

Jacob Thiessen

Der Brief des Apostels Paulus an die Römer

Ein exegetischer und theologischer Kommentar

1. Teil: Kapitel 1–11



November 2025

www.jacob-thiessen.ch

<https://www.youtube.com/@JacobThiessenSTHBasel>

<https://sthbasel.academia.edu/JacobThiessen/Drafts>

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	4
1.1 Der Verfasser des Römerbriefs	4
1.2 Der Abfassungsort und -zeit.....	4
1.3 Die Empfänger des Römerbriefs	6
1.4 Umstände, Abfassungszweck und Thema des Briefes	8
1.4.1 Einführung.....	8
1.4.2 Verschiedene Ansichten über den Abfassungszweck.....	9
1.4.3 Die Empfänger und der Abfassungszweck des Römerbriefs.....	12
1.4.4 Die Umstände bei der Abfassung und der Abfassungszweck.....	15
1.4.5 Der Römerbrief als kompakte Darlegung des ganzen Ratschlusses Gottes.....	17
1.4.6 Schlussbemerkungen.....	22
1.5 Zur Gliederung des Römerbriefs	23
1.6 Kurze Anmerkung zum Aufbau und zur Argumentation des Paulus im Römerbrief.....	25
1.7 Anmerkungen zur Grußliste in Röm 16	26
1.8 Charakteristische Merkmale und Schwerpunkte.....	27
2. Auslegung	28
2.1 Die Briefeinleitung (Röm 1,1-17).....	28
2.1.1 Begrüßung und Segenswunsch (Röm 1,1-7)	28
2.1.2 Danksagung und Hinführung zum Thema (Röm 1,8-17).....	47
2.2 Gottes Gerechtigkeit in seinem Heilsplan für Juden und Heiden (Röm 1,18–11,36)	79
2.2.1 Die Verlorenheit von Juden und Heiden ohne Gottes Gerechtigkeit (Röm 1,18–3,20).....	79
2.2.1.1 Die Verlorenheit der „Heiden“ ohne Christus (Röm 1,18-32).....	79
2.2.1.2 Die Verlorenheit der Juden ohne Christus (Röm 2,1-29)	109
2.2.1.3 Die Verlorenheit aller Menschen ohne Christus (Röm 3,1-20).....	152
a. Verschiedene Positionen und Statements	160
b. „Werke der Tora“ und „Soteriologie“ im Judentum.....	164
c. „Werke des Gesetzes“ und „Soteriologie“ bei Paulus	170
2.2.2 Die Wirkung der Gerechtigkeit Gottes im Leben des Glaubenden (Röm 3,21–8,39)	176
2.2.2.1 Die Gerechtigkeit Gottes auf Grund des Glauben an Jesus Christus (Röm 3,21-31)	176
2.2.2.2 Abraham als Beispiel für die Glaubensgerechtigkeit (Röm 4,1-25)	208
2.2.2.2.1 Exkurs: Der „Same Abrahams“, die Verheißungen für Israel und der Römerbrief.....	232
2.2.2.3 Die Folgen der Rechtfertigung in der Beziehung zu Gott (Röm 5,1-11)	251
2.2.2.4 Der Fall Adams und die Gehorsamstat Christi (Röm 5,12-21).....	271
2.2.2.5 Jesus hat die Gläubigen von der Herrschaft der Sünde befreit (Röm 6,1–7,6)	301
2.2.2.5.1 Einführung.....	301
2.2.2.5.2 Mit Christus gestorben und zum neuen Leben auferweckt (Röm 6,1-11)	301
2.2.2.5.3 Die Folgerungen des Gestorbenseins mit Christus (Röm 6,12-23)	318
2.2.2.5.4 Die Veranschaulichung des Gestorbenseins anhand des Ehebundes (Röm 7,1-6)	326

2.2.2.6 Nicht das Gesetz ist schuld an der miserablen Lage des Menschen unter dem Gesetz (Röm 7,7-25)	335
2.2.2.6.1 Einführung.....	335
2.2.2.6.2 Umstrittene Auslegung des Abschnitts.....	337
2.2.2.6.3 Zum jüdischen und hellenistischen Kontext der Thematik	341
2.2.2.6.3.1 Vorbemerkung	341
2.2.2.6.3.2 Zum rabbinischen Kontext	342
2.2.2.6.3.3 Zum Kontext in den Qumran-Schriften	343
2.2.2.6.3.4 Zum jüdisch-hellenistischen Kontext.....	345
2.2.2.6.3.5 Zum hellenistisch-römischen Kontext.....	347
2.2.2.6.3.6 Zwischenfazit.....	349
2.2.2.6.4 Zusammenfassende Schlussfolgerung	350
2.2.2.6.5 Nicht das „Gesetz“ ist Schuld an dem Problem mit der Sünde (Röm 7,7-13).....	352
2.2.2.6.6 Ursache des Problems mit der Sünde ist das „Fleisch“ (Röm 7,14-25)	356
2.2.2.7 Der Geist siegt über das Fleisch (Röm 8,1-12).....	366
2.2.2.8 Der Geist bestätigt die Gotteskindschaft (Röm 8,12-17).....	382
2.2.2.9. Auf Hoffnung gerettet (Röm 8,18-30).....	393
2.2.2.10 Zusammenfassende Schlussfolgerungen (Röm 8,31-39)	406
2.2.3 Die Gerechtigkeit Gottes und seine Bundestreue Israel gegenüber (9,1–11,36)	409
2.2.3.1 Einführung.....	409
2.2.3.2 Erwählung und Unglaube in Israels Geschichte und Gegenwart (Röm 9,1-33)	414
2.2.3.3 Der gegenwärtige Zustand Israels ohne die Gottesgerechtigkeit (Röm 10,1-21)	462
2.2.3.4 Gottes zukünftiger Plan für Israel (Röm 11,1-36)	487
2.2.3.4.1 Einleitende Anmerkung.....	487
2.2.3.4.2 Der vorläufige „Überrest“ als Garantie für Gottes Verheißungstreue an Israel (Röm 11,1-10)	488
2.2.3.4.3 Israels „Straucheln“ bedeutet Heil für die „Heiden“, hebt jedoch nicht die Erwählung auf (Röm 11,11-16)	497
2.2.3.4.4 Die gläubigen Heiden sind in den Ölbaum eingepfropft (Röm 11,16-24)	504
2.2.3.4.5 „Und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,25-32).....	510
2.2.3.4.6 Schlussdoxologie (Röm 11,33-36).....	521
3. Bibliografie (nicht vollständig).....	523

1. Einführung

1.1 Der Verfasser des Römerbriefs

Der Verfasser des Römerbriefes stellt sich selbst als „Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes“ (Röm 1,1), vor.

Er ist „ein Diener Christi Jesu unter den Heiden ..., um das Evangelium Gottes priesterlich auszurichten, damit die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist, geheiligt durch den Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Er hat das Evangelium von Jerusalem bis nach Illyrien verkündigt (Röm 15,19). Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes hat er gerade die Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem abgeschlossen und will ihr diese bringen (Röm 15,26-28; vgl. Apg 24,17; 1. Kor 16, 1-4; 2. Kor 8,1ff.; 9,1ff.; 9,12), um dann weiter über Rom nach Spanien zu reisen (Röm 15,24; vgl. 1,10-11; Apg 19,21; 23,11). Sowohl diese und andere Stellen, an denen der Verfasser über sich persönlich spricht (vgl. Röm 1,1-16; 2,16; 8,18; 9,1-4; 10,1-12; 11,1-2.11-14.25; 12,1.3; 15,8.14-33; 16,1-24), als auch die Tatsache, dass er sich als Apostel Paulus vorstellt, bestätigen die Verfasserschaft des Römerbriefes durch den Apostel Paulus.

Die Echtheit des Römerbriefes wird allgemein anerkannt.¹ Günther Bornkamm bemerkt: „Die Echtheit der in diesem Buche zu Grunde gelegten Pls-Briefe [nämlich der 1. Thessalonicherbrief, die 2. Korintherbriefe, der Galater-, Philipper-, Philemon- und der Römerbrief²] bedarf nach dem heutigen Stand der Forschung keine Verteidigung.“³

Auch von der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte ist die Echtheit des Römerbriefes einstimmig anerkannt worden.⁴

Bereits Clemens Romanus lehnt sich bereits am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts an den Brief an.⁵ Marcion nahm den Brief um 140 n. Chr. in seinen Kanon auf⁶, und Irenäus zitiert den Brief als von „Paulus“ oder vom „Apostel“ geschrieben⁷.

Möglicherweise wurde der Brief den Römern von Phöbe überbracht, da sie als erste in der Grußliste genannt und, wie Schirmacher treffend bemerkt, „zur herrlichen Aufnahme empfohlen wird“⁸ (vgl. Röm 16,1).

1.2 Der Abfassungsort und -zeit

Zur Zeit der Abfassung des Briefes hat Paulus bereits das Evangelium von Jerusalem bis nach Illyrien verkündigt (Röm 15,19). Er will gerade nach Jerusalem fahren, um den Heiligen die Gabe, die die

¹ Vgl. G. W. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes (NTD Ergänzungsreihe 3), Göttingen: V&R, 1972, S. 125; vgl. auch G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart: Kohlhammer, 1969, S. 11 und 245.

² Günther Bornkamm, S. 11.

³ Ebd., S. 245.

⁴ Vgl. E. Mauerhofer, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 2: Römer – Offenbarung, Nürnberg: VTR und Hamburg: RVB, 3. Aufl. 2004, S. 105.

⁵ Vgl. 1. Clem 35,6 mit Röm 1,32.

⁶ Vgl. Epiphanius, Panarion 42,9.

⁷ Vgl. z. B. Irenäus, Ad. haer. III,16,3; IV,16,1; IV,21,2 und IV,29,1.

⁸ Th. Schirmacher, Der Römerbrief. Für Selbststudium und Gruppenarbeit, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994, Bd. 1, S. 24.

Gläubigen in den römischen Provinzen Mazedonien und Achaja für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem zusammengelegt haben, zu bringen (Röm 15,25-26).

Diese Gabe überbrachte Paulus bei der Heimkehr von der dritten Missionsreise (vgl. Apg 24,17), so dass wir mit Sicherheit sagen können, dass der Römerbrief am Ende der dritten Missionsreise abgefasst worden ist, und zwar offenbar während des dreimonatigen Aufenthalts in Griechenland (Apg 20,2f.), d. h. wohl in Korinth.⁹

Die Erwähnung des Gajus als Gastgeber des Tertius und/oder Paulus und der ganzen Gemeinde (Röm 16,23: Γάιος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας „Gajus, mein Gastgeber und [der Gastgeber] der ganzen Gemeinde“) spricht für die Abfassung des Briefes in Korinth (vgl. 1. Kor 1,14); so auch die Erwähnung der Phöbe (Röm 16,1), die im Dienst der Gemeinde von Kenchreä, der Hafenstadt an der Ostseite von Korinth, war, und die Erwähnung der Grüße des Timotheus und Sopater (Sositater) (Röm 16,21), die bei Paulus waren, als er Korinth verließ (Apg 20,4).¹⁰ Auch die Erwähnung des „Erastus, der Stadtkämmerer“ (Ἐραστός ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως), der nach Röm 16,23 neben Gajus die Christen in Rom grüßt, könnte für Korinth als Abfassungsort sprechen (vgl. 2. Tim 4,20; ferner Apg 19,22).¹¹ Zudem ist möglich, dass der Apostel bei der Beschreibung der „Heiden“ in Röm 1,18-32 auch an den Zustand in Korinth gedacht hat. Der Römerbrief ist also am Ende der dritten Missionsreise des Paulus, sehr wahrscheinlich während seines Aufenthalts in Korinth, geschrieben worden. Übrigens ist es durchaus möglich, dass Paulus bei der Formulierung von Röm 1,18-32 auch an die „heidnische“ Situation in Korinth gedacht hat. Interessant ist z.B., dass der Apostel Athen, nicht weit von Korinth entfernt, auf den „unbekannten Gott“ (Ἀγνώστῳ θεῷ) Bezug genommen hatte (vgl. Apg 17,23), während er in Röm 1,19 betont, dass ein „Wissen um Gott“ (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) auf Grund der Schöpfung auch unter „Heiden“ vorhanden sein sollte.

Ausgehend von der Gallio-Inschrift¹², lässt sich nach Guthrie¹³ ohne Schwierigkeiten die Abfassungszeit des Briefes festlegen. Als Abfassungszeit nimmt er entweder das Jahr 57 oder 58 n. Chr. an. Wenn Festus jedoch im Jahre 59 n. Chr. in Judäa Prokurator wurde¹⁴, dann schloss Paulus die dritte Missionsreise im Jahr 57 n. Chr. vor der Gefangennahme in Jerusalem ab, weil er schon zwei Jahre unter Felix in Cäsarea gefangen war, als Festus Nachfolger von Felix wurde (Apg 24,27). Demnach war Paulus im Winter 56/57 n. Chr. in Korinth, von wo aus er den Römerbrief schrieb.¹⁵

⁹ Vgl. Bornkamm, Paulus, S. 106; Schnelle, Einleitung, S. 130.

¹⁰ Vgl. D. Guthrie, New Testament Introduction, Leicester: Apollos und Downers Grove: Intervarsity, 4. Aufl. 1990, S. 407.

¹¹ Vgl. auch H. J. Cadbury, Erastus of Corinth, in: JBL 50 (1931), S. 42–58.

¹² Vgl. dazu Mauerhofer, Einleitung 2, S. 6–10. Mit größter Wahrscheinlichkeit war Paulus demnach vom Jahre 50–52 n. Chr. auf der 2. Missionsreise in Korinth (vgl. Apg 18,11f.).

¹³ Guthrie, Introduction, S. 407.

¹⁴ So Bruce, Zeitgeschichte II, S. 143. Es ist jedoch nicht ganz sicher, ob Festus in diesem Jahr in Judäa Prokurator wurde; sicher ist, dass er bis im Jahre 62 n. Chr. Prokurator blieb. Andere Datierung die Gefangennahme um ein Jahr früher. Dementsprechend wir u. a. auch der Römerbrief früher datiert. Vgl. z. B. S. Schreiber, Der Römerbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart: Kohlhammer, 2008, (S. 277–302) S. 288: „Paulus verfasst den Römerbrief im Frühjahr 56 in Korinth, wie heute eine breite Mehrheit von Forschern annimmt ...“

¹⁵ Vgl. D. A. Carson/D. J. Moo, Einleitung in das Neue Testament, Gießen: Brunnen, 2010, S. 478 (57 n. Chr.); Mauerhofer, Einleitung 2, S. 243, Schirmacher, Römer, S. 24.

1.3 Die Empfänger des Römerbriefs

Empfänger des Briefes sind „die Geliebten Gottes“ bzw. „die berufenen Heiligen“ in Rom (Röm 1,7; vgl. Röm 1,15). Paulus schreibt diesen Brief also an die Christen¹⁶ in Rom¹⁷. Die Gemeinde dort hat er nicht selbst gegründet und auch noch nicht besucht, denn er wurde bisher verhindert, zu ihnen zu kommen (Röm 1,13).

Über den Zeitpunkt einer Gemeindegründung in Rom wissen wir nichts Genaues.¹⁸ Nach Guthrie scheint die Gemeinde zur Abfassungszeit des Briefes schon gut gefestigt zu sein. Da Petrus zur Zeit des Apostelkonzils (49 n. Chr.) noch in Jerusalem war, kann er die Gemeinde nicht gegründet haben, denn in dieser Zeit muss es schon Gläubige in Rom gegeben haben. Der Geschichtsschreiber Sueton berichtet um 120 n. Chr., dass Claudius (wohl im Jahr 49 n. Chr.) die Juden wegen eines gewissen Chrestus aus Rom vertrieb.¹⁹ Wahrscheinlich sind die Christen in diese Angelegenheit verwickelt gewesen, und die Heiden haben die Juden und die Christen miteinander verwechselt. Mit „Chrestus“ ist wohl „Christus“ gemeint („Chrestianer“ war eine Bezeichnung für Christen²⁰).²¹ Für diese Annahme spricht, dass Aquila und Priscilla, die auch in dieser Zeit aus Rom vertrieben wurden (Apg 18,2), offenbar zu diesem Zeitpunkt bereits Christen waren (vgl. Apg 18,1-2.18.26). Demnach muss es schon vor dem Jahr 49 n. Chr. Christen in Rom gegeben haben.

In Apg 2,10 wird uns berichtet, dass am Pfingsttag bei der Gründung der neutestamentlichen Gemeinde auch Pilger aus Rom dabei waren. Es ist möglich, dass diese zurück nach Rom gereist sind und die Gemeinde gegründet haben. Interessant ist auch, dass Paulus in der Grußliste an die Römer den Rufus erwähnt (Röm 16,13), dessen Vater wahrscheinlich Simon von Kyrene war, der für Jesus das Kreuz trug (vgl. Mk 15,21). Da das Markusevangelium nach der christlichen Tradition in Rom verfasst worden ist, ist es nicht verwunderlich, dass gerade im Markusevangelium erwähnt wird, dass Simon von Kyrene der Vater des Alexander und des Rufus war, da diese wohl in Rom bekannt waren.

¹⁶ Nach Eschner kann Paulus mit dem Ausdruck „Gefäße des Zorns“ in Röm 9,22 nicht an „ungläubige Juden“ gedacht haben (Eschner, W., *Der Römerbrief: An die Juden der Synagogen in Rom? Ein exegetischer Versuch und die Bestimmung des Bedeutungsinhaltes von dikaioun im NT*, Bd. 2: Röm. 7,1–11,36, Hannover: Selbstverlag, 1981, S. 527–530), wie meistens angenommen wird. Vielmehr sei „allgemein an die Heiden gedacht“ (ebd., S. 530). „Dieses ist durchaus möglich, denn am Anfang seines Briefes hatte er ja ‚die Heiden draußen‘ deutlich mit dem ‚Zorn Gottes‘ in Verbindung gebracht. Und wenn wir nun noch an die Hörer denken – hier zeigt sich, dass der Text viel verständlicher wird, wenn man als Empfänger des Briefes die Juden der Synagogen in Rom annimmt –, so werden auch sie unter den Gefäßen des Zorns sofort die Heiden verstanden haben“ (ebd.). Somit habe Paulus „zum Ausdruck bringen wollen, dass die Heiden, ehemals Gefäße des Zorns, jetzt von Gott zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht worden sind“ (ebd.). Es ist jedoch keineswegs nötig, in den „Gefäßen des Zorn“ nur und in erster Linie Nicht-Juden zu sehen; vielmehr legt der alttestamentliche Hintergrund und auch der Kontext im Römerbrief nahe, dass damit erst die ungläubigen Juden gemeint sind (vgl. dazu Thiessen, *Gott hat Israel nicht verstoßen*, S. 51ff.). Auch wird der Text keineswegs verständlicher, wenn man davon ausgeht, dass der Brief an die Synagoge in Rom gerichtet sei.

¹⁷ Nach Jervell, für den die Sorge um die Kollekte für die Christen in Jerusalem der eigentliche Zweck des Briefes ist, ist Jerusalem die heimliche Adressaten des Schreibens (J. Jervell, *Der Brief nach Jerusalem*, in: *StTh* 25 [1971], S. 61–73).

¹⁸ Vgl. dazu auch u. a. Guthrie, *Introduction*, S. 403f.; J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr, 1989, S. 351–358.

¹⁹ Sueton, *Vita Claudii* 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulsi*.

²⁰ Vgl. Tacitus, *Ann.* 15,44.

²¹ Vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18), Tübingen: Mohr, 1987, S. 6f.; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Römer 1–5* (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VI/1, Studienausgabe 2010, S. 35f.; Mauerhofer, *Einleitung* 2, S. 4f und 104.

Auch diese Söhne des Simon von Kyrene sind wahrscheinlich Zeugen Jesu in Rom gewesen. Wir können auch davon ausgehen, dass die Gemeinde in Rom durch verschiedene Pilger ständigen Kontakt zur Urgemeinde in Jerusalem hatte und auch schon manches über Paulus und seinen Dienst gehört hatte.²²

Wenn die Judenchristen sich in Rom in der Anfangszeit auch so schwer getan haben wie anderswo, das Evangelium nicht nur unter Juden, sondern auch unter „Heiden“ zu verkünden (vgl. dazu Apg 11,19), dann muss man davon ausgehen, dass die Gemeinde zuerst einmal hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich aus Judenchristen und wohl aus ehemaligen Proselyten bestand. Damals wohnten relativ viele Juden in Rom.²³ Ein bedeutender Kern muss zu der Zeit, als Paulus den Brief schrieb, immer noch aus Judenchristen bestanden haben (vgl. z. B. Röm 7,1). Zu beachten ist allerdings, dass die Juden und damit auch die Judenchristen etwa im Jahr 49 n. Chr. unter Claudius aus Rom verwiesen wurden (vgl. Apg 18,2). Deshalb muss zur Zeit der Abfassung des Briefes wohl zum achtenswerter Teil aus Heidenchristen bestanden haben (vgl. Röm 1,5f.13-15; 11,13.17.27). Paulus scheint sogar im Briefeingang nur ehemalige „Heiden“ anzusprechen (vgl. Röm 1,5f.), während er in Röm 2,1 anscheinend die Juden allgemein direkt anspricht.

Nach Röm 15,20 ist Paulus „ehrgeizig bestrebt, das Evangelium zu verkünden (φιλοτιμούμενον εὐ-
αγγελίζεσθαι), wo Christus noch nicht genannt wurde, „damit ich nicht auf fremden Fundament baue“, während er es sich nach Röm 1,13 oft vorgenommen hat, nach Rom zu kommen, „damit ich unter euch auch gewinne Frucht habe wie auch unter den übrigen Nationen/Heiden“. Denn er sieht sich als „Schuldner sowohl den Griechen als auch den Barbaren, sowohl den Weisen als auch den Unverständigen“ gegenüber, und darum, so betont er, ist er guten Willens, „so viel an mir liegt, auch euch in Rom das Evangelium zu verkünden (καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι)“ (Röm 1,14-15). Paulus ist nach Rom gekommen, wenn auch wohl anders, als ursprünglich erwartet. Und als erstes hat er sich dort nach dem Bericht der Apostelgeschichte mit den führenden Juden in Verbindung gesetzt (vgl. Apg 28,17), wobei es ihm kaum in erster Linie auf seine eigene Rechtfertigung ging (vgl. Apg 28,18f.), sondern vielmehr darum, ihnen die „Hoffnung Israels“ (vgl. Apg 28,20) und das damit verbundene „Reich Gottes“ in seiner Verwirklichung durch Jesus Christus zu verkünden (vgl. Apg 28,23; vgl. auch Apg 28,31). Nachdem aber nur „einige überzeugt wurden“ (Apg 28,24), sah der Apostel sich genötigt, das „Heil Gottes“ (bzw. die „Rettung Gottes“) den „Heiden“ zu verkündigen (vgl. Apg 28,28). Vielleicht hat Paulus bei der Abfassung des Römerbriefes bereits innerlich geahnt, dass es mit der Spanienmission zumindest vorläufig nichts werden würde und dass er stattdessen in Rom das Evangelium verkündigen würde. Somit ist es durchaus möglich, dass er bei der (indirekten) Anrede der Juden im Römerbrief auch an diese Situation gedacht hat und sie gewissermaßen vorbereiten wollte.

Wie Schirmmacher also richtig betont, Paulus spricht im Römerbrief „schwerpunktmäßig einmal die Judenchristen, ein anderesmal die Heidenchristen, ja bisweilen sogar Heiden und dann wieder Juden generell an“.²⁴ Nach Schnelle zeigt die „inschriftliche Analyse der in Röm 16, 3-16 belegten Namensformen ..., dass von 13 vergleichbaren Namen 4 auf eine frei und 9 auf eine unfreie Herkunft

²² Vgl. Guthrie, Introduction, S. 404.

²³ Nach Josephus, Ant. XVII,300 gaben 8'000 römische Juden der nach dem Tod des Herodes in Rom eintreffenden Gesandtschaft das Geleit (vgl. auch Josephus, Bell. II,80). Claudius soll im Jahr 41 n. Chr. die Juden wegen ihrer großen Zahl ein Versammlungsverbot verhängt haben (vgl. Dio Cassius, LX,6,6). Vgl. dazu auch u. a. E. W. Stegemann, Jüdische Lebenswelten im frühkaiserlichen Rom, in: Kirche und Israel 24/1 (2009), S. 39–55.

²⁴ Schirmmacher, Römer, S. 26.

des Namensträgers weisen“, während von den 26 Personen, die in Röm 16,3-16 namentlich erwähnt werden, 12 aus dem Osten kommen und dem Paulus persönlich bekannt sind, „was auf einen starken Zustrom von Christen aus dem Osten des Reiches in die römische Gemeinde schließen lässt“. ²⁵ Wir müssen somit mit Guthrie annehmen, dass die Empfängergemeinde eine gemischte Gesellschaft war, die wohl überwiegend aus Heidenchristen bestand, die jedoch das Alte Testament und die jüdische Auslegung kannten und zum großen Teil zu den ehemaligen „Gottesfürchtigen“ gehörten (vgl. z. B. Röm 7,1). ²⁶

1.4 Umstände, Abfassungszweck und Thema des Briefes

1.4.1 Einführung

Die Datierung des Paulusbriefes an die Römer ist grundsätzlich einfach festzulegen und zu begründen. Über den Abfassungszweck ²⁷ gibt es dagegen nach wie vor sehr unterschiedliche Ansichten. Das Verständnis davon, was der Apostel mit dem Schreiben beabsichtigte, beeinflusst das Verständnis des Inhalts. Deshalb stellt sich die Frage nach dem Abfassungszweck auch auf Grund der „neuen“ Debatte über das Verständnis der Theologie des Römerbriefes, welche vor allem von der so genannte „Neue Paulusperspektive“ (New Perspective on Paul) und seine Anhänger ausgegangen ist.

Mir scheint derweil besonders aufschlussreich zu sein, den Inhalt bzw. die Thematik des Römerbriefes einerseits mit der Rede des Apostels an die Ältesten von Ephesus in Milet (vgl. Apg 20,17ff.) zu vergleichen. Das setzt natürlich voraus, dass diese Milet-Rede historisch zuverlässig überliefert wurde. ²⁸ Gehen wir davon aus, dass das zutrifft, dann öffnen sich ganz neue Erkenntnisse in Bezug auf die Thematik und damit verbunden auch in Bezug auf den Abfassungszweck des Schreibens. Man sollte beachten, dass die Milet-Rede nicht lange nach der Abfassung des Römerbriefes gehalten wurde und dass sie sich auf den Aufenthalt des Apostels in Ephesus bezieht, der nicht lange vor der Abfassung des Römerbriefes zurückliegt.

Aber auch der Schluss der Apostelgeschichte, nämlich die kurze Übersicht darüber, was Paulus als Erstes nach seiner Ankunft in Rom (als Gefangener) bewegt hat, ist in Bezug auf die Frage nach dem Abfassungszweck des Römerbriefes aufschlussreich. Denn es ist naheliegend, dass den Apostel das, was ihn bewegte, als er den Brief schrieb, auch noch bewegt hat, als er in Rom angekommen war. Dass er zuerst die führenden Juden zu sich ruft und mit ihnen über das „Reich Gottes“ spricht, zeigt m.E. einiges darüber, was Paulus damals bewegte.

²⁵ Schnelle, Einleitung, S. 135; vgl. dazu auch P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten zwei Jahrhunderten (WUNT II/18), Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1989, S. 141–153.

²⁶ Guthrie, Introduction, S. 405f; ferner Wilckens, Römer 1, S. 36ff.. Vgl. auch Schnelle, Einleitung, S. 134–135: „Heidenchristen stellten z.Zt. der Abfassung des Röm in der Gemeinde bereits die Mehrheit (vgl. Röm 1, 5. 13-15; 10, 1-3; 11, 13. 17-32; 15, 15. 16. 18). Zugleich muss aber mit einem beträchtlichen judenchristlichen Anteil und Einfluss in der römischen Gemeinde gerechnet werden, wie speziell Röm 9–11 und Röm 16, 7. 11 zeigen ...“

²⁷ Vgl. dazu auch u. a. A. Reichert, Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik (FRLANT 194), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001; K. P. Donfried (Hrsg.), The Romans Debate, Edinburgh: Hendrickson, 1991 (mit verschiedenen Beiträgen zum Abfassungszweck des Römerbriefes); M. Kettunen, Der Abfassungszweck des Römerbriefes (AASF 18), Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1979; A. J. M. Wedderburn, The Reasons for Romans, Edinburgh: Clark, 1988.

²⁸ Vgl. auch P. Stuhlmacher, The Purpose of Romans, in: Donfried, Romans Debate, (S. 231–242) S. 242: „How he preached and taught as a missionary cannot be simply inferred from the outline of Romans. It has to be deduced from an analysis of the Pauline literature as a whole and from the tradition of Acts which deals with Paul.“

Im Folgenden möchte ich zuerst verschiedene Versuche, den Abfassungszweck des Römerbriefes zu definieren, kurz darlegen. Ich gehe davon aus, dass diese zum großen Teil eine Teilberechtigung haben. Wie allerdings die begründeten Gegenargumente zeigen, erklären sie nicht alles. Da m.E. die Frage, wen Paulus im Brief direkt oder indirekt anspricht, einiges darüber zum Ausdruck bringt, was er damit beabsichtigte, wird anschließend auf diesen Punkt eingegangen, bevor die Frage gestellt wird, welche Auswirkungen die konkrete Situation des Apostels bei der Abfassung für das Verständnis des Abfassungszweckes hat. Am Schluss folgt die Darlegung und Begründung der eigenen Überzeugung, dass der Römerbrief nur zum Teil aus der konkreten Situation des Autors und der Empfänger des Schreiben heraus erklärt werden kann und dass Paulus in gewisser Weise unabhängig davon den von ihm verkündigten „ganzen Ratschluss Gottes“ (vgl. Apg 20,27) in kompakter Form darlegt.

1.4.2 Verschiedene Ansichten über den Abfassungszweck

Theobald führt in einem Aufsatz mit dem Titel „Warum schrieb Paulus den Römerbrief?“²⁹ unter der Überschrift „Das Rätsel des Römerbriefes im Spiegel seiner Erklärungsmodelle“³⁰ die folgenden „Erklärungsmodelle“ auf: 1. Der Römerbrief als Vorstellungsschreiben des Paulus nach Rom; 2. Der Römerbrief als eine Apologie des Paulus für Jerusalem; 3. Der Römerbrief als ein Rundschreiben des Paulus; 4. Der Römerbrief als kirchenversöhnendes Schreiben; 5. Der Römerbrief als ein kirchenkonstituierendes Schreiben.³¹

Schnelle nennt seinerseits fünf Faktoren, welche Abfassung und Zweck des Römerbriefes bestimmten³²: 1. Die geplante Spanienmission; 2. Fürbitte in Bezug auf die erwarteten Auseinandersetzungen in Jerusalem; 3. Die judaistischen Paulusgegner in Jerusalem und Rom; 4. Die zunehmende Bedrängnis der Gemeinde durch das römische Judentum und der sich anbahnende Konflikt mit dem Staat; 5. Verständnisprobleme der paulinischen Theologie.

Nach Theobald sollte man nicht nur die Situation des Absenders oder die der Empfänger isoliert betrachten, „sondern auf die durch den Brief eröffnete persönliche Beziehung zwischen beiden“ schauen.³³ „Pointiert formuliert: *Der Zweck des Briefes bestand eben darin, diese persönliche Beziehung erst einmal zu begründen.*“³⁴ Dass Paulus seinen Brief „prinzipiell angelegt“ habe, mag nach ihm „durch verschiedene Faktoren bedingt sein“.³⁵ Der Briefrahmen zeige, dass Paulus „Einfluss in Rom gewinnen“ wolle und „um die Anerkennung seiner apostolischen Autorität“ werbe.³⁶

„Haben die ‚Pauliner‘ in Rom tatsächlich ein bestimmtes Bild von Paulus verbreitet und sich in ihrer Emanzipation vom jüdisch lebenden Teil der Gemeinde sogar auf den Heidenapostel berufen, dann musste Paulus sein Evangelium differenzieren und gegen Missverständnisse sichern. Sein großer intellektueller und gestalterischer Einsatz in Röm 1–11 rührt aber gewiss auch daher, dass Jerusalem seine Schatten vorauswarf. Entscheidend aber ist, dass Paulus ein Werben um Anerkennung seiner Autorität sich nur *sachbezogen* vorstellen kann. Er wollte mit seinem Brief niemanden überfahren. Er wollte die Römer für eine

²⁹ M. Theobald, Warum schrieb Paulus den Römerbrief?, in: Ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen: Mohr, 2003, S. 2–14.

³⁰ Ebd., S. 3.

³¹ Ebd., S. 3–8.

³² U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen: V&R, 6. Aufl. 2007, S. 132.

³³ Theobald, Warum, S. 12.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 14.

