedrich Avemarie*, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London 2002.

⁶⁸ So im Beispiel eines Reisegefährten des Aeneas bei Vergil (Aen. 5,815): *unum pro multis dabitur caput*.

⁶⁹ Das will allerdings *Cilliers Breytenbach* (Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie [WMANT 60], Neukirchen-Vluyn 1989, 158) wegen des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs aus der Betrachtung ausschließen. Doch ist damit der paulinische Kontext zu wenig berücksichtigt.

⁷⁰ Gegen ein satisfaktorisches Verständnis von Sühne und Versöhnung betont von *Otfried Hofius*, *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989; 36f. Freilich ist zu fragen, ob beide Kategorien einander ausschließen. Die Satisfaktionslehre Anselms, die heute hart kritisiert wird, bringt das im Mittelalter hochstehende Rechtsdenken in die Theologie ein.

- e. Die anthropologischen Folgen der Rechtfertigung sind zweierlei:
1. Sich-Rühmen: Ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein, das der Freiheitstheologie des Apostels entspricht und seinen festen Anhaltspunkt in der Tatsache findet, unbedingt geliebt zu sein – von Gott selbst. Falschen Selbstruhm kritisiert Paulus dann besonders scharf kritisiert, wenn er sich auf Werke der Frömmigkeit beruft, denen taten der Nächstenliebe fehlen (vgl. Röm 3,27). Aber diese Kritik ist die Kehrseite eines positiven Redens von der Ehre des Menschen in Gottes Augen, die von allen Menschen anerkannt werden soll.
 2. Hoffnung. Die Hoffnung greift die Spannung auf, dass die Gläubigen zwar gerechtfertigt sind, aber noch nicht gerettet. Die Vollendung steht aus; der physische Tod steht an. Abraham ist das Vorbild, der an den totenerweckenden Gott glaubt (Röm 4,17). An Abraham kann sich orientieren, wer glaubt; weil diejenigen, die aus ihrer Feindschaft gegen Gott erlöst worden sind, darauf bauen dürfen, dass Gott sie dann desto gewisse als gerechtfertigte und mit Gott veröhnte Glaubende nicht im Tode lassen, sondern aus dem Tode holen wird: Das Beste kommt noch.
Diese Hoffnung bewährt sich in der Bedrängnis.
Dieses Thema wird Paulus in Röm 8 aufgreifen und ausbauen.
- f. In Röm 5,12-21 entwickelt Paulus eine Adam-Christus-Parallele⁷¹, um einerseits die Universalität der Sünde und des Todes, andererseits aber die aller überstrahlende Universalität der Gnade Gottes zu betonen.
- Zwei weitere Adam-Christus-Parallelen zieht Paulus in 1Kor 15.
 - In 1Kor 15,20ff. setzt Paulus gegen den Tod Adams die Auferweckung Jesu als „Erstling“ der Entschlafenen.⁷²
 - In 1Kor 15,45-49 setzt Paulus die sterbliche Seele und den irdischen Leib Adams gegen den himmlischen Leib und die unsterbliche Seele Christi und der von ihm Auferweckten.

Beidemale setzt Paulus die hellenistische Idee der unsterblichen Seele in ein kritisches Verhältnis zur apokalyptischen Auferstehungshoffnung; mit Verweis auf Adam schärft er die Unausweichlichkeit des Todes ein, um die leibliche Auferstehung zu profilieren.⁷³
 - In Röm 5,12-21 begründet Paulus seine These, dass sich die Gerechtigkeit Gottes eschatologisch durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi in der Rechtfertigung der Sünder ereignet (Röm 3,21-26); dadurch mit Verweis auf Adam, dass es von ihm her eine universale Herrschaft der Sünde über die Menschen gebe, die aber von der qualitativ größeren Gnadenmacht gebrochen werde.

⁷¹ Eva hat bei Paulus weniger Bedeutung. In 2Kor 11,3 schreibt er, dass sie von der Schlange getäuscht wurde (ohne dass er den Erfolg dieses Manövers, anders als 2Tim 2,13, auf die angebliche Schwäche des weiblichen Geschlechts zurückführte).

⁷² Eine präsentisch-eschatologische Lektüre versucht *Norbert Baumert*, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Würzburg 2008, 275-289.

⁷³ Gegen eine Exegese wie bei Philo schreibt Paulus in 1Kor 15 fest, dass in Gen 1 und Gen 2 von der Erschaffung ein und desselben Menschen die Rede ist. *Gerhard Sellin*, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15 (FRLANT 138)*, Göttingen 1986. Belegstellen sind u.a.: all. 1,31s. (himmlischer vs. irdischer Mensch); mund. 134ss. („Mensch Gottes vs. Adam und Eva; Mensch „κατ’ εἰκόνα θεοῦ - Mensch aus Erde“).

g. Adam ist das Gegenüber Jesu Christi. Paulus argumentiert von Gen 2 her und im Blick auf Gen 3; Gen 1 steht im Hintergrund.

- Adam ist für Paulus ein erschaffenes, verantwortliches, leidendes, sterbliches „Ich“; aber „der erste Mensch“ (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος)⁷⁴ auch in dem Sinn, dass er das Ich aller Menschen prägt.
- Dem Kontext von 1Kor 15 und Röm 5 entsprechend akzentuiert Paulus Tod und Sünde, denen aber die Auferstehung und die Rechtfertigung Adams entsprechen.
- Die Verbindung zwischen Adam und allen Menschen sieht Paulus auf zwei miteinander verbundenen Ebenen.
 - In einem apokalyptisch angescharften Tun-Ergehens-Zusammenhang arbeitet Paulus ein Ursache-Wirkung-Verhältnis der Ursünde und ihrer Folgen heraus. Das geschieht dialektisch: Adams Sünde konfrontiert zwar unausweichlich jeden Menschen mit dem Tod konfrontiert (vgl. Gen 2,17) und stellt ihn in einen Raum der Versuchung zur Sünde hineinstellt, führt ihn aber nicht in eine Tragik, nach der die Menschen (Gottes Willen gemäß) schuldig werden müssen, sondern überträgt ihnen die Verantwortung, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Nach Röm 5,14 gibt es Menschen vor Christus, die „nicht wie Adam“ gesündigt haben; ohne dass Paulus es ausgeführt hätte, wird Paulus z.B. an Abraham oder die Propheten gedacht haben. Die Menschen sterben, wie Adam und weil Adam gestorben ist; sie sündigen auch, wie Adam gesündigt, aber nicht weil Adam gesündigt hat.⁷⁵ Es ist Adams Schuld, dass es jenseits von Eden die Macht des Unheils und des Todes und damit die Versuchung der Sünde gibt; aber es ist ganz allein ihre Schuld, wenn Menschen das Gebot Gottes übertreten⁷⁶ – sei es das geschriebene Gesetz, sei es das ungeschriebene Gesetz in der Stimme des Gewissens (Röm 2).

⁷⁴ Im Lichte von 1Kor 11,1-17 muss damit gerechnet werden, dass „Adam“ für Paulus zwar „der Mensch“ ist, dass er aber den „ersten“ Menschen – in einer damals herrschenden Lektüre – als Mann gesehen hat. Das spielt freilich in der Argumentation weder von 1Kor 15 noch um Röm 5 eine Rolle.

⁷⁵ Anders *Otfried Hofius*, „Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz. Erwägungen zu Röm 5,12-21, in: ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 62-103.: Nicht nur über den Tod, auch über das Sündigen sei definitiv entschieden. Hier spiegelt sich reformierte Prädestinationstheologie.

⁷⁶ Freilich ist der Schlüsselvers Röm 5,12 an der entscheidenden Stelle nicht unstrittig. Augustinus (*c. Pelag.* 4,4,7) und das Konzil von Trient (DH 1512) übersetzen (mit der Vulgata) *in quo*, meinen Adam und deuten mithin auf die Erbsünde. Aber das Personalpronomen *quod* kann sich grammatikalisch kaum mehr auf Adam zurückbeziehen. Eine konsekutive Deutung – „so dass“ – bevorzugt *Joseph Fitzmyer*, *The Consecutive Meaning of ἐφ’ ᾧ in Romans 5.12*, in *New Testaments Studies* 39 (1993) 321-339. Aber Paulus will ja nicht erklären, was den Tod ausmacht, sondern weshalb er herrscht. Die griechischen Väter hingegen deuten kausal („weil“); cf. *Stanislaw Lyonnet*, *Le sens de ἐφ’ ᾧ en Rom 5,12 et l’exégèse des pères grecs*, in: *Biblica* 36 (1955) 436-456. ἐφ’ ᾧ ist demnach verkürzte Redeweise für ἐπὶ τούτῳ, ὅτι: „aufgrund dessen, dass“ oder, verkürzt, „weil“. Ob die Vulgata damit exegetisch falsch ist, ist allerdings mit dieser philologischen Erklärung noch nicht entschieden. Augustinus und das Konzil von Trient haben bestimmte anthropologische Konstellationen vor Augen, die sie klären. Zur Auseinandersetzung vgl. *Karl-Heinz Menke*, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.

- Die Verbindung zwischen Adam und den Menschen reicht aber noch tiefer als bis zu ihren Taten und Untaten. Sie erfasst ihr Sein. Paulus spricht allerdings nicht vom Wesen, sondern vom „Bild“. Alle Menschen „tragen“ „das Bild des Irdischen“ (1Kor 15,49). Prätext ist nicht Gen 1,26s., sondern Gen 5,3: dass Adam seinen Sohn – gemeint ist Seth – „nach seinem Bilde“ (κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ) zeugte.
- h. Die paulinische Adamsgeschichte läuft auf den Schrei zu: „Ich elender Mensch, Wer wird mich aus diesem Leib des Tods retten?“ (Röm 7,24). Seine Christusgeschichte gibt darauf die Antwort.
- Das Bild Jesu Christi ist in 1Kor 15 und Röm 5 dadurch geprägt, dass es die ganze Spannung von Schuld und Erlösung, Tod und Auferstehung aufnimmt.
 - Jesus Christus teilt Adams Schwäche, indem er Adams Schuld auf sich nimmt. Deshalb ist er Adams Retter und prägt den Adamskindern sein „Bild“ auf, das Bild Gottes (2Kor 4,4); deshalb wird er die Irdischen zu Himmlischen mit einem geistigen Leib machen.
- i. Die entscheidende Verbindung zwischen Jesus Christus und den Christen setzt seine menschliche Natur voraus, wie es später in der Sprache der philosophischen Theologie heißen wird, ereignet sich aber im „Für“ seiner göttlichen Liebe. Theologische Perspektiven von 1Kor 15 und Röm 5 ergeben sich im Spannungsfeld zwischen einer einseitig hamartologischen Deutung, die Augustinus zuspitzt, und einer kanonischen Kontextualisierung, die den Zusammenhang mit Gen 1-3 wahrt.
- Paulus entwickelt die Dialektik der Anthropologie und Christologie nach zwei Seiten hin: von Jesus Christus aus rückwärts bis zu Adam und vorwärts bis zu den Christen. Die christologische Prägung christlicher Identität setzt die adamitische Dimension der Christologie voraus.
 - Die Prägung der Anthropologie durch die Christologie ist in der Prägung der Christologie durch die Anthropologie begründet. Der Schlüssel zum Menschenbild des Neuen Testaments liegt in der theologischen Bedeutung des Menschseins Jesu Christi. Paulus überträgt nicht eine vorgegebene Anthropologie auf die Christologie, um das Bekenntnis zu erden, sondern entwickelt eine Dialektik von Anthropologie und Christologie, um den Glauben zu begründen: Mit Blick auf Jesus, und zwar den Gekreuzigten und von den Toten Auferstandenen, lässt er wesentliche Aspekte des Menschseins entdecken und mit Blick auf die Wirklichkeit der Menschen leuchtet er wesentliche Dimensionen der Christologie aus. Beides ist schrifttheologisch entfaltet und schrifthermeneutisch brisant.

9. Taufe und Gerechtigkeit (Röm 6,1 - 7,6)

a. Nachdem Paulus in Röm 5 mit stärkstem Nachdruck das Übergewicht der Gnade betont hat, greift er – nicht ohne rhetorischen Effekt – einen Einwand auf, der im Untergrund des Römerbriefes rumort und schon nach dem Galaterbrief seiner Rechtfertigungsthese entgegengehalten wird (Gal 2,17): dass nämlich die Rechtfertigungslehre die Ethik aushöhle (Röm 6,1). Diesen Einwand wird Paulus in Röm 6,15 variieren, nachdem er die Taufe als Initiation in ein Leben der Gerechtigkeit gekennzeichnet hat, das nicht im Zeichen pharisäischer Gesetzestreue steht.

b. Der neue Gedanke wird durch die beiden kritischen Frage in zwei Teile gegliedert. Der Gedanke läuft durch, bevor 7,7 eine neue Frage stellt (die durch Röm 7,4ff. provoziert wird.)

Röm 6,1-14	Die Gerechtigkeit des christlichen Lebens aus der Taufe
6,1	Die kritische Frage
6,,2	Die Gegen-These des Apostels
6,3ff.	Das Gegen-Argument: Die Taufe
6,6f.	Die Explikation: Der Tod der Sünde
6,8-11	Die Konsequenz: Leben für Gott
6,12ff.	Die Aufforderung: Dienst der Gerechtigkeit
Röm 6,15-7,6-	Die Alternative Leben oder Tod
6,15a	Die kritische Frage
6,15b	Die Gegen-These des Apostels
6,16ff.	Das Gegen-Argument: Die Entscheidung für Jesus
6,19-23.	Die Explikation: Der Knechtsdienst Christi
7,1ff.	Das Beispiel: Eherecht
7,4ff.	Die Anwendung: Leben im Geist

Paraphrase:

Die kritische Frage, ob die Theologie der Gnade nicht zum Sündigen einlade, kontert Paulus mit der Gegenthese, dass nicht mehr in der Sünde leben kann, wer ihr gestorben ist. Das bleibt das große Thema bis Röm 7,6.