³⁶ Ebd.

ehrliche apostolische Partnerschaft mit ihm dadurch gewinnen, dass er sie von seiner Sache überzeuge. Was lag da näher als ein ausführlicher Evangeliumsbrief, dessen Attraktivität für die Lesen darin bestand, dass sie selbst sich in ihm wiederfinden und sich durch ihn als Ekklesia Gottes zu begreifen lernen konnten?“³⁷

Zudem werden sehr unterschiedliche Ansichten über den Abfassungszweck des Römerbriefes vertreten.³⁸ Nach F. Chr. Baur setzte Paulus sich vor allem mit judenchristlicher Lehre auseinander, welche die Heiden von der Gnade ausschließen wollte, wobei er davon ausgeht, dass die Mehrheit der Christen in Rom aus Judenchristen ebionitischer Prägung bestanden habe.³⁹ Angelika Reichert geht ihrerseits davon aus, dass Paulus mit dem Brief „die uneinheitlich geprägte Adressatenschaft“⁴⁰ zu einer paulinischen Gemeinde machen und sie für den Fall der eigenen Verhinderung an der Durchführung seiner weiteren Missionspläne zur selbständigen Weiterverarbeitung seines Evangeliums befähigen“ wollte.⁴¹ Stuhlmacher sieht den historischen Hintergrund ähnlich wie Reichert⁴², nämlich dass es in Rom keine einheitliche Gemeinde gab⁴³. In den verschiedenen Gruppierungen habe es unterschiedliche und auch falsche Informationen über Paulus gegeben. „It was easy for his opponents to deduce such notions from, for example, the letter to the Galatians. And now there was even talk of this famous man’s coming to Rome.“⁴⁴ Wie sollte Paulus da reagieren? Diese Situation ist für Stuhlmacher der historische Entstehungsgrund des Briefes. „Since Romans is an apologetic dialogue arising from such a precise historical situation, we should be careful not to regard it only when we take Romans together with Paul’s other letters and bring them all into relation with one another.“⁴⁵ Daraus folgert Stuhlmacher, dass man sorgfältig zwischen der Bekämpfung der jüdischen Gegner und der Darlegung der eigenen Sicht des Judentums und der jüdischen Tradition unterscheiden müsse.⁴⁶

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. dazu auch u. a. S. Schreiber, Der Römerbrief, in: Ebner/Schreiber, Einleitung, [277–302] S. 292f.; Schnelle, Einleitung, S. 132f.; D. Guthrie, New Testament Introduction, Leicester: Apollos und Downers Grove: InterVarsity, 4. Aufl. 1990, S. 408ff.

³⁹ F. Ch. Baur, Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung, in: TZTh IX (1836), S. 59–178 (= ders., Gesammelte Werke I, hrsg. V. K. Scholder, Stuttgart Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1963, S. 147–266). Nach Bartsch wollte Paulus dagegen den von Heidenchristen bedrängten Judenchristen beistehen (H. W. Bartsch, Die Historische Situation des Römerbriefes, in: Ders., Studia Evangelica IV (TU 102), Berlin: Akademie-Verlag, 1968, S. 281–291).

⁴⁰ Vgl. dazu auch u. a. F. Bleek/W. Mangold, Einleitung in das Neue Testament, Berlin: Reimer, 3. Aufl. 1875, S. 480ff.

⁴¹ Reichert, Römerbrief, S. 321.

⁴² Vgl. z. B. Stuhlmacher, Purpose, S. 231–242.

⁴³ Vgl. ebd., S. 241; vgl. dazu auch u. a. G. Klein, Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans, in: Donfried, Romans Debate, S. 29–43; ders., Der Abfassungszweck des Römerbriefes, in: Ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, München: Kaiser, 1969, S. 129–144. Nach Klein gab es in Rom Christen, aber keine christliche Gemeinde, da eine Gruppe von Christen genau genommen erst durch die Autorität eines Apostels zur Gemeinde werde. Der Römerbrief erklärt sich für ihn in seinem Charakter als zusammenfassende Darlegung des Evangeliums aus dieser Situation, „die sie des grundlegenden Kerygmas noch immer entbehren lässt“ (Klein, Abfassungszweck, S. 144).

⁴⁴ Stuhlmacher, Purpose, S. 242.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

Nach Haacker geht es Paulus um die Versöhnung zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Elementen (Jerusalem und Rom)⁴⁷, während andere den Brief als Abhandlung über die Lehrposition des Apostels⁴⁸ bzw. „letzter Wille und Testament“ des Paulus⁴⁹ verstehen. Für Wilckens stellt der Brief eine Zusammenfassung der gegenwärtigen Erfahrungen des Paulus u. a. auf Grund der ungewissen Erwartung in Bezug auf den Jerusalembesuch dar.⁵⁰ Jervell, für den die Sorge um die Kollekte für die Christen in Jerusalem der eigentliche Zweck des Briefes ist, geht davon aus, dass die Gläubigen in Jerusalem die heimlichen Adressaten des Schreibens sind.⁵¹

Nach Klein bleibt bei den verschiedenen Erklärungen des Abfassungsziels folgendes Problem: „... if Paul viewed his apostolic calling as not necessarily involving the entire church, but as a specific, limited mission directed towards the Gentiles and his missionary territory, how do we explain his departure from this controlling perspective with respect to Rome?“⁵² Klein sieht eine Beziehung zwischen Röm 15,20 und 1. Kor 3,1 (1. Kor 3,11 ist offensichtlich gemeint⁵³), wonach Paulus zwischen „Fundament legen“ und „bauen“ unterscheidet. Das „Fundamentlegen“ sei die erste Aufgabe der Apostel, welche über jede Kritik stehe.⁵⁴

„These conditions exclude the kind of positivistic misinterpretation of Rom. 15:20 according to which Paul regarded a given geographic area tabu by the mere suggestion that believers already existed there before. But Paul stayed away from only those areas where was already an established Christian community, i.e., where the apostolicity of the community was an actuality.“⁵⁵

Sicher sind die historischen Umstände bei den Überlegungen in Bezug auf die Frage nach dem Abfassungszweck und dem Verständnis der Thematik des Römerbriefes wichtig. Auch die Frage nach den direkten bzw. primären Empfängern des Briefes müssen berücksichtigt werden. Auf beide Punkte soll im Folgenden eingegangen werden. Doch erklären sie m.E. nicht den letzten Grund des Schreibens bzw. der gewählten Thematik des Briefes, wie am Schluss dargelegt werden wird.

⁴⁷ Vgl. z. B. K. Haacker, Der Römerbrief als Friedensmemorandum, in: NTS 36 (1990), S. 25–41.

⁴⁸ So z. B. E. Lohse, Summa Evangelii. Zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes, in: NAWG 3 (1993), S. 91–119.

⁴⁹ Vgl. G. Bornkamm, The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament, in: Donfried, Romans Debate, S. 16–28; ders., Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: Ders., Geschichte und Glaube II. (Gesammelte Aufsätze IV), München: Kaiser, 1971, S. 120–139; vgl. auch U. Wilckens, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Römer 1–5 (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VI/1, Studienausgabe 2010, S. 41–48. Nach Bornkamm ist der Römerbrief der letzte Brief, den der Apostel geschrieben hat. Die zwei „einzigen echten Gefangenschaftsbriefe“ („the only genuine captivity letters“), den Philipper- und den Philemonbrief, lässt er „während der vorübergehenden Gefangennahme in Ephesus“ („during a temporary incarceration in Ephesus“) geschrieben worden sein (vgl. Bornkamm, Letter, S. 27). Wenn auch unabsichtlich, so sei doch der Brief tatsächlich ein „historisches Testament“ („historical testament“) des Apostels geworden (Ebd., S. 27).

⁵⁰ Vgl. z. B. U. Wilckens, Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes, in: Ders., Rechtfertigung als Freiheit, Neukirchen: Neukirchener, 1974, S. 110–170.

⁵¹ Vgl. J. Jervell, Der Brief nach Jerusalem, in: StTh 25 (1971), S. 61–73; ders., The Letter to Jerusalem, in: Donfried, Romans Debate, S. 53–64.

⁵² Klein, Paul's Purpose, S. 37.

⁵³ Vgl. ebd., S. 43.

⁵⁴ Ebd., S. 38f.

⁵⁵ Ebd., S. 39.

1.4.3 Die Empfänger und der Abfassungszweck des Römerbriefs

Empfänger des Briefes sind „die Geliebten Gottes“ bzw. „die berufenen Heiligen“ in Rom (Röm 1,7; vgl. Röm 1,15). Paulus schreibt diesen Brief also an die Christen⁵⁶ in Rom. Die Gemeinde dort hat er nicht selbst gegründet und bisher auch noch nicht besucht (vgl. Röm 1,13).

Über den Zeitpunkt einer Gemeindegründung in Rom wissen wir nichts Genaues. Nach Guthrie scheint die Gemeinde zur Abfassungszeit des Briefes schon gut gefestigt zu sein.⁵⁷ Da Petrus zur Zeit des Apostelkonzils (49 n. Chr.) noch in Jerusalem war, kann er die Gemeinde nicht gegründet haben, denn in dieser Zeit muss es schon Gläubige in Rom gegeben haben. Der Geschichtsschreiber Sueton berichtet um 120 n. Chr., dass Claudius (wohl im Jahr 49 n. Chr.) die Juden wegen eines gewissen Chrestus aus Rom vertrieben habe.⁵⁸ Wahrscheinlich sind die Christen in diese Angelegenheit verwickelt gewesen, sodass die Juden und die Christen miteinander verwechselt wurden. Mit „Chrestus“ ist wohl „Christus“ gemeint („Chrestianer“ war eine Bezeichnung für Christen⁵⁹).⁶⁰ Für diese Annahme spricht, dass Aquila und Priscilla, die auch in dieser Zeit aus Rom vertrieben wurden (Apg 18,2), offenbar zu diesem Zeitpunkt bereits Christen waren (vgl. Apg 18,1-2.18.26). Demnach muss es schon vor dem Jahr 49 n. Chr. Christen in Rom gegeben haben.

In Apg 2,10 wird berichtet, dass an jenem Pfingsttag auch Pilger aus Rom in Jerusalem waren. Es ist wahrscheinlich, dass auch von ihnen welche zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, welche anschließend zurück nach Rom gereist sind und die Gemeinde gegründet haben. Interessant ist zudem, dass Paulus in der Grußliste an die Römer einen Rufus erwähnt (Röm 16,13), dessen Vater wohl Simon von Kyrene war, der für Jesus das Kreuz trug (vgl. Mk 15,21). Da das Markusevangelium nach der christlichen Tradition in Rom verfasst worden ist, ist es nicht verwunderlich, dass gerade im Markusevangelium erwähnt wird, dass Simon von Kyrene der Vater des Alexander und des Rufus war, da diese wohl in Rom bekannt waren. Auch diese Söhne des Simon von Kyrene sind dementsprechend wahrscheinlich Zeugen Jesu in Rom gewesen. Wir können davon ausgehen, dass

⁵⁶ Nach Eschner kann Paulus mit dem Ausdruck „Gefäße des Zorns“ in Röm 9,22 nicht an „ungläubige Juden“ gedacht haben (W. Eschner, *Der Römerbrief: An die Juden der Synagogen in Rom? Ein exegetischer Versuch und die Bestimmung des Bedeutungsinhaltes von dikaioun im NT*, Bd. 2: Röm. 7,1–11,36, Hannover: Selbstverlag, 1981, S. 527–530), wie meistens angenommen wird. Vielmehr sei „allgemein an die Heiden gedacht“ (ebd., S. 530). „Dieses ist durchaus möglich, denn am Anfang seines Briefes hatte er ja ‚die Heiden draußen‘ deutlich mit dem ‚Zorn Gottes‘ in Verbindung gebracht. Und wenn wir nun noch an die Hörer denken – hier zeigt sich, dass der Text viel verständlicher wird, wenn man als Empfänger des Briefes die Juden der Synagogen in Rom annimmt –, so werden auch sie unter den Gefäßen des Zorns sofort die Heiden verstanden haben“ (ebd.). Somit habe Paulus „zum Ausdruck bringen wollen, dass die Heiden, ehemals Gefäße des Zorns, jetzt von Gott zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht worden sind“ (ebd.). Es ist jedoch keineswegs nötig, in den „Gefäßen des Zorn“ nur und in erster Linie Nicht-Juden zu sehen; vielmehr legt der alttestamentliche Hintergrund und auch der Kontext im Römerbrief nahe, dass damit erst die ungläubigen Juden gemeint sind (vgl. dazu J. Thiessen, *Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu* [EDIS 3], Frankfurt a. M.: Lang, 2010, S. 51ff.). Auch wird der Text keineswegs verständlicher, wenn man davon ausgeht, dass der Brief an die Synagoge in Rom gerichtet sei.

⁵⁷ Vgl. dazu auch u. a. Guthrie, *Introduction*, S. 403f.; J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr, 1989, S. 351–358.

⁵⁸ Sueton, *Vita Claudii* 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulsi*.

⁵⁹ Vgl. Tacitus, *Ann.* 15,44.

⁶⁰ Vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2/18), Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1989, S. 6f.; Wilckens, *Römer* 1, S. 35f.

die Gemeinde in Rom durch verschiedene Pilger ständigen Kontakt zur Urgemeinde in Jerusalem hatte und auch schon manches über Paulus und seinen Dienst gehört hatte.⁶¹

Wenn die Judenchristen sich in Rom in der Anfangszeit auch so schwer getan haben wie anderswo, das Evangelium nicht nur unter Juden, sondern auch unter „Heiden“ zu verkünden (vgl. dazu Apg 11,19), dann muss man annehmen, dass die Gemeinde zuerst hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich aus Judenchristen und aus ehemaligen Proselyten bestand. Damals wohnten relativ viele Juden in Rom.⁶² Ein bedeutender Kern muss zu der Zeit, als Paulus den Brief schrieb, immer noch aus Judenchristen bestanden haben (vgl. z. B. Röm 7,1). Da auch die Judenchristen etwa im Jahr 49 n. Chr. Rom verlassen mussten, muss die Gemeinde dort zur Zeit der Abfassung des Briefes wohl zum großen Teil aus Heidenchristen bestanden haben (vgl. z. B. Röm 1,5f.13-15; 11,13.17.27). Paulus scheint sogar im Briefeingang nur ehemalige „Heiden“ anzusprechen (vgl. Röm 1,5f.), während er in Röm 2,1ff. zumindest indirekt die Juden allgemein anspricht⁶³.

Nach Röm 15,20 ist Paulus „ehrgeizig bestrebt, das Evangelium zu verkünden (φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι), wo Christus noch nicht genannt wurde, damit ich nicht auf einem fremden Fundament baue“, während er es sich nach Röm 1,13 oft vorgenommen hat, nach Rom zu kommen, „damit ich unter euch auch gewisse Frucht habe wie auch unter den übrigen Nationen/Heiden“. Denn er sieht sich als „Schuldner sowohl den Griechen als auch den Barbaren, sowohl den Weisen als auch den Unverständigen“ gegenüber, und darum, so betont er, ist er guten Willens, „so viel an mir liegt, auch euch in Rom das Evangelium zu verkünden (καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι)“ (Röm 1,14-15). Paulus ist nach Rom gekommen, wenn auch offensichtlich anders, als ursprünglich erwartet. Und als erstes hat er sich dort nach dem Bericht der Apostelgeschichte mit den führenden Juden in Verbindung gesetzt (vgl. Apg 28,17), wobei es ihm kaum in erster Linie auf seine eigene Rechtfertigung ging (vgl. Apg 28,18f.), sondern vielmehr darum, ihnen die „Hoffnung Israels“ (vgl. Apg 28,20) und das damit verbundene „Reich Gottes“ in seiner Verwirklichung durch Jesus Christus zu verkünden (vgl. Apg 28,23; vgl. auch Apg 28,31). Nachdem aber nur „einige überzeugt wurden“ (Apg 28,24), sah der Apostel sich genötigt, das „Heil Gottes“ den „Heiden“ zu verkündigen (vgl. Apg 28,28). Vielleicht hat er bei der Abfassung des Römerbriefes bereits innerlich geahnt, dass es mit der Spanienmission zumindest vorläufig nichts werden würde und dass er stattdessen in Rom das Evangelium verkündigen würde. Somit ist es durchaus möglich, dass er bei der (indirekten) Anrede der Juden im Römerbrief (vgl. z. B. Röm 2,1.17) auch an diese Situation gedacht hat.

Nach Schnelle zeigt die „inschriftliche Analyse der in Röm 16, 3-16 belegten Namensformen ..., dass von 13 vergleichbaren Namen 4 auf eine frei und 9 auf eine unfreie Herkunft des Namensträgers weisen“, während von den 26 Personen, die in Röm 16,3-16 namentlich erwähnt werden, 12 aus dem Osten kommen und dem Paulus persönlich bekannt sind, „was auf einen starken Zustrom von Christen aus dem Osten des Reiches in die römische Gemeinde schließen lässt“.⁶⁴ Wir können somit auch

⁶¹ Vgl. Guthrie, Introduction, S. 404.

⁶² Nach Josephus, Ant. XVII,300 gaben 8'000 römische Juden der nach dem Tod des Herodes in Rom eintreffenden Gesandtschaft das Geleit (vgl. auch Josephus, Bell. II,80). Claudius soll im Jahr 41 n. Chr. die Juden wegen ihrer großen Zahl ein Versammlungsverbot verhängt haben (vgl. Dio Cassius, LX,6,6). Vgl. dazu auch u. a. E. W. Stegemann, Jüdische Lebenswelten im frühkaiserlichen Rom, in: Kirche und Israel 24/1 (2009), S. 39–55.

⁶³ Ich gehe davon aus, dass Paulus nicht erst in Röm 2,17ff. die Juden (indirekt) anspricht, kann das aber an dieser Stelle nicht weiter begründen. Vgl. dazu auch u. a. J. D. G. Dunn, Romans 1–8 (WBC 38a), Dallas: Word Books, 1988, S. 81f.; Gathercole, Where is Boasting, S. 198f.

⁶⁴ Schnelle, Einleitung, S. 135; vgl. dazu auch Lampe, Die stadtrömischen Christen, S. 141–153.

mit Guthrie annehmen, dass die Empfängergemeinde eine gemischte Gesellschaft war, die wohl überwiegend aus Heidenchristen bestand, die jedoch das Alte Testament und die jüdische Auslegung kannten und zum großen Teil zu den ehemaligen „Gottesfürchtigen“ gehörten (vgl. z. B. Röm 7,1).⁶⁵ Paulus spricht – wie Schirrmacher richtig betont – „schwerpunktmäßig einmal die Judenchristen, ein anderes Mal die Heidenchristen, ja bisweilen sogar Heiden und dann wieder Juden generell an“.⁶⁶ Da der Brief jedoch an die an Jesus Christus Gläubigen in Rom gerichtet wurde, zeigen die allgemeinen (indirekten) Anreden (wie z. B. in Röm 2,1.17), dass der Zweck des Briefes nicht nur aus der konkreten Situation des Apostels und seine Absicht mit der römischen Christenheit zu erklären ist. Das deutet bereits der Briefeingang an, wenn der Verfasser betont, dass er (mit den anderen Aposteln) „Gnade und Apostolat zum Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen für seinen Namen“ empfangen hat, wobei auch die Christen in Rom zu diesen „Nationen“ gehören (Röm 1,5f.). Wenn Paulus im Folgenden seine „Schuldigkeit“ in Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums allen Menschenklassen gegenüber mit seiner Absicht, Rom zu besuchen, in Verbindung bringt (vgl. Röm 1,11-15) und das mit der Angabe des Hauptthemas des Briefes, nämlich die Verwirklichung der „Gerechtigkeit Gottes“ im Evangelium für „Juden und Griechen“ (Röm 1,16f.), begründet, so kommt dadurch doch deutlich zum Ausdruck, dass es nicht nur und nicht in erster Linie darum geht, die „Gemeinde“ in Rom geistlich zu erbauen bzw. zu einer „paulinischen“ Gemeinde umzugestalten.

Somit zeigt nicht erst der Schluss des Briefes oder – wie Wilckens betont – der „Skopos des zentralen theologischen Teils“⁶⁷, sondern bereits der Briefeingang, dass Paulus zur Verkündigung des Evangeliums nach Rom kommt⁶⁸, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie unter den Gläubigen dort. Der Inhalt des Briefes hängt sicher in der einen oder anderen Weise mit dieser „Verkündigungsabsicht“ zusammen.⁶⁹ Doch ist gegen Wilckens nicht davon auszugehen, dass nicht die für Jerusalem gesammelte Kollekte den Inhalt entscheidend geprägt hat.⁷⁰ Auf die umstrittene Frage nach dem eigentlichen Zweck des Briefes werden wir am ehesten dann eine treffende Antwort finden, wenn wir einerseits von der konkreten Situation des Paulus mit seinen Plänen und andererseits von einem allgemeinen Anliegen unabhängig von dieser Situation ausgehen.

⁶⁵ Vgl. Guthrie, Introduction, S. 405f; Wilckens, Römer 1, S. 36ff. Vgl. auch Schnelle, Einleitung, S. 134–135: „Heidenchristen stellten z.Zt. der Abfassung des Röm in der Gemeinde bereits die Mehrheit (vgl. Röm 1, 5. 13-15; 10, 1-3; 11, 13. 17-32; 15, 15. 16. 18). Zugleich muss aber mit einem beträchtlichen judenchristlichen Anteil und Einfluss in der römischen Gemeinde gerechnet werden, wie speziell Röm 9–11 und Röm 16, 7. 11 zeigen ...“

⁶⁶ Th. Schirrmacher, Der Römerbrief. Für Selbststudium und Gruppenarbeit, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994, Bd. 1, S. 26. Vgl. auch Bleek/Mangold, Einleitung, S. 480. Nach Bleek und Mangold spricht Paulus zum Teil die Heidenchristen, zum Teil die Judenchristen „ausdrücklich an“ (ebd.). In der Anmerkung dazu ist dann allerdings nur von „Heiden“ und „Juden“ die Rede, und es werden Stellen angegeben, in denen Paulus z. B. offensichtlich „den Juden“ allgemein (also nicht in erster Linie die Judenchristen) anspricht (z. B. Röm 2,17).

⁶⁷ Wilckens, Abfassungszweck, S. 114.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 143ff. und 167. Der Römerbrief ist für Wilckens „eine in dieser Lage erforderliche, neu reflektierte Wiederholung des Galaterbriefes“ (ebd., S. 143). Paulus lege „der römischen Gemeinde sein Evangelium so dar, wie er es demnächst in Jerusalem zu vertreten gedenkt, wofür er die Unterstützung der römischen Christen erbittet“ (ebd., S. 167). Paulus werde „kämpfen müssen, wenn er die Führung Jerusalems für seine Sache gewinnen und das Ziel, das er mit der Kollekte verfolgte, erreichen will“ (ebd.). Wilckens unterstellt m. E. Paulus eine Absicht mit der Kollekte, welche dieser nie verfolgte.

1.4.4 Die Umstände bei der Abfassung und der Abfassungszweck

Der Römerbrief behandelt ein ähnliches Thema wie der Galaterbrief. Denn dort wie hier geht es um die Gerechtigkeit Gottes und ihre Bedeutung für das Heil der Menschen. Die Umstände bei der Verfassung sind jedoch völlig verschieden. Während der Apostel im Galaterbrief auf konkrete existenzielle Gefahren für die von Paulus gegründeten Gemeinden reagiert⁷¹, sind die Umstände bei der Abfassung des Römerbriefes völlig verschieden. Die dritte Missionsreise mehr oder weniger beendet. Paulus befindet sich demnächst auf der Rückreise nach Jerusalem, von wo aus er nach Rom reisen möchte. In Rom ist er noch nie gewesen; er kennt also die Gemeinde in Rom nicht persönlich, obwohl er viele von ihren Gliedern kennt, wie die Grußliste am Schluss des Briefes zeigt.⁷² Aber auch den Römern will der Apostel das Evangelium verkündigen (Röm 1,15), ja, allen Menschen, sowohl Griechen als auch Nichtgriechen, sowohl Weisen als auch Nichtweisen ist er ein Schuldner des Evangeliums (Röm 1,14). Deswegen will Paulus nach Rom kommen. Es ist naheliegend, den Inhalt des Briefes mit dem Anliegen zu verbinden, sodass Paulus in diesem Brief lehrmäßig begründet, was er praktisch umsetzt und umsetzen will.⁷³

Wenn Paulus in dem Brief versucht, klar zu machen, dass sowohl die Juden als auch die Heiden gesündigt haben und die Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus bedürfen (vgl. z. B. Röm 1,14-17; 3,23-24; 10,12), zeigt er damit die Notwendigkeit seiner Missionstätigkeit auf. Somit zeigt Paulus in diesem Brief die Verwirklichung der „Gerechtigkeit Gottes“ in seinem Heilshandeln durch Jesus Christus sowohl unter den Juden als auch unter den Heiden auf.⁷⁴ Das tut er, indem er nach einer längeren Einleitung (1,1-17), in der er am Schluss (1,16-17) das Hauptthema des Briefes andeutet, das erste und eigentliche Hauptthema in dem Abschnitt Röm 1,18–11,36 ausführlich behandelt.⁷⁵ Es geht dabei nicht nur um die „Gerechtigkeit Gottes“ als „Anrechnung“ bei der

⁷¹ Vgl. zur neueren Diskussion M. Bachmann/B. Kollmann, Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010. Sängers bringt darin sehr gute Gründe für die Südgalatische Theorie bzw. Provinzhypothese und entkräftet die Gegenargumente (D. Sänger, Die Adresse des Galaterbriefs. Neue [?] Überlegungen zu einem alten Problem, in: Bachmann/Kollmann, Umstrittener Galaterbrief, S. 1–56). Der Galaterbrief richtet sich also offensichtlich an Gemeinden, die Paulus auf der ersten Missionsreise gegründet hat und welche schon bald in der Gefahr waren, sich durch judaisierende Christen „zu einem anderen Evangelium“ abzuwenden (vgl. Gal 1,6).

⁷² Ich gehe an dieser Stelle davon aus, dass die Grußliste von Anfang an zum Römerbrief gehört.

⁷³ Vgl. Mauerhofer, Einleitung 2, S. 29. Nach Starnitzke ist es schwierig, „einen inhaltlich oder formalen roten Faden anzugeben, der sich durch den gesamten Brief zieht und von dem aus man die einzelnen Teile und ihr Arrangement verstehen könnte. So wirkt etwa der Zusammenhang von Briefrahmen und Briefkorpus inhaltlich wenig homogen, weil die im Rahmen angesprochene persönliche Situation des Paulus und sein Verhältnis zu den Adressanten in der umfangreichen Argumentation des Briefkorpus überhaupt nicht aufgenommen werden“ (D. Starnitzke, Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, S. 1). Wenn man jedoch die Umstände und den Zweck des Briefes (vgl. dazu weiter unten) beachtet, so erkennt man sehr wohl den Zusammenhang zwischen der Einleitung (1,1-17) und den Hauptteil (1,18–11,36) des Briefes. Vgl. dazu auch J. R. Edwards, Romans (New International Biblical Commentary), Peabody: Hendrickson, 2005, S. 7ff.

⁷⁴ Deshalb verwundert es nicht, dass Mussner das „Heil für alle“ als „Grundgedanke des Römerbriefs“ bezeichnet (F. Mussner, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: Kairos 23 [1981], S. 207–214).

⁷⁵ Nach Starnitzke finden wir den Hauptabschnitt im Römerbrief in 1,16–11,36 (Starnitzke, Struktur, S. 21; vgl. auch ebd., S. 2f.). Wir müssen jedoch beachten, dass Paulus die längere Einleitung des Briefes ganz bewusst zum eigentlichen Thema des Briefes hinleitet (1,8-17) – was Starnitzke nicht sieht, weil er die Einleitung mit 1,15 enden und den Hauptteil mit 1,16 beginnen lässt (siehe auch ebd., S. 1f.). Dass der Hauptabschnitt begründend mit γάρ „denn“ beginnt bzw. die Einleitung fortsetzt, zeigt die innere Verbundenheit der Einleitung mit dem Hauptabschnitt.

Sündenvergebung, sondern auch ausführlich um die Folgen dieser Rechtfertigung im Leben der Gläubigen und um die Folgen des Heilsplans Gottes in Jesus Christus für die Zukunft der Juden und Heiden.⁷⁶ Nach diesem eigentlichen Hauptteil folgt der „ermahnende“ Teil (12,1–15,12), der seinerseits wiederum vom Hauptteil nicht zu treffen ist, wie vor allem einerseits das folgende οὖν „nun, also“ und andererseits der Hinweis auf den „logischen Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν) in Röm 12,1 zeigt.

Bis zur Abfassung des Römerbriefes war Antiochia das Zentrum der Missionsarbeit des Apostels. Von hier aus hat er das Evangelium in der ganzen Umgebung von Jerusalem aus bis nach Illyrien verkündet (Röm 15,19). Jetzt aber hat der Apostel seine Arbeit hier „vollendet“ (Röm 15,23), und deshalb sucht er sich ein neues „Missionsgebiet“. Er möchte nämlich nach Spanien reisen, um dort das Evangelium zu verkünden (Röm 15,24). Man muss wohl davon ausgehen, dass er die Absicht hatte, Rom zum neuen „Missionszentrum“ zu machen, um von da aus auch dem Westen das Evangelium von Jesus Christus zu verkünden. Auf jeden Fall wollte er auf einer „Durchreise“ die Gemeinde in Rom besuchen, um von dieser weiter nach Spanien geleitet zu werden (Röm 15,24). Paulus gebraucht an dieser Stelle im Griechischen das Verb προπέμπω, das u. a. „durch Lebensmittel oder Geld zur Reise ausstatten“ bedeutet.⁷⁷ Bis jetzt hat der Apostel Paulus den östlichen Gemeinden in seine Missionsarbeit miteinbezogen (vgl. Phil 1,5; 4,15–18; Röm 15,26–27). Jetzt möchte er in der Missionierung des Westens auch die Römer mitwirken lassen.⁷⁸ Auch sie sollen an der Missionierung der Welt Anteil haben.

Es ist allerdings durchaus möglich, dass der Apostel bereits bei der Abfassung des Briefes ahnte, dass er zumindest vorläufig nicht bis Spanien kommen würde (vgl. Apg 20,22f.). Auf jeden Fall hat er vor, auch in Rom selbst das Evangelium zu verkünden (vgl. Röm 1,15), während er nach Röm 15,20 nicht da, „wo Christus genannt wurde“, das Evangelium verkünden will, „damit ich nicht auf einem fremden Fundament baue“. Interessanterweise berichtet dann auch Lukas nach der Ankunft des Apostels als Gefangener in Rom nicht über einen Gemeindebesuch, sondern darüber, wie Paulus zuerst den führenden Juden und dann auch den „Heiden“ das „Reich Gottes“ in seiner Verwirklichung durch Jesus Christus verkündigte und lehrte (vgl. Apg 28,17–31).

⁷⁶ Das Thema der Rechtfertigung bei Paulus ist in den letzten Jahren sehr kontrovers behandelt worden, und zwar vor allem auf Grund der so genannten „Neuen Paulus-Perspektive“ (New Perspective on Paul). Dabei geht es zentral um die Frage, ob das lutherische Verständnis der Rechtfertigung bei Paulus auch das ist, was Paulus tatsächlich sagen wollte. McGrath bemerkt zum Verständnis und zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre seit der Reformationszeit: „The doctrine of justification has come to develop a meaning quite independent of its biblical origins, and concerns *the means by which man's relationship to God is established*. The church has chosen to subsume its discussion of the reconciliation of man to God under the aegis of justification, thereby giving the concept an emphasis quite absent from the New Testament. The 'doctrine of justification' has come to bear a meaning within dogmatic theology which is quite independent of its Pauline origins ...“ (A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the present day*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, Vol. 1, S. 2–3).

⁷⁷ Vgl. F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearbeitet von Chr. Fr. Rost, Fr. Palm, O. Kreussler, K. Keil und F. Peter, Darmstadt: WBG, Sonderausgabe 2004 (Nachdruck der 5. Aufl. 1852), S. 1148.

⁷⁸ Vgl. dazu auch u. a. Schrenk, Römerbrief als Missionsdokument, S. 81–106; Kettunen, Abfassungszweck, S. 167–169. Nach Kettunen zeigt Röm 15,24, dass die materielle Unterstützung „das eigentliche Ziel des Heidenapostels“ bei der Abfassung des Römerbriefes ist (ebd., S. 168). „Falls der apologetische Römerbrief den böswilligen anti-paulinischen Unterstellungen keinen Glauben schenken, sondern hinter Paulus stehen, dann hofft der Apostel von den Römern auch nach Spanien geleitet zu werden“ (ebd.), was für ihn allerdings „in Wirklichkeit viel mehr als blosses Geleit bedeutet“ (ebd., S. 167). Es ist mir jedoch zu weit her geholt zu sein, von einem „apologetischen Römerbrief“ zu sprechen.

Bevor der Apostel die Gemeinden besucht, gibt er ihnen einen umfassenden und systematischen Überblick über das Herzstück des Christentums. Paulus beginnt seine „Missionstätigkeit“ im Westen – die offenbar nur begrenzt fortgesetzt werden konnte – also mit einem Lehrbrief über die Gerechtigkeit Gottes, die sowohl den Juden als auch den Heiden durch den Glauben an Jesus Christus zuteil wird (vgl. Röm 1,16-17). Es fällt auf, dass der Apostel seine Missionstätigkeit vor allem mit dem Alten Testament begründet. Er belegt seine „Missionstheologie“⁷⁹ mit vielen Zitaten und Anspielungen aus dem Alten Testament.⁸⁰

Diese konkrete Situation des Apostels scheint den Römerbrief wesentlich mitgeprägt zu haben. Doch wie u. a. die Beachtung der direkten und indirekten „Empfänger“ des Briefes gezeigt hat, ist damit nicht alles erklärt. Der eigentliche Grund der gewählten Thematik des Briefes findet m.E. nicht nur und nicht in erster Linie darin ihre Erklärung.⁸¹ Das soll im Folgenden erläutert werden.

1.4.5 Der Römerbrief als kompakte Darlegung des ganzen Ratschlusses Gottes

Es wäre sicher zu einseitig, den Inhalt des Römerbriefes lediglich als „Missionstheologie“ im engeren Sinn zu verstehen. Mir scheint noch ein Zusammenhang wesentlich zu sein, um den Abfassungszweck zu verstehen.

Paulus hat die „Milet-Rede“ an die Ältesten von Ephesus (Apg 20,18ff.) offensichtlich relativ kurz nach der Abfassung des Römerbriefes gehalten. Dort betont er, dass er „nichts von dem, was nützlich ist, zurückgehalten habe, dass ich es euch nicht verkündigt und euch gelehrt hätte“ (Apg 20,20). Er hat „das Reich/die Königsherrschaft“ (τὴν βασιλείαν; Apg 20,25) bzw. „den ganzen Ratschluss Gottes“ (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ; Apg 20,27) verkündigt, wobei es zentral um das „Evangelium der Gnade Gottes“ (τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ) geht (vgl. Apg 20,24; vgl. auch Apg 20,32). Dabei hat er „sowohl Juden als auch Griechen“ (Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν; vgl. dazu Röm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12) „die Umkehr/Buße zu Gott und den Glauben an Jesus Christus“ bezeugt (Apg 20,21). Zum Abschied befiehlt er die Vertreter aus Ephesus „dem Wort seiner Gnade“ an, „das die Kraft hat, aufzuerbauen und ein Erbe unter allen Geheiligten zu geben“ (Apg 20,32). Er selbst weiß, dass er „gebunden im Geist“ nach Jerusalem geht, wobei er allerdings nicht weiß, „was mir dort begegnen wird, außer dass der Heilige Geist mir von Stadt zu Stadt bezeugt und sagt, dass Fesseln und Drangsale auf mich warten“ (Apg 20,22-23). Er kommt später tatsächlich gebunden nach Rom, wo er genau das tut, was er drei Jahre lang in Ephesus getan hat (vgl. Apg 28,17-31).

⁷⁹ Vgl. dazu u. a. G. Schrenk, Der Römerbrief als Missionsdokument, in: Ders., Studien zu Paulus (AThANT 26), Zürich: Zwingli, 1954, S. 81–106.

⁸⁰ Zum Schriftgebrauch des Paulus im Römerbrief (u. a.) vgl. H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9 – 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984; St. E. Porter/Ch. D. Stanley, As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture (SBLSS 50), Leiden: Brill, 2008; D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHT 69), Tübingen: Mohr, 1986; C. D. Stanley, Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature [Society for New Testament Studies Monograph Series 69], Cambridge: Cambridge University Press, 1992; F. Wilk, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

⁸¹ Jervell betont, dass Paulus im Römerbrief seinen Besuch in Rom nur beiläufig in Röm 15,24 erwähne (Jervell, Brief, S. 64ff.). Das ist sicher grundsätzlich richtig, wobei der Apostel allerdings bereits im Briefeingang seine wiederholte Absicht, die Gemeinde in Rom zu besuchen, erwähnt hatte (vgl. Röm 1,11-13) und dabei betont hatte, dass auch sie zu den „Heiden“ gehören, zu denen er gesandt ist, um den „Gehorsam des Glaubens“ aufzurichten (vgl. Röm 1,5f.).

Wenn auch die Wendung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „die Königsherrschaft Gottes“⁸² im Römerbrief nur einmal erscheint (Röm 14,17), so gibt es thematisch doch deutliche und zentrale Parallelen, da die in Röm 14,17 angesprochene „Königsherrschaft Gottes“ offenbar mit dem im Römerbrief dargelegten „Evangelium“ identisch ist. Demnach geht es auch im Römerbrief, den der Apostel zwischen dem dreijährigen Verkündigungsdienst in Ephesus (vgl. dazu Apg 20,31) und der Rede an die Ältesten von Ephesus in Milet schrieb, zentral um diesen „Ratschluss Gottes“ (vgl. auch z. B. Röm 9,19: τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ „seinem Ratschluss“; Röm 11,33: τὰ κρίματα αὐτοῦ ... αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ „seine Gerichte ... seine Wege“; Röm 11,36: σύμβουλος αὐτοῦ „sein Ratgeber“), den der Apostel zusammenfassend darlegt.

Nach Röm 14,17 besteht die „Königsherrschaft Gottes“ nicht „aus Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“. Mit dieser Charakterisierung spricht Paulus ganz zentrale Aspekte des Römerbriefes an (vgl. z. B. Röm 1,17; 3,21ff.; 5,1ff.; 15,13). Somit sind wie in der Milet-Rede auch im Römerbrief die Verkündigung von der „Königsherrschaft Gottes“ und die Verkündigung vom „Evangelium der Gnade Gottes“ augenscheinlich identisch. An diese „Königsherrschaft“ hat der Apostel wohl auch gedacht, wenn er schrieb, dass diejenigen, „welche den Überfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, im Leben durch den einen Jesus Christus königlich herrschen werden (βασιλεύσουσιν)“ (Röm 5,17) bzw. dass die „Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn, königlich herrschen wird (βασιλεύσῃ)“ (Röm 5,21). Damit wird in diesem Abschnitt die durch Jesus Christus und seine vollbrachte „Rechtstat“ (vgl. Röm 5,18b) begonnene „königliche Herrschaft“ der „königlichen Herrschaft“ der Sünde und des Todes auf Grund von Adams Fall (vgl. Röm 5,14a.17a.21a) gegenübergestellt. Dabei haben die zwei Futurformen von βασιλεύω „königlich herrschen“ in Röm 5,17 und 21 wohl nicht nur (!) Zukunftsbedeutung, sondern sind auch im Sinn eines „logischen Futurs“ zu verstehen. Die „königliche Herrschaft“ ist eine „logische“ Folge der Anteilnahme an der Heilstat Jesu Christi (vgl. auch Röm 6,4f.⁸³; ferner Röm 6,11-12: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ... μὴ οὖν βασιλευέτω ...), aber sie wird erst in Zukunft vollendet werden. Auch der Römerbrief zeigt somit, dass für den Apostel Paulus die Verkündigung des „Evangeliums von der Gnade Gottes“ und die Verkündigung der „Königsherrschaft Gottes“, welche sich in Jesus Christus verwirklicht, offenbar identisch sind.

Auffallend ist, dass der Begriff βασιλεύς „König“ in den Paulusbriefen überhaupt nur viermal erscheint (2. Kor 11,32; 1. Tim 1,17; 2,2; 6,15). In 2. Kor 11,32 ist vom König Aretas die Rede, und nach 1. Tim 2,2 sollen die Gläubigen u. a. für die Könige Fürbitte tun. In 1. Tim 1,17 und 6,15 wird Gott als „der König der Zeitalter“ bzw. „der König der königlich Herrschenden und Herr der als Herr Regierenden“ bezeichnet. Dass im Römerbrief nur am Rand von Jesu „Königsein“ bzw. von Gottes „Königsherrschaft“ die Rede ist, mag damit zusammenhängen, dass Jesus nicht den verschiedenen

⁸² Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 139ff. Nach Flusser ist es möglich, dass die Zeloten auch vom „Himmelreich“ gesprochen haben, doch sei der Ausdruck zu der Zeit ein „anti-Zealot slogan“ geworden (D. Flusser, The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius, hrsg. von R. S. Notley, Grand Rapids/Cambriedge: Eerdmans, 2007, S. 77). Er sieht „deutliche Ähnlichkeiten“ zwischen der rabbinischen Idee vom „Königreich“ und der Lehre Jesu darüber, woraus er schlussfolgert, „that Jesus embraced and developed their idea“ (ebd.; vgl. dazu auch ders., Die jüdische Messiaserwartung, in: Ders., Das Christentum – eine jüdische Religion, München: Kösel, 1990, S. 37–62).

⁸³ Vgl. dazu H.-J. Eckstein, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (BVB 5), Münster: LIT, 2003, S. 36–54.

„Königen“ im Römischen Reich gegenübergestellt werden soll. Es mag aber auch damit zusammenhängen, dass Paulus keine Revolution anzetteln wollte, sondern vielmehr in Röm 13 betont, dass „jede Seele“ sich den „darüber seienden Vollmächten“ unterordnen soll (Röm 13,1; vgl. auch 1. Petr 2,13), indem man das Böse mit dem Guten überwindet (vgl. Röm 12,21). Vor allem aber scheint der Grund darin zu liegen, dass die Verkündigung der „Königsherrschaft Gottes“ im jüdischen Umfeld auch begrifflich im Zentrum stand, welche im römischen Umfeld zwar nicht inhaltlich, aber doch begrifflich angepasst wurde.

Es fällt auf jeden Fall auf, dass der Begriff κύριος „Herr“ im Römerbrief 43-mal vorkommt (im 1. Korintherbrief 66-mal) und dass das „Herr-Sein“ Jesu sehr stark betont wird. Jesus Christus ist „unser Herr“ (vgl. z. B. Röm 1,4.7; 4,24; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 15,6.30; 16,18). Wer den „Namen des Herrn [Jesus]“ anruft, wird gerettet (Röm 10,13), und die Gläubigen „leben dem Herrn“ und „sterben dem Herrn“ (Röm 14,8), ja, Christus ist gestorben und lebendig geworden, „dass er sowohl über tote als auch über Lebende Herr sei“ (Röm 14,9). Dieses „Herr-Sein“ Jesu wird nun aber nicht direkt dem Herrscheranspruch des Kaisers gegenübergestellt, sondern dem „Herrscheranspruch“ der Sünde (vgl. Röm 6,14) und der „Herrschaft“ des „Gesetzes“ (vgl. Röm 7,1). Es ging Paulus also offensichtlich nicht um eine (zelotische⁸⁴) Revolution gegen den Kaiser, sondern vielmehr darum, durch die innere Erneuerung auf Grund der Vergebung und der Rechtfertigung durch Jesus Christus das „Böse mit dem Guten“ zu überwinden (vgl. Röm 12,21) und Menschen durch den Glauben unter die „Herrschaft“ Jesu zu führen. Wenn der Apostel dabei schon im Briefeingang Jesus Christus nicht nur als „unseren Herrn“, sondern auch ausdrücklich als „Sohn Gottes“ und als „Same [des Königs] David“ bezeichnet (vgl. Röm 1,3f.), so wird damit deutlich der Herrschanspruch Jesu sowohl gegenüber dem Kaiser in Rom als auch über Israel zum Ausdruck gebracht.⁸⁵

In der römischen Welt war Caesar nach seiner Ermordung zum „Göttlichen“ (*Divus*) erklärt worden. Daraus „ergab sich für Octavian auf Grund der Adoption im Jahre 45 v. Chr., dass er ‚Divi filius‘, ‚Sohn des Göttlichen‘, war. Diese Benennung setzte sich langsam durch und wurde der Bestandteil des Namens, der die genealogische Kontinuität kennzeichnete. Das ist bei allen Kaisern so geblieben“.⁸⁶ Parallel dazu ließen sich die Kaiser als κύριος „Herr“ bezeichnen.⁸⁷ Schon der Kaiser Augustus (27 v. Chr.–14 n. Chr.) wurde als „Herr und Gott“ bezeichnet.⁸⁸

⁸⁴ Vgl. dazu u. a. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (AGJU 1), Leiden: Brill, 2. Aufl. 1976.

⁸⁵ Nach Hengel ist „über kaum einen neutestamentlichen Text ... in den letzten Jahren so viel geschrieben worden“ wie über Röm 1,3–4 (M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1977, S. 93). Dabei geht man davon aus, dass Paulus eine christologische Bekenntnisformel zitierte, wobei nach Hengel „alle Rekonstruktionsversuche ... mehr oder weniger hypothetisch“ bleiben (ebd., S. 94). Doch selbst wenn Paulus an dieser Stelle auf eine christliche „Formel“ zurückgreifen sollte – was allerdings nicht bewiesen werden kann –, geht es bei ihm nicht einmal um ein „Zitat“. Das Verständnis der Aussagen in diesem Text sollte vor allem aus dem Kontext des Römerbriefes abgeleitet werden.

⁸⁶ O. Michel, Art. *κύριος τοῦ θεοῦ*, in: ThBLNT, 2000, S. 1080.

⁸⁷ Vgl. dazu O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1957, S. 204; C. P. Thiede, *Ein Fisch für den Römischen Kaiser. Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*, München: Luchterhand Literaturverlag, 1998, S. 208f.

⁸⁸ Vgl. Thiede, *Fisch*, S. 208.

Der Begriff κύριος „Herr“, der sich vom (substantivierten) Adjektiv κύριος „Hauptsache, auf der alles beruht; Vollmacht habend; Gewalt, Macht, Veranlassung“⁸⁹ ableitet, ist – im Gegensatz zum Begriff δεσπότης „Gebietender, Herr“ – „der Gedanke der legitimen Autorität charakteristisch“.⁹⁰ Im Römischen Reich und in verschiedenen Religionen war der Titel „Herr“ auch eine Bezeichnung Gottes.⁹¹ Die Bürger des Römischen Reiches bezogen den Titel jedoch zuerst auf den Kaiser.⁹² Schon der Kaiser Augustus (27 v. Chr.–4 n. Chr.) wurde als „Herr und Gott“ bezeichnet.⁹³ Vor allem der Kaiser Nero (54–68 n. Chr.), unter dessen Regierung die meisten neutestamentlichen Schriften verfasst wurden, hat den Titel systematisch auf sich anwenden lassen. Ebenso wird auch der Kaiser Claudius (4–54 n. Chr.) in überlieferten Dokumenten mehrmals „Herr“ genannt.⁹⁴ Nero wird als „Herr des ganzen Kosmos“ bezeichnet, ebenso auch Domitian (81–96 n. Chr.). Cullmann bemerkt: „Wenn zu jener Zeit die Formel ‚Kyrios Kaisar‘ [‚Herr ist der Kaiser‘] gebraucht wurde, so haben nicht nur die Christen ..., sondern ebenso die Heiden daraus auch den absoluten religiösen Sinn des Kyriostitels herausgehört.“⁹⁵ Josephus (37/8– ca.100 n. Chr.) berichtet, dass besonders nationalistische Juden sich nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem (70 n. Chr.) weigerten, den Kaiser als „Herrn“ zu bezeichnen. „Denn obschon man gegen sie Folterungen und Verstümmelungen ersann, nur um sie dazu zu bringen, die Anerkennung des Kaisers als ihren Herrn auszusprechen, gab doch niemand von ihnen nach.“⁹⁶ Sie taten dies mit der Begründung, dass Gott allein Herr sei. Auch die Christen erlitten später den Märtyrertod, weil sie den Kaiser nicht als Herrn anerkannten (z. B. Polykarp von Smyrna im Jahr 156 n. Chr.).

Nach Phil 2,9–11⁹⁷ hat Gott Jesus nach seiner Kreuzigung und Auferstehung erhöht „und ihm den Namen gegeben, der über jeden Namen“ ist, „damit im Namen Jesu sich jedes Knie beuge ... und jede Zunge bekenne: Herr [ist] Jesus Christus, zur Verherrlichung Gottes [εἰς δόξαν θεοῦ; vgl. auch Röm 15,7: εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ], [des] Vaters“. Der „Name“ des „Herrn Jesus Christus“ wird damit mit Jahwe identifiziert (vgl. Jes 45,23; Röm 14,11). Zudem wird Jesus Christus von Paulus offenbar mit dem „Knecht Jahwes“ identifiziert (vgl. z. B. Röm 10,15f. mit Jes 52,7 sowie Jes 53,1 und Röm 15,21 mit Jes 52,15), der nach Jes 49,6–7 nicht nur „die Stämme Jakobs“ aufrichten und „die Bewahrten Israels“ zurückbringen soll, sondern auch „zum Licht der Nationen/Heiden“ gemacht wird und vor dem Könige und Fürsten aufstehen und sich niederwerfen werden (vgl. Röm 1,5). Paulus hat als „Knecht Jesu Christi“ und als „berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes“ (vgl. Röm 1,1) das „Apostelamt zum Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen für seinen Namen“ empfangen (vgl. Röm 1,5). Damit wird der universelle „Herrscheranspruch“ Jesu deutlich formuliert.

⁸⁹ Vgl. H. Bietenhard, Art. κύριος, in: ThBLNT I, 1997, S. 926; W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 3. Aufl. 1914, Bd. I, S. 1337.

⁹⁰ Cullmann, Christologie, S.202; vgl. auch Bietenhard, κύριος, S. 926.

⁹¹ Vgl. dazu und zum Folgenden auch Cullmann, Christologie, S. 200ff.

⁹² Vgl. Thiede, Fisch, S.208; Bietenhard, κύριος, S. 927.

⁹³ Vgl. Thiede, Fisch, S. 208.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 208f.

⁹⁵ Cullmann, Christologie, S. 204.

⁹⁶ Josephus, Ant. VII,409ff.

⁹⁷ Zur Auseinandersetzung mit neueren Auslegungen des Abschnittes vgl. R. P. Martin, A Hymn of Christ. Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship, Downers Grove: InterVarsity, 1997, S. 229ff.

Dieser „Herrscheranspruch“ Jesu wird in Röm 14,6ff. bekräftigt, indem u. a. ausdrücklich Jes 45,23 („Ich habe bei mir selbst geschworen, aus meinem Mund ist Gerechtigkeit [יִצְחָק] hervorgegangen, ein Wort, das nicht zurückkehrt, dass mir sich jedes Knie wird beugen [und] jede Zunge [mir] schwören wird“; LXX: ... ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ; Röm 14,11: γέγραπται γάρ ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ; vgl. Phil 2,11: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς) wird und dem Kontext nach auf den „Herrn Jesus“ bezogen zitiert (in Phil 2,11 lehnt Paulus sich an diese alttestamentliche Stelle an und bezieht sie ebenfalls ausdrücklich auf Jesu „Herr-Sein“). Auf dieses „Herr-Sein“ Jesu nimmt auch Röm 14,17 (die einzige Stelle im Römerbrief, an der die Wendung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „die Königsherrschaft/das Königsreich Gottes“ ausdrücklich erscheint) Bezug. Im Kontext von Röm 14 wird dieses „Herr-Sein“ Jesu und damit auch die Verwirklichung der „Königsherrschaft Gottes“ in Jesus Christus auf die Gegenwart (der Gläubigen in Rom) und auf das eschatologische Gericht (vgl. Röm 14,10 [... πάντες γὰρ παρastiησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ] mit 2. Kor 5,10 [τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ...]) bezogen. Diese „Königsherrschaft“ und damit das „Herr-Sein“ Jesu verwirklicht sich jetzt schon (durch die Schar der an Jesus Glaubenden) in „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17; vgl. auch u. a. Röm 8,6).⁹⁸ Es handelt sich also um eine „Revolution von innen her“, und zwar durch die innere Erneuerung des Menschen auf Grund der Erlösungswerkes Jesu Christi, das auch äußerlich klar sichtbar werden soll (vgl. Röm 12,1ff.).

Somit kann man den Römerbrief als kompakte Darlegung des „ganzen Ratschlusses Gottes“ bezeichnen. Es geht um wesentlich mehr als um die Frage von Martin Luther⁹⁹, wie „ich einen gnädigen Gott bekomme“. Aber es geht zentral auch um diese Frage nach dem „persönlichen“ Heil (vgl. z. B. Röm 5,1.9f.), auch wenn Vertreter der „Neuen Paulusperspektive“ (New Perspective on Paul)¹⁰⁰ diesen Punkt immer wieder bestritten haben. Paulus legt im Römerbrief Gottes ganzheitlichen Heilsplan für Juden und „Heiden“ und in diesem Sinn die Verwirklichung der „Gerechtigkeit Gottes“ bis zu

⁹⁸ Die Betonung des Friedens im Römerbrief, der in Jesus Christus gegenwärtigen (vgl. Röm 1,7; 5,1; 14,17.19; 15,13.33) und – durch die „Zertretung“ Satans „unter eure Füße“ auch zukünftig ist (vgl. Röm 16,20), deutet an, dass Paulus das „Friedensprogramm“ des von den alttestamentlichen Propheten verheißenen messianischen Königs (vgl. z. B. Jes 2,1-5; 9,5f.; Mi 4,1-8; 5,1-3; Sach 9,9f.) in Jesus Christus gegenwärtig und auch zukünftig verwirklicht sieht.

⁹⁹ Vgl. dazu u. a. V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002; St. Westerholm, Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics, Grand Rapids/Cambridge Eerdmans, 2004, S. 22ff.; B. Kaiser, Luther und die Auslegung des Römerbriefes. Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung (Biblia et Symbiotica 9), Bonn: VKW, 1995, S. 45ff.

¹⁰⁰ Vgl. dazu u. a. E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, Philadelphia: Fortress, 1977 (4. Aufl. 1993; deutsch: Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [StUNT 17], Göttingen: V&R, 1985); J. G. D. Dunn, New Perspective on Paul, Grand Rapids: Eerdmans, Revised Edition 2008; N. T. Wright, Paul. In a fresh Perspective, Minneapolis: Fortress, 2005; K. Haacker, Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive“ der Paulus-Auslegung, in: M. Bachmann (Hrsg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen: Mohr, 2005, S. 1–15; C. Strecker, Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: Kul 11 (1996), S. 3–18; M. Wolter, Eine neue paulinische Perspektive, in: ZNT 14 (2004), S. 2–9; K.-W. Niebuhr, Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: T. Söding (Hrsg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? (Quaestiones disputatae 180), Freiburg: Herder, 1999, S. 116–130; I. Bendik, Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“, Stuttgart: Kohlhammer, 2010; J.-Ch. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (BWANT 189), Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

seiner Vollendung dar. Dabei kann die Rechtfertigung als die Verwirklichung der Bundestreue Gottes angesehen werden, während die „Gerechtigkeit Gottes“ die Grundlage der Bundestreue Gottes ist.

1.4.6 Schlussbemerkungen

Es ist richtig, die konkrete Situation des Apostels Paulus am Ende der dritten Missionsreise und seine Zukunftspläne nach Rom und darüber hinaus in den Westen bei der Frage nach dem Abfassungszweck des Schreibens zu beachten. Doch wird dadurch nicht alles erklärt. Dem Apostel geht es offenbar nicht in erster Linie um eine eigenen Pläne und um seine eigene nahe und ferne Zukunft, sondern vielmehr ganz zentral um das Heilsplan Gottes für die ganze Menschheit. Wenn er sich einleitend zum Brief als „Knecht Jesu Christi“ bezeichnet (Röm 1,1), bringt er damit nicht nur zum Ausdruck, dass sein ganzes Leben und seine ganze Arbeit unter der Autorität des Messias Jesus¹⁰¹ stehen. Vorausgesetzt ist auch, dass Jesus in seiner Autorität Jahwe gleich ist. Jesus besitzt für Paulus also göttliche Autorität. In Phil 2,5-11 wird Jesus augenscheinlich mit Jahwe bzw. dem „Knecht Jahwes“ aus den prophetischen Botschaften Jesajas identifiziert (vgl. z. B. Jes 45,23 und Jes 49,6-7 mit Phil 2,9-11).

Der Ausdruck „Knecht Jahwes“ bzw. „mein Knecht“ ist bei Jesaja eine Anrede des kommenden Erlösers, der sich mit dem Volk Israel identifiziert (vgl. Jes 42,19; 49,6; 52,13; 53,11; vgl. auch Hes 34,23: „... meinen Knecht David, der sie weiden wird und der für sie zum Hirten werden wird“), der jedoch Gottes Heil und Recht auch „bis an die Enden der Erde“ hinaustragen wird (vgl. z. B. Jes 42,6; 49,6). Auch Israel selbst wird in diesem Zusammenhang als „Knecht Jahwes“ bezeichnet, da Israel offensichtlich sich in dem „Programm“ des „Knechtes Jahwes“ beteiligen soll, indem sie Gottes Zeuge für die Welt sind (vgl. Jes 41,8.9; 42,1; 43,10; 44,1.2.21; 49,3). So ist es durchaus wahrscheinlich, dass Paulus diese Formulierung wählt, um zum Ausdruck zu bringen, dass er seinen Dienst im Auftrages dieses „Knechtes Jahwes“, Jesus Christus, sieht.¹⁰² Die erwähnten prophetischen Verheißungen¹⁰³ spielen für den Inhalt des Römerbriefes auf jeden Fall eine zentrale Rolle.

¹⁰¹ Die Messianität Jesu wird an dieser Stelle mit dem Ausdruck Χριστός Ἰησοῦς offensichtlich betont (vgl. auch z. B. Röm 3,24; 6,3.11.23; 8,1.2). Auch der Gebrauch der Wendung Ἰησοῦς Χριστός setzt augenscheinlich das Bewusstsein der Messianität Jesu voraus (auch ohne Artikel), auch wenn diese durch die umgekehrte Reihenfolge stärker hervorgehoben wird (vgl. zur Diskussion M. V. Novenson, Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul's Grammar? Nils Dahl's Criteria 50 Years Later, in: NTS 56 [2010], S. 396–412). Vor allem die Bezeichnung (ὁ) Χριστός „(der) Christus“ ohne die Verbindung zum Namen „Jesus“ zeigt, dass der Begriff von Paulus bewusst als „messianischer Titel“ verwendet wurde (vgl. dazu die Ausführungen unten zu Röm 5,6). Vgl. dazu auch u. a. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Aufl. 1995, S. 133–241.

¹⁰² Vgl. auch N. T. Wright, Paul. In Fresh Perspective, Minneapolis: Fortress, 2005, S. 161f.

¹⁰³ In Röm 1,2 betont der Apostel, dass er für das Evangelium ausgesandt worden ist, das Gott „durch seine Propheten in [den] Heiligen Schriften vorher verheißten hat“. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang die von den Propheten verkündigte Verheißung des „Evangeliums Gottes“ anspricht, deren Inhalt das Erlösungswerk inklusive die Auferstehung des Sohnes Gottes ist, der „Jesus Christus, unser Herr“ ist (vgl. Röm 1,3-4), so geht es ihm nicht nur um eine „christliche Christologie“. Die Christologie ist zwar zentral, aber sie schließt das von den Propheten verkündigte „Heilsprogramm“ des Welterlösers für Israel und die „Heiden“ mit ein. Dieser Aspekt wird durch die vielen Schriftzitate und Schrift-Anspielungen im Römerbrief veranschaulicht, wobei diese Zitate sowohl aus der Tora Moses als auch aus den „Propheeten“ sowie aus den „übrigen Schriften“ stammen (vgl. z. B. Röm 1,17 mit Hab 2,4; Röm 4,3ff. mit Gen 15,6; Röm 4, mit Gen 17,5; Röm 9,26f. mit Hos 2,1.3; Röm 9,33 und 10,11 mit Jes 8,14 und 28,16; Röm 10,6-8 mit Deut 30,12-14; Röm 10,15f. mit Jes 52,7 sowie Jes 53,1 und Nah 2,1; Röm 10,19 mit Deut 32,21; Röm 10,20f. mit Jes 65,1f.; Röm 11,26f.

Andererseits betont der Apostel, dass der „Jude“ (vgl. Röm 2,17) Gott verunehrt und dass Gottes Name „wegen euch unter den Nationen/Heiden“ gelästert wird (Röm 2,23-24), während er und die anderen Apostel ihr „Apostelamt“ empfangen haben, „um den Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen/Heiden zugunsten von seinem Namen“ aufzurichten (Röm 1,5; vgl. Röm 15,18; 16,26). Damit wird einmal mehr deutlich, dass es Paulus nicht in erster Linie um seine eigene Arbeit geht, sondern um die Verwirklichung des Heilsplans Gottes. Der Römerbrief stellt somit primär eine kompakte Darlegung des „ganzen Ratschlusses Gottes“ dar, wie Paulus ihn auch sonst verkündigt hat.

1.5 Zur Gliederung des Römerbriefs

Bei dem Versuch, den Briefeingang abzugrenzen, stellt sich eine ähnliche Problematik wie beim 2. Korintherbrief, da Paulus seine Argumentation in Röm 1,16 (nach Röm 1,9 und 11 wieder) mit dem begründenden bzw. erläuternden γάρ „denn, nämlich“ einsetzt und anschließend in diesem Stil fortfährt (die Konjunktion erscheint weiter in Röm 1,17.18.19.20.26). Somit stellt sich die Frage, ob Röm 1,16-17 bereits zum Briefkorpus gehört.¹⁰⁴

Starnitzke betont, dass Röm 1,16-17 „den eigentlichen argumentativen Hauptteil des Briefes einleitet“.¹⁰⁵ Es fehle in Vers 18 „eine persönliche Eingangsbemerkung des Paulus“, und der Vers „schließt durch begründendes γάρ unmittelbar an V. 17 an“.¹⁰⁶ Außerdem nehme das Verb ἀποκαλύπτεται „das identische Wort V. 17 wieder auf, wobei es sich diesmal nicht auf die δικαιοσύνη, sondern auf den ‚Zorn Gottes‘ bezieht“.¹⁰⁷ Andererseits zählt Stute erst Röm 1,20ff. zu den „Hauptstücken“ des Römerbriefes, und zwar ähnlich wie Starnitzke „unter Berücksichtigung seiner semantischen Strukturen“¹⁰⁸, während er Röm 1,1-19 zu den „Rahmenstücken“ zählt.¹⁰⁹

Mit dem letzten Satz von Starnitzke ist jedoch schon angedeutet, dass mit Vers 18 doch ein neuer Abschnitt beginnt, dass allerdings dieser Abschnitt nicht von der Einleitung, die mit Röm 1,16-17 endet, getrennt werden kann. Die längere Einleitung des Briefes führt also gezielt zum Hauptthema des Hauptabschnittes des Briefes (Röm 1,18–11,36), wobei Paulus mit der Begründungspartikel γάρ direkt an Vers 17 ansetzt und nun zur Begründung kommt, warum der Mensch nur auf Grund der Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Gottes Heil und ewiges Leben haben kann. Das tut er, indem er in Röm 1,18–3,20 die Verlorenheit aller Menschen, d. h. sowohl der Juden als auch der Heiden, ohne Christus aufzeigt. Erst Röm 3,21ff. greift das Thema von Röm 1,16-17 wieder auf und führt es fort. Richtig betont Michel: „So dient auch die ganze negative Gedankenführung von 1,18–3,20 als

mit Jes 59,20f.; Röm 14,11 mit Jes 45,23; Röm 15,9 mit 2. Sam 22,50 und Ps 18,50; Röm 15,10 mit Deut 32,43; Röm 15,12 mit Jes 11,10; Röm 15,21 mit Jes 52,15). Diese Zusammenhänge im Römerbrief zeigen zudem, dass von Paulus Schriftverständnis (Bibliologie), Christologie (verbunden mit der „Gotteslehre“), Hamartiologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Missiologie, aber – damit verbunden – auch Pneumatologie (vgl. z. B. Röm 5,5; 7,6; 8,2-11.14-16.23.26f.) in einer dynamischen Einheit gesehen werden, die alle schlussendlich dem universalen Heilsplan Gottes dienen.

¹⁰⁴ So z. B. Schreiber, Römerbrief, S. 282.

¹⁰⁵ D. Starnitzke, Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, S. 73.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. den Untertitel in H. Stute, Der Römerbrief entschlüsselt unter Berücksichtigung seiner semantischen Strukturen, Bonn: VKW, 2003.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 29–39.

Unterbau für die positive Darlegung des eigentlichen Themas, der Gerechtigkeit Gottes (1,17; 3,21-31). Ohne den Aufweis des Zornes Gottes ist die Darstellung des Evangeliums nicht möglich.“¹¹⁰

Auch in Bezug auf die Abgrenzung des Briefschlusses stellt sich ein ähnliches Problem wie beim 2. Korintherbrief. Man könnte durchaus Röm 15,33 als Abschluss der Briefkorpus betrachten und Röm 16 als Briefschluss ansehen. Dann würden die in Röm 15,14ff. dargelegten Reisepläne des Paulus – wie wohl in 2. Kor 12,14ff. – zum Briefkorpus gehören. Doch augenscheinlich steht Röm 15,14ff. nicht in solch enger Beziehung zum vorausgehenden Text wie 2. Kor 12,14ff., sodass man den Abschnitt im Römerbrief noch direkter zum Briefschluss zählen kann als den Abschnitt im 2. Korintherbrief. Dieser Aspekt wird dadurch bekräftigt, dass Paulus in Röm 15,8-13 die Botschaft des ganzen Briefes zusammenfasst¹¹¹, während Röm 15,1-7 das von Röm 14 angesprochene Thema zu Ende führt. Insofern könnte auch der Abschnitt Röm 15,8-13 zum Schluss gezählt werden. Andererseits ist der eng mit den vorangehenden „Ermahnungen“ verbunden, sodass er als Teil des ermahnenden Schwerpunktes gesehen werden kann, der diesen Teil mit dem Lehrteil verbindet.

Der Briefkorpus (Röm 1,18–15,13) ist klar in zwei Schwerpunkte geteilt, nämlich in einen Lehrteil (Röm 1,18–11,36) und einen parenätischen Teil (Röm 12,1–15,13), wobei die zwei Aspekte eng miteinander verbunden werden (vgl. Röm 12,1). Der Lehrteil behandelt eigentlich nur ein großes Thema, und zwar das Thema der Gerechtigkeit Gottes in seiner Verwirklichung für Juden und Heiden in der Gegenwart und in Zukunft.