Im ersten Teil skizziert Paulus, dass ein christliches Leben deshalb der Gerechtigkeit dient, weil Jesus der Taufe kommt. Die Taufe ist eine Teilhabe am Tode und an der Auferweckung Jesu (Röm 6,3ff.). Dieses Argument expliziert Paulus *via negativa* (Röm 6,6ff.): Wer getauft ist, ist der Sünde gestorben, die den Tod bringt (vgl. Röm 6,2a). Danach zieht er, immer noch die Taufe deutend, die positive Konsequenz: Die Teilhabe an der Auferstehung Jesu führt schon hier und jetzt zum Leben für Gott, weil und wie Jesus für Gott lebet (Röm 6.8-11). Daraus folgt der Imperativ, Gottes Gnade wirken zu lassen; wer ihr Raum gibt, dient der Gerechtigkeit (Röm 6,12ff.).

An dieser Stelle variiert Paulus die kritische Frage, ob aber nicht doch die Kritik des Gesetzes eine Lizenz zum Sündigen liefere (Röm 6,15). Das Thema, das dadurch angeschnitten wird, zieht sich auch in den folgenden Abschnitt Röm 7,7-25 hinein. Zuerst aber nutzt Paulus den – rhetorischen – Einwand, um die Aufforderung von Röm 6,12ff. zu untermauern, der Gerechtigkeit zu dienen. Paulus setzt bei der Entscheidung der Gläubigen für Jesus Christus an (Röm 6,16ff.), die sich im Knechtsdienst Jesu Christi zeitigt und von der Nichtigkeit der Sünde befreit (Röm 6,19-23). Sünde tötet – aber diesen Tod, in dem die Sünde sich auszahlt, sind die Christen bereits gestorben, nämlich in der Taufe, und zwar so, dass sie in diesem Tod nicht vernichtet, sondern gerettet werden durch die Teilhaben an Tod und Auferstehung Jesu. Diese Freiheit durch den Tod erläutert Paulus an einem Vergleich aus dem Eherecht, den er aus der Perspektive der Frau unter den Bedingungen der Tora anstellt (Röm 7,1ff.). Diesen Vergleich überträgt Paulus auf das Leben der Christen, die in der neuen Schöpfung des Geistes leben (Röm 7,4ff.).

Dadurch provoziert er die nächste Frage, wie er vom Gesetz denke (Röm 7,7).

9.1 Praxis und Theologie der Taufe nach Röm 6,1-14

a. Die Taufe ist das entscheidende Argument des Apostels zur Zurückweisung des gegen ihn gerichteten Verdachtes, „die Gnade billig“ zu machen (Dietrich Bonhoeffer): Dieser Ansatz bei der Liturgie ist programmatisch: *Lex orandi – lex credendi*. Ähnlich argumentiert Paulus mit der Eucharistie in 1Kor 10 gegen die Teilnahme von Korinthern an heidnischen Opfermahlzeiten und in 1Kor 11 gegen die Diskriminierung der Armen bei der Feier des Herrenmahles.

Paulus kann nur deshalb mit der Taufe argumentieren, weil er meint, voraussetzen zu können, dass sie in Rom, obwohl die Gemeinde noch keinen Kontakt mit ihm hatte, im wesentlichen genauso gefeiert wird wie in Korinth, wo er den Brief geschrieben hat.

b. Paulus beschreibt den Ritus der Taufe nicht näher, setzt ihn aber voraus.

- Das Begrabenwerden mit Jesus und Auferstehen mit ihm, erklärt sich am besten, wenn der Täufling ins Wasser getaucht wird und dann wieder auftaucht.

Die Taufe mit Wasser durch Unter- und Auftauchen hat zwei möglich religionsgeschichtliche Wurzeln:

- Eine Wurzel ist die Johannestaufe im Jordan ((Mk 1,9ff. parr), gespendet als Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden (Mk 1,4 parr.) Auch nach Johannes sterben die Täuflinge einen symbolischen Tod, um neu im Land Israel zu leben – nur dass Johannes eine Wasserstaufe spendet, während nach Paulus in der Kirche die (vom Täufer prophezeite) Geiststaufe gespendet wird. Das hat auch (der Paulusbegleiter) Lukas in der Apostelgeschichte herausgearbeitet (z.B. in Apg 19,1-7) betont.
- Eine andere Verbindung kann zu Mysterienreligionen⁷⁷ bestehen, wo gleichfalls durch Untertauchen ins Wasser und Auftauchen ein symbolischer Tod zelebriert wird, der zu einem neuen Leben führt. Ein ungefähr zeitgenössisches Beispiel liefert Apuleius in seinem Buch über die Isisweihe. Zur Isisweihe⁷⁸ gehört ein Weg „durch alle Elemente“ (met. XI 23,7), auch durch das Wasser.

Die Frage der Nähe und der Beeinflussung – noch nicht des Sinnes – ist differenziert zu beantworten.

- Für die meisten Römer liegen die Bezüge zu den Mysterienreligionen näher.⁷⁹
- Für Paulus ist sicher die jüdische Tradition der Johannestaufe naheliegend.

Wenn diese Differenz nicht zu tiefen Missverständnissen führen soll, ist nicht nur eine klare liturgische Zeichensprache erforderlich, sondern auch ein klares Wort, das ebenso wie das Zeichen theologisch ausgelegt wird.

⁷⁷ Vgl. *Walter Burkert*, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. 1987.

⁷⁸ Vgl. zum Isis-Mysterium Hdt. 2,171,1; Plut., *Is et Os* 27 361D; Lact., *epit.* 18,5f; Min. Fel., *oct.* 22,1. Eine ungefähre Vorstellung vom Ablauf vermittelt neben Apuleius (met. XI 24,1-4; vgl. XI 16,2; 21,6; 23,8), der seine Initiation in Kenchreae beschreibt, noch das Referat im Isishymnus des Mesomedes (hymn. 5 ed. Heitsch).

⁷⁹ Skeptisch ist *Andrew J.M. Wedderburn*, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (WUNT 44), Tübingen 1987.

- In Gal 3,26ff. erwähnt Paulus ein anderes liturgisches Element, das Taufkleid (vgl. Röm 13,14). Hier sind die Bezüge zu den Mysterien noch enger, weil sie in einem Kleiderwechsel einen Identitätswechsel darstellen. Dazu gibt es in der biblischen (alttestamentlichen) Welt nur weiter entfernt liegende Parallelen, so den Überwurf des Mantels bei der Berufung des Elischas durch Elija.
- Nach Röm 6,3 wird man „auf Christus Jesus“ getauft (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν). Ob das die Taufformel – „Ich taufe dich auf Christus Jesus“ – oder das Taufziel ist, muss diskutiert werden.
 - Von der Taufe „auf (εἰς) Christus“ spricht neben Röm 6,3f. noch Gal 3,27. Ähnlich sagt Lukas nach der Apostelgeschichte, dass „im Namen“ (Apg 2,38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι; 10,48: ἐν τῷ ὀνόματι) oder „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) Christi (Apg 8,15ss.; 19,5; cf. 1Kor 1,13.15) Jesu Christi getauft wird.
 - Nach Mt 28,19 sollen die Jünger „auf den Namen (εἰς τὸ ὄνομα) des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ taufen. Ähnliche trinitarische Wendungen finden sich in Did 7,1; Justin, ap. 1,61; Ign Magn 13,2.

Die Exegese urteilt(e) meist, die trinitarische Wendung sei jünger als die rein christologische. Allerdings erschließen 2Kor 1,21ff. und Röm 6,1-11 sowie 1Kor 1-2 einen implizit trinitarischen Kontext auch der paulinischen Tauftheologie. Ein johanneische Seitenstück ist Joh 3,3ff. Die Belege der Apostelgeschichte sind durchweg theozentrisch kontextualisiert und pneumatologisch aufgeladen. Vielleicht ist Mt 28,19 eine regionale Variante zur kleinasiatischen und griechischen Praxis des paulinischen Missionsraumes, vielleicht sind die paulinische Wendung verkürzte Rede. Apg 8,14-21, die Erzählung von der Supervision des Petrus und Johannes im samaritanischen Missionsgebiet des Philippus, könnte – frühe oder etwas spätere – Diskussionen widerspiegeln, ob die Taufe „auf den Namen Jesu, des Herrn“ angemessen sei, weil die Verleihung des Geistes erst durch die Sendung der Apostel erfolgt.

Die Präpositionen der Taufformeln setzen unterschiedliche Akzente:

- Die Taufe „im“ Namen (ἐν oder ἐπί) setzt im Machtbereich dessen an, auf den getauft wird, und betont die Vollmacht dessen, der tauft, wobei ἐπί die sakramentale Bewegung „herab“ besonders gut hervorhebt, während ἐν den sakramentalen Raum bezeichnet, in dem die Taufe gespendet wird.
- Die Taufe „auf“ gibt die Richtung an und hebt den Status- und Herrschaftswchsel, zugleich die Lebenswende hervor, die neue Ausrichtung derer, die getauft worden sind.

Beide Präpositionen finden sich in den liturgischen Formularen bis heute.

Dass in vielen Wendungen vom „Namen“ dessen die Rede ist, auf den oder in dem getauft wird, hat mit der Namensgebung des Täuflings nichts zu tun (bis heute), sondern setzt eine starke Theologie des Namens Gottes voraus.⁸⁰ Der „Name“ Gottes ist die Sphäre, in der er angerufen werden und sich mitteilen kann. Hinter der Taufe auf den „Namen“ oder „im“ Namen steht eine Huldigung, die den Namen des Herrschers ausruft. Das vollzieht sich in der Taufe im Glaubensbekenntnis, dessen originärer „Sitz im Leben“ wohl von Anfang an die Taufe gewesen ist.

⁸⁰ Vgl. *Verena Lenzen*, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), Zürich - Frankfurt 2002.

c. Der Ritus der Taufe hat eine für das Urchristentum typische, bis heute verbindliche Grundstruktur, die ökumenisch verbindend ist (auch wenn es einerseits nach wie vor die Praxis von „Wiedertaufen“ gibt, die aber von denen, die sie praktizieren, z.B. den Baptisten, nicht als *Wiedertaufe*, sondern als erste echte Taufe angesehen wird, und andererseits die Orthodoxie – nicht im Gebiet des Ökumenischen Patriarchen - Probleme mit der Anerkennung der Taufe in der katholischen Kirche oder von evangelischen Gemeinschaften hat).

- Der Ritus, wie er soziologisch genannt wird⁸¹, ist eine gottesdienstliche Feier, eine Liturgie.⁸²
 - Es ist eine Feier, weil es etwas zu feiern gibt: den Sieg des Lebens über den Tod.
 - Es ist eine liturgische Feier, weil alle Freude von Gott kommt und auch ihm gegenüber zum Ausdruck gebracht wird.

Der Ort der Feier ist die Kirche.

- Das Subjekt der Liturgie ist Gott selbst, der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, der die Kirche gegründet hat (1Kor 3,10-17),
- und deshalb auf der menschlichen Ebene die Gemeinschaft der Glaubenden, die aus Menschen mit unterschiedlichen Charismen, Aufgaben und Rollen besteht.
- Getauft wird mit Wasser und einer – heute verbindlich trinitarischen, weil theologisch präziseren, für Paulus aber vielleicht christologisch konzentrierten – Taufformel.
 - Das Wasser elementarisiert die Reinigung;
 - das Wort entspricht dem Glauben und der – von Paulus forcierten – Dynamik des Evangeliums.
- Man tauft sich nicht selbst, sondern *wird* getauft. Zur Frage, wer die Taufe spendet, findet sich bei Paulus keine eindeutige Antwort – nur relativiert er in 1Kor 1,12-17 seine eigene Rolle als Täufer.
- Die Taufe ist einmalig (im Unterschied zur Eucharistie, die jährlich, wöchentlich und täglich gefeiert wird – in Rhythmus der Schöpfung und der Heilsgeschichte)⁸³. Das hat Paulus theologisch untermauert: In der Feier der Taufe wird Gegenwart, dass Jesus „ein für allemal der Sünde gestorben“ ist (Röm 6,10); deshalb ist die Taufe irreversibel und unwiederholbar. Sie feiert die Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes, der die Glaubenden „berufen hat zur Gemeinschaft mit Jesus Christus, seinem Sohn“ (1Kor 1,9).⁸⁴

⁸¹ Stark ausgearbeitet von *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000:

⁸² So formulierte der Kardinal von Mailand, Carlo M. Martini im Gespräch mit dem agnostischen Linguisten, Publizisten und Romancier Umberto Eco: „Die Kirche befriedigt nicht Bedürfnisse; sie feiert Geheimnisse“: *Carlo M. Card. Martini – Umberto Eco*, Woran glaubt, wer nicht glaubt? München 1999.

⁸³ Zum *timing* der Sakramente vgl. *Th: Söding*, „Wenn ihr zusammenkommt ...“. Zeit und Raum der Eucharistie im Urchristentum, in: Heiliger Dienst 61 (2007) 99-110

⁸⁴ Paulus kennt zwar in 1Kor 5 eine Exkommunikation aus schwerem Grund. Aber sie revidiert nicht die Taufe, sondern dient dem Schutz der Gemeinde wie der Rettung des Frevlers.

d. Die Taufe hat nach Paulus eine Reihe von wesentlichen Wirkungen⁸⁵:

- die Vergebung der Sünden, was schon durch die Johannestaufe vorgezeichnet ist, Paulus aber im Horizont der Rechtfertigungslehre theologisch überholt, und zwar weil er als Sünde nicht nur das individuelle Fehlverhalten einzelner betrachtet, das bei Juden an den Gesetzesübertretungen zu ermessen ist, sondern auch die große Sünde Adams (Röm 5,12-21; 7,7-25), sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5), in den kleinen Sünden der Adamskinder, und die Macht des Unheils, die von Adam aus tödliche Folgen für alle Adamskinder zeitigt (traditionell „Ersünde“, besser *peccatum originale* genannt), eine Last des Unheils, das alle Menschen, unabhängig von persönlicher Schuld, zu erleiden haben;
- die Neuschaffung des Menschen, von Paulus als „neue Schöpfung“ (2Kor 5,17, Gal 6,15; vgl. Röm 7,6) herausgearbeitet, von der Paulusschule als „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist“ (Tit 3,5);
- die Verbindung „mit“ Jesus Christus im Leben und Sterben (Röm 6,3f.), dargestellt durch die Anlegung Christi als Kleid (Gal 3,27; vgl. Röm 13,14);
- die Eingliederung in den Leib Christi, die eine Kirche Jesu Christi (1Kor 12,13; Gal 3,26ff.);
- die Verbindung der Glaubenden zum Tempel Gottes (1Kor 3,10-17) – oder, in der Sprache des Ersten Petrusbriefes, zu den „lebendigen Steinen“ des Hauses Gottes, zu „einem geistigen Haus“, „zu einer heiligen Priesterschaft“ (1 Petr 2,5), die Zeugnis von Gott in der Welt ablegt.