Gliederung:

1. Die Briefeinleitung	Röm 1,1-17
1.1. Begrüßung und Segenswunsch	Röm 1,1-7
1.2. Danksagung und Hinführung zum Thema	Röm 1,8-17
2. Erster Schwerpunkt: Die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in seinem Plan für Juden und Heiden	Röm 1,18–11,36
2.1. Die Verlorenheit von Juden und Heiden ohne die Gerechtigkeit Gottes	Röm 1,18-3,20
2.1.1. Die Verlorenheit der Heiden ohne Christus	Röm 1,18-32
2.1.2. Die Verlorenheit der Juden ohne Christus	Röm 2,1-29
2.1.3. Die Verlorenheit aller Menschen ohne Christus	Röm 3,1-20
2.2. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben	Röm 3,21–8,39
2.2.1. Die Gerechtigkeit Gottes allein durch Jesus Christus	Röm 3,21-31
2.2.2. Abraham als Beispiel für die Glaubensgerechtigkeit	Röm 4,1-25
2.2.3. Die Folgen der Rechtfertigung in der Beziehung zu Gott	Röm 5,1-11
2.2.4. Die Übertretung Adams und die Gehorsamstat Christi	Röm 5,12-21
2.2.5. Jesus Christus hat uns frei gemacht aus dem Gesetz der Sünde	Röm 6,1–7,6
2.2.6. Das Gesetz ist nicht imstande, uns zu heiligen	Röm 7,7-25
2.2.7. Das Leben im Geist und seine Folgen	Röm 8,1-30
2.2.8. Zusammenfassende Schlussfolgerungen	Röm 8,31-39
2.3. Gottes Heilsplan für Israel trotz dessen Unglauben	Röm 9,1–11,36
2.3.1. Israels Erwählung in der Vergangenheit geschah aus Gnaden	Röm 9,1-33

¹¹⁰ O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen: V&R, 5. Aufl. 1966, S. 97.

¹¹¹ Vgl. dazu M. Müller, Vom Schluss zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (FRALANT 172), Göttingen: V&R, 1997, S. 220–239.

2.3.2. Der gegenwärtige Zustand Israels ohne die Gottesgerechtigkeit	Röm 10,1-21
2.3.3. Gottes zukünftiger Plan für Israel	Röm 11,1-36
3. Zweiter Schwerpunkt: Ermahnender Teil	Röm 12,1–15,13
3.1. Das Leben als „Gottesdienst“	Röm 12,1-21
3.2. Das Verhältnis des Christen zum Staat	Röm 13,1-7
3.3. Die Liebe als Erfüllung des Gesetzes und die Erwartung des Heils	Röm 13,8-14
3.4. Der Umgang mit zweifelhaften Fragen und die gegenseitige Annahme	Röm 14,1-15,7
3.5. „Zusammenfassung“	Röm 15,8-13
4. Persönliche Mitteilungen und Briefschluss	Röm 15,14–16,23

1.6 Kurze Anmerkung zum Aufbau und zur Argumentation des Paulus im Römerbrief

Um die einzelnen Ausführungen des Römerbriefes zu verstehen, ist es wohl so wichtig wie bei keinem anderen biblischen Buch, dass der Textzusammenhang und der Aufbau des Briefes beachtet werden. Zu diesem Aufbau des Briefes ist zu beachten, dass der Apostel nach einer längeren Einleitung (Röm 1,1-17)¹¹² ausführlich ein Thema, und zwar das Thema, das am Schluss der Einleitung angedeutet wurde, behandelt. Es geht dabei um die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Verwirklichung durch Jesus Christus in Gottes Plan für Juden und Heiden. Dieses Thema nimmt den Hauptteil des Briefes ein, und zwar den Abschnitt von Röm 1,18–11,36. Das Thema wird logisch und tiefgründig behandelt und mit vielen alttestamentlichen Zitaten untermauert. Für uns ist wichtig, dass wir versuchen, die Logik des Paulus in seinen Ausführungen zu verstehen, denn sonst bereiten uns diese Ausführungen im Römerbrief viele Schwierigkeiten, und manche Stellen können falsch verstanden werden.

Der Apostel behandelt das Thema nicht so, dass er bei A anfängt und bei Z aufhört und dazwischen einen geraden Strich zieht. Vielmehr wird das Thema bis zu einem bestimmten Punkt behandelt, dann macht der Apostel eine „Pause“, greift nochmals zurück auf das bereits behandelte Thema, antwortet auf eventuelle Gegenanfragen, vertieft das Thema noch von einer anderen Perspektive aus oder zieht daraus die logischen Konsequenzen. Oft sind diese „Pausen“ an den Fragen, die der Apostel stellt, erkennbar. Solche „Pausen“, die zur Vertiefung des bereits angeführten Unterthemas führen, finden wir z. B. in Röm 3,1; 4,1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,30 und 11,7. Nach dieser Vertiefung wird das Thema von vorher dann weitergeführt. Dieser Aufbau des Briefes ist unbedingt zu beachten.

Diese Argumentation des Paulus¹¹³ zeigt sich u. a. durch folgende Begriffe und Ausdrücke, die im Römerbrief zum Teil besonders häufig vorkommen: 19-mal erscheint das Verb λογίζομαι „anrechnen, schlussfolgern“ (18-mal in dem Abschnitt von Röm 1,18–11,36; insgesamt 40-mal im Neuen Testament), einmal das Adjektiv λογικός „logisch, vernünftig“ (Röm 12,1) die Begründungspartikel γάρ erscheint 144-mal, διὰ τοῦτο „deshalb“ erscheint fünfmal (Röm 1,26; 4,16; 5,12; 13,6; 15,9), διό „deshalb“ sechsmal (Röm 1,24; 2,1; 4,22; 13,5; 15,7.22), διότι „deshalb“ viermal (Röm 1,19.21;

¹¹² Vgl. dazu oben die Ausführungen zur Gliederung des Römerbriefes.

¹¹³ Vgl. dazu u. a. M. Mayordomo, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188), Tübingen: Mohr, 2005. Nach Theobald argumentiert Paulus im Römerbrief auf Grund von „Glauben und Vernunft“ (vgl. M. Theobald, *Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief*, in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 417–431). Dabei ist allerdings zu beachten, dass die „Vernunft“ des Paulus im Römerbrief für den Apostel immer eine logische Folgerung seines Schriftverständnisses darstellt.

2,20; 8,7), die Folgerungspartikel ὅρα „folglich“ 12-mal, der Ausdruck ὅρα οὖν „folglich also“ achtmal (Röm 5,18; 7,3.25; 8,12; 9,16.18; 14,12.19 – sonst im Neuen Testament nur in Gal 6,10; Eph 2,19; 1. Thess 5,6 und 2. Thess 2,15) und der Ausdruck ὅρα νῦν „folglich nun“ einmal (Röm 8,1).

1.7 Anmerkungen zur Grußliste in Röm 16

Für manche Theologen gehört die sehr ausführliche Grußliste am Ende des Römerbriefes (Röm 16) ursprünglich nicht zum Römerbrief.¹¹⁴ Nach Bornkamm z. B. muss die Grußliste „zu einem etwa zur selben Zeit wie der Brief an die Römer, bald nach dem Abschied des Paulus von Ephesus verfassten, verlorenen Brief an die Gemeinde dort gehört haben“.¹¹⁵ Allerdings gibt es keine Parallele dafür, dass Paulus an eine Gemeinde wie Ephesus, die er sehr gut kannte, so eine lange Grußliste geschickt hätte, sondern nur an eine ihm **unbekannte Gemeinde in Kolossä**.¹¹⁶ Gerade weil Paulus die Gemeinde in Rom nicht kannte, sollte wohl durch die lange Grußliste zum Ausdruck kommen, dass ihm viele ihrer Mitglieder doch bekannt waren, um so trotzdem die persönliche Beziehung mit ihnen zum Ausdruck zu bringen.

Aquila und Priszilla, die von Rom nach Korinth und Ephesus gekommen waren, sind inzwischen wieder nach Rom gereist (Röm 16,3). Auch die Erwähnung des **Rufus** spricht eher für Rom, da wohl derselbe Rufus auch im Markusevangelium erwähnt wird (Mk 15,21), das, wie bereits erwähnt wurde, nach der christlichen Tradition in Rom verfasst worden sein soll.¹¹⁷ Es gibt also keinen Grund anzunehmen, dass das Röm 16 ursprünglich nicht zum Römerbrief gehört habe. Der **Gruß von allen Gemeinden Christi an die Empfänger** (Röm 16,16) ist gerade für die Gemeinde in Rom verständlich, da sie weiter von den anderen Gemeinden entfernt war und wohl nicht so regen Kontakt zu den anderen Gemeinden hatte.¹¹⁸ Nach Schnelle weisen außerdem sowohl Röm 15,19b-29 als auch Röm 16,21-23 (vgl. Apg 20,4) „auf das Ende der 3. Missionsreise als Abfassungszeit und Korinth als Abfassungsort hin“.¹¹⁹

Textkritische Schwierigkeiten gibt es in Bezug auf **die ursprüngliche Platzierung der Doxologie** in Röm 16,25-27¹²⁰, während sie inhaltlich gut bezeugt ist. **Mauerhofer** fasst treffend zusammen:

„Aufgrund dieses Tatbestandes, d. h. aufgrund der guten Bezeugung der Doxologie in allen erwähnten Handschriften (mit Ausnahme von F G [beide aus dem 9. Jh.]; 629 [14. Jh.] und einigen uns nicht mehr erhaltenen, Hieronymus aber bekannten Handschriften) und der guten Bezeugung der Pla[t]zierung im

¹¹⁴ Vgl. dazu u. a. K. Aland, Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes, in: Ders., Neutestamentliche Entwürfe (TB 63), München: Kaiser, 1979, S. 284–301.

¹¹⁵ Bornkamm, Paulus, S. 96; vgl. auch Theißen, Das Neue Testament, S. 56. Vgl. auch u. a. E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen: Mohr, 1973, S. 390–401; T. W. Manson, St. Paul's Letter to the Romans – and Others, in: K. P. Donfried (Hrsg.), The Romans Debate, Peabody: Hendrickson, 2. Aufl. 1991, S. 3–15.

¹¹⁶ Vgl. Guthrie, Introduction, S. 413.

¹¹⁷ Vgl. auch Eusebius, Hist. Eccl. V,8,3.

¹¹⁸ Vgl. auch z. B. Schnelle, Einleitung, S. 140. Schreiber bemerkt dazu: „Weil Paulus sich vorstellen und die römischen Christen für seine Sache gewinnen will, nutzt er alle Möglichkeiten der persönlichen Beziehungsebene, um einen guten Kontakt vorzubereiten. Daher kann die Grußliste mit hoher Plausibilität als genuiner Bestandteil des Röm gelten“ (Schreiber, Römerbrief, S. 287).

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Vgl. dazu Mauerhofer, Einleitung 2, S. 108–111.

Anschluss an Röm 16,23, ist es nicht möglich, von einem Archetypus ohne 16,25–27 und von einer nicht-paulinischen Doxologie¹²¹ zu sprechen.“¹²²

Dem kann man sich anschließend.

1.8 Charakteristische Merkmale und Schwerpunkte

Lange Briefeinteilung (Röm 1,1-17).¹²³ Gerade bei einer Gemeinde, die Paulus bisher noch nicht persönlich besucht hatte, ist diese ausführliche Hinführung zum Thema verständlich.

Lange Grußliste am Schluss (Röm 16,1ff.). Schreiber bemerkt dazu: „Weil Paulus sich vorstellen und die römischen Christen für seine Sache gewinnen will, nutzt er alle Möglichkeiten der persönlichen Beziehungsebene, um einen guten Kontakt vorzubereiten.“¹²⁴ Auf jeden Fall ist die Grußliste gerade dann verständlich, wenn Paulus seine persönliche Beziehung zu der Gemeinde in Rom durch die Beziehung zu manchen Mitgliedern hervorheben will.

Umfangreiche Schriftzitate („es steht geschrieben“) bzw. Hinweise aus dem Alten Testament. So erscheint der Ausdruck γέγραπται „es steht geschrieben“ allein im Römerbrief 16-mal (davon 14-mal καθὼς γέγραπται „wie geschrieben steht“), und viermal erscheint der Ausdruck λέγει ἡ γραφή „die Schrift sagt“ (Röm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2). Auch sonst lehnt sich der Apostel immer wieder in seinen Formulierungen an die Aussagen des Alten Testaments an.

Der Röm ist vor allem Lehrbrief (im Gegenteil zum 1. Korintherbrief). Der eigentliche Hauptteil des Briefes, Röm 1,18–11,36, behandelt ein großes Lehrthema, wobei Lehre und Praxis für Paulus allerdings eng zusammengehören und nicht getrennt werden können, wie z. B. die Ermahnungen in Röm 6,11ff. zeigen.

Ein „friedlicher Geist“ beherrscht das Schreiben (vgl. den Galaterbrief). Während der Apostel im Galaterbrief scharf gegen die Verführer vorgehen musste (vgl. z. B. Gal 3,1; 5,15), behandelt er im Grunde genommen das gleiche Thema im Römerbrief ohne diese scharfe Polemik.

Der Brief ist reich an theologischen Begriffen wie „Sünde“ (48-mal; 45-mal im Sg. – vor allem in Röm 5,12–8,3), „Übertretung“, „Zorn“, „Tod“ (der Begriff θάνατος erscheint im Römerbrief insgesamt 22-mal, und zwar hauptsächlich in dem Abschnitt Röm 5,10–8,6; sonst nur in Röm 1,32 und 8,38), „Gesetz“, „Gerechtigkeit“, „Rechtfertigung“, „Glaube“ usw.

Die Verlorenheit aller Menschen (Juden und Heiden) ohne Christus und die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus und deren Folgen werden aufgezeigt.

Gottes Treue auch seinen Verheißungen Israel gegenüber trotz des gegenwärtigen Unglaubens und die zukünftige Errettung von „ganz Israel“ (vgl. Röm 11,26).¹²⁵

Christliches Verhalten dem Nächsten und dem Staat gegenüber ist geprägt von einem „friedlichen Geist“ (Röm 12,18ff. und 13,1ff.).

¹²¹ So z. B. Käsemann, Römer, S. 401–407.

¹²² Mauerhofer, Einleitung 2, S. 110–111.

¹²³ Vgl. dazu und zum Folgenden auch ebd., S. 112f.

¹²⁴ Schreiber, Römerbrief, S. 287.

¹²⁵ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verworfen, S. 31ff.

2. Auslegung

2.1 Die Briefeinleitung (Röm 1,1-17)

2.1.1 Begrüßung und Segenswunsch (Röm 1,1-7)

Röm 1,1

„Paulus, ein Knecht/Sklave Jesu Christi ...“ Paulus¹ nennt sich an dieser Stelle „Sklave/Diener Christi Jesu“² (vgl. auch Phil 1,1; Kol 4,12; Jud 1,1; Jak 1,1; Tit 1,1). Im Alten Testament wurde vor allem Mose als *עֶבֶד יְהוָה* „Knecht/Diener Jahwes“ oder als *עֶבֶד הָאֱלֹהִים* „Knecht/Diener Gottes“ bezeichnet (vgl. Ex 14,31; Num 12,7f.; Deut 34,5; Jos 1,1f.7.13.15; 8,31.33 1. Chr 6,49; 2. Chr 24,9; Neh 10,29; Offb 15,3). Weiter sind es vor allem die Propheten, die als Knechte Gottes bezeichnet werden (so z. B. 2. Kön 9,7; 17,13.23; Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; Offb 10,7; 11,18). Damit kommen vor allem zwei Aspekte zum Ausdruck: Sie sind Gottes Diener und ihr Leben steht ganz Gott zur Verfügung. Damit ist auch ihr Dienst ein Auftrag Gottes und steht unter der göttlichen Vollmacht. Wenn Paulus sich nun „Knecht Christi Jesu“ nennt, bringt er damit nicht nur zum Ausdruck, dass sein ganzes Leben und seine ganze Arbeit unter der Autorität des Messias Jesus³ stehen.⁴

¹ Vgl. dazu u. a. K. Haacker, Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war, Stuttgart: Katholischer Bibelwerk, 2. Aufl. 2009; P. Wick, Paulus, Göttingen: V&R, 2006; C. P. Thiede, Paulus. Schwert des Glaubens – Märtyrer Christi, Augsburg: Sankt Ulrich, 2004; J. van Bruggen, Paul. Pioneer for Israel's Messiah, Phillipsburg: P&R, 2005; G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, Bd. 1: Studien zur Chronologie, Göttingen: V&R, 1980; J. Adam, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, S. 91ff.

² Manche Textzeugen (so z. B. $\mathfrak{P}^{26} \mathfrak{N} \text{ A G } \Psi 33$. 1739. 1881 $\mathfrak{M}$) haben statt $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$ die umgekehrte Reihenfolge $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$. Der erste Ausdruck (so u. a. $\mathfrak{P}^{10} \text{ B } 81 \text{ pc a}$) erscheint im Neuen Testament insgesamt 95-mal, davon 14-mal im Römerbrief (nach Röm 1,1 in Röm 2,16), während der zweite Ausdruck im Neuen Testament insgesamt 132-mal, davon 16-mal im Römerbrief, und zwar bereits in Röm 1,4-8 viermal. Es ist wahrscheinlich, dass der Ausdruck $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ in $\mathfrak{N}$, A, der Mehrheitstext u.a.m. eine Angleichung an den folgenden Abschnitt darstellt. Zum Gebrauch von $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ vgl. auch H. Lietzmann, An die Römer (HNT 8), Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1928, S. 23.

³ Die Messianität Jesu wird an dieser Stelle mit dem Ausdruck $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ offensichtlich betont (vgl. auch z. B. Röm 3,24; 6,3.11.23; 8,1.2). Auch der Gebrauch der Wendung $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ setzt augenscheinlich das Bewusstsein der Messianität Jesu voraus (auch ohne Artikel), auch wenn diese durch die umgekehrte Reihenfolge stärker hervorgehoben wird (vgl. zur Diskussion M. V. Novenson, Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul's Grammar? Nils Dahl's Criteria 50 Years Later, in: NTS 56 [2010], S. 396–412). Vor allem die Bezeichnung $(\acute{o}) \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ „(der) Christus“ ohne die Verbindung zum Namen „Jesus“ zeigt, dass der Begriff von Paulus bewusst als „messianischer Titel“ verwendet wurde (vgl. dazu die Ausführungen unten zu Röm 5,6). Vgl. dazu auch u. a. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen: V&R, 5. Aufl. 1995, S. 133–241.

⁴ Nach Wengst klingt für die Leser- und Hörerschaft des Paulus in Rom bei der Selbstbezeichnung des Paulus als „Sklave Jesu, des Gesalbten“ (Röm 1,1) „noch ein anderer Verstehenshintergrund an; dort kannte man die ‚Kaisersklaven‘ ..., hochstehende, äußerst respektierte, weil mächtige Leute, aber rechtlich unfrei. Dass Paulus diese Dimension – also die königliche, die herrschaftliche Dimension – mit anklingen lassen will, zeigt sich daran, dass er sich nicht einfach nur als ‚Sklave Jesu‘ bezeichnet, sondern als ‚Sklave Jesu, des Gesalbten‘, des königlichen Messias, des zur Rechten Gottes sitzenden tatsächlichen Herrschers, dessen Herrschaft die Herrschaft des Kaisers in Rom – gegen allen Augenschein von dessen imponierender Macht – zu einer zu Ende gehenden Scheinherrschaft macht“ (K. Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, S. 140). Der „auf Jesus bezogene Sohnestitel in Röm 1,3“ ist nach Wengst „in messianischem Zusammenhang zu verstehen ..., darauf weist einmal die Bezeichnung Jesu als des ‚Gesalbten‘ in V. 1 und zum anderen macht das die Fortführung in V. 3 überdeutlich“ (ebd., S. 142). Weiter bemerkt Wenst: „Als ‚Sohn Gottes in Macht‘, als machtvoller messianischer Endzeitkönig wurde er erst ‚eingesetzt‘, und zwar ‚aufgrund der Auferstehung von den Toten‘“ (ebd., S. 143).

Vorausgesetzt ist auch, dass Jesus in seiner Autorität Jahwe, dem Gott des Alten Testaments, gleich ist. Jesus besitzt für Paulus also göttliche Autorität (vgl. auch Röm 9,5), und damit auch der Dienst des Apostels. In Phil 2,5-11 wird Jesus augenscheinlich mit Jahwe bzw. dem „Knecht Jahwes“ aus den prophetischen Botschaften Jesajas identifiziert (vgl. z. B. Jes 45,23 einerseits und Jes 49,6-7 andererseits mit Phil 2,9-11).⁵ Da der Ausdruck „Knecht Jahwes“ bzw. „mein Knecht“ bei Jesaja eine Anrede des kommenden Erlösers ist, der sich mit dem Volk Israel identifiziert (vgl. Jes 42,19; 49,6; 52,13; 53,11; vgl. auch Hes 34,23: „... meinen Knecht David, der sie weiden wird und der für sie zum Hirten werden wird“), aber Gottes Heil und Recht auch „bis an die Enden der Erde“ hinaustragen wird (vgl. z. B. Jes 42,6; 49,6), ist es durchaus wahrscheinlich, dass Paulus diese Formulierung wählt, um anzudeuten, dass er seinen Dienst im Auftrages dieses „Dieners“ sieht.⁶ Zu beachten ist, dass der „Knecht Jahwes“ sich nicht nur mit Israel identifiziert, sondern dass auch Israel in diesem Zusammenhang als „Knecht Jahwes“ bezeichnet wird, da Israel offensichtlich das „Programm“ des „Knechtes Jahwes“ ausführen soll, indem es Gottes Zeuge für die Welt ist (vgl. Jes 41,8.9; 42,1; 43,10; 44,1.2.21; 49,3). Deshalb ist es möglich, dass Paulus die Formulierung nun auch die neutestamentlichen Apostel anwendet. Die erwähnten prophetischen Verheißungen spielen für den Inhalt des Römerbriefes auf jeden Fall eine zentrale Rolle.⁷ Andererseits betont der Apostel, dass der „Jude“ (vgl. Röm 2,17) Gott verunehrt und dass Gottes Name „wegen euch unter den Nationen/Heiden“ gelästert wird (Röm 2,23-24), während er selbst sein Apostolat empfangen hat, „um den Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen/Heiden zugunsten von seinem Namen“ aufzurichten (Röm 1,5; vgl. Röm 15,18; 16,26).

„... ein berufener Apostel, ausgesondert für [das] Evangelium Gottes ...“ Paulus nennt sich weiter „berufener Apostel“ (κλητὸς ἀπόστολος; vgl. 1. Kor 1,1). Das Wort „Apostel“ bedeutet „Gesandter“; allerdings ist damit gleichzeitig auch die Autorität des Gesandten für den bestimmten Auftrag zum Ausdruck gebracht, denn der Gesandte besitzt die Autorität des Sendenden. Der Sendende ist hier Jesus Christus, denn Paulus gehört auch zu den „Aposteln Jesu Christi“ (vgl. 1. Kor 1,1; 2. Kor 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 1. Tim 1,1; 2. Tim 1,1), die Jesus in den Dienst gerufen hat, um das Fundament der neutestamentlichen Gemeinde zu legen (vgl. 1. Kor 3,12f.; Eph 2,20; Offb 21,14), und die deshalb heilsgeschichtlich eine einmalige und einzigartige Stellung hatten⁸. Später im Römerbrief betont Paulus, dass er als „Apostel der Nationen/Heiden“ ist und als solches seinen „Dienst verherrlichen“ will (Röm 11,13) mit dem Ziel, dass er sein „Fleisch ereifere und eine aus ihnen rette“ (Röm 11,14). Und nach Röm 1,5 hat er das Apostolat „zum Gehorsam des Glaubens unter den Nationen/Heiden“ empfangen. Er sieht also seinen Aposteldienst im Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes für Juden und die „Heiden“.⁹

⁵ Vgl. dazu N. T. Wright, Paul. In Fresh Perspective, Minneapolis: Fortress, 2005, S. 72f.

⁶ Vgl. auch ebd., S. 161f.

⁷ Vgl. die Ausführungen unten zu Röm 1,2.

⁸ Vgl. u. a. O. Hofius, Die Einzigartigkeit der Apostel Jesu Christi (2006), in: Ders., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen: Mohr, 2008, S. 189–202; H. Ridderbos, Begründung des Glaubens, Heilsgeschichte und Heilige Schrift, Wuppertal: Brockhaus, 1963, S. 22–41; vgl. auch M. Fiedrowicz, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007, S. 58–64 und 87–96.

⁹ Vgl. dazu u. a. R. Vorholt, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostelstheologie bei Paulus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.

Paulus ist „ausgesondert zum/für [das] Evangelium Gottes“ (ἀφορισμένος¹⁰ εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ; vgl. dazu auch Gal 1,12-16), d. h. er ist von Jesus Christus dazu auserwählt, ein Werkzeug zur Verkündigung der Frohen Botschaft zu sein, dessen Urheber Gott ist. Der Begriff εὐαγγέλιον erscheint im Neuen Testament insgesamt 76-mal. Siebenmal wird der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ „das Evangelium Gottes“ (bzw. τὸ τοῦ θεοῦ εὐαγγέλιον) gebraucht (Mk 1,14; 15,16; 2. Kor 15,16; 1. Thess 2,2.8.9; 1. Petr 4,17), aber nur in Röm 1,1 der Ausdruck εὐαγγέλιον θεοῦ „Evangelium Gottes“, und achtmal spricht Paulus von dem „Evangelium des Christus“ (Röm 15,19; 1. Kor 9,12; 2. Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,1; Phil 1,27; 1. Thess 3,2). Ebenso spricht der Apostel dreimal von „meinem Evangelium“ (Röm 2,16; 16,25; 2. Tim 2,8) und dreimal von „unserem Evangelium“ (2. Kor 4,3; 1. Thess 1,5; 2,14). Nach 1. Kor 9,14 hat der Herr denen, „die das Evangelium verkündigen, verordnet, vom Evangelium zu leben.

Der Begriff εὐαγγέλιον wird von Paulus offensichtlich zum Teil als *Nomen actionis* (im Sinn von „Evangeliumsverkündigung“) gebraucht. Stegemann stellt das allerdings in Frage.¹¹ Vor allem in Bezug auf Röm 1,1 finde ich seine Argumentation überzeugend.

„Wenn εὐαγγέλιον nämlich die Tätigkeit der Verkündigung meinen sollte, müsste man, wie bei *nomina actionis* üblich, den folgenden Genitiv θεοῦ als Angabe des Objekts der Tätigkeit, hier also der Verkündigung der frohen Botschaft *über* Gott, auffassen. Dann müsste auch der folgende Relativsatz so verstanden werden, dass das Ausgesondertsein des *Paulus* zur Evangeliumsverkündigung über Gott von Gott in der Schrift vorher angekündigt wurde.“¹²

Der Genitiv θεοῦ kann hier jedoch – wie auch sonst bei ähnlichen Wendungen – nur als *Genitivus auctoris* verstanden werden.¹³ Es geht also um die Heilsbotschaft („gute Mitteilung“), die von Gott stammt bzw. dessen Urheber Gott ist. Doch wenn Paulus den Begriff εὐαγγέλιον, der an und für sich ein *Nomen rei actae* ist, gebraucht, so schließt er damit offenbar an einigen Stellen zumindest gleichzeitig die Verkündigung dieser Heilsbotschaft mit ein.

Die Botschaft des Apostels ist also keine menschliche, sondern eine göttliche Botschaft (vgl. 1. Thess 2,13). Gott hat Paulus „von meiner Mutter Leib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen, dass er seinen Sohn in mir offenbarte, damit ich ihn durch das Evangelium unter den Heiden verkündigen sollte“ (Gal 2,15f.). Das Wort „Evangelium“ bedeutet „Gute Botschaft“ und bezeichnet z. B. eine Siegesbotschaft. Paulus verkündigt den Sieg Jesu Christi über Sünde und Teufel und die vergebende Liebe und Gerechtigkeit Gottes in Christus Jesus.

Röm 1,2

„... **das er vorherverkündet hat durch seine Propheten in [den] Heiligen Schriften ...**“ Das Kompositum προεπαγγέλλομαι „vorher [als Frohe Botschaft] ankündigen/verheißen“ kommt im Neuen Testament nur noch in 2. Kor 9,5 vor, wo es sich inhaltlich auf den „Segen“, d. h. die versprochene Geldsammlung für die Heiligen in Jerusalem bezieht. An unserer Stelle bezieht es sich auf das „Evangelium Gottes“. Es ist Paulus ein zentrales Anliegen, zu zeigen, dass das Evangelium von Jesus

¹⁰ Das Kompositum ἀφορίζω erscheint bei Paulus sonst noch in 2. Kor 6,17; Gal 1,15; 2,12 (vgl. auch Mt 13,49; 25,32; Lk 6,22; Apg 13,2; 19,9), während das einfache Verb ὀρίζω „be-/abgrenzen, festsetzen, für sich bestimmen“ in den Paulusbrieffen nur in Röm 1,4 erscheint (vgl. auch unten zu Röm 1,4).

¹¹ E. W. Stegemann, Wird εὐαγγέλιον bei Paulus auch als *nomen actionis* gebraucht?, in: ThZ 63 (2007), S. 1–24.

¹² Ebd., S. 17.

¹³ Vgl. auch Charles Lee Irons, *The Righteousness of God* (WUNT II/386), Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, S. 316–318; Vgl. zudem Stegemann, εὐαγγέλιον, S. 17: „genitivus subjectivus oder auctoris“.

Christus, das er verkündigt, von Gott in den „Heiligen Schriften“ (der Ausdruck erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle) verheißen wurde. Der Gott, der „durch seine Propheten“ (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ¹⁴) gesprochen hat, ist der gleiche, der sich in Jesus Christus offenbart hat (vgl. Hebr 1,1f.; 1. Petr 1,10-12), und von dieser Offenbarung Gottes in Jesus Christus spricht bereits das ganze Alte Testament (vgl. Joh 5,39.46; Lk 24,25-27). Diese Verheißung Gottes, die in Röm 4 (vgl. Röm 4,13.14.16.20) und Röm 9 (vgl. Röm 9,4.8.9) besonders betont wird (vgl. auch Röm 15,8), verbindet im Römerbrief, wie Sass richtig betont, „das beschriebene sachliche Geflecht von Motiven“ wie das Verhältnis von Juden und Heiden sowie die Treue und die Gerechtigkeit Gottes.¹⁵

Wenn Paulus an dieser Stelle von „seinen [d. h. Gottes] Propheten“ spricht, so ist das „Gesetz des Mose“ (vgl. dazu Lk 2,22; 24,44; Joh 7,23; Apg 13,38; 15,5; 28,23; 1. Kor 9,9; Hebr 10,28), also die Tora offenbar mit eingeschlossen, wie z. B. Röm 3,21 (... μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν) zeigt (vgl. auch Apg 28,23: πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν). Paulus spricht später im Römerbrief sogar überwiegend vom „Gesetz“¹⁶ – wobei der Begriff νόμος „Gesetz“ sehr mit sehr unterschiedlichen Aspekten gebraucht wird und z. B. auf das „Sinai-Gesetz“ oder auf das ganze „Alte Testament“ Bezug nehmen kann¹⁷ –, weil er vor allem die jüdischen „Theologen“ anspricht, die sich auf die Tora Moses beriefen (vgl. z. B. Joh 5,45; 7,19ff.; 9,28).

Stellen wie Deut 18,15-18 (vgl. dazu Apg 3,22; 7,37) sowie Jes 53,3ff. (vgl. dazu Apg 8,32ff.) und viele werden im Neuen Testament als Hinweis auf das Kommen des Erlösers Jesu Christi verstanden. Aber auch die Opfergebote werden als (indirekte) Verheißung des „Passahlamms“ Jesus Christus gedeutet (vgl. z. B. 1. Kor 5,7; Joh 1,29; 1. Petr 1,19; Offb 5,6). Ein ganz zentraler Aspekt der alttestamentlichen Schriften ist für Paulus für Verheißung des Erlösungswerkes Jesu Christi, und Christus ist für ihn das „Endziel des Gesetzes“ (τέλος γὰρ νόμου Χριστός; Röm 10,4). Dieser Aspekt ist auch für die Auslegung von Röm 3,31 zu beachten, wonach Paulus durch die Verkündigung der „Glaubensgerechtigkeit“ nicht das „Gesetz“ wirkungslos macht, sondern es „aufrichtet“ (bzw. „bestätigt“).

Dass Paulus an dieser Stelle noch nicht vom „Gesetz“ (νόμος), sondern von den „Propheten“ spricht, mag damit zusammenhängen, dass das „Gesetz“ erst später im Zusammenhang mit dem Bezug auf die Juden zur Sprache kommt (zum ersten Mal in Röm 2,12-27, und zwar 19-mal in diesem Abschnitt, dann wieder elfmal in dem Abschnitt Röm 3,19-31). Am Anfang des Römerbriefes soll wohl stärker die Verheißung betont werden, welche in der Verkündigung der „Schriftpropheten“ mit Bezug auf das Kommen des Welterlösers zentral war. In Röm 1,7, wo der Apostel zum zentralen Thema des Briefes kommt, wird nicht das „Gesetz“, sondern eine Aussage eines „Schriftpropheten“ (Hab

¹⁴ Der Ausdruck erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle. In Mt 2,23 und Lk 18,31 erscheint der Ausdruck διὰ τῶν προφητῶν. In Lk 18,31 heißt es: „Er nahm aber die Zwölf zu sich und sprach zu ihnen: ‚Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem, und es wird alles vollendet werden, was durch die Propheten auf den Sohn des Menschen hin geschrieben steht (πάντα τὰ γεγραμμένα) ...‘“

¹⁵ G. Sass, *Leben aus den Verheißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus*, Göttingen: V&R, 1995, S. 345; vgl. zu Röm 4,13ff. ebd., S. 370ff.

¹⁶ Der Begriff προφήτης erscheint im Römerbrief nur dreimal (Röm 1,2; 3,21; 11,3), während das „Gesetz“ (νόμος) 74-mal erwähnt wird.

¹⁷ So steht z. B. nach 1. Kor 14,21 „in dem Gesetz geschrieben“, was als Schriftzitat aus Jes 28,11 folgt. Vgl. auch u. a. St. Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The ‚Lutheran‘ Paul and his Critics*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2004, S. 297–340.

2,4b) zitiert. Deshalb ist es durchaus möglich, dass Paulus mit der Erwähnung der Propheten an dieser Stelle besonders an diese „Schriftpropheten“ gedacht hat, wobei möglicherweise die „übrigen Schriften“ (wie z. B. die Psalmen) eingeschlossen sind¹⁸. Diese Sicht wird auch dadurch bekräftigt, dass im folgenden Vers (Röm 1,3) nicht gesagt wird, dass der Sohn Gottes „aus dem Samen Abrahams dem Fleisch nach ist“, sondern „aus dem Samen Davids“, obwohl Abraham später zum Teil eine zentrale Rolle spielt (vgl. vor allem Röm 4,1ff.) und David nur „nebenbei“ erwähnt wird (vgl. Röm 4,6; 11,9). Wenn Paulus vom „Samen Davids“ spricht, so hat er wohl auch an die vielen Verheißungen gedacht, die in den Psalmen „durch den Mund Davids“ gegeben wurden (vgl. Apg 1,16; 4,25), wie gerade auch die zwei Beispiele, in denen der David ausdrücklich erwähnt (sonst in den Paulusbriefen nur in 2. Tim 2,8), zeigen.

Wenn Paulus in diesem Zusammenhang die von den Propheten verkündigte Verheißung des „Evangeliiums Gottes“ anspricht, deren Inhalt das Erlösungswerk inklusive die Auferstehung des Sohnes Gottes ist, der „Jesus Christus, unser Herr“ ist (vgl. Röm 1,3-4), so geht es ihm nicht nur um eine „christliche Christologie“. Die Christologie ist zwar zentral, aber sie schließt das von den Propheten verkündigte „Heilsprogramm“ des Welterlösers für Israel und die „Heiden“ mit ein. Dieser Aspekt wird durch die vielen Schriftzitate und Schrift-Anspielungen im Römerbrief veranschaulicht, wobei diese Zitate sowohl aus der Tora Moses als auch aus den „Propheten“ sowie aus den „übrigen Schriften“ stammen (vgl. z. B. Röm 1,17 mit Hab 2,4; Röm 4,3ff. mit Gen 15,6; Röm 4, mit Gen 17,5; Röm 9,26f. mit Hos 2,1.3; Röm 9,33 und 10,11 mit Jes 8,14 und 28,16; Röm 10,6-8 mit Deut 30,12-14; Röm 10,15f. mit Jes 52,7 sowie Jes 53,1 und Nah 2,1; Röm 10,19 mit Deut 32,21; Röm 10,20f. mit Jes 65,1f.; Röm 11,26f. mit Jes 59,20f.; Röm 14,11 mit Jes 45,23; Röm 15,9 mit 2. Sam 22,50 und Ps 18,50; Röm 15,10 mit Deut 32,43; Röm 15,12 mit Jes 11,10; Röm 15,21 mit Jes 52,15). Diese Zusammenhänge im Römerbrief zeigen zudem, dass von Paulus Schriftverständnis (Bibliologie), Christologie (verbunden mit der „Gotteslehre“), Hamartologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Missiologie, aber – damit verbunden – auch Pneumatologie (vgl. z. B. Röm 5,5; 7,6; 8,2-11.14-16.23.26f.) in einer dynamischen Einheit gesehen werden, die alle schlussendlich dem universalen Heilsplan Gottes, der in den alttestamentlichen Schriften angekündigt worden ist, dienen.

Röm 1,3

„... **über seinen Sohn** ...“ Die Wendung *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* „betreffs seines Sohnes/über seinen Sohn“ erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Joh 5,9f. zweimal, und zwar ebenfalls in Bezug auf Jesus Christus als „Sohn Gottes“^{19,20}. Mit der Präposition *περὶ* „um ... herum, rings umher; von

¹⁸ In Röm 3,10-18 bringt der Apostel viele Schriftzitate vor allem aus den Psalmen, aber auch aus dem Jesajabuch, und spricht anschließend diesbezüglich vom „Gesetz“ (vgl. Röm 3,19).

¹⁹ Vgl. dazu auch die Ausführungen unten zu Röm 1,3b. Zur Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ vgl. auch u. a. Hahn, Christologische Hoheitstitel, S. 280ff.; M. Theobald, „Sohn Gottes“ als christologische Grundmetapher bei Paulus (1994), in: Ders., Studien zum Römerbrief, S. 119–141; B. M. F. van Iersel, Der Sohn in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?, Leiden: Brill, 1961; Hengel, Sohn Gottes, passim. Flusser geht auf jüdische „Parallelen“ zu den Evangelien ein (Flusser, Sage, S. 97–106). Und er schlussfoldert: „By comparison, however, the self-awareness of Jesus was even higher“ (ebd., S. 100). Mit Bezug auf Mt 11,25-27 betont er: „Not until the discovery of the Essene writings at that Dead Sea did we know about any such degree of self-awareness in ancient Judaism“ (ebd., S. 101–102). Nach der „Verklärung“ Jesu sei sein „Bewusstsein“ der Gottessohnschaft mit der Vorahnung, dass er sterben müsse, verbunden gewesen (ebd., S. 105).

²⁰ Nach Hengel ist „über kaum einen neutestamentlichen Text ... in den letzten Jahren so viel geschrieben worden“ wie über Röm 1,3-4 (M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische

(Gegenstand); was ... betrifft²¹ wird an dieser Stelle auf den Gegenstand der prophetischen Verheißungen in den Heiligen Schriften Bezug genommen, wobei offensichtlich Ps 2 eine zentrale Rolle spielt und somit an dieser Stelle auch zu den „Propheten“ gerechnet wird.²² In Ps 2,7 wird der König (David) von Gott als „mein Sohn“ angesprochen, denn Gott hat ihn „heute gezeugt“ (d. h. eingesetzt). Alle anderen Könige werden aufgefordert (vgl. Ps 2,9), den „Sohn“ zu küssen, „dass er nicht zürne und ihr auf dem Weg umkommt“ (Ps 2,12). Der König, der von Gott als „Sohn“ angesprochen wird, hat somit eine besondere Stellung und Autorität. David ist damit ein Typus für den kommenden Weltherrscher. In Apg 13,33 und Hebr 5,5 wird die Aussage in Ps 2,7, dass der „König“ Gottes Sohn sei, weil Gott ihn „heute gezeugt“ (= zu seinem König eingesetzt) habe, auf die Auferstehung und Erhöhung Jesu bezogen, und im Kontext von Hebr 1,5 wird damit einerseits begründet, warum Jesus einen „vorzüglicheren Namen“ vor den Engeln habe (vgl. Hebr 1,4), und andererseits wird u. a. daraus sein „Herrscheranspruch“ und sein Anrecht auf den königlichen Thron über das ganze Universum abgeleitet (vgl. z. B. Hebr 1,2f.6.8f.13).

Gott verheißt dem König David einen Sohn, von dem er sagt: „Der soll meinem Namen ein Haus bauen. Er soll mein Sohn sein, und ich will sein Vater sein. Und ich will seinen königlichen Thron über Israel bestätigen ewiglich“ (1. Chr 22,10; vgl. 2. Sam 7,14). Damit ist zuerst der leibliche Sohn Davids, nämlich Salomo, gemeint. Doch im eigentlichen Sinn erfüllt ein anderer Nachkomme Davids, Jesus Christus, diese Verheißung (vgl. Hebr 1,5), und zwar auf Grund seiner Auferstehung und Einsetzung zum „König“ (vgl. Ps 2,7; Hebr 5,5).²³ Der Nachkomme Davids, der gleichzeitig „Sohn Gottes“ ist, ist somit Träger der Verheißung, königlicher Thronerbe zu sein, ist (vgl. auch Lk 1,31-33). Dass Jesus „Sohn“ Gottes ist, wird im Römerbrief auch weiterhin betont (vgl. Röm 1,4.9; 5,10; 8,3.29.32), wobei die Betonung auf der Sendung des „Sohnes“ durch Gott, dem Vater, und dem damit verbundenen Erlösungswerk sowie dem „Evangelium“ liegt.

„... der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids geboren ist.“ Jesus stammt „aus dem Samen Davids“ (vgl. Joh 7,42; 2. Tim 2,8; vgl. zudem u. a. Jes 11,1). Deshalb wird er in den Evangelien zehnmal „Sohn Davids“ genannt (vgl. z. B. Mt 12,23; 21,9). Als „Same“ (vgl. dazu Gen 3,15²⁴) Davids ist er Verheißungsträger und wird er auf dem Thron Davids sitzen (vgl. Lk 1,32; Jes 9,6).

Religionsgeschichte, Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1977, S. 93). Dabei geht man davon aus, dass Paulus eine christologische Bekenntnisformel zitierte, wobei nach Hengel „alle Rekonstruktionsversuche ... mehr oder weniger hypothetisch“ bleiben (ebd., S. 94). Doch selbst wenn Paulus an dieser Stelle auf eine christliche „Formel“ zurückgreifen sollte, was allerdings nicht bewiesen werden kann, geht es bei ihm nicht einmal um ein „Zitat“. Das Verständnis der Aussagen in diesem Text sollte vor allem aus dem Kontext des Römerbriefes abgeleitet werden.

²¹ Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch II, S.565–567.

²² Vgl. dazu auch die Ausführungen oben zu Röm 1,2.

²³ Nach Hahn schließt einerseits „die Sohneswürde von Ps 2,7, wie V. 8ff. zeigt, das Motiv der Herrschaft ein und hat gerade in dieser Verbindung ihre eigentliche Ausprägung in der königlichen Messianologie gefunden, weswegen kaum zufällig ein Beleg für die Übertragung von Ps 2,7 auf den messianischen Hohenpriester gelten wird. Andererseits darf die Übertragung einzelner Motive der königlichen Messianologie auf den hohepriesterlichen Messias nicht dazu verleiten, solche Elemente als Charakteristikum anzusehen, vielmehr sind gerade nur allgemeine messianische Züge übernommen worden[,] und dies geschah sicher deshalb, damit der Hohepriester eindeutig als endzeitliche und messianische Gestalt bekenntzeichnet werden konnte, nicht um ihm selbst königliche Funktionen zuzusprechen“ (Hahn, Christologische Hoheitstitel, S. 281).

²⁴ Vgl. auch den Exkurs unten zu Röm 4,13.

Jesus erfüllt als „Sohn Davids“²⁵ alle Verheißungen, die Gott David in Bezug auf den königlichen Thron gegeben hat, und hat damit Anspruch, über Israel König zu sein.

Diese alttestamentlichen Verheißungen finden auch in PsSal 17–18 ein Echo.²⁶ Die „Psalmen Salomos“ wurden wohl im ersten vorchristlichen Jahrhundert geschrieben, und zwar wohl kurz nach dem Zeitpunkt, als Jerusalem unter Pompejus von den Römern eingenommen worden war (63 v. Chr.). Das Kapitel 17 beschäftigt sich insbesondere mit der Wiederherstellung Israels und Jerusalems. Nachdem der „Herr“ selbst als „unser König für immer und ewig“ (PsSal 17,2) und als „unser Retter“ (PsSal 17,3) bezeichnet wird, dessen „Königsherrschaft“ (βασιλεία) für ewig über die Nationen im Gericht besteht (PsSal 17,3), heißt es: „Herr, du hast David zum König über Israel erwählt, und du hast ihm geschworen in Bezug auf seinen Samen für ewig, dass sein Königtum nicht aufhören solle vor dir“ (PsSal 17,4). Nun aber haben Leute, „denen du keine Verheißungen gegeben hast“, sich „wegen unserer Sünden“ gegen Israel erhoben (PsSal 17,5) und den Thron Davids verwüstet (PsSal 17,6). Der „Gottlose“ (vgl. PsSal 2,25ff.; 8,15)²⁷ hat „unser Land von seinen Bewohnern entblößt“ (PsSal 17,11) und ist mit Jerusalem umgegangen, „wie die Heiden es in den von ihnen besiegten Städten zu tun pflegen“ (Vers 14).

In PsSal 17,21-23 wird dann die Bitte ausgesprochen:

„Siehe, Herr, und erwecke ihnen ihren König, [den] Sohn Davids, den du erwählt hast, zur rechten Zeit, oh Gott, um über Israel, deinen Knecht, zu herrschen. Und güрте ihn mit Kraft, um ungerechte Herrscher zu vernichten, Jerusalem von den Heiden, die [es] zertreten im Verderben, zu reinigen und in Weisheit der Gerechtigkeit die Sünder von dem Erbteil zu verstoßen, zu zerreiben die Hochmut des Sünders wie Gefäße des Töpfers.“

Der König Israels, dessen Ankunft erwartet wird, wird nicht nur als „Sohn Davids“ und als „König“ bezeichnet²⁸, sondern auch als *χριστὸς κυρίου* „Christus/Gesalbter des Herrn“²⁹ (PsSal 17,32; vgl. PsSal 18,5.7). Dieser wird „ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert, und er wird die Stämme des vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volks richten“ (PsSal 17,26) und wird sie „nach ihren Stämmen über das Land“ verteilen (PsSal 17,28). Er wird Jerusalem „rein machen in Heiligkeit wie am Anfang, sodass Völker vom Ende der Erde kommen werden, um seine Herrlichkeit zu sehen ...“ (Vers 30c-31a). „Selig sind diejenigen, die in jenen Tagen sein werden, zu sehen das Gute Israels bei der Vereinigung seiner Stämme, das Gott bewirken wird“ (Vers 44; vgl. PsSal 18,6). In PsSal 18,5 wird dann die Bitte ausgesprochen, Gott möge Israel „auf den Tag des Erbarmens in Segen“ reinigen, „auf den Tag der Auserwählung in der Heraufführung seines Christus/Gesalbten (*ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ* [vgl. Hebr 13,20])“ (vgl. PsSal 18,7; vgl. auch PsSal 11,1-9). So sehen nach Cullmann „die messianischen Hoffnungen aus, die zur Zeit Jesu in den pharisäischen Kreisen verbreitet waren.“³⁰

²⁵ Vgl. dazu auch u. a. Chr. Burger, Jesus als Davidssohn. Eine traditionsge-schichtliche Untersuchung (FRLANT 98), Göttingen: V&R, 1970, S. 25–33.

²⁶ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 14f.

²⁷ Vgl. auch Josephus, Ant. 4,4,5.

²⁸ Vgl. dazu u. a. Burger, Jesus, S. 16ff. Der Messias wird im Talmud auf Grund von Ps 2,7f. nicht nur als „Sohn Davids“, sondern auch als „Sohn Gottes“ bezeichnet (vgl. z. B. Suk 52a; vgl. auch u. a. 4Q246 II,1). Er sollte nach dem Talmud bereits erschienen sein (vgl. z. B. Sanh 97a-b).

²⁹ Vgl. dazu auch z. B. die 14. Bitte des Sch^mone Esre und 4Q Flor 1,11-13.

³⁰ O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen: Mohr, 1957, S. 116.

Paulus knüpft jedoch kaum an solchen „einseitig“ auf Israel bezogenen Erwartungen an, sondern an die alttestamentlichen Verheißungen, welche betonen, dass der „Thronerbe“ nicht nur über Israel, sondern über die ganze Welt herrschen wird (z. B. Jes 42,1-3; 49,6f.), auch wenn dieser Punkt erst später in Röm 1,5 ausdrücklich hervorgehoben wird.³¹ Wenn er an unserer Stelle nicht betont, dass Jesus „aus dem Samen Abrahams“ (vgl. dazu Gal 3,16.19) kommt, sondern vielmehr vom „Samen Davids“ spricht, auch wenn Abraham besonders in Röm 4 ein wichtiges Beispiel der von Gott empfangenen „Glaubensgerechtigkeit“ ist (in Röm 11,1 betont Paulus, dass er „aus dem Samen Abrahams“ stammt) und David im Römerbrief nur noch zweimal „nebenbei“ erwähnt wird (Röm 4,6; 11,9), so hat er an dieser Stelle wohl an die Heilsverheißungen Gottes an den König David gedacht, auf welche die alttestamentlichen Propheten immer wieder hingewiesen haben (vgl. z. B. Jes 9,6; 22,22; 37,35; 55,3; Jer 23,5; 30,9; 33,15; Hes 34,24.32; 37,24f.; Hos 3,5; Am 9,11; Sach 12,8.10; 13,1). Dass Paulus dabei von Anfang an die universelle Perspektive der Heilsverheißungen Gottes mit einschließt, kommt in Röm 1,5 zum Ausdruck, wonach „wir durch ihn [den ‚Samen Davids‘] Gnade und Apostelamt zum Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen/Heiden für seinen Namen“ empfangen haben.

Wenn Paulus in diesem Zusammenhang das Verb γίνομαι („[geboren] werden, entstehen, geschehen“) gebraucht, so bringt er damit – wie in Gal 4,4 (... ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον) – die Menschwerdung Jesu zum Ausdruck. Damit wird in unserem Vers offenbar im Gegensatz zu seiner ewigen Gottessohnschaft die Menschwerdung „nach dem Fleisch“ betont (vgl. Röm 9,5; vgl. auch z. B. Phil 2,5ff.).³² Damit ist wohl indirekt aber auch schon sein Opfertod am Kreuz mit eingeschlossen (vgl. die Kurzfassung des „Evangeliums“ in 1. Kor 15,3f.), wobei Jesus „im Fleisch die Sünder verurteilte“ (Röm 8,3; vgl. auch Eph 2,14; Kol 1,20.22). So fasst es Paulus in dem „Glaubensbekenntnis“ zum Erlösungswerk Jesu in 1. Tim 3,16 zusammen: „Es [andere Handschriften: Gott] wurde Fleisch, gerechtfertigt im Geist [bei der Auferstehung], erschienen den Boten [Aposteln], verkündigt unter den Nationen, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit [bei der ‚Himmelfahrt‘]“. Übrigens setzen diese Texte bei Paulus sicher die Jungfrauengeburt Jesu voraus.³³

Der Ausdruck κατὰ σάρκα „nach dem Fleisch“ erscheint im Neuen Testament nur bei Paulus 20-mal (so z. B. in Röm 4,1; 8,4.5. 12.13; 9,3.5). In unserem Vers wird der Ausdruck im Sinn von „in der menschlichen Abstammung“ gebraucht (vgl. auch Röm 4,1; 9,5), schließt aber auch mit ein, dass

³¹ Theobald sieht einen Zusammenhang zwischen Röm 1,3f. und der Aussage in Röm 1,16, dass das Evangelium „dem Juden zuerst und ebenso auch den Griechen“ gilt (vgl. M. Theobald, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f. [1981], in: Ders., Studien zum Römerbrief, S. 102–118). Nach ihm will Paulus in Röm 1,3 „die davididische Herkunft Jesu in ihrer Bedeutung für die *Juden* ausgelegt wissen“, während sich die Aussage in Röm 1,4 „in Überbietung der ersten [Zeile] vom *Herrn der Heidenvölker*“ spreche (ebd., S. 113). Nach ihm das Lesen des Präskriptes „in dieser Weise im Licht des ganzen Briefes ... davor, aus der Selbstvorstellung des Apostels nur allgemeine theologische Ideen zu vernehmen, die nicht an die geschichtliche Situation des Briefes zurückgebunden wären“ (ebd., S. 111). Auch wenn man bestimmt das Präskript „im Licht des ganzen Briefes“ lesen sollte, so ist doch fraglich, ob Paulus in Röm 1,3–4 tatsächlich die in Röm 1,6 angesprochene Unterscheidung machen will. Von „allgemeinden theologischen Ideen“ in Bezug auf Paulus zu sprechen, ist m. E. zudem nicht angebracht. Es gibt für Paulus „allgemeine theologische Wahrheit“, welche allerdings sehr stark seinen Dienst konkret bestimmen und prägen.

³² Vgl. dazu auch F. Godet, Kommentar zu dem Brief an die Römer, Erster Teil: Kapitel 1–5, Hannover: Meyer, 2. Aufl. 1982, S. 89f.

³³ Vgl. dazu Thiessen, Paulus als Lehrer, S. 96f. und 132–135.

Jesus wahrer Mensch geworden ist und damit auch als Mensch auf dieser Erde gelebt und gelitten hat (vgl. auch Joh 1,14; Phil 2,5ff.; 1. Tim 2,4-6).³⁴ An unserer Stelle wird jedoch zumindest indirekt damit auch betont, dass Jesus auf Grund seiner menschlichen Abstammung vom König David der Verheißung nach Anspruch auf den „Thron Davids“ hat,³⁵ sodass Paulus dadurch keineswegs die Abstammung Jesu von David „als theologisch irrelevant ... disqualifizieren“ will, wie z. B. Wengst³⁶ meint. Vielmehr gehört dieses Aspekt im Leben und Werk Jesu Christi für Paulus zweifelsohne genauso zentral dazu wie die Tatsache, dass er „Sohn Gottes“ ist.

Jesus war als Mensch ein Nachkomme Davids, doch ist er mehr als ein Mensch, wie uns in Vers 4 bestätigt wird.³⁷ Wilckens weist mit Recht auf den *Parallelismus membrorum* in Vers 3b-4a hin³⁸:

τοῦ γενομένου	ἐκ σπέρματος Δαυὶδ	κατὰ σάρκα
τοῦ ὀρισθέντος	υἱοῦ θεοῦ (ἐν δυνάμει)	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης

Deshalb muss man jedoch nicht unbedingt davon ausgehen, dass Paulus hier „formelhaftes Überlieferungsgut“ aufgenommen hat.³⁹ Obwohl das natürlich möglich ist, sollten wir vorsichtig sein, von dieser „notwendig unsicheren Hypothese“⁴⁰ exegetische Schlussfolgerungen zu ziehen. Denn selbst wenn Paulus an dieser Stelle „Traditionsgut“ übernommen haben sollte, macht er den Inhalt zu seinem eigenen, sodass dadurch die apostolische Autorität bestätigt ist. Man muss jedoch auch beachten, dass Paulus sprachlich so begabt ist, dass selbst ein „auffallender Stil“ nicht gegen die paulinische Verfasserschaft des Inhalts spricht. Auch anderswo kommt der Ausdruck ἐκ σπέρματος Δαυὶδ „aus dem Samen Davids“ in einem Paulusbrief vor (2. Tim 2,8⁴¹), ebenso wie auch das Verb γίνομαι

³⁴ Richtig schreibt Gaugler: „Fleisch‘ heisst in der biblischen Sprache mehr als unser ‚Fleisch‘ und ‚Leib‘, es bezeichnet die irdische Seinsweise in ihrer ganzen Angefochtenheit, das geschichtliche, vergängliche Sein im Gegensatz zum ewig-unveränderlichen Sein Gottes, die Schwachheit solcher Existenz im Gegensatz zur göttlichen Kraft und Majestät“ (E. Gaugler, Der Brief an die Römer, 1. Teil: Kapitel 1–8, Zürich: Zwingli, 1945, S. 20).

³⁵ Plinius der Jüngere betont in seinem Schreiben an Kaiser Trajan (98–117 n. Chr.), dass „der Mann, der die Herrschaft auf der Erde übernahm“, das „nicht durch Bürgerkrieg und bewaffnete Unterdrückung des Staates“ tun solle, „sondern im Frieden, durch Adoption und dank himmlischer Mächte, die sich endlich umstimmen ließen“ (Pan 5,1).

³⁶ K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1972, S. 113.

³⁷ Nach Theobald setzt „in 1Tim 3,16 die ‚Erscheinung‘ Jesu ‚im Fleisch‘ die Idee seiner Präexistenz voraus, die der Formel Röm 1,3f. fremd ist“ (Theobald, Röm 1,3f., S. 106). Der Ausdruck „dem Fleisch nach“ qualifiziere „das Bekenntnis zur davidischen Herkunft Jesu als Aussage über seine in ein bestimmtes geschichtliches Kontinuum eingebundene Seinsweise“, der Ausdruck „dem Geist der Heiligkeit nach“ bezeichne dagegen „entweder das Wirken des Geistes bei Jesu Inthronisation (instrumental) oder den eschatologischen Aspekt des Geistes, unter dem jede gesehen werden soll (modal)“, (ebd., S. 106–107). Die Präexistenz und die Gottheit Jesu wird jedoch auch im Römerbrief offensichtlich vorausgesetzt (vgl. z. B. Röm 9,5 sowie 14,11 im Kontext). In Röm 1,3,4 geht es Paulus wohl nicht um zwei unterschiedliche Aspekte wie „Geschichtlichkeit“ auf der einen Seite und „Eschatologie“ auf der anderen Seite. Vielmehr geht es ihm sowohl in Vers 3 als auch in Vers 4 auf alttestamentliche Verheißungen in Bezug auf Person und Werk Jesu Christi, welche durch die missionarische Tätigkeit der Apostel verwirklicht werden. Richtig ist die Anmerkung von Theobald, dass das „Bekenntnis zur davidischen Abstammung Jesu ... keine Niedrigkeitsaussage“ ist (ebd., S. 112).

³⁸ Wilckens, Römer 1, S. 56; vgl. auch D. J. Moo, The Epistle to the Romans (NICNT), Grand Rapids: Eerdmans, 1996, S. 45.

³⁹ So z. B. Wilckens, Römer 1, S. 56f.; E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEKNT 4), Göttingen: V&R, 2004, S. 64.

⁴⁰ Moo, Romans, S. 45: „necessarily uncertain hypothesis“.

⁴¹ Griechisch: Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγεγεμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Nach Wilckens ist deutlich, dass „es sich hier um die gleiche Tradition wie in Röm 1,3f handelt“ (Wilckens, Römer 1, S. 59). Zum Gebrauch der Wendung ἐκ σπέρματος Δαυὶδ oder ähnlich bei Ignatius vgl. ebd., S. 60.

in Bezug auf die Menschwerdung Jesu auch anderswo in einem Paulusbrief verwendet wird (Gal 4,4f.). Dass der Gebrauch des Ausdrucks κατὰ σάρκα „dem Fleisch nach“ in diesem Sinn durchaus paulinisch ist, zeigen Stellen wie z. B. Röm 9,5 (die Wendung erscheint im Neuen Testament 20-mal, und zwar nur bei Paulus!), und auch das *hapax legomenon* im Neuen Testament κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης „nach dem Geist der Heiligkeit“ kann durchaus von Paulus stammen. Und überhaupt: Geht man z. B. mit Bultmann davon aus, dass die beiden κατὰ-Wendungen paulinisch sind⁴², haben wir keinen Grund, nicht den ganzen Text als paulinisch zu betrachten.⁴³

Röm 1,4

„... **der als Sohn Gottes eingesetzt/bestätigt wurde** ...“ Das Verb ὀρίζω „be-/abgrenzen, festsetzen, für sich bestimmen“⁴⁴ (das einfache Verb erscheint nur an dieser Stelle in den Paulusbriefen; vgl. aber Lk 22,22; Apg 2,23; 10,42; 11,29; 17,26.31; Hebr 4,7⁴⁵), wird auch im Sinn von „aussondern, abgrenzen, festlegen, bestimmen, erklären, definieren“ verwendet⁴⁶. Es wird im Neuen Testament nur in Apg 11,29 nicht mit Gott als Subjekt gebraucht. Gott legt die „Zeiten“ fest (die Zeit des Leidens und Sterbens Jesu, die Zeit des Heils, die Zeit des Gerichts usw.). In unserem Vers wird das Wort wohl im Sinn von „bestätigen“ gebraucht.⁴⁷ Mit Recht betont Godet, dass das nicht bedeutet, dass Jesus „in dem Augenblick, von dem Paulus redet, Sohn Gottes geworden sei“.⁴⁸ Vielmehr ist Jesus nach Röm 5,9 offensichtlich schon bei seinem Sterben am Kreuz „Sohn Gottes“.

In Hebr 1,5 wird in Bezug auf Jesus, den Sohn Gottes, Ps 2,7 zitiert, wo Gott sagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Diese Aussage gilt zuerst dem König David, der als König ein Typus des kommenden Messias ist. Was die Aussage zum Ausdruck bringt, zeigt uns Ps 2,6, wo es heißt: „Ich aber habe meinen König auf meinem heiligen Berg Zion eingesetzt.“ Der Ausdruck „als Sohn zeugen“ bedeutet also, zum König einsetzen, und bringt gleichzeitig die innige Beziehung beider Seiten zum Ausdruck (vgl. 2. Sam 7,14; 1. Chr 17,13; 28,6). Weil David Gottes „Sohn“ ist, darf er Gott als „mein Vater ansprechen, wie wir in Ps 89,27-28 lesen: „Er [David; vgl. V.21] wird mich anrufen: ‚Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heils!‘ So will auch ich ihn zum

⁴² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 4. Aufl. 1961, S. 52; anders E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen: Mohr, 1973, S. 8. Käsemann argumentiert dagegen, dass dadurch die Antithese des Parallelismus geschwächt werde.

⁴³ Vgl. dazu auch u. a. V. S. Poythress, *Is Romans 1,3-4 a Pauline Confession After All?*, in: ET 87 (1975/6), S. 180–183.

⁴⁴ Vgl. z. B. Pape, *Handwörterbuch II*, S. 378.

⁴⁵ Als Kompositum erscheint das Verb im Neuen Testament an weiteren 18 Stellen (so z. B. in Röm 8,29.30; 1. Kor 2,7; 2. Kor 6,17; Gal 1,15; 2,12; Eph 1,5.11).

⁴⁶ Vgl. G. E. Benseler/A. Kägi, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*, Teubner: Stuttgart/Leipzig, 15. Aufl. 1994, S. 568; vgl. dazu auch Lietzmann, *Römer*, S. 25.

⁴⁷ Godet gibt das Verb ebenfalls mit „eingesetzt“ wieder, spricht dann aber von einer „Abgrenzung“, indem er schreibt: „Es ist also von einer tatsächlich vollzogenen Abgrenzung die Rede, von der Erhebung seiner Person zu der speziellen Würde, welche ihn vor allen andern auszeichnen soll, nämlich seiner Einsetzung in die ihm bestimmte Würde“ (Godet, *Römer I*, S. 91).

⁴⁸ Godet, *Römer I*, S. 91. Er verweist mit Meyer auch auf das Wort des Dichters Meleager von Gadara: σὲ θεὸς ὥρισε δαίμων „eine Gottheit hat dich in den göttlichen Stand eingesetzt“ (ebd.).

Erstgeborenen machen, zum Höchsten unter den Königen der Erde.“ Damit ist auf jeden Fall auch betont, dass er als „Sohn“ in seinem Amt als König eine besondere Autorität hat.⁴⁹

„... in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit aus der Auferstehung [der] Toten ...“ Das Nomen δύναμις, das im Neuen Testament insgesamt 119-mal erscheint (vgl. z. B. Röm 1,16.20; 8,38; 9,17; 1. Kor 1,18), bedeutet soviel wie „Vermögen, Kraft, Macht, Fähigkeit, Heeresmacht“.⁵⁰ Der Ausdruck ἐν δυνάμει „in Kraft“ (vgl. dazu auch u. a. Rm 15,13.19; 1. Kor 2,5; 4,20; 15,43) erscheint in Mk 9,1 im Kontext der Verklärung Jesu (vgl. dazu Mk 9,2ff.), wobei Jesus auf das Kommen des „Reiches Gottes“ in Kraft hinweist. Die „Kraft“ des „Reiches Gottes“ bzw. der „Königsherrschaft Gottes“ wurde somit offenbar bereits in der Verklärung Jesu sichtbar, wie er nach unserer Selle auch durch die Auferstehung Jesu sichtbar wird. Der Ausdruck ἐν δυνάμει „in Kraft“, der sich im Neuen Testament überwiegend auf das Wirken Gottes bzw. des Heiligen Geistes im Leben der Apostel und der Gläubigen allgemein bezieht (vgl. z. B. Röm 15,13.19; 1. Kor 2,5; 2. Kor 6,7; Kol 1,29; 1. Thess 1,5; 2. Thess 1,11; 1. Petr 1,5) – wobei es sich nach 1. Kor 4,20 (vgl. auch z. B. 1. Kor 1,24; 2,5.; 4,19; 12,10) um Exisenzgrundlage des „Reiches Gottes“ bzw. der „Königsherrschaft Gottes“ handelt –, bezieht sich in 1. Kor 15,43 ebenfalls auf die Auferstehung, allerdings dem Kontext nach eher auf die zukünftige Auferstehung der Gläubigen als auf die Auferstehung Jesu (vgl. auch 1. Kor 6,14b: ... καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ „... auch uns wird er durch seine Kraft heraus-auferwecken“). Mit dem Ausdruck wird somit das Hereinbrechen des „neuen Äon“ in seiner göttlichen Majestät in die irdische Existenz und die dadurch gegebenen Möglichkeiten zur Veränderung des menschlichen Leben zum Ausdruck gebracht.

Jesus ist durch seine Auferstehung und Himmelfahrt gemäß Ps 2,7 zum „König“ eingesetzt und damit als Sohn Gottes und damit in seiner göttlichen Autorität „bestätigt“ (vgl. Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5).⁵¹ Und zwar ist Jesus ἐν δυνάμει „in Kraft“ (vgl. dazu auch Röm 15,13.19) als Sohn Gottes „bestätigt“ worden (vgl. Mk 9,1; 1. Kor 15,43). Dieselbe Kraft Gottes, die Jesus von den Toten auferweckt hat, ist jetzt in den Gläubigen wirksam und wird auch sie einst von den Toten auferwecken (vgl. Apg 1,8; Eph 1,19f.; Phil 3,10; 1. Kor 15,43).

Der Ausdruck κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης „nach dem Geist der Heiligkeit“, der im Neuen Testament nur an dieser Stelle erscheint (die Wendung κατὰ πνεῦμα „nach dem Geist“ erscheint im Neuen Testament viermal, und zwar ebenfalls nur bei Paulus), ist als Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks קְדוּשָׁה (ה) „Geist der Heiligkeit“ zu sehen. Nach Käsemann ist unser Text nicht paulinisch, weil die „Anschauung“, dass „der Geist der Heiligung“ die Macht sei, welche die „Inthronisation Christi als des Gottessohnes“ bewirkt habe, „in den Paulinen unerhört“ sei, „weil dort der

⁴⁹ Nach Godet beweisen die Worte „Ich habe durch gezeugt“, „dass man dem Ausdruck Sohn eine ganz andere Bedeutung beilegen muss, als den eines Amtes, und wäre es auch das höchste“ (Godet, Römer I, S. 88).