Die Taufe ist, linguistisch betrachtet, ein Sprechakt, eine performative Handlung⁸⁶: sie bewirkt, was sie besagt, dadurch, dass es gesagt wird. Nur ist die Taufe kein Text, sondern ein Ritus, das einen umfassenden semantischen Kontext darstellt. Bei Paulus fehlt der Begriff „*sacramentum*“ (der das griechische *mysterium* wiedergibt); aber der Sache nach ist die Taufe – wie die Eucharistie – bei Paulus ein Sakrament.

⁸⁵ Vgl. (lutherisch) *Udo Schnelle*, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (GTA 24), Göttingen ²1985 (¹1982); (reformiert) *Otfried Hofius*, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus* (1989), in: ders., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 148-174; (anglikanisch) *James D.G. Dunn*, *Theology* 442-459; (katholisch) *Th. Söding*, *Das Wort vom Kreuz*. 335-345.

⁸⁶ Vgl. *John Langshaw Austin*, *How to do Things With Words*, Cambridge, Mass. 1962.

- e. Paulus baut die Wirkungen in seine Theologie der Taufe und der Rechtfertigung ein.
- In der Taufe wird wirksam zugesagt, rituell dargestellt und liturgisch gefeiert, dass alle Christen in gleicher Intensität der Gnade Gottes teilhaftig sind und zu neuen Menschen werden, die mit Christus gestorben sind, um mit ihm auferweckt zu werden (vgl. Röm 6,1-11).
 - Alle sind gleichermaßen Sünder, die sich selbst nicht erlösen können; alle werden aus reiner Barmherzigkeit gerechtfertigt; alle werden „in den einen Leib hineingetauft“ (1Kor 12,13), damit sie als Mit-Glieder der Kirche gemeinsam ihren Glauben leben können. Die Beschneidung macht einen entscheidenden Unterschied zwischen Mann und Frau, die Taufe nicht (Gal 3,26ff.).

Diese Wirkungen unterscheiden die Christustaufe, die Paulus in Röm 6 und sonst in seinen Briefen beschreibt, von allen analogen religionsgeschichtlichen Phänomenen.

- Zur Johannestaufe:
Es wird nicht nur mit Wasser, sondern mit dem Heiligen Geist getauft, nicht auf den Messias hin, sondern „in Christus“.
- Zu den Mysterienriten:
Es wird nicht ein mythisches Urzeitgeschehen symbolisiert wie in den Mysterien, sondern die Gegenwart des geschichtlichen Kreuzestodes Jesu im Licht seiner Auferstehung gefeiert; nicht die Erhebung des Menschen zur Gottheit und die damit verbundene Revitalisierung der Gottheit sind die Wirkungen des Ritus, sondern die Vermittlung eschatologischen Heiles und die Begründung eschatologischer Hoffnung durch die Selbstpräsentation Jesu als „für“ die Getauften Gestorbener.

Freilich gibt es Verwandtschaft, die es ermöglichen, die Johannestaufe nicht zu verwerfen, sondern zu verwandeln und die Zeichensprache der Mysterien ins Evangelium zu übersetzen.

- Zur Johannestaufe:
Bei der Taufe, die Paulus reflektiert, bleibt es der Erwartung der noch ausstehenden Rettung durch das Gericht hindurch; auch für Paulus ist „Umkehr“ (Metanoia) ein theologisch bedeutsamer Begriff, auch wenn er ihn anders als der Täufer verwendet (Röm 2,3f; 2Kor 7,19f.). Das Motiv des Fruchtbringens ist sehr weit verbreitet, aber auch eine Brücke zur Täuferpredigt (Mt 3,8 par. Lk 3,9).
- Zu den Mysterienkulten⁸⁷:
Auch die Mysterienkulte verbinden den Ritus mit dem Gottesdienst.⁸⁸ Die „größere Unähnlichkeit“ dieser Analogie liegt darin, dass für Paulus der Dienst Gottes nicht die Voraussetzung für den Genuss der individuellen Freiheit ist, weil man etwa instand gesetzt würde, mehr aus seinem Leben zu machen, sondern der Inbegriff der Freiheit selbst.

Das anthropologische und theologische Grundproblem, das in den Mysterien zur Sprache kommt, ist die Blindheit der Fortuna (vgl. Apul. Met XI 15,2.4), der Zwang des Verhängnisses, schließlich die Unausweichlichkeit des Todes. Die religiöse Grundidee, die in den Mysterienkulten auf ganz verschiedene Weise Gestalt annimmt, ist die Hoffnung, der Unberechenbarkeit des Zufalls, der Unerbittlichkeit des Schicksals und womöglich auch der Unausweichlichkeit des

⁸⁷ Vgl. *Hans Dieter Betz*, *Transferring a Ritual. Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6*, in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995, 84-118.

⁸⁸ Apuleius, *metam.* 11, 15,4f: „... nimm freiwillig das Joch des Dienstes auf dich! Denn wenn du begonnen hast, der Göttin zu dienen, dann wirst du erst recht in den Genuss deiner Freiheit kommen.“

Todes nicht schutzlos ausgeliefert zu sein, sondern in ein neues Leben jenseits der bisherigen Bedrohungen zu gelangen, und zwar dadurch, daß man vom dramatischen Geschick einer Gottheit profitiert, die selbst den Tod erleidet, diesen Tod aber als Durchgang zu neuem Leben erfährt. Im Zentrum vieler Mysterienkulte stehen Erzählungen von Göttern und Göttinnen, die sterben und wieder lebendig werden.⁸⁹ Ob Dionysos oder Isis und Osiris, ob Adonis oder Attis, ob Demeter und Persephone – alle haben das Schicksal des Todes erfahren, entweder am eigenen Leibe oder aber an ihren Anverwandten und Geliebten; doch für sie alle ist der Tod der Durchgang zu einem neuen Leben, sei es auf der Erde, sei es in der Unterwelt, sei es in der himmlischen Gemeinschaft der anderen Götter.

f. Paulus hat im Römerbrief zwei starke Akzente der Tauftheologie gesetzt, die sich in den anderen Briefen nicht nachweisen lassen:

- einen kreuzesteologischen
- und einen pneumatologischen

Der Römerbrief hat keine ausgearbeitete Kreuzestheologie wie der Erste Korintherbrief und ansatzweise der Galaterbrief; aber in der Tauftheologie hält Paulus Kreuzestod und Begräbnis Jesu zusammen, wie diesen geschichtlichen Fakten entspricht und seit ältester Zeit ins Credo eingeschrieben ist.

Die Pneumatologie, die im gesamten Römerbrief ähnlich stark ist wie in den Korintherbriefen und ansatzweise im Galaterbrief, hat eine entscheidende Funktion auch für die Explikation der Tauftheologie. Es ist nicht nur so, dass der Geist den Täuflingen verliehen wird, sondern so, dass der Geist sie mit Jesus Christus verbindet. Das „Mit“ ist eine Präposition sonst der Heilzukunft, hier aber auch der Heilsgegenwart.

g. Paulus hat auch den Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe geklärt. Oft wird gefragt, ob der Glaube oder die Taufe rechtfertigen. Das ist nach dem Apostel eine falsche Alternative.

- Der Glaube begehrt die Taufe und lebt aus ihr, weil die Feier des Evangeliums die Spitze der Bejahung des Evangeliums ist und nur die Taufe das Sakrament der Sündenvergebung, der Neuschöpfung, der Christusgemeinschaft, der Kirchenmitgliedschaft ist.
- Die Taufe – Paulus denkt an die Taufe von Erwachsenen – ist ein Sakrament des Glaubens, insofern sie denen gespendet ist, die sich in Freiheit von der Sünde und den Götzen lossagen, um Gott zu dienen und Gutes zu tun.

⁸⁹ Vgl. Dieter Zeller, *Sterbende Götter als Identifikationsfiguren*: BiKi 45 (1990) 132-139.

9.2 Die Gerechtigkeit des Glaubens

a. Gerechtigkeit ist ein durchlaufendes Thema des Römerbriefes, wird aber an verschiedenen Stellen unterschiedlich akzentuiert.

- In Röm 1-3 hat Paulus die Gerechtigkeit streng theologisch verstanden, als Treue Gottes zu sich selbst, als Geschenk an die Sünder, als Macht, die Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit zu verwandeln.
- Röm 4 hingegen hat – mit Gal 15,6 – von der Gerechtigkeit Abrahams gesprochen als Ausweis, dass er, der an den totenerweckenden Gott glaubt, durch Gottes Gnade Gott gerecht wird, damit auch sich selbst und dem Nächsten, weil er glaubt.
- Röm 5 hat die Ungerechtigkeit der Gottlosen, denen die Feindesliebe Gottes gilt, mit dem Gehorsam des Gottessohnes verglichen und der Überfülle an Gnade, die er hervorbringt.

Die entscheidende Frage, die sich dann stellt, lautet, wie sich die Gerechtigkeit Gottes zu derjenigen der Menschen verhält.

Auf diese Frage antwortet Röm 6. Die Tauftheologie schreibt die Rechtfertigungslehre fort unter dem Aspekt, inwiefern ein Leben in Gerechtigkeit der Gnade der Rechtfertigung entspricht, ohne doch wieder den „Werken des Gesetzes“ Heilsrelevanz zu geben.

b. In der Exegese ist die Antwort traditionell strittig, weil, kontroverstheologisch kontaminiert, einander gegenüberstehen:

- ein (neoprotestantisch) rein forensisches Verständnis („Gerechtsprechung“), das auf Gottes souveränes Urteil abhebt, seine freie Entscheidung, ein Urteil zu fällen – mit dem Ergebnis, dass die Gnade dem Gläubigen wesentlich äußerlich bleibt (*gratia aliene*).
- und ein (katholisch, orthodox, aber auch reformiert) effektives Verständnis („Rechtmachung“ oder „Rechtfertigung“), das auf Gottes schöpferisches Handeln setzt und den Menschen von Grund auf verwandelt.

In der heutigen Exegese hat sich – durch intensive ökumenische Zusammenarbeit – das effektive Verständnis der Rechtfertigung durchgesetzt,

- weil Gottes Wort, auch sein Urteil, schöpferisches Kraft hat,
- weil das, was Gott futurisch-eschatologisch besagt, auch schon präsentisch-eschatologisch gilt, wenn anders Gott sich treu bleibt.

Offen ist allerdings, ob ein inneres Verhältnis zwischen dem soteriologischen und dem ethischen Verständnis der Gerechtigkeit besteht. Das wiederum macht es daran fest, ob ein inneres Verhältnis besteht zwischen der Gerechtigkeit, die Gott hat, und derjenigen, die er den Menschen schenkt (so Ulrich Wilckens), oder nicht (so Eduard Lohse). Die Formulierung von Röm 3,25f. lässt sich aber am besten so deuten, dass Gott durch die Rechtfertigung der Glaubenden seine eigene Gerechtigkeit verwirklicht.

c. Von der Gerechtigkeit Gottes ist nach Röm 6 die Gerechtigkeit der Glaubenden geprägt. In der Paraklese (Röm 12-15) wird er dieses Thema aufnehmen und konkretisieren.

- Eine erste Bestimmung betrifft den Ort: Paulus hat die Gerechtigkeit der Menschen nicht als Voraussetzung ihrer Rechtfertigung in Gottes Gerechtigkeit gesehen, sondern als deren Konsequenz.
- Eine zweite Bestimmung betrifft ihre Form: Sie ist *imitatio Dei* in Form der *imitatio Christi*. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Gerechtigkeit Jesu

Christi so ereignet, dass die Gläubigen gerechtfertigt werden, entfaltet ihre rettende Kraft gerade dadurch, dass sie die Glaubenden zu neuen Menschen macht, die sich von der Sünde ab- und der Gerechtigkeit zuwenden und Kraft des Geistes sich formen lassen von Jesus Christus und seiner Gerechtigkeit.

- Eine dritte Bestimmung betrifft ihre Substanz: Die Gerechtigkeit besteht im Leben für Gott (Röm 6,11). Die Befreiten dienen Gott (Röm 6,22). Sie bringen ihm Frucht (Röm 7,4). Aus diesem Dienst Gottes ergibt sich die Liebe zum Nächsten, die Röm 12,9-21 und Röm 13,8ff. profilieren wird

10. Der Schrei nach Erlösung (Röm 7,7-25)

a. Nachdem Röm 6 gezeigt hat, dass die Taufe, in der Gottes Gnade gefeiert wird, nicht der Förderung der Ungerechtigkeit dient, sondern im Gegenteil dem Dienst der Gerechtigkeit durch Anteilgabe an der Gerechtigkeit Jesu Christi, wendet Röm 7 sich dem Thema des Gesetzes zu. Dies ist stimmig, weil im Judentum Gerechtigkeit und Gesetz als Zwillingsspaar betrachtet werden, während Paulus eine stärkere Differenzierung vornimmt, da er Gottes Gerechtigkeit als seine rettende Macht für alle Glaubenden ansieht (Röm 1,16f.), den Glauben aber in seiner rechtfertigenden Kraft von den „Werken des Gesetzes“ abhebt (Röm 3,28).

b. Gegen Paulus ist eingewendet worden, dass er das Gesetz schlechtrede, wenn er die Rechtfertigung nicht auf die Werke des Gesetzes gründe, sondern auf den Glauben an Jesus Christus. Diesen Einwand hatte er bereits in Röm 3,31 zitiert – und vehement zurückgewiesen.