⁵⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 672f.

⁵¹ Richtig betont also Gaugler mit Althaus, dass nicht „der Mensch ... Sohn geworden ist, sondern der Sohn wurde Mensch“ (Gaugler, Römer 1, S. 19). Gaugler bemerkt dazu: „Dass Jesus ‚der Sohn‘ ist in diesem Sinne, es war, ehe er in der Geschichte erscheint, erkennt der Apostel nicht einfach durch Erfahrung. Das wäre trügerisch. Es könnte ihm ja auch bloss so erscheinen. Und nicht anderes meint im Grunde die vorwitziger Wissenschaft, die ganz genau weiss, woher der Apostel ‚die Vorstellung entliehen‘ hat, die meint, seine Ankündigung sei erklärt, wenn man auf jene Mythen verweise, die auch von Gottes- und Göttersöhnen berichten“ (ebd., S. 18-19).

⁵² Dieser hebräische Ausdruck erscheint in 1 QS IV,21; VIII,16; IX,3; 1 QH VII,6f.; CD II,12 (vgl. Lohse, S. 64). In Jes 63,10-11 erscheint zweimal der Ausdruck קְדוּשָׁה רִוּחַ, und in Ps 51,13 wird der Ausdruck קְדוּשָׁה רִוּחַ gebraucht. Der griechische Ausdruck πνεῦμα ἁγιωσύνης wird auch in TestLevi 18,11 gebraucht.

Geist von Christus ausgeht oder ihn repräsentiert, aber nicht ihm gegenüber tätig wird“.⁵³ Das ist allerdings eine Verkennung der paulinischen Theologie.⁵⁴ Außerdem betont der Apostel in Röm 8,11 ausdrücklich, dass „der Geist dessen, der Jesus aus den Toten auferweckt hat, in euch wohnt“ und dass er deshalb euch „eure sterblichen Leiber lebendig machen wird durch den in euch wohnenden Geist“, während z. B. in Eph 1,19-20 und Phil 3,10 die „Kraft“ (δύναμις) hervorgehoben wird, die bei der Auferstehung Jesu wirksam war und die ebenfalls im Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes Gottes zu sehen ist.

Nach Becker spricht die Beschreibung des Geistes mit dem Begriff ἁγιωσύνη „Heiligkeit“ „mehr für eine ‚dynamische‘ Akzentuierung als für eine ‚lokale‘ Qualifizierung der Geistaussage“.⁵⁵ Gemeint ist demnach also nicht, dass der Sohn Gottes durch die Auferstehung in die Sphäre des Geistes eingesetzt wurde. Das ist sicher richtig, denn bei Paulus geht es offenbar um die Kraft des Geistes Gottes, welche durch die Auferstehung Jesu sichtbar wurde und welche seit der „Ausgießung“ des Geistes im Leben der an Jesus Glaubenden wirksam ist (vgl. z. B. Apg 1,8; Röm 15,19; 1. Kor 2,4; 5,4). Der Geist Gottes ist der „Geist der Kraft“ (vgl. 2. Tim 1,7), und in Röm 15,19 spricht der Apostel von der „Kraft des Heiligen Geistes“, durch welche die Apostel „Zeichen und Wunder“ vollbringen. Mit ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης „in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit“ bringt Paulus somit zum Ausdruck, dass die Kraft/Majestät Gottes durch das Wirken des Geistes Gottes bei der Auferstehung seines Sohnes besonders deutlich wurde und das Hereinbrechens des „neuen Äons“ ermöglichte. Die Auferstehung Jesu und die damit verbundene „Ausgießung“ des Heiligen Geistes ist dementsprechend die Grundlage für die weiteren Ausführungen im Römerbrief und die Grundlage für das missionarische Handeln des Apostels. In dem Sinn betont Schmidt richtig, dass der „ganze Gedankengang V. 3-4 ... zu dem Akt des κύπτω hin, in welchem die Weltmission und damit vor allem das Heidenapostolat des Paulus ... seinen Grund hat“, führt.⁵⁶

„... **Jesus Christus, unseren Herrn** ...“ Mit diesen Ausführungen in Bezug auf „Jesus Christus, unseren Herrn“ (vgl. dazu auch Röm 4,24; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 15,6.30; 16,18.20) fasst Paulus den Inhalt seiner Evangeliumsverkündigung kurz zusammen, indem er betont, dass der Inhalt im Einklang mit den Heiligen Schriften des Alten Testaments steht und wobei er darauf hinweist, dass er seine Autorität von diesem auferstandenen Herrn Jesus Christus empfangen hat. Damit sind diese Verse ein wichtiger Bestandteil des Briefes und können nicht quasi als Fremdkörper, den der Apostel aufgenommen hat, um z. B. „sich dadurch der ihm fremden römischen Gemeinde als Apostel, der die rechte Lehre vertritt, aus[z]uweisen“, betrachtet werden, wie Bultmann⁵⁷ meint. Vielmehr zeigt die wiederholte Betonung des Briefes, dass Jesus als Messias (Christus) und als „Sohn Gottes“ (vgl. dazu auch Röm 1,9; 5,10; 8,3.29.32) nicht nur der Erlöser der Gläubigen, sondern auch „unser Herr“

⁵³ So Käsemann, Römer, S. 9. Daraus leitet Käsemann ab, dass die Aussage „schlechterdings nur vorpaulinisch sein [kann und] ... also der ursprünglichen Formel zugehören [muss]“ (ebd.).

⁵⁴ Für Becker ist der Ausdruck eine „Mischung aus unpaulinischer Genitivverbindung und paulinischer Präpositionalwendung“ (Becker, Auferstehung, S. 21). Solche Genitivverbindung, die zum Teil in Anlehnung an die hebräische Sprache des Alten Testaments formuliert werden, in Bezug auf Gott, den „Herrn“ Jesus oder den Geist sind jedoch gerade für die Paulusbriefe typisch (vgl. Röm 8,2; 15,5.13.33; 16,20; 1. Kor 2,8; 2. Kor 4,13; 13,11; Eph 1,13; Phil 4,9; 1. Thess 5,23; 2. Thess 3,16).

⁵⁵ J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976, S. 22.

⁵⁶ H. W. Schmidt, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 3. Aufl. 1972, S. 19.

⁵⁷ Bultmann, Theologie, S. 52.

ist – und das gerade auch im Zusammenhang mit seiner Auferstehung (vgl. Röm 4,24; 6,4ff.) –, dass damit ein zentrales Thema des Briefes angesprochen wird.

Dass Jesus κύριος „Herr“ ist, hat für Paulus offensichtlich damit zu tun, dass einerseits alttestamentliche prophetische Aussagen über Jahwe auf Jesus bezogen werden (vgl. z. B. Röm 14,11 im Kontext und Phil 2,9-11 mit Jes 45,23), während andererseits prophetische Heilsverheißungen mit Bezug auf den „Knecht Jahwes“ durch Jesaja (vgl. Jes 40ff.) auf Jesus Christus und sein Werk bezogen werden⁵⁸. Jesus Christus ist somit nicht ein Herr unter vielen, sondern ist „der Herr“ und damit in seiner Stellung Gott gleich.⁵⁹

Paulus sieht dieses „Herrsein“ Jesu und das Wirken des Geistes aber auch konkret im Kontext seiner missionarischen Tätigkeit „unter allen Nationen“ (vgl. dazu Röm 1,5). Durch die Gnade Gottes hat er das „Apostelamt“ erhalten (vgl. dazu Röm 1,5; 15,15), „in Diener Christi Jesu für die Nationen/Heiden zu sein, der priesterlich am Evangelium Gottes dient, damit das Opfer der Nationen/Heiden [Gott] angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Indem Jesus über die Nationen/Heiden herrscht, was das Ziel der Evangeliumsverkündigung ist (vgl. Röm 1,5), wird Gott verherrlicht (vgl. Röm 15,6.9.12). Es ist deshalb richtig, dass die Aussage vom „Herrn der Heidenvölker“ die Messianität Jesu für die Juden „überbietet“, wie Theobald bemerkt⁶⁰, wobei allerdings im Kontext vom Römerbrief die „davidische Herrschaft“ Jesu und vom „Herrsein“ Jesu zusammengehören und beide zumindest indirekt den universalen Charakter des Erlösungswerkes Gottes durch Jesus Christus zum Ausdruck bringen⁶¹.

Röm 1,5

„Durch ihn (bzw. durch welchen) haben wir Gnade und Apostolat empfangen ...“ Gemeint ist an dieser Stelle offenbar, dass der Empfang des „Apostolats“ (vgl. zum Begriff ἀποστολή „Absendung, Abreise, Apostelamt“⁶² auch Apg 1,25; 1. Kor 9,2; Gal 2,8) Gnade war (vgl. Röm 12,3; 1. Kor 15,10). Dass Paulus ein Apostel Jesu Christi ist, ist kein Verdienst, sondern ein freier Plan Gottes, damit die Menschen durch ihn das Evangelium hören sollen. Dieser Plan Gottes für Paulus und sein „Apostelamt“ sieht offenbar besonders seinen Dienst unter den „Heiden“ vor (vgl. Gal 2,8: „... denn der in Petrus zum Apostelamt der Beschneidung [εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς] wirksam war, war auch in mir für die Nationen/Heiden [εἰς τὰ ἔθνη] wirksam“). Warum Gott gerade den Menschen, der früher ein besonderer Eiferer des „Judentums“ war und die Nachfolger Jesu Christi verfolgte (vgl. z. B. Apg 22,3; Gal 1,13f.), zum „Heidenapostel“ berufen hat (vgl. dazu z. B. Röm 11,13; 15,15f.), liegt sicher im „verborgenen“ Plan Gottes. Offensichtlich ist jedoch, dass Paulus deshalb besonders die Gnade Gottes erfahren hatte (vgl. z. B. 1. Kor 15,9f.; 1. Tim 1,12-15) und diese Erfahrung der Gnade Gottes ihm im Dienst für die „Heiden“ zweifelsohne hilfreich war.

„... zum Gehorsam [des] Glaubens ...“ Der Dienst des Paulus soll die Nationen bzw. „Heiden“ „zum Gehorsam des Glaubens“ (εἰς ὑπακοὴν πίστεως) führen, offenbar ein zentrales Thema des

⁵⁸ Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 1,2.

⁵⁹ Vgl. dazu auch u. a. W. Popkes/R. Brucker, Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004; A. Ruck-Schöder, Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

⁶⁰ Theobald, Röm 1,3f., S. 113.

⁶¹ Vgl. ebd.: „Demnach spricht die erste Zeile [in Röm 1,3] im Sinne Pauli vom *Messias* Israels, die zweite [in Röm 1,4] aber in Überbietung der ersten vom *Herrn der Heidenvölker*.“

⁶² Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch I, S. 327.

Römerbriefes (vgl. Röm 16,26, wo der Ausdruck ὑπακοή πίστεως „Gehorsam des Glaubens“ ebenfalls erscheint). Nach Röm 15,15-16 ist Paulus „durch die Gnade, die mir von Gott gegeben worden ist, ein Diener Christi Jesu ... für die Nationen, der priesterlich am Evangelium Gottes dient, damit das Opfer der Nationen [Gott] angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist.“ Paulus will nicht Selbstgerechtigkeit, aber auch keine „billige Gnade“, sondern den Glaubensgehorsam unter den Nationen aufrichten (vgl. Röm 15,18: εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν „zum Gehorsam der Nationen/Heiden“). Für ihn heißt „gläubig werden“ soviel wie „gehorsam werden“, wie auf der anderen Seite „Unglaube“ mit „Ungehorsam“ identisch ist (vgl. z. B. Röm 11,30-32). Deshalb stellt er in Röm 6,16 die rhetorische Frage, ob die Empfänger des Briefes „nicht wissen, dass ihr, wem ihr euch als Sklaven zum Gehorsam darstellt“, für den Sklaven sind, „dem ihr gehorcht, sei es der Sünde zum Tod oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit“. Dabei scheint diese Frage tatsächlich nicht (in erster Linie) auf die Empfänger persönlich gerichtet zu sein, denn nach Röm 16,19 ist ihr Gehorsam „zu allen gelangt“, auch wenn dabei sicher noch das eine oder andere dazu gelernt werden kann.

Das griechische Wort πίστις „Glaube“ bedeutet auch „Vertrauen, Treue“; es ist sprachlich verwandt mit dem Wort πείθω „überzeugen“. Glaube heißt demgemäß „sich von Gottes Zuverlässigkeit und Treue überzeugen bzw. gewinnen lassen“. Das hebräische Verb נָסַח „tragen; sich als zuverlässig erweisen; Bestand haben, bleiben, andauern; glauben, vertrauen“⁶³ ist mit dem Wort „Amen“ verwandt und kann im Hifilstamm (im Sinn von „glauben“) definiert werden als „sich festmachen (in Gottes Treue und Zuverlässigkeit)“.⁶⁴ In Jes 7,9 erscheint im hebräischen Text ein Wortspiel: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht (bestehen)“ oder „Macht ihr euch nicht in Gott fest, so seid ihr nicht fest“. Glaube ist also mehr als etwas für wahr halten.⁶⁵ Ein echter Glaube führt immer zum Gehorsam Gott gegenüber. In Gal 5,6 spricht Paulus vom Glauben, „der in der Liebe wirksam wird“. Bereits der Glaube Abrahams (vgl. dazu Röm 4,3ff.) und die damit verbundene Berufung Abrahams zum „Segensträger“ für die Nationen durch Gott hängt eng mit seinem Glauben zusammen, so z. B. in Gen 22,18 sichtbar wird, wonach Gott zu ihm sagt: „Und in deinem Samen werden sich segnen/gesegnet werden alle Nationen der Erde dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast.“

„... unter allen Nationen ...“ Vielleicht hat Paulus bei der Formulierung auch z. B. an Gen 49,10 gedacht, wonach der Erzvater Jakob seinem Sohn Juda verheißt, dass das „Zepter“ nicht ihm weichen werde, „bis dass der Schilo kommt“, dem der „Gehorsam der Völker“ (יִקְהָת עַמִּים; LXX: αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν) gehören werde. Auch wenn der hebräische Begriff יִקְהָת „Gehorsam“ im Alten Testament nur noch in Prov 30,17 erscheint und auch wenn der griechische Begriff ὑπακοή „Gehorsam“ in der LXX nur in 2. Sam 22,36 vorkommt, so ist der Gehorsam der „Heiden“ in der erwarteten „messianischen“ Zeit in den prophetischen Verheißungen sicher ein zentrales Thema, wie u. a. der Gebrauch des Verbs ὑπακούω „gehorsamen“ in der LXX (58-mal erscheint das Verb in der LXX) zeigt. Während Israel damals nicht der „Stimme Gottes“ gehorchte (vgl. z. B. Jer 3,25; 13,10), wird nach Jes 11 der „Spross aus dem Stumpf Isaïs“ (vgl. Jes 11,1) „ein Feldzeichen unter den Nationen aufrichten“ und „die Vertriebenen Israels zusammenbringen“ sowie „die Verstreuten Judas von den

⁶³ Vgl. Koehler, L./Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden: Brill, 3. Aufl. 1995, S. 61f.

⁶⁴ In Bezug auf das Verb נָסַח schreibt Scott: „In the Hiphil (causative), it basically means to cause to be certain, sure or to be certain about, to be assured. In this sense the word in the Hiphil conjugation is the biblical word for ‚to believe‘ and shows that biblical faith is an assurance, a certainty, in contrast with modern concepts of faith as something possible, hopefully true, but not certain“ (J. B. Scott, Art. נָסַח, in: ThWbOT, S. 51).

⁶⁵ Vgl. dazu auch die Ausführungen unten zu Röm 1,16.

vier Enden der Erde sammeln“ (Jes 11,12). Dann werden die Söhne Ammons „Ephraim“ und „Jude“ (vgl. Jes 11,13) „gehörig sein“ (Jes 11,14: **יִשְׁמְעוּתָם** „sie werden ihnen gehorchen/gehörig sein“; LXX: **πρωτοι υπακουουσονται**). Nach Am 9,11-12 will Gott die „verfallene Hütte Davids wieder aufrichten“, wodurch auch „der Überrest Edoms und alle Nationen, über die mein Name ausgerufen ist“ in Besitz genommen werden sollen. Es geht bei diesem „In-Besitz-nehmen“ nicht um eine Unterdrückung, sondern darum, dass Gottes „Name“ unter ihnen bekannt und ausgebreitet wird und sie somit Gottes Heil erfahren. Gott selbst will sie in diesem Sinn „in Besitz nehmen“ (vgl. z. B. Hes 35,19; Sach 9,4; Mi 1,15; Ps 82,8), und zwar bei der „Wiederherstellung Israels“ durch die Herrschaft des verheißenen Erlösers (vgl. z. B. Jes 54,3), welcher gleichzeitig das Recht und das Heil Gottes zu allen Nationen bringen wird (vgl. z. B. Jes 42,1-4; 51,4). Gottes Recht wird durch die Herrschaft des „Knechtes Jahwes“ zum „Licht der Nationen“ (Jes 51,4). Da Paulus überzeugt war, dass der verheißene „Welterlöser“ gekommen ist, galt es nun, auch unter den „Heiden“ den „Glaubensgehorsam“ aufzurichten. Darin sieht er eine Erfüllung der „Verheißung der Väter“, indem die Nationen Gott verherrlichen und seinem Namen lobsingend (Röm 15,8-9). In diesem Zusammenhang zitiert Paulus sogar ausdrücklich Jesaja, wonach die „Wurzel Isaïs“, auf den die Nationen hoffen, aufstehen wird, „um über die Nationen zu herrschen“ (Röm 15,12).

Bei dem Ausdruck **ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν** „unter allen Nationen“ mag Paulus an die Psalmen gedacht haben, die betonen, dass „alle Nationen“ Gott loben/dienen/anbeten werden usw. (vgl. Ps 47,2; 72,11.17; 86,9; 113,4; 117,1; 118,10; vgl. auch Röm 15,8ff.). Aber auch die prophetischen Gerichts- und Heilsankündigungen über „alle Nationen“ (vgl. z. B. Jes 2,2; 25,6-8; 43,9; 52,10; 56,7; 61,11; 66,18; Am 9,12; Joel 4,2; Ob 15f.; Hag 2,7; Sach 14,2.16) spielten wohl eine Rolle. Nach Sach 14,16 werden „alle Übriggebliebenen aus allen Nationen“ Jahr für Jahr nach Jerusalem kommen, „um den König, Jahwe der Heerscharen, anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern“. Und Jeremia spricht von einer Zeit, in der „alle Nationen“ sich nach Jerusalem versammeln werden „wegen des Namens Jahwes in Jerusalem“, wenn die Menschen nicht mehr „der Verstocktheit ihres bösen Herzens folgen“ werden (Jer 3,17). Zudem wurden Texte wie Ps 2 messianisch gedeutet, und nach Ps 2,8 sagt Gott zu dem „Gesalbten“ (= König), der Gottes Sohn ist, weil Gott ihn „heute gezeugt“ (d. h. als König eingesetzt) hat (vgl. Ps 2,7): „Fordere von mir, und ich will dir die Nationen zum Erbteil geben, zu deinem Besitz die Enden der Erde.“ Ja, die Nationen sollen den Sohn küssen, „dass er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Weg“ (Ps 2,12a).

An unserer Stelle geht es Paulus jedoch wohl nicht so sehr darum, die „Heiden“ von den Juden zu unterscheiden, auch wenn der Schwerpunkt seines Verkündigungsdienstes die „Heiden“ sind (vgl. Röm 1,14f.; 15,8ff.), wobei er allerdings nie die leiblichen Nachkommen Abrahams aus dem Auge verliert (vgl. z. B. Röm 1,16; 11,12-15). Wenn Gottes Ziel mit dem Heil in Jesus Christus der „Glaubensgehorsam“ aller Nationen ist, dann schließt das für Paulus offensichtlich die Juden mit ein. Interessant ist, dass Paulus später zwar betont, dass er von dem reden will, was Christus durch ihn in Wort und Werk gewirkt hat „zum Gehorsam der Heiden“, dabei aber auch hervorhebt, dass er „von Jerusalem an bis nach Illyrien das Evangelium von Christus voll ausgerichtet“ hat (Röm 15,18-19). In Jerusalem waren es wohl nicht in erster Linie „Heiden“, denen er das Evangelium verkündigte. Dabei ist für Paulus offenbar der Glaube die Grundlage des Gehorsams der Nationen, und zwar der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes. Tod und Auferstehung Jesu sind deshalb die Grundlage und das „Mittel“ der Herrschaft Jesu und damit des Gehorsams der Menschen.

„... zugunsten seines Namens.“ Gemäß Wilckens wird der Ausdruck **ὕπερ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ** „für seinen/zugunsten seines Namen(s)“ (vgl. dazu auch Apg 5,41; 9,16; 15,26; 21,13; 3. Joh 7) an

dieser Stelle im Sinn von „um seinem Namen Raum zu verschaffen“ gebraucht⁶⁶, während Lohse den Satz mit „zur Ehre seines Namens“ wiedergibt und ergänzt, dass die „vollklingende Wendung“ an den Schluss gesetzt wird, „um jeden Gedanken auszuschließen, als könnte es in irgendeiner Weise um persönliche Interessen oder eigenen Ruhm gehen. Allein die Ehre des Herrn soll bezeugt werden, dem Paulus als sein Knecht zu dienen hat“.⁶⁷ Paulus bringt mit dem Ausdruck parallel zu Röm 15,16 offenbar zum Ausdruck, dass der Glaubensgehorsam der Heiden zur Verherrlichung des Sohnes Gottes führt, und zwar nicht nur und nicht in erster Linie „durch Erweiterung seines Wirkungskreises und durch die Vermehrung der Zahl derer, welche ihn als ihren Herrn anrufen“⁶⁸, sondern vor allem durch das veränderte Leben der „Heiden“, sodass „das Opfer der Nationen [Gott] angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Paulus selbst ist nach Apg 21,13 bereit, in Jerusalem nicht nur gebunden zu werden, sondern auch „zugunsten des Namens des Herrn Jesus“ (ὕπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) zu sterben (vgl. auch Apg 15,26: „... die ihre Seelen hingaben zugunsten des Namens unseres Herrn Jesus Christus“).

Bereits in Deut 29,23ff. wird betont, dass „alle Nationen/Heiden“ (כָּל-הַגּוֹיִם) darin, dass Gott Israel ins Exil führen wird, wenn das Volk von seinem Bund abweichen wird, Gottes majestätisches Handeln und sein Zorngericht erkennen werden (vgl. auch z. B. Hes 5,15f.), wie andererseits „alle Völker der Erde“ dadurch, dass Gott die Israeliten segnet, wenn sie in seinem Bund leben, „sehen werden, dass über dir der Name Jahwes genannt ist, und werden sich vor dir fürchten“ (Deut 28,10). Dementsprechend diene nicht nur Gottes Gericht an Pharao und Ägypten, sondern auch sein Gericht an Israel dazu, dass sein „Name“ und somit sein Heilswille nicht nur in Israel, sondern auch unter den „Heiden“ bekannt werde (vgl. auch Mt 28,19: πάντα τὰ ἔθνη „alle Nationen/Heiden“⁶⁹).⁷⁰ Und nach Mi 4,1-8 kündigt Gott eine kommende Heilszeit für Israel und die Nationen an, und zwar für das „Ende der Tage“ (vgl. Mi 4,1), wenn „zur Tochter Zion ... die frühere Herrschaft, das Königtum der Tochter Jerusalem“, gelangen wird (Mi 4,8). Dann werden „wir im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig“ leben (Mi 4,5). Dieser „Herrscher“ soll in Bethlehem Efrata geboren werden (Mi 5,1). „Und er wird auftreten und weiden in der Kraft Jahwes, in der Hoheit des Namens Jahwes, seines Gottes. Und sie werden [in Sicherheit] wohnen. Ja, jetzt wird er groß sein bis an die Enden der Erde. Und dieser wird Friede sein ...“ (Mi 5,3-4a).

Wenn Paulus an unserer Stelle betont, dass der „Glaubensgehorsam“ unter allen Nationen „zugunsten seines Namens“ (ὕπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) geschehen soll, so wird damit offensichtlich vorausgesetzt, was er später in seinem Brief an die Philipper zum Ausdruck bringen wird, nämlich dass der Name „unseres Herrn Jesus Christus“, um welchen es sich handelt, „über jeden Namen“ (ὕπὲρ παν ὀνομα) gesetzt ist und sich „jedes Knie“ in diesem Namen beugen und bekennen wird. „Herr [ist] Jesus Christus, zur Verherrlichung Gottes, des Vaters“ (Phil 2,9-11; vgl. dazu Jes 45,23; 49,6f.).

⁶⁶ Wilckens, Römer 1, S. 67. Gemäß Käsemann kann der Ausdruck nicht „den Sinn haben: um seinen Namen zu verbreiten. Der Name ist vielmehr wie auch sonst in der Antike das manifest werdende Wesen seines Trägers und infolgedessen personifizierbar“ (Käsemann, Römer, S. 12).

⁶⁷ Lohse, Römer, S. 68.

⁶⁸ So Godet, Römer I, S. 96.

⁶⁹

Es ist richtig, dass Israel damit „keineswegs vom Heil ausgeschlossen“ wird, sondern vielmehr darin „mit enthalten“ ist (so Hengel/Schwemer, Jesus, S. 26). Betont wird an dieser Stelle jedoch im Gegensatz zu Mt 10,5f., dass jetzt auch Nicht-Juden das Evangelium von Jesus Christus hören sollen (vgl. auch Mk 16,15f.).

⁷⁰ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 65ff.

Der Gehorsam bedeutet somit im Grunde genommen die Unterordnung unter den „Namen“ Jesu, in dem es allein Heil und Vergebung der Sünden für die Menschen gibt⁷¹ (vgl. Apg 4,12; 10,43; Röm 10,13)⁷² und der deshalb unter den Nationen bzw. „Heiden“ verkündigt werden soll, „damit die Nationen/Heiden Gott verherrlichen“ (Röm 15,9; vgl. 2. Sam 22,50; Ps 18,50).⁷³ Doch wusste Paulus, dass der Name Gottes – der mit dem Namen Jesu eine Einheit bildet und deshalb von diesem nicht zu trennen ist⁷⁴ – „wegen euch [d. h. den Juden] gelästert wird unter den Nationen/Heiden“ (Röm 2,24). Das prophetische Ziel, dem Paulus sich verpflichtet weiß, ist jedoch, dass „alle Nationen“ und „alle Völker“ den „Herrn“ (τὸν κύριον) loben (Röm 15,11; vgl. Ps 117,1), was dadurch geschieht, dass der „Wurzel[pross] Isaïs“, auf den die Nationen hoffen, „aufsteht, um über die Nationen zu herrschen“ (Röm 15,12; vgl. Jes 11,10). Deshalb sieht der Apostel Paulus nach Kol 1,15ff. seinen Dienst „nach Gottes Hausverwaltung, die mir gegeben worden ist“, darin, „das Wort Gottes euch [den ‚Heiden‘] gegenüber zu erfüllen“, da Gott ihnen kundtun wollte, „was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnis Gottes unter den Nationen/Heiden, das ist Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit“ (Kol 1,25.27). Das Ziel wird erreicht, indem „jeder Mensch vollkommen in Christus“ dargestellt wird (Kol 1,28; Röm 6,13ff.; 12,1), und zwar „erfüllt mit jedem Willen Gottes“ (Kol 4,12). Das ist augenscheinlich ein wesentliches Anliegen im Römerbrief.

Röm 1,6

„**Unter ihnen seid auch ihr ...**“ Der Ausdruck ἐν οἷς „unter welchen“ (vgl. dazu auch 2. Kor 4,4; Eph 2,3; Phil 2,15; Kol 3,7) bezieht sich an dieser Stelle auf ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν „unter allen Nationen/Heiden“ in Vers 5. Wenn Paulus nun betont, dass auch die römischen Christen zu den „Nationen/Heiden“ gehören, die zum „Gehorsam des Glaubens“ gekommen sind, so ist damit bestimmt kaum gesagt, dass alle Mitglieder der Gemeinde in Rom heidnischer Herkunft sind. Vielmehr kommt dadurch bereits an dieser Stelle offenbar zum Ausdruck, dass er sich vor allem zu den „Heiden“ gesandt weiß, wie der Ausdruck ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν „unter allen Nationen/Heiden“ in Vers 5 zeigt, von denen die Römer ein Teil sind (vgl. Röm 1,13: „... damit ich auch unter euch Frucht habe, wie auch unter den übrigen Nationen“). Es mag aber auch durchaus sein, dass der Apostel den Ausdruck „alle Nationen“ (vgl. dazu auch z. B. Röm 15,11; 16,26) an dieser Stelle nicht in einem ausschließenden Sinn gebraucht, sondern die Juden mit einschließt, wobei sein Schwerpunkt allerdings die „Heidenmission“ ist (vgl. z. B. Röm 1,13-15; 15,8ff.), wenn dabei auch das Prinzip „den Juden zuerst“ gilt (vgl. dazu Röm 1,16). Nach diesem Prinzip ist Paulus auch nach Ankunft in Rom vorgegangen, wie Apg 28,18-31 zeigt.

⁷¹ Wie überhaupt der „Name“ Gottes eng mit dem Heil der Menschen verbunden ist. Vgl. dazu u. a. O. Betz, Der Name als Offenbarung des Heils, in: Ders., Jesus – Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen: Mohr, 1990, S. 396–406.

⁷² Deshalb werden Menschen im Namen Jesu getauft (vgl. Apg 2,38; 10,48; 19,5), und diese rufen seinen Namen an (vgl. Apg 9,14.21). Wer ihn anruft, gehört zu denen, die an ihn bzw. an seinen „Namen“ glauben (vgl. Joh 1,12; 2,23; 3,18; Apg 3,16; 1. Joh 3,23; 5,13) und diesen „festhalten“ (vgl. Offb 2,13). So hat Hananias nach dem Bekenntnis des Paulus in Damaskus zu ihm gesagt: „Und nun, was zögerst du? Steh auf, lass dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst“ (Apg 22,16).

⁷³ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 74.

⁷⁴ So soll z. B. nach Mt 28,19 die Taufe „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ durchgeführt werden. Es ist also nicht vom „Namen des Vaters“, vom „Namen des Sohnes“ und vom „Namen des Heiligen Geistes“ die Rede, wodurch offensichtlich die Einheit und Einheitlichkeit des „Namens“ des trinitarischen Gottes zum Ausdruck kommt.

„... **Berufene Jesu Christi** ...“ Nach Mt 22,14 sind „viele berufen, wenige aber auserwählt“. „Berufen“ heißt an dieser Stelle, zur „Hochzeit“ eingeladen zu sein, während mit den „Auserwählten“ (ἐκλεκτοί „Herausgesammelte“; vgl. dazu auch u. a. Röm 8,33; 16,33) offensichtlich diejenigen gemeint sind, welche der Einladung gefolgt sind. In dem Sinn sind auch alle „Heiden“ für Paulus jetzt „Eingeladene Jesu Christi“; auch sie sollen die Einladung Gottes hören, durch Jesus Christus die Vergebung der Sünden und das neue Leben anzunehmen. In Röm 9,24 wird der Apostel betonen, dass Gott „uns berufen hat, [und zwar] nicht nur aus [den] Juden, sondern auch aus [den] Heiden“. Der Ruf Gottes zum Glauben an Jesus Christus ergeht an „Sünder“, und zwar nicht auf Grund von „Werken“ (vgl. Röm 9,12).

Das (substantivierte) Adjektiv κλητός „berufen; Berufener“ wird jedoch offensichtlich auch – zumindest in einem gewissen Sinn – als Synonym zur Bezeichnung der an Jesus Glaubenden als „Auserwählten“ (vgl. z. B. Röm 8,28.30.33; 1. Kor 1,2.24; Offb 17,14; 19,9). In diesem Sinn betont Merklien richtig: „κλητός bezeichnet ... wie ἐκλεκτός die einmalig und endgültig bewirkte Zugehörigkeit zur Gruppe der Auserwählten.“⁷⁵ Sie sind „Berufene“ in dem Sinn, dass sie die Einladung im Glauben angenommen haben. Dabei kommt aber augenscheinlich noch ein anderer Aspekt zum Ausdruck, nämlich die Berufung zu einer entsprechenden Lebensweise (vgl. z. B. 1. Kor 1,26; 20; Gal 5,13; Eph 4,1; Phil 3,14; 2. Thess 1,11; 2. Tim 1,9), womit besonders die Heiligung ein Ziel der Berufung ist (vgl. auch z. B. 1. Thess 2,12; 4,7), da der berufender Gott heilig ist (vgl. 1. Petr 1,15) und „mit einem heiligen Ruf“ die Menschen rettet (vgl. 2. Tim 1,9). So betont Paulus zweimal, dass die Gläubigen „berufene Heilige“ sind (Röm 1,8; 1. Kor 1,2). Andererseits wird aber auch die Treue des berufenden Gottes betont, der mit seiner Berufung auch zu seinem Ziel kommen wird (vgl. 1. Thess 5,24; 2. Thess 2,14; 3,3).