- In Röm 4 hat er sich darauf konzentriert, das Glaubensprinzip im Gesetz selbst zu identifizieren und zu interpretieren (anhand von Gen 15 im Kontext der Tora), so wie es der Programmatik von Röm 3,21f. entspricht, dass der Nomos wie die Prophetie die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes bezeuge (vgl. Röm 1,2).
- In Röm 5,20 hat Paulus sich grundlegend zum Gesetz geäußert und seiner Rolle im Heilsplan Gottes. Diese Rolle wird stark relativiert:
 - Es ist „dazwischengekommen“, hat also eine zeitlich begrenzte Bedeutung: Es ist weder ursprünglich mit der Schöpfung gegeben noch wird es ewig im Reich Gottes bestehen. Paulus meint also nicht so etwas wie ein Naturrecht, sondern das positive Recht, das auf dem Sinai offenbart worden ist.
 - Es hat von Gott nicht die Aufgabe, die Sünde zu überwinden, sondern „die Übertretung“ zu „erfüllen“, heißt: anzuzeigen und anzutreiben, dass das Maß der Sünde voll wird. Das aber bedeutet: dass die Sünde sich im Tode auszahlt (Röm 6,23). Diese negative Funktion des Gesetzes zielt auf die positive Funktion des Messias, den das Gesetz selbst verheißt: den Glauben zu bringen, der rechtfertigt.

Röm 5,20 ist aber rein thetisch. Es fehlt eine Begründung, weshalb und wie die Sünde gerade mit der Übertretung vermengt ist.

- In Röm 6 hat Paulus zuerst gezeigt, dass die Getauften „nicht unter dem Gesetz“ stehen, sondern der Gnade stehen (Röm 6,14) – in dem Sinn, dass sie das Todesurteil des Gesetzes über Gesetzesbrecher nicht mehr zu befürchten haben; dann hat er ausgeführt, dass gerade dies der Gerechtigkeit dient, und zwar nicht nur in dem Sinn der gnädigen Rechtfertigung durch Gott, sondern auch in dem Sinn des Engagements für gerechte Verhältnisse.

In Röm 7,4ff. hat Paulus noch zugespitzt: Das Gesetz hilft nicht nur nicht gegen die Macht der Sünde; es ist sogar in die Macht der Sünde verstrickt, indem es die verderblichen Leidenschaften des Menschen „im Fleisch“ anstachelt.

In Röm 7,7-25 nimmt er den kritischen Einwand, den diese These auslösen muss, im Diatribenstil wieder auf und führt seine Gesetzestheologie näher aus.

c. Wie Röm 6,1 - 7,6 wird der Passus Röm 7,7-25 durch zwei selbstkritische Fragen gegliedert, die Paulus zitiert, um sie zurückweisen zu können. Danach folgt ein doppelter Schluss.

Röm 7,7-12	Das Gesetz unter der Sünde 7,7a Die kritische Frage 7,7b.8 Die Gegen-These des Apostels 7,9ff.. Applikation: Die Verführung des „Ich“ 7,12. Die Position des Gesetzes
Röm 7,13-23-	Die Sünde über dem Gesetz 7,13a Die kritische Frage 7,13b Die Gegen-These des Apostels 7,14-20 Applikation: Die Entfremdung des „Ich“ 7,21ff. Die Position des Gesetzes
Röm 7,24	Der Schrei nach Erlösung
Röm 7,25	Resümee

Paraphrase:

Den kritischen Einwand (Röm 7,7a), ob Paulus das Gesetz als sündig diffamiere, wenn er den alten Buchstaben, der tötet, gegen die Neuheit des rettenden Evangeliums stellt (vgl.. 2Kor 3,6-17), kontert der Apostel mit der Gegenthese (Röm 7,7b.8), dass nicht etwa das Gesetz Sünde sei, sondern sich gerade umgekehrt die Sünde des Gesetzes bemächtigt, und zwar dadurch, dass sie mittels des Gesetzes das Begehren weckt, das vom 9. und 10. Gebot ausgeschlossen wird.

Diese These erläutert Paulus an einem „Ich“, das „einst ohne Gesetz lebte“ (Röm 7,9), aber unter die Macht der Sünde geriet, die es durch das Gesetz in Versuchung geführt hat (Röm 7,9ff.) – das als solches außerhalb jeden Verdachts steht (Röm 7,12), sondern, wie Paulus gut jüdisch und christlich erklärt, „heilig, gerecht und gut“ ist..

Damit aber kehrt die kritische Ausgangsfrage in verschärfter Form zurück: Wenn also das Gesetz nicht schlecht, sondern gut ist, aber von der Sünde umklammert wird, führt dann das Gute, das auf Gott zurückgeht, in den Tod? Das wäre ein Widerspruch in sich, wenn anders Gott so ist, wie ihn das Evangelium vorstellt: als rettenden Gott, der seine Feinde liebt (Röm 7,13a). Deshalb antwortet Pauls mit einer Vertiefung der Anthropologie: Schuld an der Sünde und am Tod hat nicht Gott, sondern das „Ich“. Seine Fleischlichkeit, heißt seine Körperlichkeit und Sinnlichkeit, werden zum Ort seines Sündigens und damit zur Quelle seiner Selbstentfremdung (Röm 7,14-.20). Dafür kann aber nicht das Gesetz Gottes verantwortlich gemacht werden, sondern eher eine Art Natur- oder Kulturgesetz, das sich der Sünder selbst gibt, weil er sündigt.

Diesen Zwiespalt kann der Mensch nicht selbst heilen. Deshalb bleibt nur noch eines: der Schrei nach Erlösung (Röm 7,24). Im Glauben weiß das „Ich“, dass die Bitte um Erlösung erhört wird.

Röm 7,25 zieht dann das Fazit von Röm 7,1-23 zur Vorbereitung von Röm 8.

Der Text gewinnt existentielle Dichte dadurch, dass er in der 1. Person Singular gehalten ist. Deshalb ist der Schrei nach Erlösung der Spitzensatz. Die Theologie des Gesetzes ist keine tóheoretische, sondern eine praktische.

d. Die für die Interpretation entscheidende Frage lautet, wer das „Ich“ von Röm 7 ist. Drei Möglichkeiten stehen zur Debatte:

- Paulus spricht von sich selbst.⁹⁰ Dann ist das Kapitel ein Stück paulinischer Psychologie und Selbst-Analyse. Es steht an der Seite der Texte, in denen Paulus seine Berufung reflektiert⁹¹ (Phil 3; Gal 1,13-16; 1Kor 9,1; 15,1-11; 2Kor 4,4ff.).
- Paulus spricht vom Christen. Dann deckt der Text das *simul iustus et peccator* auf, das von Augustinus her die lutherische Lesart von Röm 7 ist⁹². Parallelen sind dann alle Texte, die das Sündigen von Christen thematisieren (1Kor 5-6; 2Kor 1-2)..
- Paulus spricht von Adam.⁹³ Dann schreibt der Text eine Psychologie Adams. Er gilt für jeden Menschen, und zwar von der Vergangenheit dessen, der getauft und dadurch neu geboren ist, geprägt vom Zweiten Adam, Christus (Röm 5,12-21).

Für eine Deutung auf Paulus selbst, spricht, dass er auch in Gal 2,19ff. sein Ego reflektiert. Allerdings scheitert die Deutung an Vers 9: Paulus lebte nie „ohne Gesetz“ (Röm 7,9). Damit fällt auch eine mögliche Deutung auf „den Juden“ aus, den Paulus in Röm 2 und 3 als „Typ“ ja durchaus neben dem „Heiden“ vor Augen hat,

Für die Deutung auf den Christenmenschen spricht – neben der Adresse des Römerbriefes – der Umstand, dass der Text aus der Perspektive eines Christen geschrieben ist, wie sich aus Röm 7,24 zweifelsfrei ergibt. Gegen die Deutung auf Christen spricht aber Vers 14, „verkauft unter die Sünde“.

Die Mehrheit der Forschung deutet heute auf Adam. Für ihn gilt dass er „einst das Gesetz nicht kannte“ (Röm 7,9), dann aber durch das Gebot verführt wurde, vom verbotenen Baum zu essen, (Röm 7,8), dadurch sich den Tod zugezogen hat (Röm 7,11) und jenseits von Eden in der Entfremdung lebt.

Wenn das „Ich“ Adam meint und Röm 7 also eine Psychologie Adams schreibt, dann ist nach Röm 5 kein historisches Individuum gemeint, sondern der Typ., der allen Naschkommen sein Bild aufprägt (vgl. 1Kor 15). Mithin erzählt Paulus in Röm 7 die Geschichte eines jeden Menschen, der zum Glauben kommt.

⁹⁰ So Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, 194-204.

⁹¹ So bei M. Seifried, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NT.S 68), Leiden 1993, 146-152.

⁹² In der Römerbriefvorlesung von 1515/16 schreibt Luther: „*Quod simul Sancti, dum sunt iusti, sunt peccatores*“ (WA 56, 347). Offener ist seine Auslegung in folgender Formulierung: „*Vide, ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccat*“ (ebd.). „Klassisch protestantisch“ hingegen die Exegese von Röm 4,17: „*peccator in re, iustus in spe*“ (WA 56,269). Vgl. H. Hübner, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf* (GILehr 7), Witten 1967, 129; W. Anz, *Zur Exegese von Röm 7 bei Bultmann, Luther, Augustin*, in: C. Andresen - G. Klein (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis*. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 1-15; F. Beißer, *Spricht Paulus in Rö 7,7-25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist?*, in: F. Krüger (Hg.), *Gottes Offenbarung in der Welt*. FS H G. Pöhlmann, Gütersloh 1998, 228-240; R. Brandt, „Zugleich gerecht und Sünder“. Martin Luthers Erklärung einer anthropologischen Grundformel: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 79 (1999) 61-64.

⁹³ Maßgebend ist W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1926), in: ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien* (ThB 53), München 1974. Er wurde seinerseits inspiriert von R. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus* (1924), in: ders., *Exegetica*, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 36-54: 53.

e. Ein eigenes Problem stellt Vers 25b. Nach Vers 24 scheint er sich auf die Christen beziehen zu müssen und dann doch den Zwiespalt Adams zu wiederholen. Wenn man nicht mit einer Interpolation rechnen will⁹⁴, die ein reines Postulat ist weil sie durch kein Handschrift gedeckt ist, gibt es nur die Möglichkeit, entweder doch einen Schriftbeleg für das *simul* zu finden, damit aber die Aussage von Röm 6 zu relativieren, oder aber ein Fazit von Röm 7,1-23, das hinter die Danksagung von Röm 7,25a zurückgreift und noch einmal unterstreicht, wie durchdringend der Schrei nach Erlösung ist.⁹⁵ Insbesondere würde dann Vers 25 auf Röm 7,22f. zurückgreifen, dass auch der sündige Mensch nicht vollständig seinen Verstand verloren hat, sondern, weil er denken kann, das Gute zu erkennen vermag und insofern schuldigfähig ist. Das ist, nicht unumstritten, die Voraussetzung, die Paulus in Röm 1,18-32 macht. In Röm 7,7,7-23 wird sie begründet, in Rom 7,25b resümiert.

f. So lässt sich das Zwischenfazit ziehen:

Röm 7,7-25 ist ein Zeugnis biblische Anthropologie, das durch eine kritische Analyse des Gesetzes, seiner Stellung im Heilsplan Gottes und seiner Bedeutung für die Menschen, besonders die Juden und die Christen, gewonnen wird. Paulus reflektiert von einem Standpunkt nach Damaskus aus, nach der Bekehrung, nach der Taufe: im Licht der Offenbarung des Evangeliums, dem er Glauben schenkt.

Röm 7,7-25 ist ein Zeugnis biblischer Psychologie, weil am Typ Adam analysiert wird, was in jedem Menschen passiert, wenn er dem Gesetz Gottes begegnet. Das Gesetz wird zum Horizont der Anthropologie, weil es die nach der Alten Testament, dessen Normativität Paulus fraglos teilt, die entscheidende Bestimmungsgröße menschlichen Lebens in der Zeit ist.

Diese explosive Mischung macht es, dass Röm 7 zu einem der am häufigsten zitierten, am meisten umstrittenen und am stärksten reflektierten Paulustexte überhaupt geworden ist.

Drei Aspekte treten hervor:

- die Theologie des Gesetzes,
- die Theologie der Sünde,
- die Theologie des Ich als Psychologie Adams.

⁹⁴ So *Hermann Lichtenberger*, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Röm 7* (WUNT 154), Tübingen 2004.

⁹⁵ So mein Vorschlag in: *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um „simul iustus et peccator“ im Lichte paulinischer Theologie*, in: Th. Schneider – G. Wenz (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg –Göttingen 2001, 30-81.

- g. Die Theologie des Gesetzes, die Paulus in Röm 7 vorantreibt, muss unterscheiden:
- In Röm 7,8 wird Ex 20,17 par. Dtn 5,21 zitiert. Dadurch ist vorgegeben, dass in Röm 7,7-12 immer die Tora gemeint ist.
 - In Röm 7,13-23 muss man aber differenzieren.
 - In Röm 7,13 („Gebot“) und 7,14 sowie 7,16 („Gesetz“) wird der Sprachgebrauch von Röm 7,7-12 und des gesamten bisherigen Briefes fortgeführt. So ist auch Röm 7,22 zu verstehen: „Gesetz Gottes“. Umstritten ist der Ausdruck „Gesetz der Sünde“ in Röm 7,23 und 25.
 - In Röm 7,23 spricht Paulus aber von einem „anderen Gesetz“ (ἕτερον νόμον). Dieses Gesetz ist weder auf die steinernen Tafeln des Gesetzes am Sinai geschrieben noch in das transplantierte Herz des Menschen, der im Neuen Bund lebt (Jer 31,33f.; vgl. Röm 11,25); es steckt den Menschen in den Knochen, den „Gliedern“, ist aber gegen den Verstand und dessen „Gesetz“ gerichtet. So ist das Wort „Gesetz“ auch in Röm 7,21 nicht auf die Tora zu beziehen, sondern auf eine einflussreiche Bestimmung des Lebens außerhalb des Paradieses.

α] Paulus spricht in Röm 7 – nicht ohne Missverständlichkeit – auch in übertragenem Sinn vom „Gesetz“, wenn er nicht die Tora, sondern eine das Leben bestimmende Macht bezeichnen will, die Druck ausübt und Einfluss gewinnt, ohne schicksalhaft oder zwangsläufig zu sein. Ein „Gesetz“, geschrieben oder ungeschrieben, meldet unübersehbar einen Anspruch an; wie man sich zu ihm aber verhält, ist aber offen.

Den übertragenen Begriff zu verstehen, hilft die Systemtheorie (Niklas Luhmann). Mit „Gesetz“ würde man heute die Logik eines Systems bezeichnen. Unter dieser Rücksicht lässt sich deuten:

- Vers 21:
Zum Leben Adams außerhalb des Paradieses gehört die Entfremdung (Röm 7,14-20). Der Zwiespalt zeigt sich darin, zwischen Gut und Böse hin- und hergerissen zu sein. Dieser Ambivalenz kann kein Mensch entgehen. Das ist ein „Gesetz“ Wie der Mensch sich entscheidet, ist seine Verantwortung. Die folgenden Verse konkretisieren den Zwiespalt
- Vers 23:
In den „Gliedern“ wohnt die Versuchung zum Bösen – so wie aber dieselben Glieder nach Röm 6 zu „Waffen“ der Gerechtigkeit gemacht werden sollen und können. An anderen Stellen sieht Paulus das „Fleisch“ als Einfallstor des Böse. Hier wie dort ist die Körperlichkeit des Menschen im umfassenden Sinn des Wortes im Blick: geboren zu sein und sterben zu müssen, Bedürfnisse zu haben und Eindrücke zu haben, abhängig zu sein und andere abhängig zu machen etc. Diesem „Gesetz“ steht das „Gesetz“ des Verstandes entgegen, der, was gut ist, erkennt und will, aber nicht deshalb schon verwirklicht. Dieser Verstand prägt den „inneren Menschen“, den es auch vor Christus gibt und den Adam durch seinen Sündenfall nicht verloren hat (vgl. Röm 3,22). Sachlich denkt Paulus an die Gottebenbildlichkeit, aber er nimmt ein Motiv platonischer Anthropologie auf⁹⁶, das er aber entmythologisiert, indem er es monotheistisch justiert und auf die Schöpfung bezieht. Der „innere“ Mensch ist sein besseres Ich, das Verstand hat.

Der Zwiespalt ist für das „Ich“ unlösbar. Deshalb der Schrei nach Erlösung.

⁹⁶ Vgl. *Theo K. Heckel*, *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Mythos* (WUNT II/53), Tübingen 1993.

β] Das durch Vers 7 angezeigte und durch Vers 13 apostrophierte große Thema von Röm 7,7-25 ist – in Beziehung auf das „Ich“ – allerdings das „Gesetz Gottes“ (Röm 7,22). Paulus nennt es mit der Septuaginta *Nomos*. Der Akzent liegt auf dem göttlichen „Gebot“ (Röm 7,8.9.11.12), was in der zeitgenössischen Theologie höchste Ehre bedeutet, während der hebräische Begriff *Tora*, wie Martin Buber und Franz Rosenzweig übersetzt haben, „Weisung“ bedeutet, also die Orientierungsfunktion hervortreten lässt. Paulus hat in Röm 7 insofern einen weiten Begriff des *Nomos*, als er, im Zuge jüdischer Theologie, das Verbot im Paradies mit der *Tora* konkludiert.

- Paulus spricht in den höchsten Tönen vom Gesetz.
 - Das Gesetz ist „heilig“, wie „das Gebot heilig, gerecht und gut“ ist (Röm 7,12; vgl. 7,16).
 - Das Gesetz ist πνευματικός, „geistlich“ (Röm 7,14) – eine außerordentlich positive Kennzeichnung des Gesetzes, wie sie aus jüdischen Quellen der Zeit nicht bekannt ist,
 - Das Gesetz ist das „Gesetz Gottes“ (Röm 7,22).
 - Das Gesetz ist „fürs Leben“ (Röm 7,10).
 - Das Gesetz dient der Erkenntnis der Sünde (Röm 7,7; vgl. Röm 3,20).
 - Das Gesetz formuliert den Anspruch Gottes, zusammengefasst im: „Du sollst nicht begehren“ (Ex 20,17 par. Dtn 5,21).⁹⁷ Diese Zusammenfassung liegt in der Logik des Dekalogs, weil die beiden Schlussgebote der Zweiten Tafel ein Motiv und nicht nur einen Vollzug des Sündigen thematisieren.
- Paulus kritisiert aber auch das Gesetz – nicht indem er Kasuistik, Oberflächlichkeit oder Starrheit aufspießte, sondern indem er, mit der Schrift, nachweist, dass das Gesetz nicht rettet.
 - Die Formulierung des Gebotes führt dazu, dass die Sünde das Begehren anstachelt (Röm 7,9).
 - Die Sünde benutzt das Gebot, um zu töten – und tötet durch das Gesetz, das, indem es verurteilt, die tödliche Macht der Sünde (Röm 6,23) sanktioniert – und dadurch relativiert.
 - Das Gesetz ist das „Gesetz der Sünde“ (Röm 7,22.25), weil es die Sünde zwar anzeigt, aber deren Macht nicht brechen kann, sondern in ihren Sog gerät.

Beide Bestimmungsreihen sind weder widersprüchlich noch unverbunden, weil die verurteilende Kraft des Gesetzes selbst ein Aspekt seiner Heiligkeit und Güte ist. Das Gesetz ist zwar „zum Leben“ gegeben; aber das zeigt sich nur darin, dass er vor dem Weg ins Tal des Todes warnt und einen Weg aus dem Tal heraus weist: den Glauben, nicht jedoch so, dass es selbst eine Lebensmacht wäre; so wie umgekehrt das Gesetz nicht Sünde ist (Röm 7,7), aber unter der Macht der Sünde steht.

Weil aber das Gesetz die Macht der Sünde nicht brechen kann, kann es kein Heilsvertrauen auf die „Werke des Gesetzes“ tragen.

⁹⁷ Ein positiver Referenztext ist Röm 13,8ff., das Gebot der Nächstenliebe Lev 19,8m verstanden als Spitzentext des Gesetzes.

h. Die Sünde ist nach Röm 7,7-25 eine Macht, die von Adam an alles menschliche Leben in den Bann schlägt. Die Beziehung zwischen der Schuld Adams und der Sünde aller Menschen hat Paulus in Röm 5,12-21 differenziert beschrieben. Dort hat er auch Adams Sünde als „Ungehorsam“ charakterisiert. In Röm 7,7-25 analysiert er, wie die Sünde funktioniert, indem sie sich des Gesetzes bemächtigt.

- In Röm 7,7f. zeigt Paulus (das Beispiel Adams vor Augen), dass, die Sünde zu kennen, nicht nur nicht hilft, sie zu vermeiden, sondern im Gegenteil dazu reizt, sie zu begehen. Das entspricht der allgemeinen Erfahrung, dass Verbote zur Übertretung reizen⁹⁸. Paulus vertieft aber diese Erfahrung: Adam meint, gerade dadurch das Leben zu gewinnen, dass er Gottes Gebot übertrat. Das aber brachte ihm den Tod.
- Das Begehren ist nach Röm 7,7f. der Inbegriff der Sünde – was heute missverständlich klingt, weil an Bedürfnisbefriedigung oder speziell an die Libido gedacht wird. Paulus aber denkt vom Dekalog her. Das Begehren ist zum Schluss gleich doppelt verboten, weil es das Motiv hinter dem konkreten Fehlverhalten (nicht nur dem Ehebruch und Diebstahl) ist: das Aufgehen in der Bedürfnisbefriedigung, als Leben auf Kosten anderen – als Leben, als ob es Gott nicht gäbe.
- Die Sünde „betrügt“ durch das Gesetz (Röm 7,11). Hier gehen die Deutung der Exegese auseinander.
 - Die einen denken, der Betrug bestände darin, das Gesetz zu übertreten und dadurch das Leben zu gewinnen.⁹⁹ Das entspricht er Genesis, wäre aber merkwürdig formuliert.
 - Andere beziehen diesen Satz auf die umfassende Bestimmung menschlichen Daseins durch das Gesetz und interpretieren ihn so, dass auch die Kritik der eigenen Gerechtigkeit und des Setzens auf die Werke des Gesetzes angesprochen sei.¹⁰⁰ Nur dieses Verständnis bringt das ganze Gewicht der paulinischen Gesetzeskritik zum Tragen – auch wenn die Formulierung abbreviatorisch genannt werden muss.
- Die Sünde „handelt in“ dem Menschen, der sich ihr verschreibt.
 - In Röm 1,24ff. hat Paulus die theozentrische Seite beleuchtet: Gott handelt als gerechter Richter, indem er die Menschen die Folgen ihres Fehlverhaltens am eigenen Leibe spüren lässt; ohne diese Strafe gibt es keine Vergebung, weil es sonst keine Gerechtigkeit gäbe.
 - In Röm 7,17-20 beleuchtet Paulus die anthropologische Seite: Die Menschen werden Opfer ihrer eigenen Missetaten. Sie geben der Versuchung nach – und kommen dann aus dem Sumpf der Sünde mit eigenen kraft nicht mehr heraus..
- Das Gesetz tötet den Sünder (Röm 7,11). Diesen Tod sind die Glaubenden bereits gestorben – durch die Taufe (Röm 6,1- 7,6). Deshalb sind sie nicht mehr „unter“ dem Gesetz.
- Die Sünde – wenn man so sagen darf – schaufelt sich aber selbst das Grab: Indem sie nämlich das Gesetz, das beste, das Gott seinem Volk bis dato auf den Weg mitgegeben hat, unterwirft, hat sie sich ausgereizt. Wenn ihr Maß voll ist, ist es aus mit ihr (Röm 7,13).

⁹⁸ Vgl. Ovid, amor. II 19,3: *Aliudque cupido, meus aliud suadet: video meliora proboque deteriora sequor*; vgl. III 4,17

⁹⁹ Vgl. Dieter Zeller, Röm 140f.

¹⁰⁰ So Hans Hübner, Das Gesetz bei Paulus (FRLANT 119), Göttingen³1982 (¹1978), 65-69.

i. Das „Ich“, dessen Leben Paulus in Röm 7 so scharf analysiert, dass Röm 7 der wichtigste Vorläufer der modernen Psychoanalyse ist, ist durch eine Reihe von Bestimmungsfaktoren charakterisiert.

- Das „Ich“ ist von Gott geschaffen; Gott hat ihm das Gesetz zum Leben gegeben (Röm 7.10): Hätte Adam das Tabu des Paradieses beachtet, er wäre nie in das Reich des Todes vertrieben worden.
- Jenseits des Paradieses ist das „Ich“ immer noch ansprechbar für das Gute, heißt: für das Gesetz. Er hat die Möglichkeit, sein Begehren zu kontrollieren und zu kultivieren. Denn es hat Verstand. Wäre es anders, hätte Gott sich die Offenbarung der Tora am Sinai sparen können; es würde auch nicht die Stimme des Gewissens zu hören sein, die Paulus in Röm 2 anspricht. Der Verstand ist aber nicht nur die Intelligenz und Lebenserfahrung, sondern der „Sinn“, der dem Leben eingestiftet ist und es trägt. Die Möglichkeit moralischen Handelns, die Kehrseite schuldhafter Amoralität, ist Adam durch seine Sünde nicht abhandengekommen. Er bleibt schulfähig – also auch erlösungsbedürftig und erlösungs-fähig.
- Dem „Verstand“ widerstreitet das „Fleisch“. Dieses „Fleisch“ ist nicht, wie im platonischen Dualismus, nur die Hülle der Seele, des wahren Ich, sondern untrennbar mit dem „inneren Menschen“, der „Verstand“ hat, verbunden. Deshalb ist das Heil nicht in einer Spaltung von Seele und Leib zu suchen, sondern nur in der Durchformung des Fleisches und der Glieder des Körpers durch den Geist des Menschen, der vom Geist Gottes inspiriert ist. Das geschieht im Glauben. Bis zum Komme des Glaubens aber ist das Fleisch der Ort, da die Sünde eine Angriffsfläche findet, den Menschen auf seine Bedürfnisse festzulegen und dadurch seiner selbst zu entfremden.
- Verstand und Fleisch, innerer und äußerer Menschen liegen im Streit miteinander, der prinzipiell unentschieden bleibt (Röm 7,17-20). Adam versteht nicht, was er tut und wie ihm geschieht (Röm 7,15): Er kann es vielleicht erkennen, aber nicht verändern weil die Macht der Sünde größer ist als die Macht seines verantwortungsvollen Handelns. Adam kann auch zustimmen, dass das Gesetz „gut“ und „schön“ (καλός) ist (Röm 7,16). Aber er hält es nicht, wie Paulus in Röm 1,18-32 gezeigt und in Röm 2 reflektiert hat.
- Insofern kann gesagt werden, dass sich die Sünde des „Ich“ bemächtigt (Röm 7,17-20) – so wie umgekehrt Paulus in Gal 2,19ff., gezeigt hat, dass Christus das „Ich“ der Gläubigen ist. Die Entfremdung ist das „Gesetz“ des irdischen Lebens (Röm 7,21ff.).
- Von Christus her kann rückwärts der Grad der Persönlichkeitsspaltung und Selbstentfremdung durch die Sünde gesehen werden. Daraus erklärt sich der Stoßseufzer des „Gott sei Dank“ von Röm 7,25a.
- Vor Christus ist Adam der Schrei nach Erlösung möglich – und Gott erhört ihn, wo und wann immer er laut wird.

11. Die Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8)

a. In Röm 7 hat Paulus Adam Sprache verliehen, der nach Gottes Erbarmen schreit. In Röm 8 legt er dar, was sich ergibt, wenn man hoffen darf, dass die Bitte erhört wird. Daraus erklären sich die Leitworte von Röm 8:

- Geist (Röm 8,1-17)
- Hoffnung (Röm 8,18-28),
- Liebe (Röm 8,31-39).

Zusammengehalten werden die drei Elemente durch das Thema der Freiheit.

b. Paulus baut in Röm 8 einen Spannungsbogen auf, der Gottes Heilsgegenwart mit seiner Heilszukunft verknüpft.