Paulus anerkennt zwar später den Gehorsam der Christen in Röm (vgl. Röm 16,19), doch sieht er sicher die Notwendigkeit, dass dieser Gehorsam noch gestärkt werden kann (vgl. z. B. Röm 6,16). Das ist wohl ein wichtiges Anliegen bei der Abfassung des Römerbriefes. Doch wenn Paulus betont, dass er seinen Aposteldienst empfangen hat „zum Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen, ... unter denen auch ihr seid ..., alle die in Rom sind ...“ (Röm 1,5-7), so geht es ihm wohl nicht nur darum, seine „Glaubensvertiefungsarbeit“, die er in Rom unternehmen möchte, zu betonen. Vielmehr will er auch in Rom und von Rom aus weiter bis nach Spanien das Evangelium unter allen Menschen, „wo Christus [noch] nicht genannt wurde“ (vgl. Röm 15,20), verkünden.

Röm 1,7

„... **allen, die in Rom sind, Geliebte Gottes, berufene Heilige** ...“ Mit πάντες „allen“ bezieht Paulus sich an dieser Stelle offensichtlich auf die Empfänger des Briefes in Rom, d. h. auf alle an Jesus Christus Gläubigen in Rom. Durch den Glauben an Jesus Christus sind sie wie alle anderen Glaubenden ἀγαπητοί θεοῦ „Geliebte Gottes“ – ein Ausdruck, der im Neuen Testament nur an dieser Stelle erscheint, auch wenn die an Jesus Glaubenden immer wieder als „Geliebte“ angesprochen werden (so z. B. Röm 12,19; 1. Kor 15,58; 2. Kor 7,1), wobei Paulus einige Male von „meinen Geliebten“ spricht (so in Röm 16,5; 1. Kor 10,14; Phil 2,12), indem sie „Kinder Gottes“ sind (vgl. auch Röm 8,14-17), wie Jesus als „Sohn Gottes“ der „Geliebte Gottes“ ist (vgl. z. B. Mt 3,17; 12,18; 17,5). Dass Paulus gerade an unserer Stelle den Ausdruck „Geliebte Gottes“ gebraucht, geschieht wohl aus

⁷⁵ H. Merklien, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen: Mohr, 1987, (S. 296-318) S. 303-304.

dem Grund, dass betont werden soll, dass auch alle Heidenchristen zur einen „Familie“ Gottes gehören und den Juden gegenüber diesbezüglich keinerlei Nachteile haben.

Weiter sind auch die Heidenchristen in Rom „berufene Heilige“ (vgl. 1. Kor 1,2). Die Grundlage für den Gebrauch der Begriffe „heilig, heiligen, Heiligung“ usw. im Neuen Testament sollten wir nicht im allgemeinen griechischen Sprachgebrauch, sondern im Alten Testament suchen. Das hebräische Verb קָדַשׁ „heiligen“ wird zum Teil von einem Wort mit der Bedeutung „schneiden, trennen, absondern“ abgeleitet⁷⁶, doch ist es fraglich, ob das richtig ist.⁷⁷ Das Verb wird im Alten Testament insgesamt 171-mal gebraucht, wobei die Grundbeutung „Gott weihen“ bzw. „für Gott aussondern“ ist (vgl. z. B. Gen 2,3; Ex 13,2; 19,23; 20,8.11; 28,38.41; 29,1.21.27.33). Nicht nur Personen, sondern auch Gegenstände werden Gott zum Dienst geweiht bzw. für Gott ausgesondert. Ebenso bezieht sich das Verb aber auch auf die innerliche und äußerliche Reinigung, welche die Menschen auf die Begegnung mit Gott vorbereitet (vgl. z. B. Ex 19,10.14.22). „Sich heiligen“ bedeutet in diesem Fall, sich von dem Unheiligen und Unreinen und von der Sünde zu trennen. Aber auch wenn die Israeliten aufgefordert werden, heilig zu sein, wie Gott heilig ist (Lev 19,2), so kann in Wirklichkeit nur Gott sie in ihrem Wesen heiligen (vgl. Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,32).

Seit der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus sind die Menschen nicht mehr Sünder (vgl. Röm 5,8), sondern ein „Heiliger“, dessen Leben jetzt nicht mehr der Sünde, sondern durch den Heiligen Geist Gott zum Dienst geweiht ist (vgl. Röm 6,19-22). Das Wort „heiligen“ hat den Sinn von „Gott weihen“. Diese „Heiligung“ geschieht durch das vollbrachte Opfer Jesu Christi (Hebr 10,10) und „in der Wahrheit“ (Joh 17,19; vgl. 1. Petr 1,22), d. h. indem der Mensch sich ehrlich als Sünder erkennt und durch Jesus Christus Vergebung empfängt (vgl. Joh 3,17-21). Sie geschieht ferner durch den Glauben an Jesus Christus (Apg 26,18) und durch den Heiligen Geist (Röm 15,1), d. h. indem Menschen durch den Geist Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu wiedergeboren und in den Leib Christi, der neutestamentlichen Gemeinde, eingefügt werden (vgl. 1. Kor 12,13). Damit ist klar: Zur Gemeinde Jesu gehören Menschen, die ihr Leben durch den Glauben an das vollbrachte Erlösungswerk Jesu Christi Gott geweiht haben und es jetzt vom Geist Gottes bestimmen lassen.

„... Gnade euch und Friede von Gott, unserem Vater, und durch unseren Herrn Jesus Christus“ (vgl. dazu auch 1. Kor 1,3; 2. Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,3; 1. Thess 1,1; 2. Thess 1,2) Mit dem Gruß verbindet Paulus die griechischen Grußform (χαίρειν „sich freuen“) und den hebräischen Gruß (שָׁלוֹם „Friede, Heil, Wohlergehen“).⁷⁸ Paulus wünscht allerdings nicht nur „Freude“ (χαρά), wie das bei den Griechen üblich war, sondern gebraucht das damit verwandte Wort „Gnade“ (χάρις), wodurch klar zum Ausdruck kommt, dass Heil und echtes Wohlergehen nur in Gott und in der Gnade, die er uns durch Jesus Christus zuteil werden lässt, zu empfangen sind. Die Freude kommt dabei im Römerbrief allerdings nicht zu kurz; vielmehr soll sie zusammen mit dem Frieden auf der Grundlage der Gnade Gottes das Leben der Gläubigen prägen (vgl. Röm 14,17; 15,13).

⁷⁶ So z. B. G. Fr. Oehler, Theologie des Alten Testaments, Stuttgart: Druck und Verlag von J. F. Steinkopf, 3. Aufl. 1891, S. 164. Nach Oehler ist die in der ersten Auflage seiner „Theologie des Alten Testaments“ vertretene Ansicht, das Verb *chdk* gehe auf die Wurzel *schdch* mit der Grundbedeutung „glänzend hervorbrechen“ zurück, „wohl aufzugeben“ ist und der nun davon ausgeht, dass das Verb „mit überwiegender Wahrscheinlichkeit“ auf die Wurzel *dk* mit der Bedeutung „schneiden, abschneiden, sondern“ zurückzuführen ist.

⁷⁷ Vgl. Köhler/Baumgartner, Lexikon, S. 1003.

⁷⁸ In 2. Macc 1,1 wird der griechische Gruß χαίρειν mit dem Friedenswunsch (εἰρήνην ἀγαθὴν „guten Frieden“) verbunden.

Dass es sich bei der „Grußformel“ nicht nur um eine Formel handelt, sondern einerseits um einen Heilszustand der Gläubigen in Jesus Christus und andererseits um einen aufrichtigen Wunsch, diesen Heilszustand immer mehr zu erleben, zeigt z. B. die wiederholte Betonung des Friedens im Römerbrief als Lebensinhalt und Heilszustand der Gläubigen (vgl. Röm 2,10; 5,1; 8,6; 14,17; 15,13; 16,20), während die Sünder „den Weg des Friedens“ nicht kennen (vgl. Röm 3,17). Gleichzeitig wird auch die Gnade Gottes als Grundlage für diesen Heilszustand der Gläubigen betont (vgl. z. B. Röm 3,24; 4,16; 5,2.15.17.20.21; 6,14; 11,5.6). Am Schluss des Briefes verbindet der Apostel den Frieden wiederum mit der Gnade, und zwar dieses Mal mit der „Gnade unseres Herrn Jesus“, indem er schreibt: „Der Gott des Friedens aber wird in kurzem den Satan unter euren Füßen zerreiben. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch!“ (Röm 16,20). Der Friede wird damit offensichtlich als Verwirklichung des von den alttestamentlichen Propheten verkündigten „messianischen Friedens“ (vgl. dazu z. B. Jes 2,1-5; 9,5f.; Mi 4,1-8; 5,1-3; Sach 9,9f.) gesehen.

2.1.2 Danksagung und Hinführung zum Thema (Röm 1,8-17)

Röm 1,8

„**Zuerst danke ich meinem Gott ...**“ Das griechische Wort εὐχαριστέω „danken“ ist verwandt mit dem Wort χάρις „Gnade“. Der Dank ist die Antwort auf die empfangene Gnade. Paulus findet jeweils Grund zum Danken (nicht jedoch beim Schreiben des Galaterbriefes)! Wer Gottes Gnade kennen gelernt hat, hat in jeder Situation Grund zum Danken. Paulus dankt für den Glauben der Christen in Rom.

„... **dass euer Glaube auf der ganzen Welt verkündigt wird**“ (vgl. Mt 26,13; 1. Thess 1,8; der Ausdruck ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ („in/auf der ganzen Welt“) erscheint nur noch in Mt 26,13; in Mk 14,9 erscheint – parallel zu Mt 26,13 – der Ausdruck εἰς ὅλον τὸν κόσμον („für die ganze/zur ganzen Welt“), und in 1. Joh 2,2 wird die Wendung περὶ ὅλου τοῦ κόσμου „für die ganze Welt“ gebraucht). Gemeint ist hier wohl, dass der Glaube der Christen in Rom unter allen Christen im damaligen Römischen Reich bekannt war. Da Rom die Hauptstadt des Römischen Reiches war, konnte der Glaube der Christen in Rom durch den regen Verkehr schnell überall bekannt werden.

Wilckens spricht von einer „überschwänglichen Formulierung“, die „hier auf die Bedeutung der ihm unbekannten Gemeinde in der Hauptstadt des römischen Weltreiches“ ziele.⁷⁹ Dieser „unerhörte Ausspruch“ leite „sich von dem Wissen her, dass Gott es ist, dessen Evangelium durch die Völkermission des Paulus (V9) die gesamte Ökumene erfüllt (15,19).“⁸⁰ Paulus bezieht sich jedoch nicht auf die eigene missionarische Arbeit. Der Grund für die Danksagung⁸¹ ist sicher ehrlich und ohne „Übertreibung“ gemeint. Wir dürften mit der Formulierung des Paulus auch keine Schwierigkeit haben, wenn wir die Wendung ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ („auf der ganzen Welt“) nicht im absoluten Sinn verstehen, sondern, wie sie wohl gemeint ist, auf die Welt der christlichen Gemeinden beziehen. Diese Nachricht vom Glauben der Christen in der Welthauptstadt ist offenbar durch den regen Kontakt der christlichen Gemeinden und durch die Arbeit der Missionare⁸² verbreitet worden. Paulus sagt auch nicht, wie Wilckens meint, „dass die im riesigen imperium Romanum verschwindend

⁷⁹ Wilckens, Römer 1, S. 77.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. auch Moo, Romans, S. 57.

⁸² Vgl. dazu ebd.

kleinen, verstreuten christlichen Gruppen ... schlechtlich die ganze Welt' repräsentieren".⁸³ Auch den Thessalonichern bezeugt der Apostel, dass ihr Glaube an Gott „nicht allein in Mazedonien und in Achaja, sondern an jeden Ort ... hinaus gedrungen“ ist“ (1. Thess 1,8).

Röm 1,9-10

„**Denn Gott ist mein Zeuge** ...“ (vgl. 2. Kor 1,18; Phil 1,8). Paulus will vor Menschen, aber auch vor allem vor Gott durchsichtig sein. Sein Bestreben ist, Gott mit einem reinen Gewissen zu dienen (vgl. Apg 24,16; Röm 9,1). Es versteht seinen apostolischen Dienst als priesterlichen Dienst (vgl. Röm 15,15-16), für welche entscheidend ist, dass sie zuerst ihr eigenes Leben Gott heiligen, bevor sie den Dienst für das Volk erfüllen können.

„... **welchem ich mit meinem Geist diene** ...“ (vgl. Apg 24,14; 27,23; 1. Tim 1,3; die Form wird im Neuen Testament nur vier Mal von Paulus gebraucht). Paulus dient Gott durch die Verkündigung der Frohen Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus. Wenn Paulus schreibt, dass er in seinem Geist (vgl. 2. Kor 2,13; Jes 26,9) Gott dient, so will er damit wohl zum Ausdruck bringen, dass er Gott in ganzer Hingabe und in aller Durchsichtigkeit dient. Der Ausdruck ἐν τῷ πνεύματί μου „mit meinem Geist“ (zum Gebrauch von τὸ πνεῦμά μου „mein Geist“ bei Paulus siehe auch 1. Kor 14,14; 2. Kor 2,13; zum Gebrauch des Ausdrucks רִי „mein Geist“ im Alten Testament mit Bezug auf den menschlichen Geist vgl. z. B. Hiob 17,1; Ps 31,6; 77,4.7; 142,4; 143,4.7; Hes 3,14 – der Ausdruck erscheint 32-mal im Alten Testament), der im Neuen Testament nur an dieser Stelle erscheint, bezieht hier auf die ganze Persönlichkeit des Apostels.⁸⁴ Richtig schreibt Moo dazu: „What fits Pauline usage and makes sense in the context is an emphasis on the engagement of Paul's ‚deepest‘ person in the ministry to which he has been called.“⁸⁵ Das ist nur möglich, wenn der Geist des Menschen vom Geist Gottes gereinigt und bestimmt wird (vgl. Phil 3,3).

„... **in dem Evangelium von seinem Sohn** ...“ Der Genitiv τοῦ υἱοῦ „des Sohnes“ ist an dieser Stelle als *Genitivus obiectivus* im Sinn von „vom/über den Sohn“ zu verstehen (vgl. auch den Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ „das Evangelium des Christus“, der in den Paulusbriefen achtmal erscheint, und zwar in Röm 15,19; 1. Kor 9,12; 2. Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; 1. Thess 3,2⁸⁶).⁸⁷ Das Nomen εὐαγγέλιον „Evangelium“ bezeichnet zwar zuerst den Inhalt der „frohen Botschaft“ vom Erlösungswerk Jesu Christi, schließt an dieser Stelle jedoch – wie auch sonst manchmal die Verkündigung dieses Inhaltes mit ein.⁸⁸ Das Heil Gottes in Jesus Christus ist der Inhalt des Evangeliums, das Paulus unter den Heiden verkündet. Anderswo spricht der Apostel von „meinem Evangelium“ (vgl. Röm 2,16; 16,25; 2. Tim 2,8) bzw. von „unserem Evangelium“ (vgl. 2. Kor 4,3;

⁸³ Wilckens, Römer 1, S. 77.

⁸⁴ Vgl. Godet, Römer I, S. 100: „In meinem Geist, sagt er, d. h. in dem innersten Teil seines Wesens, wo sich das Organ befindet, durch welches seine Seele mit der göttlichen Welt in Verbindung steht. Der Geist ist also hier eines der Elemente seiner menschlichen Natur (1. Thess. 5,23); nur ist offenbar vorausgesetzt, dass er von dem göttlichen Geist durchdrungen ist.“ Andererseits ist mit dem Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ „das Evangelium des Christus“ offenbar auch der Inhalt des Evangeliums gemeint, dass „der Christus“ durch sein Erlösungswerk gebracht hat.

⁸⁵ Moo, Romans, 1996, S. 58.

⁸⁶ Vgl. auch 2. Thess 1,8: ... τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ „denen, die Gott nicht kennen, und dennen, die dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen“.

⁸⁷ In 2. Kor 2,12 und 9,13 erscheint der Ausdruck εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ im Sinn von „zur Verkündigung des Evangeliums vom Christus“.

⁸⁸ Zur Frage, ob das Nomen (an und für sich ein *Nomen rei actae*) als *Nomen actionis* im Sinn von „Evangeliumsverkündigung“ gebraucht wird, vgl. die Ausführungen oben zu Röm 1,1.

1. Thess 1,5; 2. Thess 2,14) und meint damit das Evangelium von Jesus Christus, das er verkündigt (vgl. auch z. B. 1. Kor 15,1: τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν „das Evangelium, das ich euch als Frohe Botschaft verkündigt habe“; Gal 1,1: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ „das Evangelium, das von mir als Frohe Botschaft verkündigt wurde“; Gal 2,2: τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν „das Evangelium, das ich unter den Nationen/Heiden verkündige“).

Vom „Evangelium des Sohnes Gottes“ ist im Neuen Testament nur noch in Mk 1,1 („Anfang des Evangeliums Jesu Christi, [des] Sohnes Gottes“), wenn der Genitiv τοῦ υἱοῦ θεοῦ „[des] Sohnes Gottes“ an dieser Stelle ursprünglich ist, was wahrscheinlich ist⁸⁹. Damit wird an unserer Stelle wohl zumindest indirekt der „Herrscheranspruch“ Jesu erneut zum Ausdruck gebracht.⁹⁰ Die befreiende Botschaft vom Erlösungswerk Jesu Christi, welche „Kraft Gottes“ ist (vgl. Röm 1,16), befähigt die Menschen, sich durch Jesus Christus dem heilsamen Willen Gottes zu unterordnen.

„... **wie unablässig ich euch allezeit in meinen Gebeten erwähne** ...“ (vgl. Eph 1,16; Phil 1,3f.; Kol 1,3; 1. Thess 1,2; 2. Tim 1,3; Phlm 4). Paulus bittet nicht nur für die Gemeinden, die er persönlich kennt bzw. die von ihm gegründet wurden; seine intensive Fürbitte gilt auch einer von ihm unbekannten Gemeinde.⁹¹ Paulus fordert aber auch die Gläubigen auf, „unablässig“ (ἀδιαλείπτως) zu beten (vgl. 1. Thess 5,17). Das bedeutet aber nicht, dass sie nur noch beten sollen. Vielmehr sollen sie nach Eph 6,18 „durch jedes Gebet und Flehen bei jeder (von Gott geschenkten) Gelegenheit (ἐν παντὶ καιρῷ) im Geist beten“, was sicher auch damit zusammenhängt, dass sie „die Zeit/Gelegenheit (τὸν καιρόν) auskaufen“ sollen (Eph 5,16).

„... **indem ich bitte, dass ich endlich einmal durch den Willen Gottes den guten Weg zu euch geführt werde**“ (vgl. Rom 15,32). Zum Verlangen des Apostels, die Gläubigen zu sehen, vgl. auch 1. Thess 2,17f.; 3,6. Wenn Paulus an dieser Stelle das Verb εὐοδόω (im Passiv: „einen guten Weg geführt, glücklich geleitet werden“⁹²) gebraucht (es erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Kor 16,2 und 3. Joh 2 im Sinn von „wohlgehen, möglich sein“), so bringt er damit die Erwartung zum Ausdruck, dass Gott den Weg in Richtung Rom für ihn „ebnen“ wird.

Röm 1,11-12

„... **damit ich euch etwas geistliche Gnadengabe mitteile** ...“ Das griechische Wort χάρισμα „Gnadengabe“ ist ein *Nomen rei actae*⁹³, abgeleitet vom Wort χάρις „Gnade, das erfreuliche Wesen, Anmut, Lieblichkeit, Wohlgefälligkeit, Zierlichkeit etc.“⁹⁴, das eigentlich die Wirkung oder das Resultat der Gnade bezeichnet.⁹⁵ Grundsätzlich bezeichnet das Wort in der Bibel eine unverdiente Zuneigung und Beschenkung Gottes dem Menschen gegenüber, so z. B. in der Rechtfertigung (Röm 5,16) und in der Gabe des ewigen Lebens (Röm 6,23). Meistens bezieht sich der Ausdruck auf Dienstfähigkeiten (vgl. Röm 12,3ff.), die der Geist Gottes den Gläubigen mitteilt (vgl. 1. Kor

⁸⁹ So mit den Textzeugen **N¹ B D L W 2427** *pc* *latt* *sy* *co*; *Ir^{lat}*. Anderere Textzeugen lassen den Genitiv weg (so **N^{*} Θ 28. ℓ 2211** *pc* *sams*; *Or*) oder „ersetzen“ ihn mit dem Genitiv τοῦ θεοῦ „des Gottes“ (so **A f^{1.13} 33** **Π**) – abgesehen und „unbedeutenden“ weiteren Varianten.

⁹⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen oben zu Röm 1,3-5.

⁹¹ Vgl. F. F. Bruce, Der Römerbrief. Ein Kommentar, Aßlar: ICI, 1986, S. 78.

⁹² Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1084.

⁹³ Vgl. dazu E. Bornemann/E. Risch, Griechische Grammatik, Frankfurt a. M.: Diesterweg, 2. Aufl. 1978, §303.

⁹⁴ Vgl. Passow, Handwörterbuch II/2, S. 2414-2418.

⁹⁵ Der Begriff χάρισμα ist vor dem Neuen Testament selten bezeugt (vgl. K. Berger, Art. χάρισμα, in: EWNT III, (Sp. 1102-1105) Sp. 1102. Gemäß Philo, All III,78 ist die Welt und alles in ihr χάρισμα Gottes.

12,1ff.). An unserer Stelle ist mit der „geistlichen Gnadengabe“ etwas anderes gemeint, nämlich die geistlichen Segnungen, die durch den Verkündigungsdienst des Apostels verbreitet werden.⁹⁶ Die „Gnadengabe“ ist dabei das, was aus der anvertrauten „Gnade“ resultiert (vgl. z. B. Röm 12,6 sowie Röm 12,3 und 15,15 mit Röm 1,11). Paulus ist die „Gnade“ des Apostelamtes anvertraut, die Nationen nicht nur zum Glauben, sondern auch zum „Gehorsam des Glaubens ... zugunsten seines Namens“ zu führen (Röm 1,5).

„... **um euch zu befestigen**“ (vgl. Apg 14,21-22; Röm 16,25; 1. Thess 3,2.13; 2. Thess 2,17; 3,3; 1. Petr 5:10). Es ist dem Apostel ein großes Anliegen, dass alle Gläubigen im Glauben und in der biblischen Lehre befestigt werden. Zweifelsohne ist das auch ein wesentliches Ziel bei der Abfassung des Römerbriefes gewesen.

„... **um unter euch mitgetröstet zu werden**“ (vgl. 2. Kor 1,3-7). Der Ausdruck ἐν ὑμῖν „in/unter euch“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,13) bezieht sich an dieser Stelle offensichtlich auf die an Jesus Gläubigen in Rom. Paulus will in Rom nicht nur geistlichen Segen verbreiten, sondern selbst auch Empfänger sein. Nach Röm 15,24 möchte der Apostel „von euch zuerst etwas erfüllt/gesättigt werden“ (ὁμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ), um dann nach Spanien weiterzureisen und dabei von den Gläubigen in Rom „dorthin geleitet zu werden“ (ὅφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ).⁹⁷ In der Gemeinde Jesu hat jeder – auch der „öffentliche“ Verkündiger des Evangeliums und die leitenden Personen – die Ermutigungen durch die anderen Glieder nötig.

„... **durch unseren gemeinsamen** (ἐν ἀλλήλοις ‚untereinander‘) **Glauben, sowohl euren als auch meinen**“ (vgl. Eph 4,5; Jud 3). Der Ausdruck ἐν ἀλλήλοις wird sonst im Sinn von „untereinander“ verwendet (vgl. Mk 9,50; Joh 13,35; Röm 15,5), ist an unserer Stelle jedoch schwer „wörtlich“ wiederzugeben. Damit wird an dieser Stelle die Glaubensbeziehung derer, welche das Evangelium von Jesus Christus angenommen haben, zum Ausdruck gebracht. Diese innere Beziehung durch den Glauben wird mit ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ „euren und auch meinen“ (zu τε καὶ „sowohl als auch“ vgl. auch z. B. Röm 1,14; 3,9) sogar noch verstärkt.⁹⁸ Die Auffassung, dass „jeder nach seinem Glauben selig wird“, hat keine biblische Grundlage. Es gibt einen Glauben, der die einzige Grundlage für echtes biblisches Christentum ist. Dieser Glaube gründet stets auf dem Wort Gottes (vgl. Röm 10,14-17).⁹⁹ Wie Paulus in 1. Kor 1,2 den gemeinsamen Herrn betont, so betont an dieser Stelle den

⁹⁶ Kettunen entnimmt dieser Aussage, dass Paulus mit dem geplanten Besuch in Rom den gleichen Zweck verfolgt wie mit der Abfassung des Briefes (vgl. Kettunen, Abfassungszweck, S. 146f.). Allerdings betont Weddenburn zu Recht, dass diese Stelle nur indirekt – wenn überhaupt – etwas über den Anlass des Schreibens aussagt (Weddenburn, Reasons, S. 97).

⁹⁷ Nach Kettunen möchte Paulus sich selbst überzeugen, dass die Gläubigen in Rom im Glaubensgehorsam stehen (Kettunen, Abfassungszweck, S. 164). Die „Erfüllung“ bzw. „Sättigung“ hängt sicher im engen Zusammenhang mit der Gewissheit, dass die Christen in Rom im Glauben stehen. Mir scheint jedoch, dass Paulus nicht nur und nicht in erster Linie so quasi „sich selbst zufrieden stellen will“, sondern dass er tatsächlich auch eine Art „geistliche Zurüstung“ von den römischen Christen entgegennehmen möchte.

⁹⁸ Vgl. zur Formulierung auch z. B. 1. Kor 1,2: ... τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ..., αὐτῶν καὶ ἡμῶν „den Namen unseres Herrn Jesus Christus, ihrer und unserer [gemeinsamer Herr]“. Schrage spricht an dieser Stelle von einem „katholisierenden“ Gebrauch (W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband: 1Kor 1,1–6,11 [EKK VII/1], Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, S. 104f.), während andere den Ausdruck auf τόπος „Ort“ beziehen (vgl. dazu z. B. E. Schnabel, Korinther, S. 63).

⁹⁹ Das schließt natürlich mit ein, dass die Verkündigung des Evangeliums diesen Glauben „ermöglicht“, wie Wright betont (vgl. T. Wright, Justification. God's Plan and Paul's Vision, London: SPCK, 2009, S. 184f.). Gott ruft durch die Verkündigung des Evangeliums die Menschen in die Nachfolge Jesu und damit zum Glauben an Jesus Christus. Aber

gemeinsamen Glauben, wobei mit dem Glauben nicht ein subjektives Empfinden gemeint ist, sondern eine Vertrauensbeziehung zum Herrn, die auf dem durch die Apostel überlieferten Inhalt des Evangeliums gründet. Auch Eph 4,5 zeigt, dass der „eine Herr“ und der „eine Glaube“ zusammengehören. Weil wir einen Herrn haben, haben wir auch einen Glauben, den dieser eine Herr durch sein Wort bewirkt. Der Judasbrief fordert seine Empfänger auf, sich auf ihren „allerheiligsten Glauben“ aufzubauen (Jud 20), der „ein für allemal den Heiligen überliefert ist“ (Jud 3).

Diese Betonung der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Gegenseitigkeit des Trostes ist nicht, wie Wilckens meint¹⁰⁰, auf eine Verunsicherung des Paulus „im Blick auf die Ankündigung seines Kommens“ zurückzuführen und steht auch nicht im Widerspruch zur Betonung seines apostolischen Auftrags in Röm 1,5-6.9 und 1,14ff.¹⁰¹ Vielmehr weiß der Apostel sich gerade in seinem apostolischen Dienst von der Unterstützung der Gemeinden „abhängig“.

Röm 1,13

„Ich möchte nicht, dass ihr unwissend/ohne Erkenntnis seid, Geschwister ...“ (vgl. dazu u. a. Röm 11,25; 1. Kor 10,1; 12,1; 2. Kor 1,8; 1. Thess 4,13). Paulus ist es wichtig, dass die Gläubigen in Bezug auf zentrale Glaubensinhalte nicht ohne Erkenntnis sind. Die Christen in Rom sollen aber auch über seine Arbeit und seine Pläne informiert, damit sie ihn besser unterstützen können (vgl. Röm 15,24ff.; vgl. auch Kol 2,1). Schließlich sollen sie ja Teilhaber der Arbeit des Apostels werden. Paulus spricht die Empfänger des Briefes an dieser Stelle mit ἀδελφοί „Brüder, Geschwister“ an (so auch in Röm 17,1.4; 8,12; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14.30¹⁰²; 16,17; vgl. zum Gebrauch des Begriffs ἀδελφός – aus α-copulativum und δελφύς „Gebärmutter“ – auch Röm 8,29; 9,3; 14,10.13.15.21; 16,14.23). Das ist übrigens eine von wenigen Stellen in den Paulusbriefen, in denen die Empfänger bereits in dem (erweiterten) Briefeingang als „Geschwister“ angesprochen werden (so auch 1. Kor 1,10; 2. Kor 1,8; 1. Thess 1,4; 2. Thess 1,3). Dabei fällt auf, dass der Apostel nur noch im 2. Korintherbrief bei dieser Anrede in der Briefeinleitung die Empfänger mit in das „Wissen“ über die Ereignisse, welche ihn in letzter Zeit vor dem Schreiben besonders beschäftigt haben (vgl. Phil 1,12). Mit dieser persönlichen Anrede werden die Christen in Röm also offenbar besonders inniglich in die Pläne und Vorhaben des Apostels mit hinein genommen.

Der Gebrauch des Begriffs ἀδελφός „Brüder“ im Sinn von „Mitglied des Gottesvolkes“ geht auf den alttestamentlichen Gebrauch von אָבִי „Bruder“ im Sinn „Mitglied/Genosse des Bundesvolkes Gottes“ zurück (vgl. Ex 4,18¹⁰³; Lev 10,6 [„eure Brüder, das ganze Haus Israel“]; 25,46 [„eure Brüder, die Söhne Israel“]; Deut 3,18.20; 17,15; 18,18; Jos 1,14.15; 22,3). Hintergrund ist offenbar, dass Israel, das „Volk Gottes“, als Ganzes einen gemeinsamen leiblichen Vorfahr hatte, nämlich Abraham, auf dessen Berufung und Erwählung die Berufung Israels zum „Volk Gottes“¹⁰⁴ zurückgeht. So wird Israel in Ps 47,10 als „Volk des Gottes Abrahams“ (עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם) bezeichnet. Die

die Verkündigung des Evangeliums zwingt den Menschen nicht zum Glauben. Gerade der Kontext von Röm 10,14-17 (vgl. Röm 10,18ff.) zeigt, dass das Hören allein nicht genügt bzw. noch nicht die Antwort des Menschen mit dem Glauben garantiert (vgl. auch Mt 22,1-14). Wright scheint diesen Aspekt zu übersehen.

¹⁰⁰ Wilckens, Römer 1, S. 80.

¹⁰¹ Ebd., S. 79.

¹⁰² In Röm 15,30 fehlt der Begriff in den Textzeugen $\mathfrak{P}^{46}$ und B.

¹⁰³ Mose hatte nur einen leiblichen Bruder, nämlich Aaron! An dieser Stelle sind mit dem Pluralbegriff also entweder die weiteren Verwandten oder das ganze Volk des Mose mit eingeschlossen.

¹⁰⁴ Vgl. dazu Thiessen, Gottes hat Israel nicht verstoßen, S. 109ff.

Israeliten sind also „Brüder“, weil Gott ihren „Vater Abraham“ erwählt hat, ihm seine Verheißungen für seinen „Samen“ gegeben und Israel somit zu seinem Bundesvolk gemacht hat (vgl. z. B. Jos 24,3: „Und ich nahm euren Vater Abraham von jenseits des Stroms und ließ ihn im ganzen Land Kanaan umherziehen, und ich mehrte seinen Samen und gab ihm Isaak“; vgl. auch Jes 52,2). In diesem Sinn wird der Begriff אֲחֵי „Brüder“ im Alten Testament in Ex 2,11 verwendet, indem es von Mose heißt, dass er, als er groß geworden war, „zu seinen Brüdern“ hinausging (vgl. auch Ex 4,18).¹⁰⁵ Dabei fällt auf, dass die maskuline Form „Bruder“ ausdrücklich „den Hebräer oder die Hebräerin“ bezeichnen kann (so in Deut 15,12: אֲחִיךָ הָעִבְרִי אוֹ הָעִבְרִיָּה „dein Bruder, ein Hebräer oder eine Hebräerin“). In Jer 34,9, einer gewissen Parallelstelle dazu, wo ebenfalls der Ausdruck „der Hebräer und die Hebräerin“ (הָעִבְרִי וְהָעִבְרִיָּה) erscheint, werden diese als „Bruder unter den Juden“ (בְּיָהוּדִי אֲחִיהוּ) „unter den Juden seinen Bruder“ beschrieben werden (vgl. auch Neh 5,1: אֶל-אֲחֵיהֶם הַיְּהוּדִים „gegen ihre Brüder, die Juden“; Neh 5,8: אֶת-אֲחֵינוּ הַיְּהוּדִים „unsere Brüder, die Juden“).