Röm 8,1-13	Die Geistesfreiheit der Glaubenden
	8,1-3 Die Befreiung durch Christus
	8,5-11 Der Gegensatz von Geist und Fleisch
	8,5-8 Fleischliche Existenz
	8,9ff. Geistige Existenz
	8,12ff. Ethische Konsequenz
Röm 8,14-30-	Die Gotteskindschaft der Glaubenden
	8,14-17 Das Gebet der Gotteskinder
	8,18-27 Hoffnung im Leid
	8,18-23 Das Leid der Kreatur
	8,24f. Hoffnung auf Rettung
	8,26f. Beten im Geist
	8,28ff Erwählung durch Gott
Röm 8,31-39	Gottes Liebe in Jesus Christus

Paraphrase:

Paulus setzt nach Röm 7 neu ein, indem er auf die Theologie der Taufe in Röm 6 und die Rechtfertigungsverkündigung von Röm 3,21-31 zurückgreift: Auch wenn niemand sich von Schuld freisprechen kann, wie Adams Beispiel zeigt, gibt es für die Glaubenden, die „in Christus“ sind, keine Verurteilung, sondern gegenwärtig die Rechtfertigung und zukünftig die Rettung; das ist im stellvertretenden Sündetod Jesu begründet (Röm 8,1ff.). Diesen Grundgedanken entwickelt Paulus durch den Gegensatz von Fleisch und Geist, der auch in Röm 7 Adams Leben gekennzeichnet hat. Während das Leben gemäß dem Fleisch in den Untergang führt, was auch für die Christen eine Bedrohung bleibt, führt das Leben nach dem Geist, wie es dem Glauben entspricht, zur Freiheit (Röm 8,5-11). Das muss allerdings auch ernstgenommen werden (Röm 8,12ff.).

Unmittelbar daraus den Schluss ziehend, legt Paulus die Gotteskindschaft der Glaubenden dar. Sie zeigt sich vor allem im Gebet. In Röm 8,14-17 zitiert Paulus die Abba-

Anrede Jesu (wie in Gal 4,4ff.). Sie drückt den Status wie die Freiheit und die Hoffnung der Glaubenden am besten aus. Dieses Gebet der Glaubenden hat seinen Ort in der Gegenwart und in der Schöpfung, reicht aber über diesen Horizont hinaus (Röm 8,18-27). Paulus sieht auf der einen Seite eine Solidarität im Leiden zwischen den Christen und der gesamten Schöpfung, andererseits aber das Privileg der Glaubenden, überhaupt beten zu können. Adams Schrei nach Erlösung wird im Munde der Glaubenden zum Ausdruck der Hoffnung und der Dankbarkeit für die empfangene Gnade. Getragen ist diese Hoffnung vom Glaubenswissen um die Erwählung durch Gott, die Gott in der allein ihm eigenen Konsequenz zum guten Ende führen wird.

Hier knüpft der Schlussteil des Kapitels an, der die gesamte Argumentation für die Rechtfertigung der Glaubenden aufnimmt, zusammenfasst und weiterführt. Das Leitmotiv ist, wie in Röm 5 vorbereitet, die Liebe Jesu Christi, in der sich die Liebe Gottes ereignet (Röm 8,31-39).

Röm 8 schließt nicht nur den in Röm 7 noch einmal problematisierten Argumentationsgang ab, der in Röm 3,21 begonnen hat, sondern führt auch weitere Momente theologischer Klärung ein, besonders die Gotteskindschaft der Gläubigen, aber auch die Schöpfungstheologie, die vom Leiden aller Kreatur ausgeht und auf die Verwandlung aller Schöpfung aus ist.

c. Der Ansatz der Argumentation von Röm 8 ist christologisch.

Der entscheidende Satz steht in Vers 3. Er verbindet Inkarnations- mit Sühnetheologie.

- Die abbreviatorische Kürze fordert die Kunst der Interpretation.
- Paulus will aussagen, dass der Sohn Gottes Fleisch angenommen hat, d.h. wahrhaft Mensch geworden ist, und zwar so, dass er auch die Endlichkeit, Begrenztheit, Schwäche, Versuchbarkeit und vor allem die Sterblichkeit aller Menschen rückhaltlos angenommen und geteilt hat. Gleichzeitig will Paulus sagen, dass Jesus aber der Sünde nicht nachgegeben hat. Um diese Grundspannung aufrecht zu erhalten, verwendet er (wie Phil 2,7) den Begriff ὁμοιώματι. Er soll nicht besagen, dass Jesus scheinbar, sondern dass er wahrhaft Mensch geworden ist, ohne jedoch der Macht der Sünde verfallen zu sein.

Die soteriologische Pointe, auf die Paulus die Inkarnationschristologie ausrichtet, markiert der Schlussteil des Satzes. Gott wollte die Sünde dort verurteilen, wo sie herrscht: im Fleisch der Menschen. Das ist das Ethos der Erlösung. Es ist die Logik der Liebe. Gottes Heilkraft bleibt ganz und gar die Macht Gottes; aber die Sendung Jesu zielt auf die vollkommene Teilhabe am Leben und Sterben derjenigen, die Gott erlösen will.

Der Streit der Interpretation dreht sich vor allem um das knappe καὶ περὶ ἁμαρτίας. Die Wendung περὶ ἁμαρτίας ist aus sühnetheologischen Zusammenhängen bekannt. In Lev 4 und 5, aber auch in Lev 16 kann sie sowohl das Mittel, nämlich das Sündopfer (so Lev 5,6b.7b.8.9.11; vgl. 7,37; 9,2f.8.10.22; 10,16f.19; 12,6.8; 14,22.31; 15,15; 16,3.5.27 u.ö.), als auch den Grund der Sühne angeben, nämlich die Sünde derer, die entsühnt werden (Lev 4,3.28.35; 5,6a.c.7a.10.13; vgl. 9,15 u.ö.).

- Ist die Sünde als Ursache der Inkarnation Jesu gedacht?¹⁰¹ Dann wäre zu übersetzen: „wegen der Sünde“. Vom Tode Jesu wäre allenfalls indirekt die Rede. Wäre dann aber die Wendung nicht redundant? Und ließe sich der Sinn ausloten, dass Gott die Sünde „im Fleisch“ verurteilte? Die Frage jedenfalls, wie dies geschieht, bliebe unbeantwortet.
- Hieße περὶ ἁμαρτίας „betreffs der Sünde“, wäre zu deuten, dass durch den stellvertretenden Tod Jesu „der Sünde ihre Todeswirkung auf die vielen rechtmäßig entzogen wäre“¹⁰². Dann müsste aber der entscheidende Gedanke des Sühneopfers assoziiert werden. Überdies wird in den Septuaginta-Texten, wenn die zu sühnenden Sünden gemeint sind, regelmäßig ein Personalpronomen oder ein Relativsatz angefügt, der die Schuldigen benennt.
- Ist etwa gar nicht an den Sühnekult, sondern an das Gericht gedacht, das im Kreuz Jesu antezipiert werde?¹⁰³ Aber es wird doch nicht der Sohn, sondern die Sünde verurteilt. Jesus ist Opfer und Opfernder zugleich; περὶ ἁμαρτίας zeigt, worauf die Inkarnation zielt und wie die Verurteilung der Sünde erfolgt: durch den stellvertretenden Tod des Gerechten.
- Ist also, wie in Hebr 13,11, das Sündopfer gemeint?¹⁰⁴ Dann wäre καὶ περὶ ἁμαρτίας Apposition zu „Sohn“; es müsste übersetzt werden: „und zwar als Sündopfer“ oder doch wörtlich: „und um der Sünde willen“, aber in dem Sinn: „und (als das) um der Sünde willen (darzubringende Opfer)“. Paulus würde sagen, dass Gott seinen Sohn „zum fehlerlosen Sündopfer für die Sündenschuld

¹⁰¹ So *H. Schlier*, Röm 241; *Eduard Lohse*, Röm 231.

¹⁰² So *Ulrich Wilckens*, Röm II 126ff.

¹⁰³ So *Cilliers Breytenbach*, Versöhnung 163f.

¹⁰⁴ So u.a. *Ernst Käsemann*, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973, 209; *James D.G. Dunn*, Romans (WBC 38 AB), Dallas 1988, 439f; *Peter Stuhlmacher*, Röm 110; *Helmut Merklein*, Bedeutung 32f; *Michael Theobald*, Röm I 222.

der Welt bestimmt“ hat¹⁰⁵. Dagegen wird eingewandt, dass ἁμαρτία dann hier eine andere Bedeutung als vorher und nachher im Satz hätte; überdies lege der Kontext keinen Opfergedanken nahe; schließlich sei der Sprachgebrauch des Levitikusbuches in der Septuaginta nicht so eindeutig, dass man von einem kult-theologischen *terminus technicus* reden könnte. Aber wenn περὶ (τῆς) ἁμαρτίας absolut gebraucht wird, heißt es „Sündopfer“. Die griechische Übersetzung legt den Akzent auf das, was Ursache und Wirkung des Opfers ist: die Sünde macht es notwendig, und durch das Opfer wird die Sünde gesühnt.¹⁰⁶

Es bleibt die Frage, ob die Römer die Möglichkeit hatten, diesen Sinn zu verstehen. Paulus wird man den sühne- und opfertheologischen Hintersinn ohne weiteres zutrauen. Die Kirchenväter haben ihn seit Origenes regelmäßig gefunden. Fragen bleiben. Sie sind wegen der Kürze des paulinischen Ausdrucks unvermeidlich. Aber eine sühne-theologische Interpretation scheint die wahrscheinlichste. Röm 8,3 sagt dann nicht nur, dass Jesus in der Konsequenz seiner Inkarnation die Sünde dort besiegt, wo sie herrschte, sondern auch, wie dies geschah: durch den Tod, den er am Kreuz stellvertretend für die Sünder auf sich genommen hat, um sie zu entsühnen.

- Die Aussage liegt nicht weit von Röm 3,25 entfernt. Die Soteriologie des Kreuzestodes hat kultische Dimensionen: nicht weil der Kreuzestod ein heiliges Spiel wäre, sondern weil Jesu Tod das in eschatologischer Fülle, „ein für allemal“ (Röm 6,10) bewirkt, was der Tempelkult immer wieder neu unter den Bedingungen geschichtlicher Existenz leistete: die „sakramentale“ Vergebung der Sünden durch die Darstellung ihrer tödlichen Folgen im unschuldig vergossenen Blut (Lev 17,11) und das lösende Wort, das der Priester spricht. Wie in Röm 6,10 – und noch darüber hinaus – ist das wahre Menschsein des Erlösers Christus betont. Aber anders als in Röm 6,10 ist Röm 8,3 theozentrisch und deshalb präexistenz- wie inkarnationschristologisch formuliert. Dazu passt die explizite Sühnetheologie.
- Wie in Röm 5 bilden in Röm 8 Vater, Sohn und Geist eine Einheit, die auf die Teilhabe der Glaubenden an der Gottessohnschaft Jesu, als an der geistgewirkten und geisterfüllten Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aus ist. Anders als Röm 5 sagt Röm 8,3, dass dies nur durch das – nach Röm 6,10 einmalige, unwiederholbare und unüberbietbare – Opfer Jesu möglich ist, mit dem er die Sünde sühnt. Dieses Opfer ist nicht nur der Preis, den die Liebe zu zahlen bereit ist, sondern selbst ganz und gar Liebe, die sich als Hingabe zur Rettung der Verlorenen ereignet. Dass aber jenes Opfer im Kontext des Römerbriefes als Tat der Liebe erscheint, die durch den Geist wirksam ist, macht das Ethos der Erlösung deutlich, von dem das Ethos des Lebens geprägt ist: Der „Rechtsanspruch des Gesetzes“ wird durch die Gerechtfertigten erfüllt, indem sie, der Liebe Jesu teilhaftig, das Gesetz in der Liebe erfüllen.

d. Die Christologie färbt die Gesetzestheologie von Vers 2. Paulus formuliert riskant, aber präzise. Er hat immer das eine Gesetz Gottes im Blick – das den Sünder verurteilt, aber in Christus erneuert wird und seine göttliche Aufgabe verwirklicht, dem Leben zu dienen, weil es vom Geist erfüllt ist.

¹⁰⁵ Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung*. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 291.

¹⁰⁶ Klaus Koch, Art. $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$, in: ThWAT 2 (1977) 857-870: „... durch die Darbringung in der wirksamen Gegenwart JHWHs (wird) das Tier im wörtlichen Sinn zur Sünde“ (867).

e. Röm 8,5-13 entwickelt die Rechtfertigungslehre anthropologisch weiter.

- „Fleisch“ ist eine anthropologische Grundbestimmung auch der Christenmenschen. Der Glaube soll ihnen in Fleisch und Blut übergehen, aber das „Fleisch“ ist auch für sie – nicht eine Quelle, sondern – ein Ort der Versuchung zur Sünde.
- „Geist“ ist in Röm 8,5-13 gleichfalls eine anthropologische Grundbestimmung des Christenmenschen: seine Offenheit für Gott und den Nächsten, die Wahrnehmung seines Ich als Gottes Ebenbild, das, der Sünde gestorben, für Gott lebt.

Diejenigen, die glauben, wissen zwar, dass sie sterben müssen, dürfen aber hoffen, dass sie auferstehen werden, weil jetzt schon in ihnen Gottes Geist wohnt und ihren menschlichen Geist inspiriert (Röm 8,9).

Daraus muss die ethische Folgerung gezogen werden, die Röm 6 (und Gal 5) entspricht: sich vom Geist Gottes den Weg zur Gerechtigkeit Gottes führen zu lassen.

f. Zweimal greift Paulus die jesuanische Gebetsanrede „Abba“ auf; beidemal versteht er sich als Gabe des Geistes, beidemal als Ausdruck einer Gottessohnschaft der Gläubigen, die in der Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu Christi besteht.

- Gal 4,4ff. knüpft an vorpaulinische Traditionen an (Gal 4,4f.) und akzentuiert die Gottessohnschaft der Gläubigen im Unterschied zur Unmündigkeit derer, die noch unter der Vorherrschaft des Gesetzes stehen (Gal 3,19-25).
- Röm 8,14-17 intensiviert die Pneumatologie und Anthropologie: Der Geist des Sohnes, von Gott gesandt, bezeugt dem Geist der Glaubenden die Gotteskindschaft und lässt sie deshalb in voller Freiheit zu Gott so sprechen, wie Jesus geredet hat.

Dass Paulus in seinen Briefen – wie sonst nur noch beim liturgischen „Maránatha“ (1Kor 16,22) – aramäisch zitiert, zeigt, dass wie nahe er die Glaubenden an Jesus von Nazareth heranführt.

g. Paulus zeichnet die Hoffnung der Christen in die der gesamten Schöpfung ein. Das ist ein wesentlicher Beitrag zur Schöpfungstheologie wie zur Rechtfertigungslehre.

- Paulus denkt bei der Hoffnung nicht nur an Adam und die Menschheit (wie in Röm 5), sondern an alle Kreatur, wie das einerseits der Schöpfungstheologie der Genesis, andererseits dem Heilsuniversalismus des einen Gottes entspricht.
- Paulus sieht die Wunden und Leiden der Schöpfung und verknüpft sie mit denen, die das Leben den Menschen, auch den Christen, schlägt.
- Die Gläubigen haben eine wesentliche Funktion für die gesamte Schöpfung, weil sie vom Geiste Gottes erfüllt sind:
 - Sie bringen die Klage der leidenden Kreatur zum Ausdruck.
 - Sie bringen stellvertretend die Hoffnung der ganzen Welt zum Ausdruck.

Die Hoffnung ist die Grundbestimmung christlichen Lebens in der Spannung von Heilszukunft und Heilsgegenwart.

- Hoffnung ist möglich, weil der Geist wirkt und die Grenzen des Todes zu durchstoßen verheißt.
- Hoffnung ist nötig, weil es in dieser Welt immer noch Leid und Tod, Sterben und Qual gibt.

h. Die Hoffnung ist begründet im Glauben, der ein Wissen erzeugt. Dieses Wissen ist seinerseits Hoffnung, weil es nicht auf menschlichen Beweisen beruht, sondern auf der Begegnung mit dem Wort Gottes. In Röm 8,28ff. führt Paulus detailliert aus, was sich für das Selbstverständnis der Christen aus ihrem Vertrauen in die Verheißungstreue Gottes ergibt.

- Von Gott her gibt es eine Vorherbestimmung, aber nicht zum Schlechten, sondern zum Guten. Prädestination heißt für Paulus nicht Einschränkung der menschlichen Freiheit, sondern ihre Einbindung in Gottes Gnade,
- Das Ziel des Gnadenhandelns Gottes ist die Prägung der Gläubigen durch Jesus Christus. Das betrifft nicht nur Verhalten, sondern das Sein der Christen; paulinisch ausgedrückt: ihr Bild.

i. Der letzte Passus ist mit dem doppelten Motiv der Liebe eine Auslegung des Grundsatzes, dass Gott „für uns“ ist (Röm 8,31). Dieser Grundsatz ist seinerseits eine Auslegung von Ex 3,14, der zentralen Offenbarung des Gottseins Gottes. In dieser Theozentrik holt Paulus die gesamte Theologie der Rechtfertigung ein. Sie ist eine Theologie der Liebe Gottes.

12. Die Erwählung, Verstockung und Errettung Israels (Röm 9-11)

12.1 Das Problem

a. Die ältere Exegese neigte dazu, Röm 9-11 als eine Art Exkurs zu betrachten: Nachdem Paulus seine Rechtfertigungslehre begründet hätte und bevor er auf die ethischen Konsequenzen eingehe, würde er nebenbei das Thema Israel behandeln.

Das ist inzwischen als Irrtum erkannt, weil die Forschungen zur Diatribe und zu den Entstehungsverhältnissen des Römerbriefes haben entdecken lassen, dass das Thema von Anfang an im Problemhorizont liegt, weil der Verdacht herrscht, Paulus rede in seiner Theologie der Rechtfertigung, deren Sitz im Leben die Völkermission und die Einheit von Juden und Heiden in der Kirche ist, nicht nur das Gesetz schlecht, sondern übergehe auch die Privilegien Israels, zumal er so hart von der Macht der Sünde drücke, die auch die Gesetzestreu in den Griff nähme.

b. In der heutigen Paulusexegese ist die Bedeutung der Kapitel als „Traktat über die Juden“ erkannt, aber strittig, welche Linie Paulus verfolgt. „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26) – aber wie?

- Denkt Paulus daran, dass es zum Ende der Geschichte hin doch eine Massenbekehrung der Juden zu Jesus Christus gibt? Sei es durch eine gezielte Mission? Sei es durch den Anreiz der bekehrten Heiden?¹⁰⁷
- Denkt Paulus, dass es bis zum Ende aller Tage eine überwiegende Mehrheit von Juden gibt, die nicht an Jesus glauben und denen sich dann doch Gott als Retter offenbart?¹⁰⁸

c. Röm 9-11 ist ein Text; der es einem erlaubt, Paulus beim Denken zuzusehen. Der Apostel hat sich auch früher bereits mit Israel befasst. Im Vergleich zeigt sich, dass er nicht immer die Linie wie im Römerbrief verfolgt.

- Im Ersten Thessalonicherbrief nimmt Paulus einen antijüdischen Stereotyp auf, um seinem Zorn über die Verfolgung von Christen, besonders von Aposteln und anderen Verkündern, durch Juden Luft zu verschaffen (1Thess 2,14ff.).
- Im Galaterbrief (Gal 4,21-31) sieht Paulus das gesetzztreue Israel, sofern es Jesus verwirft, in der Sklaverei Hagens, während Sara, die Freie, mit dem Christusgläubigen Israel identifiziert wird.¹⁰⁹

Der Römerbrief zeichnet eine wesentlich differenziertere, weit freundlichere Bild

¹⁰⁷ So *Gerhard Lohfink*, Antijudaismus bei Paulus? Die Kirche und Israel in 1Thess 2,14-16 und Röm 9-11, in: *Radici dell'Antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000*, 163-196.

¹⁰⁸ So (im Zuge einer starken Theologie der Prädestination) *Otfried Hofius*, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11 (1986), in: ders., *Paulusstudien (WUNT 51)*, Tübingen 1994 (1989), 175-202: 197f.

¹⁰⁹ Vgl. *Th. Söding*, „Sie ist unsre Mutter“. Gal 4,21-31 in der Einheitsübersetzung und bei Paulus, in: Chr. Dohmen - Chr. Frevel (Hg.), *Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS F.-L. Hossfeld (SBS 211)*, Stuttgart 2007, 231-237

von Israel und den nicht an Jesus glaubenden Juden. Im Vergleich auch mit dem Galaterbrief kann man von einer Entwicklung, wenn nicht einer Wandlung¹¹⁰ der paulinischen Theologie Israels sprechen.

d. Die grundlegende Bedeutung der drei Kapitel ist auch in vergangenen Zeiten gesehen, allerdings unterschiedlich gedeutet worden. Paulus unterscheidet und verbindet drei Zeitebenen:

- die Vergangenheit:
Verwurzelung der Kirche in Israel, das erwählt ist und bleibt.
- die Zukunft:
die Rettung ganz Israels,
- die Gegenwart:
das neben- und Miteinander von Juden und Christen.

Traditionell ist der erste Punkt unstrittig. Nur Markion und gnostische Gruppen haben die Wurzeln gekappt. Im breiten Mainstream der Kirche sind sie ein Kriterium der Orthodoxie. Schwerer hat sich die Theologie mit der Zukunftsvision der Rettung ganz Israels getan, am schwersten mit der Akzeptanz des je gegenwärtigen Israel mit der Mehrzahl der Juden, die nicht an Jesus glauben.¹¹¹

e. Die Vorlesung wird sich darauf konzentrieren, den Gedankengang nachzuzeichnen.¹¹²

- Die Zwischenüberschriften sowohl in der Einheitsübersetzung als auch in der Lutherbibel und in Einleitungswerken bedürfen einer kritischen Überprüfung.
- Paulus nimmt den Diatribenstil auf, den er in Röm 3 sowie in Röm 6 und Röm 7 erprobt hat.
- Er entwickelt seine Argumentation aber im Stile eines jüdischen Midrasch, indem er ein aktuelles Problem ins Licht passender Schrifttexte stellt, die er seinerseits in einem bestimmten Horizont interpretiert: des Christusgeschehens.

Paulus argumentiert als Judenchrist, der zum Apostel der Heiden geworden ist. Ihm ist stets klar,

- ob er speziell Judenchristen vor Augen hat, denen womöglich ihre Wurzeln unwichtig geworden sind (oder die Befürchtung nahegeht, Paulus wolle sie abschneiden),
- oder Heidenchristen, die in der Gefahr stehen, sich über die Juden zu erheben.

¹¹⁰ So *Udo Schnelle*, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989.

¹¹¹ Klassiker der Neubesinnung sind auf katholische Seite: *Franz Mußner*, *Traktat über die Juden*, München 1979; *Clemens Thoma*, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978. Eine Etappe der Diskussion markiert: Päpstliche Bibelkommission, *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2001.

¹¹² Vgl. *Folker Siegert*, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Römer 9-11* (WUNT 34), Tübingen 1985.

12.2 Die Argumentation des Paulus in Röm 9-11

a. In Röm 9,1-5 nennt Paulus das Problem: Wie kann es sein, dass die übergroße Mehrheit der Juden, zu denen Paulus gehört und von denen Jesus „dem Fleische nach“ abstammt, Jesus als Messias ablehnt? Und was folgt aus dieser Ablehnung für sie? Paulus nimmt sich diese Frage zu Herzen. Er ist voller Angst um ihr Verderben und will, wenn es denn nötig wäre, selbst für sie sein Heil opfern.

Röm 9,1-5 nennt im Zuge dessen die *notae* der Erwählung Israels, die seine heilsgeschichtliche Sendung und seinen Primat in der paulinischen Soteriologie begründen.

Am Ende geht es also nicht nur um das Geschick Israels und die Heilsbedeutung Jesu, sondern um die Gerechtigkeit Gottes angesichts des „Unglaubens“ Israels.¹¹³

b. In Röm 9,6-29 zeigt Paulus, dass die Glaubensverweigerung der meisten Israeliten nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes und zur Gültigkeit seines Verheißungswortes steht,

- weil es einen Unterschied zwischen der fleischlichen Abstammung und der geistigen Erwählung gibt, ohne den weder Erwählung noch Erlösung denkbar wären (Röm 9,6-13)

was Paulus mit Hilfe der Erzelternerzählungen der Genesis aus der Schrift ableitet,

- und weil diese Unterscheidung nicht Willkür Gottes ist, was Paulus mit Hilfe der Exodusgeschichte, sondern sein gutes Recht, das ihm Menschen nicht bestreiten können. (Röm 9,14-29),

was Paulus mit der Prophetie wiederum aus der Schrift ableitet;

Im Zuge dieses Passus stellt Paulus – nach Röm 3,5 erneut – die Theodizeefrage (Röm 9,14; vgl. 9,19). Denn man könnte denken, dass Gott selbst die Verantwortung für Glaube und Unglaube trüge, also nicht richten dürfe. Das aber ist ein Trugschluss, der einen fatalen Fehler macht: die Rollen des Richters und des Angeklagten zu vertauschen. Gott, über den der Mensch richten wollte, wäre nicht Gott.

Im ganzen arbeitet Paulus in Röm 9,6-29 die Logik der Erwählung Israels heraus: Gott macht sich nicht von der Zeugungskraft abhängig, sondern schafft seine eigenen Fakten, aus reiner Gnade. Damit wird deutlich, weshalb überhaupt Erwählung geschehen kann – dass aber Gott jederzeit die Möglichkeit hat, die universale Heilslogik dieser Erwählung zu entfalten.

¹¹³ Eine wichtige Spezialfrage lautet, ob in Röm 9,5 Jesus „Gott“ genannt wird; so *Hans-Christian Kammler*, Die Prädikation Jesu als „Gott“ und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: *ZNW* 94 (2003) 164-180. Allerdings wäre die bei Paulus singulär. Die Alternative ist eine Interpretation als Formel, die auf den Vater zu beziehen wäre.

c. In Röm 9,30 – 10,21 zeigt Paulus, dass die Predigt des Glaubens nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes steht, obwohl es mehr die Heiden als die Juden sind, die glauben. Paulus variiert das Ausgangsproblem von Röm 9,1-5, indem er auf die bisherigen Darlegungen aufbaut und den Kern seiner bisher entwickelten Rechtfertigungsthese einbaut.

- In Röm 9,30ff. benennt er den paradoxen Zustand, dass die Heiden glauben, die Juden aber nicht, und erklärt ihn schriftgemäß mit dem Ärgernis, das der Ge Kreuzigte bildet, und dem Glauben, an dem das Heil hängt.
- In Röm 10,1 wendet er sein Bekenntnis zur Selbstaufopferung aus Röm 9,3 ins Positive: in die Bitte um die Erlösung Israels (von der Paulus im Glauben gewiss ist, dass Gott sie erhört). Dass er bittet (und auf Erhörung hofft) begründet er in mehreren aufeinander folgenden Schritten.

- Die Juden, die nicht an Jesus glauben, haben „Eifer für Gott“ (Röm 10,2). Es ist gerade ihre Leidenschaft für das Hauptgebot, die sie Jesus Christus ablehnen lässt – vermutlich denkt Paulus, aus zwei komplementären Gründen:

- wegen der Anstößigkeit des Kreuzes, die er in 1Kor 1-2 betont hat,
- wegen der unterstellten Verletzung des Monotheismus durch die Erhöhungschristologie (vgl. Phil 2,9ff.).

- Dass diesem Eifer für Gott die rechte Erkenntnis fehle (Röm 10,2) und deshalb er deshalb nicht der Gerechtigkeit Gottes entspreche (Röm 10,3), begründet Paulus mit der Sicht auf Jesus, die er aber auf das Verständnis des Gesetzes und der Schrift bezieht, weil er auf der anerkannt gemeinsamen Basis argumentieren will.

In Röm 10,4-17 will Paulus zeigen, dass und wie Christus, der Messias, „Ziel“¹¹⁴ des Gesetzes ist (Röm 10,4).

- Nach Röm 10,5-8 ist es Mose selbst, der den Werken des Gesetzes das Wort des Glaubens gegenüberstellt, das sich im Christusbekenntnis konkretisiert (Röm 10,9)
- Nach Röm 10,10-13 ist es die Prophetie Israels, die das Heil an das Bekenntnis des Kyrios und den Glauben knüpft.
- Nach Röm 10,14-17 ist es die Sendung der Apostel, die die Voraussetzung dafür schafft, dass geglaubt werden kann.¹¹⁵
- In Röm 10,18-21 arbeitet Paulus mit Mose und Jesaja heraus dass es die Dialektik zwischen der Widerspenstigkeit des Gottesvolkes Israel und der Offenbarung Gottes vor den Völkern in der Schrift selbst bezeugt gibt. Mithin ist die gegenwärtige Paradoxie im Heilsplan Gottes selbst angelegt.

¹¹⁴ Meist wird übersetzt: Ende. Das kann insofern richtig gemeint sein, als durch den Messias die verurteilende Macht des Gesetzes ins Positive gekehrt wird., während es falsch wäre, auf die Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen Bund, des Gesetzes durch das Evangelium zu deuten, Aber bei der Übersetzung mit „Ende“ wird nicht deutlich, dass ja das Gesetz selbst, wie Paulus es liest, den Messias bezeugt – und somit auf sein Kommen zielt.

¹¹⁵ Diese Verse habe eine große Bedeutung für die paulinische Apostolatstheologie, weil sie zeigen, dass im Wort der Gesandten die Stimme Jesu Christi selbst ertönt. Gleichzeitig entwickelt sie eine Theologie des Glaubens, der Hören und Verkündigung voraussetzt. Das griechische Wort ἄκοή in Röm 10,17 meint ein Wort, das zum Hören gesprochen wird und aus Gehörten Weitergesagt wird. Das kann man auf Lateinisch und Deutsch nicht so gut ausdrücken.

d. in Röm 11 bringt Paulus den Gedanken auf einem verschlungenen Weg zum Abschluss. Er geht in drei Schritten vor.

- Zuerst argumentiert Paulus, in dem er das Ausgangsproblem zuspitzt (Röm 11,1): Müsste man etwa folgern, dass Gott, weil er gerecht ist und den Glauben will, das Volk Israel verwirft, weil es mehrheitlich Jesus nicht als Christus glaubt? Das sieht Paulus als Ding der Unmöglichkeit an. Warum, erklärt er im Rest des Kapitels in mehreren Schritten.
 - *Ein erstes Argument entnimmt er der Geschichte Israels:* Inmitten einer Masse, die sich von Gott abwendet, gibt es eine qualifizierte Minderheit, einen heiligen Rest, den Gott sich vorbehalten hat, die israelitischen Traditionen am Leben zu erhalten (Röm 11,1-6). Paulus beginnt bei sich selbst und geht bis zu Elija zurück (1Kön 19). Die hermeneutische Schwierigkeit besteht darin, dass Elija den Baalskult kritisiert, Paulus aber eine Leidenschaft für den einen Gott, die sich dem Christusglauben versperrt. Das eine muss vom anderen klar unterschieden werden. Für Paulus wird die Differenz so klar gewesen sein, dass er sie nicht eigens anspricht. Er will auf die Strukturverwandtschaft hinaus: Die Geschichte Israels kennt die Erfahrung, dass nur wenige für das ganze Volk stehen. Der „heilige Rest“ schreibt nicht eine *massa damnata* ab, sondern hält das Licht der Erwählung hoch.
 - *Ein zweites Argument entnimmt er der Prophetie Israels:* dass der Prophet gesandt sei, das Volk zu verstocken (Röm 11,7-10). Dieses Motiv findet sich oft, von Jes 6 ausgehend, nicht nur im Psalter, aus dem Paulus zitiert, sondern auch in der Jesustradition (Mk 4,11ff.) und anderenorts im Neuen Testament (Apg 18). Die hermeneutischen Probleme sind auch hier groß, allerdings nicht wegen der Bedeutungsverschiebung innerhalb der Bibel, sondern zwischen der biblischen Theologie und heutiger Sprache: In der Bibel ist „Verstockung“ kein moralischer Begriff, sondern ein soteriologischer: Gott führt in die Krise – nicht aus Willkür, sondern um die Konsequenzen verfehlten Lebens zu zeigen. Allerdings bedeutet Verstockung nicht Verwerfung; Verstockung ist immer befristet; es ist die dunkle Kehrseite der Erlösung.
 - *Ein drittes Argument gewinnt Paulus aus der Erfahrung der Mission.* (Röm 11, 11-16) Er adressiert es (Röm 11,13) an die Heiden(christen). Der Erfolg der Mission bei den Heiden dient indirekt auch der Mission unter den Juden, weil es deren Eifersucht erzeugt. Paulus sieht einerseits die Ablehnung durch die meisten Juden als Motivationsgrund für die Heidenmission, andererseits die Missionserfolge unter den Heiden als Grund für ein mögliches Umdenken der Juden.¹¹⁶

¹¹⁶ In Vers 15 entsteht ein philologisches Problem von erheblichem theologischen Gewicht. Beziehen sich ἀποβολή und πρόσλημις auf das Handeln der Israeliten oder das Handeln Gottes. Das ist nach dem Kontext nicht klar. Im einen wie im anderen Fall wäre die „Absage“ zeitlich begrenzt, die „Annahme“ hingegen die Negation der Negation.

- Um Anschluss an dieses Argument zeichnet Paulus das Bild der Ölbaumwurzel und der herausgeschnittenen und eingepfropften Zweige (Röm 11,16-24) – wider die Natur, aber entsprechend der Schöpferkraft Gottes.
 - Dieses Bild ist an die Heidenchristen adressiert, die sich nicht rühmen sollen.
 - Es ist insofern erklärungsbedürftig, als nicht von vornherein klar ist, was der Ölbaum mit seiner Wurzel und seinen Zweigen ins Bild setzt:
 - das Israel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft?¹¹⁷
 - das Israel der Erzeltern?¹¹⁸
 - die Juden?¹¹⁹
 - die Judenchristen?
 - Abraham und Jesus?¹²⁰

Der weitere Kontext spricht für die Deutung auf das Gottesvolk Israel. Allerdings denkt Paulus Israel nicht ohne den Messias, so wie er Jesus nicht ohne Israel denkt. Denn er denkt es ja als Volk der Verheißung. Wurzel und Stamm bilden eine Einheit. Die Zweige, die herausgeschnitten werden, sind die nicht an Jesus glaubenden Juden; die edlen Zweige, die am Baume bleiben, sind die Judenchristen; die wilden zweige, die eingepfropft werden, sind die Heidenchristen.

Das Bild ist an einer Stelle klar und hell: wo es die Heidenchristen radikal mit Israel verbindet, also den Glauben an Jesus nicht von der Zugehörigkeit zum Gottesvolk Israel trennt. Saft und Kraft hat die Kirche von ihrer Wurzel Israel, und zwar durch Jesus, und zwar nicht nur, weil Jesus die Heiden Israel hinzufügt, sondern er dem Ölbaum Israel Saft und Kraft gibt, und zwar, weil Gott Israel so geschaffen hat. Das Bild vom Ölbaum schaltet schon so jeden Antijudaismus aus.

Das Bild ist aber auch schwierig, weil es die Juden, die nicht an Jesus glauben, eben deshalb von der Wurzel des Ölbaums abgetrennt sieht. Von ihnen geht nicht nur keine Heilswirkung auf andere aus; sie sind auch ihrerseits durch ihren Unglauben (wie Paulus ihn sieht) vom Lebenssaft der Verheißung abgeschnitten. Das ist insofern konsequent, als Paulus die Verheißung christologisch denkt.

Allerdings kommt es Paulus darauf an, dass die Zweige, die natürlich zum edlen Ölbaum gehören, nicht herausgeschnitten werden, damit sie verdorren oder gar verbrannt werden. Sie können vielmehr jederzeit reimplantiert werden. Das steht in Gottes Macht. Dabei steht Paulus offenbar vor Augen, dass sich Juden, die sich zuerst gegen Christus ausgesprochen haben, dann doch zu ihm bekehren – wie er selbst ja ein Beispiel liefert.

Doch wird er zeigen, dass damit die Möglichkeiten Gottes nicht erschöpft sind.

¹¹⁷ So Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1987, 153-159.

¹¹⁸ So E. Lohse, *Röm z.St.*

¹¹⁹ So Bernd Klappert, *Traktat für Israel (Röm 9-11), Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden*, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981, 58-137

¹²⁰ So Maria Neubrand – Theodor Seidl, „Eingepfropft in den edlen Ölbaum“ (Röm 11,24). Der Ölbaum ist nicht Israel, in: *Biblische Notizen* 105 (2000) 61-76. Wurzel aber – stamm messias zweige juden und christen

- Der dritte Schritt ist eine prophetische Inspiration, an der Paulus die Römer teilhaben lässt: dem Geheimnis der Rettung Israels.
 - Paulus gewinnt es aus der Schrift: der Vision des Jesaja und Jeremia vom kommenden Retter, dem Messias vom Zion, der die Gottlosigkeit verwindet.
 - Dieses Schriftwort legt er aus, indem er seine Logik erhellt. Entscheidend ist die Verheißungstreue Gottes. Da er Israel zu retten zugesagt hat, wird er sein Versprechen auch halten. Seine Gnade reut ihn nicht. Die einzige Frage lautet, wann und wie das geschieht. Diese Verheißungstreue führt durch das Gericht zum Heil. Was bei allen Glaubenden geschieht, wird auch an Israel geschehen.

Der Kernsatz lautet: „Ganz Israel wird gerettet werden“. Gemeint sind damit, da vorher von dem „Teil“ die Rede war, das den Glauben verweigert, alle Israeliten, alle Juden.

- Die Schriftworte, die Paulus miteinander kombiniert und dann exegetisiert, beziehen sich auf die eschatologische Vollendung. Insofern bleibt Paulus im vorgegebenen Rahmen – nur dass er erstens die Christologie der alttestamentlichen Heilshoffnung jesuanisch konkretisiert sieht (was er in Röm 11 nicht mehr ausführt, aber vorher zur Genüge dargelegt hat) und die Rettung der Heiden im Kontext mit anspricht, die nicht im direkten Horizont der Schriftverse steht.
- Paulus entwickelt – in den Spuren von Jer 31 – eine eschatologische Bundestheologie. Der eine Bund vollendet sich eschatologisch. Von der Vollendung her kann Paulus seine Gegenwart erschließen: Der Bund bleibt bestehen, auch wenn Jesus als Messias nicht erkannt wird.

Der Retter kann für Paulus kein anderer sein als Jesus Christus. Dass er „vom Zion“ kommt, entspricht alter jüdischer Messianologie

Der Zeitpunkt ist die Parusie, Das ergibt sich aus dem Motiv des Kommens. Das aber bedeutet, dass kein innergeschichtlicher Vorgang gemeint ist, ein finaler Missionserfolg der Kirche unter den Juden, sondern ein transhistorisches Geschehen: die Einleitung der Heilsvollendung, in der es keine Rettung der Glaubenden ohne eine Rettung Israels gibt.

Erklärungsbedürftig bleibt, wann und wie die „Fülle der Heiden eingeht“. Geht man vom vorhergehenden Kontext aus, ist an die Gewinnung der Völker für den Glauben in der Kirche zu denken. Orientiert man sich am folgenden Kontext, ist an die Völkerwallfahrt der Heiden zu denken¹²¹, die allerdings nach den alttestamentlichen Bezugstexten (Jes 2; Mi 4) der Sammlung Israels folgt.

- Paulus beendet seine Reflexion über die bleibende Erwählung, die zweitweise Verstockung und die endgültige Rettung Israels mit einem Gebet, das die Weisheit Gottes rühmt. Hier tauchen viele Motive wieder auf, die in Röm 9-11 begegnen, aber auch auf Röm 1-8 zurückgreifen.
 - Gottes Heilsratschluss, sein Heilsplan, sein universaler Heilswille,
 - Gottes Überlegenheit über allen menschlichen Erwägungen, das zur paulinischen Antwort auf die Theodizeefrage gehört,
 - Gottes Schöpferkraft, die seiner Erlösungskraft entspricht.

Paulus meditiert Gottes Weisheit im Wissen, dass es keine andere Möglichkeit gibt, die Hoffnung auf Rechtfertigung und Rettung zu gründen als die alles Verstehen übersteigende Macht, Liebe und Weisheit Gottes.

¹²¹ Si Michael Theobald, Röm II 303f.

12.3 Die Lösung

- a. Röm 9-11 ist der wichtigste Text für eine christliche Theologie Israels. Er relativiert die Aussagen im Ersten Thessalonicher- und Galaterbrief, weil er deren Motive aufnimmt und in einen größeren Horizont stellt, den der Gerechtigkeit Gottes.
- b. Röm 9-11 erschließt die substantielle Bedeutung Israels auf alle drei Zeitebenen:
- Juden und Christen haben eine gemeinsame Vergangenheit in der Geschichte Israels. Die Kirche beginnt nicht mit Jesus, sondern mit Abraham – so wie Israel ohne den Sohn Gottes, der als Jesus von Nazareth in die Welt gesandt ist, dem Fleische nach von Israel abstammend, gar nicht gedacht werden kann. Die Heilige Schrift bleibt den Christen nicht das Dokument einer fremden Religion, sondern ist von Anfang an – auch – für sie gedacht, die sie ihrerseits als Gottes Wort auslegen müssen, dass vor Christus laut geworden ist.
 - Juden und Christen haben eine gemeinsame Zukunft, weil Gottes Reich nicht nur für diejenigen ist, die gegenwärtig glauben., sondern auch für alle, die er als Israel erwählt hat, überdies für die die Fülle der Völker, die zum Zion ziehen werden.
 - Juden und Christen haben eine gemeinsame Gegenwart, die durch einen tiefen Glaubensdissens gekennzeichnet ist, der an Jesus Christus aufbricht. Hier sieht Paulus eine unauflösbare Dialektik zwischen dem Missionserfolg bei Heiden und der Glaubensreserve bei Juden.
- c. Röm 9-11 relativiert weder die Christologie noch die Ekklesiologie. Vielleicht ist es gerade die entwickelte Christologie und Ekklesiologie, die die positive Israel-Theologie ermöglicht. Damit werden Maßstäbe gesetzt.