Im Neuen Testament werden mit dem Begriff ἀδελφοί einerseits neben der wörtlichen Bedeutung die jüdischen Volksgenossen angesprochen (vgl. z. B. Apg 2,29; 2,37; 3,17; 7,2; 13,15.26.38; 22,1), dann aber auch und vor allem die Nachfolger Jesu aus den Juden (vgl. z. B. Apg 1,16; 6,3; 9,30; 11,1.12.29; 15,7.13), aber auch aus den Juden und „Heiden“, die zum Volk des Neuen Bundes gehören (vgl. z. B. Apg 15,1.23.32.36.40; 17,10.14). Nach Apg 13,26 spricht Paulus die Juden in Antiochia von Pisidien als „Männer, Brüder, Söhne des Geschlechts Abrahams“ (ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ) an, wobei diese möglicherweise an dieser Stelle von den „Gottesfürchtigen“ unterschieden werden. Damit wird offenbar die gemeinsame Zugehörigkeit zum Bund Gottes mit dem „Vater Abraham“ (vgl. dazu Röm 4,1) betont. Auch in Röm 9,3 spricht Paulus in Bezug auf die Juden von „Brüdern“, und zwar von seinen „Verwandten dem Fleisch nach“, weil Abraham „dem Fleisch nach“ ihr gemeinsamer Vater ist (vgl. Röm 4,1)¹⁰⁶. Dabei wird deutlich, dass dieser Bezeichnung vor allem als eine Art „Berufung“ verstanden wird, der im Glauben zu folgen wäre. Doch während viele leibliche Nachkommen Abrahams dieser Berufung damals nicht folgten, sind viele „Heiden“ ihr gefolgt und somit zum Glauben an Jesus Christus gekommen. Weil sie damit mit in die Verwirklichung des dem Abraham verheißenen Segen genommen wurden (vgl. z. B. Röm 11,17ff.) und damit zum „geistlichen Samen Abrahams“ gehören, gehören auch sie nun die den „Glaubensgeschwistern“ und damit zu den Mitgliedern des Bundesvolkes Gottes. Später warnt Paulus sie jedoch, indem er sie als „Geschwister“ anspricht, dass „Geheimnis“ um die bleibende Berufung Israels nicht zu verkennen (Röm 11,25).

„... dass ich mir oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen, aber ich wurde bis jetzt verhindert ...“ Warum Paulus bis jetzt verhindert wurde, die Gläubigen in Rom zu besuchen, schreibt Paulus nicht. Offenbar wurde Paulus wegen der großen Arbeit verhindert, nach Rom zu kommen (vgl. Röm 15,19.22f.; vgl. auch Apg 16,6; 2. Thess 2,18). Doch nun hat er den Osten „von Jerusalem bis nach Illyrien“ mit dem Evangelium „gefüllt“. Es geht Paulus also offensichtlich nicht nur darum, endlich auch die Christen in Rom zu besuchen, und schon gar nicht darum, in Rom Tourismus zu betreiben. Vielmehr geht es ihm um ein neues „Arbeitsfeld“ im Westen des Römischen Reiches (vgl. Röm 15,20ff.).

¹⁰⁵ Der Begriff wird oft auch in Bezug auf die Leviten gebraucht, die untereinander „Brüder“ sind (vgl. z. B. Lev 10,4; 21,10; Num 8,26; 16,10; 18,2.6; Deut 10,9).

¹⁰⁶ Vgl. die Ausführungen unten zu Röm 4,1.

„... **damit ich gewisse Frucht habe ...**“ (zum Gebrauch von καρπός „Frucht“ im Römerbrief vgl. auch Röm 6,21.22; 15,28). Ob Paulus sich damit mehr auf die Bekehrung weiterer Heiden in Rom bezieht oder auf die Vertiefung des Glaubens der Christen, ist sicher nicht entscheidend. Ohne Zweifel sind beide Aspekte mit eingeschlossen. Denn wir in Vers 5-6 betont er ja, dass die römischen Christen ein Teil der Menschen aus den Nationen/Heiden sind, die „zugunsten seines Namens“ (Vers 5) zum Glaubensgehorsam geführt werden, und nach Röm 15,15-16 hat Gott dem Paulus die Gabe verliehen, „ein Diener Christi Jesu zu sein für die Nationen/Heiden, der priesterlich am Evangelium Gottes dient, damit das Opfer der Nationen/Heiden [Gott] angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist“.

„... **auch unter euch wie auch unter den übrigen Nationen/Heiden.**“ Der Ausdruck ἐν ὑμῖν „in/unter euch“ beschränkt sich an dieser Stelle wohl nicht – wie in Röm 1,12 – auf die Christen in Rom. Wenn Paulus betont, dass er „gewisse Frucht ... auch unter euch“ haben möchte, so ist damit dem Kontext nach (vgl. Röm 1,14-17) auch seine missionarische Absicht verbunden. Bis jetzt hat er weiter nach Osten hin Gemeinden gegründet und im Glaubensleben gestärkt, aber jetzt möchte er seine Arbeit zum Westen hin ausdehnen (vgl. Röm 15,19ff.).

Wenn er in unserem Vers von den „übrigen Nationen“ spricht, so könnte damit auf seine bisherige Tätigkeit hingewiesen werden. Da Paulus aber in Röm 1,5 seine Berufung als Apostel „zum Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen“ betont hatte, wonach gemäß Röm 1,6f. auch die „Berufenen“ in Rom gehören, ist es durchaus wahrscheinlich, dass mit den „übrigen Nationen“ gleichzeitig auch an die beabsichtigte missionarische Arbeit zum Westen hin gedacht ist.¹⁰⁷ Der Bericht des Lukas in Apg 28,17ff. deutet auf jeden Fall an, dass Paulus in Rom vor allem außerhalb der christlichen Gemeinde das Evangelium von Jesus Christus bezeugt hat, und zwar „sowohl den Juden als auch den Griechen“ (vgl. dazu auch u. a. Apg 20,21) bzw. „den Juden zuerst und auch den Griechen“ (vgl. Röm 1,16).

Röm 1,14-15

„**Sowohl Griechen als auch Barbaren, sowohl Wesen als auch Unverständigen bin ich ein Schuldner ...**“ Mit den Verbindungen τε καί „sowohl ... als auch“¹⁰⁸ der gegensätzlichen Bezeichnungen wird die Gleichheit aller Menschen ohne Unterschied der Rasse und Klasse dem Evangelium gegenüber zum Ausdruck gebracht.¹⁰⁹ Später betont Paulus, dass er „vorher alle, sowohl die Juden als auch die Griechen (Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας), beschuldigt hat, unter [der] Sünde zu sein“ (Röm 3,9). Auffallend ist, dass Paulus weiter im Römerbrief nur die „Juden“ und „Griechen“ erwähnt (so in Röm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; vgl. auch z. B. 1. Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11) und diese gegenüberstellt, indem er betont, dass beide Gruppen sowohl in Bezug auf die Sünde als auch in Bezug auf die Errettung vor Gott gleichwertig sind. Bei dieser Gegenüberstellung spielt wohl

¹⁰⁷ Ich denke, dass Kettunen grundsätzlich recht hat, wenn er betont, dass die Aussage in Röm 1,5 nicht nur beinhalte, dass Paulus dafür verantwortlich sei, die Nationen zum Glauben zu führen, sondern auch dafür, sie im Glauben zu halten und zu befestigen (Kettunen, Abfassungszweck, S. 138). Wie der ganze Abschnitt Röm 1,5-15 zeigt, gehören die zwei Aspekte der Aufgabe des Paulus eng zusammen und bilden im Grunde eine Einheit. Diese Einheit wird auch durch den Inhalt des ganzen Römerbriefes bestätigt.

¹⁰⁸ Vgl. dazu auch unten die Ausführungen zu Röm 1,16 (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι).

¹⁰⁹ Zur sozialen Schichten im Römischen Reich vgl. Meeks, W. A., Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden: Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 1993 (Originaltitel: The First Urban Christians. The Social World of the Apostles Paul, New Haven: Yale, 1983), S. 115ff.

die sehr unterschiedliche Vorstellung von Erlösung, wie sie in 1. Kor 1,22 in gewisser Hinsicht zum Ausdruck kommt, eine Rolle. Im Römerbrief geht es dabei jedoch offenbar vor allem um die Gegenüberstellung von der „Beschneidung“ und der „Vorhaut, Unbeschnittenheit“ (vgl. z. B. Röm 4,10ff.; vgl. auch Kol 3,11: „... nicht mehr Griechen noch Jude, Beschneidung noch Vorhaut ...“). Andererseits geht es an unserer Stelle nicht um eine solche Gegenüberstellung, sondern um die verschiedenen Menschengruppen innerhalb der „Nationen“ bzw. „Heiden“.¹¹⁰

Mit dem Begriff βάρβαρος „Barbar“ (vgl. dazu auch Apg 28,2.4; 1. Kor 14,11; Kol 3,11) sind Menschen gemeint, die weder von Griechen noch von Römern abstammten, die nicht Griechisch sprachen (sie sprechen nur brrr brrr brrr ..., d. h. man kann sie nicht verstehen; vgl. 1. Kor 14,11) und die von der Herrschaft ausgeschlossen waren.¹¹¹ Sie werden an unserer Stelle den (gebildeten) „Griechen“ gegenübergestellt. Weiter werden die „Weisen“ (σοφοί) und die „Unverständigen“ (ἀνόητοι) gegenübergestellt. Dabei bezieht sich die Bezeichnung als „Weise“ offensichtlich besonders auf die „Griechen“ (vgl. 1. Kor 1,22: ... Ἑλληνες σοφίαν ζητοῦσιν „... Griechen suchen Weisheit“) und die Bezeichnung als „Unverständige“ besonders auf die „Barbaren“. Es werden also nicht weitere Volksgruppen, sondern lediglich eine weitere Klassifizierung angesprochen. Dabei wird mit dem Begriff „Weise“ die weltliche Bildung angesprochen (vgl. auch z. B. 1. Kor 1,19.20.25-27, derweil mit dem Begriff „Unverständige“ (vgl. dazu auch Lk 24,25; Gal 3,1.3; 1. Tim 6,9; Tit 3,3) Menschen angesprochen werden, welche diese Bildung nicht haben. Mit dieser Einschätzung als „ungebildet“ ist allerdings keine Geringschätzung verbunden (vgl. auch z. B. 1. Kor 1,27), aber auch die Bezeichnung als „Weise“ scheint an dieser Stelle (noch) nicht die negative Konnotation zu haben, wie z. B. in 1. Kor 1,19ff. Allerdings weist Paulus etwas später darauf hin, dass diejenigen, die behaupten, Weise zu tun, „dumm geworden sind“ (Röm 1,22), während die Schlussdoxologie des Briefes betont, dass Gott allein weise ist (Röm 16,27).

Paulus weiß sich „verpflichtet“ bzw. als „Schuldner“ (zum Begriff ὀφειλέτης „Schuldner“ vgl. auch u. a. Röm 8,12; 15,27; Gal 5,3), allen diesen Menschen ohne Unterschied von Bildung und Rasse die Frohe Botschaft von der einzigen Erlösung in Jesus Christus zu verkünden¹¹², weil er weiß, dass ihre Götter und Religionen (bzw. Philosophien) nicht retten können. In 1. Kor 9,16 betont der Apostel: „Denn wenn ich das Evangelium verkündige, so habe ich keinen Ruhm, denn ein Zwang liegt auf mir; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte!“ Es ist also nicht nur Gnade, dass er zum Heidenapostel berufen wurde, sondern auch seine göttliche Pflicht, ihnen die Frohe Botschaft vom Heil in Jesus Christus zu verkünden.

„Dementsprechend/darum (οὕτως), soviel/was an mir [liegt], [bin ich] bereit/willens, auch euch, die [ihr] in Rom [seid], das Evangelium zu verkündigen/zu evangelisieren.“ Das Adverb οὕτως „so, auf dieser Weise“ leitet an dieser Stelle offensichtlich eine Folgerung ein (vgl. auch Röm

¹¹⁰ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 81: „Paulus benutzt hier noch nicht (wie dann von 1, 16 an durchweg) die Kategorie der heilsgeschichtlichen Differenzierung von Juden und Heiden, sondern die in der griechisch-römischen Elite gängigen Kategorien einer kulturellen Klassifizierung nach dem Bildungsstand, nach denen Völker und Einzelmenschen in Hochwertige und Minderwertige ... eingeteilt und damit auf die gesellschaftliche Rolle festgelegt wurden.“

¹¹¹ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 432. Das Wort βάρβαρος wurde bereits bei Aristophanes als synonym mit ἀμαθής „ungelehrt“ gebraucht (vgl. Nub. 490: ἄνθρωπος ἀμαθής καὶ βάρβαρος). Nach Plato ist die ganze Erde zwischen zwei „Hälften“ aufgeteilt, und zwar die kleine Hälfte der Griechen und die größere Hälfte der Barbaren (Plato, Pol. 262).

¹¹² Vgl. dazu auch Wilckens, Römer 1, S. 81.

6,11).¹¹³ Weil Paulus ein „Schuldner“ allen Klassen und Sorten von Menschen gegenüber ist, will er auch in die Reichshauptstadt reisen (und von dort weiter in den Westen). Dabei ist bei dem Ausdruck καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ „auch euch, denen in Rom“ dem Kontext nach wohl nicht nur und nicht in erster Linie an die Christen in Rom zu denken, denen Paulus das Evangelium verkünden möchte.¹¹⁴ Offensichtlich ist gemeint, dass der Apostel auch „unter euch“, d. h. „in eurer Mitte“ in Rom allen Menschen, welche das Evangelium noch nicht gehört haben, dieses verkündigen möchte (vgl. auch Röm 1,13). Dieser Aspekt wird dadurch unterstützt, dass der Apostel sowohl die Themenformulierung anschließend in Röm 1,16f. als auch die daran anschließenden Ausführungen über das Offenbarwerden des Zornes Gottes über alle Gottlosigkeit (Röm 1,18ff.) durch ein begründenes γάρ „denn“ mit den vorangehenden Aussagen verbindet. Allerdings zeigt der Abschnitt in Röm 1,8-17, dass die zwei Aspekte – zum Glauben führen und im Glauben stärken – eine Einheit bilden und eng zusammengehören. Diese Tatsache wird später in Röm 15,14-16 bestätigt, wenn der Apostel schreibt:

„Ich bin aber, meine Geschwister, auch selbst im Blick auf euch überzeugt, dass auch ihr selbst voll Güte seid, erfüllt mit aller Erkenntnis, fähig, auch einander zu ermahnen. Ich habe aber zum Teil euch etwas kühn geschrieben, indem ich euch erinnerte wegen der mir von Gott gegebenen Gnade, ein Diener (λειτουργόν) Christi Jesu zu sein für die Nationen, der priesterlich am Evangelium Gottes dient, damit das Opfer der Nationen angenehm werde, geheiligt durch den Heiligen Geist.“

Der Ausdruck τὸ κατ' ἐμέ „soviel/was an mir [liegt]“ (dreimal erscheint in den Paulusbriefen die Pluralwendung τὰ κατ' ἐμέ; Eph 6,21; Phil 1,12; Kol 4,7) zeigt, dass Paulus bereit ist (das Adjektiv πρόθυμος „geneigt, bereitwillig“¹¹⁵ erscheint sonst im Neuen Testament nur in Mt 26,41 und Mk 14,38¹¹⁶), nicht seinen Willen durchzusetzen, sondern im Einklang mit dem Willen Gottes zu wirken (vgl. Apg 21,14b). Die Römer sind ein Teil von „allen Heiden“, zu denen der Apostel gesandt worden ist (vgl. Röm 1,5f.13). Interessant ist, dass das Adverb προθύμως „bereitwillig“, das mit dem Adjektiv πρόθυμος „geneigt, bereitwillig“ verwandt ist, in 1. Petr 5,2 zu dem Adverb ἐκουσίως „freiwillig“ gebraucht wird, womit das Gegenteil vom „Zwang“ zum Ausdruck gebracht wird (vgl. 1. Kor 9,16f.; Phlm 14). Während Paulus an unserer Stelle sich im Einklang mit 1. Kor 9,16f. (1. Kor 9,16: „ein Zwang liegt auf mir“) „verpflichtet“ weiß, das Evangelium allen Menschen zu verkünden (vgl. auch 1. Kor 9,19ff.), betont er an unserer Stelle, dass dieses „freiwillig“ geschieht, während er das in 1. Kor 9,16f. offen lässt.

Röm 1,16

„Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht ...“ Gemeint ist damit offenbar nicht, dass Paulus jeweils in Furchtlosigkeit das Evangelium verkündete.¹¹⁷ Paulus selbst hat in Korinth das Evangelium „in Schwachheit und mit Furcht und in vielem Zittern“ gekündet (1. Kor 2,4). Darum ist ihm der Herr erschienen, um ihn zu ermutigen, sich nicht länger zu fürchten und nicht zu schweigen,

¹¹³ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von K. Aland/B. Aland, Berlin/New York: de Gruyter, 6. Aufl. 1988, Sp. 1209.

¹¹⁴ Gemäß Kettunen bezieht Paulus sich auf die Zeit, als es in Rom noch keine Gemeinde gab. Paulus habe dort also zuerst das Evangelium verkündigen und eine Gemeinde gründen wollen (vgl. Kettunen, Abfassungszweck, S. 118 und 125ff.). Das ist aus meiner Sicht reine Vermutung und lässt sich mit dem Text nicht begründen.

¹¹⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 724.

¹¹⁶ Vgl. aber auch den Gebrauch von προθυμία „Bereitschaft“ in Apg 17,11; 2. Kor 8,11.12.19; 9,2.

¹¹⁷ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 82.

sondern zu reden, d. h. das Evangelium zu verkünden (Apg 18,9-10). An Timotheus schreibt der Apostel, dass Gott „uns nicht einen Geist der Furchtsamkeit, sondern der Kraft und der Liebe und der Zucht, gegeben“ hat (2. Tim 1,7). Deshalb fordert er Timotheus auf: „So schäme dich nun nicht des Zeugnisses unseres Herrn noch meiner, seines Gefangenen, sondern leide mit für das Evangelium nach der Kraft Gottes“ (2. Tim 1,8). Er selbst schämt sich in seinem Leiden als Apostel Jesu Christi nicht, „weil ich weiß, wem ich geglaubt habe, und bin überzeugt, dass er mächtig ist, mein anvertrautes Gut bis auf jenen Tag zu bewahren“ (2. Tim 1,12). Jesus hatte bereits während seines Erdenlebens seine Nachfolger aufgefordert, sich seiner nicht zu schämen (Mk 8,38; Lk 9,26).

Der Begriff ἐπαισχύνομαι „schämen“ beinhaltet dabei durchaus auch einen psychologischen Aspekt.¹¹⁸ Das Verb erscheint noch einmal im Römerbrief, und zwar in Röm 6,21, wo der Apostel von der früheren „Frucht“ der Sünde im Leben derer, die jetzt an Jesus Christus glauben, deswegen sie sich „jetzt schämen“ (ἐφ’ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε). „Schämen“ kann an beiden Stellen auch im wörtlichen Sinn verstanden werden.¹¹⁹ Denn in 1. Kor 1,18, der als Parallelvers zu Röm 1,16 gesehen werden kann, spricht der Apostel vom Kreuz Christi, das „denen, die verloren gehen, Torheit ist, uns aber, die wir gerettet werden, Kraft Gottes ist“. Die Botschaft von einem Gekreuzigten war damals in der Gesellschaft sicher keine Ruhmesbotschaft. Und doch betont Paulus, dass er sich nur „des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi“ rühmen will (Gal 6,14).

Paulus spricht an dieser Stelle vom „Evangelium“¹²⁰, dessen er sich nicht schämt. Das mit dem Begriff εὐαγγέλιον verwandte Verb εὐαγγελίζομαι „eine gute Botschaft bringen, eine freudige Nachricht, Gutes verkündigen“¹²¹ bezeichnet den ehrenvollen Auftrag, die Siegesbotschaft vom Schlachtfeld in die Heimat zu bringen.¹²² Das Verb beschreibt aber auch die Tätigkeit der Apostel, welche den „Schlachtsieg“ Jesu über Tod und Sünde verkünden.¹²³ Der Begriff εὐαγγέλιον „Evangelium“ bezeichnete einerseits den Lohn oder das Geschenk für die gute Botschaft¹²⁴, dann aber die gute Botschaft bzw. die Freudenbotschaft selbst¹²⁵. Im Alten Testament erscheint das hebräische Wort בְּשִׂרָה (auch בְּשִׂרָה) sechsmal (2. Sam 4,10; 18,20.22.25.27; 2. Kön 7,9) im Sinn von „Freudenbotschaft“ oder „Lohn eines Freudenboten“; 24-mal wird das Verb בָּשַׂר gebraucht (23-mal im Piel), und zwar im Sinn von „eine Freudenbotschaft bringen“ (anders in 1. Sam 4,17, wo das Partizip den Boten bezeichnet, der dieses Mal schlechte Nachricht brachte). Es handelt sich dabei u. a. um die Botschaft vom Heil durch den kommenden Erlöser (vgl. z. B. Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Die LXX

¹¹⁸ Anders z. B. Wilckens, Römer I, S. 82: „οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι ist nicht psychologisch im Sinne von Furchtslosigkeit gemeint; vielmehr formuliert Paulus in geprägtem Bekenntnisstil.“ Es ist richtig, dass es um das Bekenntnis geht, aber dieser Aspekt schließt den „psychologischen“ Aspekt nicht aus.

¹¹⁹ Vgl. dazu auch H. Moxnes, Honor, Shame, and the Outside World in Paul’s Letter to the Romans, in: J. Neusner u. a. (Hrsg.), The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee, Philadelphia: Fortress, 1988, S. 207–218.

¹²⁰ Vgl. dazu auch Stuhlmacher, P., Das paulinische Evangelium, Bd. I: Vorgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S. 56–63.

¹²¹ Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 643.

¹²² Vgl. dazu auch u. a. E. Lerle, Die Predigt im Neuen Testament, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 1957, S. 19.

¹²³ Vgl. ebd.: „Der entscheidende Sieg ist auf einem Schlachtfeld erkämpft, dessen Beobachtung der Missionsgemeinde nicht zugänglich ist. Daher kommen die Boten und verkündigen dem wartenden Volke, durch welche Ereignisse der Sieg erfolgt ist. Diese Ereignisse sind das stellvertretende Leiden, Kreuz und Auferstehung Christi.“

¹²⁴ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1054.

¹²⁵ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 643.

gebraucht nur einmal den Begriff εὐαγγέλιον, und zwar in der Pluralform (2. Sam 4,10); 23-mal kommt dagegen das Verb εὐαγγελίζω vor. Die alttestamentliche Verkündigung der kommenden Heilszeit ist der Hintergrund der Evangeliumsverkündigung im Neuen Testament.¹²⁶ Nach der Überzeugung des Paulus bringt Jesus Christus die Erfüllung dieser Verheißungen (vgl. Röm 1,1f.; 3,21). Deshalb beinhaltet das „Evangelium“ vor allem auch die „Rede vom Kreuz“, das zwar „denen, die verlorengehen, Torheit, uns aber, die wir errettet werden, Gottes Kraft“ ist (1. Kor 1,18).

„... **denn es ist Kraft Gottes** ...“ Die Frohe Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus ist δύναμις θεοῦ „Kraft Gottes“ (vgl. 1. Kor 1,18; 2,5). Weil Paulus das Evangelium als Wort Gottes verkündet (vgl. 1. Thess 2,13), steht dahinter die göttliche Kraft. Es ist das „Wort vom Kreuz“, das diese Kraft Gottes darstellt (siehe 1. Kor 1,18), weil der Mensch dadurch mit Gott versöhnt wird. Deshalb verkündigt Paulus „den Berufenen selbst aber, Juden wie Griechen, Christus, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1. Kor 1,24).

Wenn das Evangelium durch den Heiligen Geist wirksam wird (vgl. Apg 1,8), wird der Mensch von innen her verändert und erneuert, indem er von Gott her auf Grund des Erlösungstodes Jesu die Sündenvergebung erfährt und somit in das Heil Gottes hinein genommen wird. Das Evangelium ist also nicht in erster Linie eine Forderung, die von außen an den Menschen heran kommt und nicht erfüllt werden kann. Das Evangelium annehmen (vgl. 2. Kor 11,4) bzw. ihm gehorchen (vgl. Röm 10,16) bedeutet soviel wie Jesus in sein Leben aufnehmen (vgl. Apg 2,41; Joh 1,12). Wer Jesus in sein Leben aufnimmt und im Vertrauen auf ihn lebt (vgl. Gal 2,20), wird zuerst in der Beziehung zu Gott, dann aber auch in der Beziehung zu sich selbst und zu den Mitmenschen wiederhergestellt.

„... **zur Rettung jedem, der glaubt** ...“ Das Wort σωτηρία „Rettung, Heilung“¹²⁷ (vgl. Lk 19,9; Apg 4,12; 16,31; das Wort erscheint im Neuen Testament 46-mal und in der LXX 150-mal) bedeutet auch „Heilung, Heil“ (der Ausdruck מְשֻׁלָּם „im Frieden/Heil“ wird in Genesis dreimal mit μετὰ σωτηρίας wiedergegeben; Gen 26,31; 28,21; 44,17). Nach Jes 52,7 steht die verheißene „Königsherrschaft“ Gottes in Verbindung mit dem verheißenen „Evangelium“, in dem es heißt: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße dessen, der [frohe] Botschaft bringt: der Frieden verkündet, der Gutes als [frohe] Botschaft verkündigt, der Heil/Errettung verkündet, der zu Zion spricht: ‚Dein Gott herrscht als König.‘“ Das „Evangelium“ beinhaltet damit die Botschaft vom „Frieden“ (מְשֻׁלָּם), von der Errettung (יְשׁוּעָה) und von der „Königsherrschaft“, welche „als befreiende Machtübernahme und endzeitlich geoffenbarte Herrschaft Gottes näher bestimmt“ wird¹²⁸. So wird auch in Jes 61,1 betont: „Der Geist des Herrn, Jahwes, ist auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Elenden frohe Botschaft zu bringen, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind, Freilassung auszurufen den Gefangenen und Öffnung des Kerkers den Gebundenen.“ Die Gewissheit, dass solche Verheißungen in Jesus Christus zu ihrer Erfüllung kommen, ist zweifelsohne der Hintergrund sowohl der Evangeliumsverkündigung Jesu als auch der Verkündigung der Apostel.¹²⁹

¹²⁶ Vgl. dazu auch z. B. P. Stuhlmacher, Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien, in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen: Mohr, 1983, (S. 1–26) S. 20f.; O. Betz, Jesu Evangelium vom Gottesreich, in: Stuhlmacher, Das Evangelium, S. 55–77.

¹²⁷ Es handelt sich dabei um ein *Nomen actionis*, wobei die Tätigkeit betont wird (im Gegensatz zum Begriff σωτήριον „Heil, Rettung [als Inhalt bzw. Zustand, nicht als Tat]“; vgl. dazu Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28; Eph 6,17).

¹²⁸ O. Betz, Jesu Evangelium vom Gottesreich, in: Stuhlmacher, Das Evangelium und die Evangelien, (S. 55–77) S. 61.

¹²⁹ Vgl. dazu auch u. a. P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, Bd. I: Vorgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S. 56–63; Betz, Jesu Evangelium, S. 55–77. Wright bemerkt dazu: „Je jüdischer wir uns das paulinische

Die Verkündigung des Evangeliums ist damit nicht nur, wie Wright meint, „streng genommen die erzählende Verkündigung, das Jesus König ist“¹³⁰, auch wenn das mit eingeschlossen ist. Richtig betont Wright etwas später, dass das Evangelium „in der Tat die Verkündigung eines königlichen Sieges“ ist.¹³¹ Aber für Paulus beinhaltet das Evangelium zentral auch die Frohe Botschaft darüber, dass der Einzelne durch den Glauben an Jesus Christus an der Macht der Sünde befreit und somit mit seinem Schöpfer versöhnt werden kann. Bei der Errettung geht es um die eschatologische Errettung in der Befreiung von dem zukünftigen „Zorn“ (d. h. Gericht) Gottes (vgl. z. B. Röm 5,9f.; 1. Kor 3,15; 5,5). Diese Errettung ist im Leben der Gläubigen jedoch schon Realität geworden (vgl. z. B. Röm 8,24; Eph 2,5.8; Tit 3,5).¹³² Da sie jetzt schon mit Gott versöhnt sind, werden sie in Zukunft vom eschatologischen Zorngericht Gottes befreit werden (Röm 5,9f.).

Durch den Glauben an das Erlösungswerk Jesu und in der gläubigen Beziehung zu Jesus wird der Mensch nach der Überzeugung des Paulus in seiner Beziehung zu Gott durch die Sündenvergebung geheilt (vgl. z. B. Apg 4,12; Gal 2,20). Paulus verwendet an dieser Stelle den Ausdruck παντι τῷ πιστεύοντι „jedem Glaubenden“, der im Neuen Testament insgesamt 13-mal erscheint (z. B. in Joh 3,15f.; Röm 3,22; 4,11; 10,4.11). Da der „rettende“ Glaube für den Römerbrief sehr zentral ist (das Verb πιστεύω „glauben“ erscheint im Römerbrief 21-mal), soll an dieser Stelle etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.¹³³

Das hebräische Verb אָמַן „tragen; sich als zuverlässig erweisen; Bestand haben, bleiben, andauern; glauben, vertrauen“¹³⁴, der im Hifilstamm mit „glauben“ wiedergegeben wird, heißt wörtlich etwa „sich festmachen (in Gottes Treue und Zuverlässigkeit)“.¹³⁵ Weil Gott ein Gott der Treue ist (vgl. Deut 32,4; 1. Sam 26,23; Ps 36,6; 40,10) und seine Werke (Ps 33,4) und seine Worte (Ps 119,86.160; 143,1) Wahrheit und deshalb zuverlässig sind, soll die entsprechende Antwort des Menschen Vertrauen bzw. Treue sein, indem er an den Zeugnissen Jahwes festhält, die ihn nicht beschämen (Ps 119,30-31). Der Glaube des Menschen beruht also auf der Treue und Zuverlässigkeit Gottes und seines Wortes. Gott hat sein Wort im Bund durch einen Schwur besiegelt (vgl. z. B. Deut 4,31; 32,40; Hes 16,8)¹³⁶, dass er sein Volk retten und die Feinde schlagen werde (vgl. Deut 32,36-43), und der Gerechte wird im Vertrauen auf dieses Verheißungswort und damit in dem Glauben, der im Bund Gottes begründet ist, leben (Hab 2,4b). Gott lässt ihn durch seine, d. h. durch Gottes Gerechtigkeit am Leben (Ps 119,40). Grundlage dafür sind Gottes „Bund und Gnade/Bundesgüte“ (אֶת-הַחֶסֶד וְאֶת-הַחֶבְרִית, „die er deinen Vätern geschworen hat“ und die Gott Israel bewahren wird, wenn sie seinen „Rechtbestimmungen“ (הַמִּשְׁפָּטִים) gehorchen (Deut 7,12). Der Glaube ist somit eng mit dem

„Evangelium“ denken, umso stärker konfrontiert es die Anmaßungen des imperialen Kultes, ja aller anderen heidnischen Kulte, seien sie ‚religiös‘ oder ‚säkular‘“ (T. Wright, Worum es Paulus wirklich ging, Gießen: Brunnen, 2010, S. 52).

¹³⁰ So Wright, Paulus, S. 53.

¹³¹ Ebd., S. 57.

¹³² Vgl. auch Schreiner, T. R., Romans (BECNT), Grand Rapids: Baker, 1998 (Neudruck 2006), S. 61.

¹³³ Vgl. dazu auch Thiessen, Glaubenslehre, S. 238f.

¹³⁴ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 61f.

¹³⁵ In Bezug auf das Verb אָמַן schreibt Scott: „In the Hiphil (causative), it basically means to cause to be certain, sure or to be certain about, to be assured. In this sense the word in the Hiphil conjugation is the biblical word for ‚to believe‘ and shows that biblical faith is an assurance, a certainty, in contrast with modern concepts of faith as something possible, hopefully true, but not certain“ (J. B. Scott, Art. אָמַן, in: ThWbOT, S. 51).

¹³⁶ Zum Verhältnis von Bund und Schwur vgl. z. B. Gen 26,28; Deut 4,31; 7,12; 8,18; 31,20; Jos 9,15; Ri 2,1; 1. Sami 22,8; 2. Kön 11,4; Ps 89,4; Hes 16,8.

Bund und der Bundestreue/-güte Gottes einerseits und mit dem Gehorsam des Volkes diesem Bund gegenüber andererseits verbunden.

Ein Wortspiel finden wir in Jes 7,9: *לֹא תִאֱמָנוּ כִּי לֹא תִאֱמָנוּ* „Macht ihr euch nicht [in Gott und seinem Wort] fest, so seid ihr nicht fest!“ (Luther: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“). Die Betonung liegt dabei immer auf Gottes Zuverlässigkeit und Treue. Er ist vertrauenswürdig in dem, was er tut und sagt. Weil die Propheten Gottes zuverlässiges Wort verkünden, wird Israel aufgefordert, nicht nur Gott, sondern auch seinen Propheten zu glauben (2. Chr 20,20).

Der neutestamentliche griechische Begriff πιστεύω „glauben“ ist verwandt mit dem griechischen Wort πείθω „überzeugen“ und könnte definiert werden als „sich von Gott (und seiner Zuverlässigkeit) überzeugen bzw. gewinnen lassen“. Auch hier liegt die Betonung auf Gottes Treue und Vertrauenswürdigkeit.

Glaube bedeutet also nicht nur, „etwas für wahr zu halten“. Er ist vielmehr „eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (Hebr 11,1). Im Zentrum steht Gott, sein Handeln und sein Wort (vgl. z. B. Ps 111,7-9). So ist der Glaube des Menschen eine Beziehung des Vertrauens zu diesem Gott, wie ihn die Bibel offenbart. Deshalb schreibt Paulus z. B. an die Galater: „Was ich jetzt [als wiedergeborener Christ] im Fleisch [d. h. in der schwachen irdischen Existenz] lebe, lebe ich im Glauben/Vertrauen an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20b). An Jesus Christus glauben bedeutet an seinen Namen glauben, und nach Joh 1,12 heißt Jesus, ihn aufzunehmen.¹³⁷

Die Betonung liegt an dieser Stelle offenbar auf dem παντί „jedem“. Damit ist hervorgehoben, dass nicht nur Juden oder solche Menschen, die zum Judentum übergetreten sind, gerettet werden. Bereits Jesus hatte pharisäischen Gesetzeslehrer klar gemacht, dass Gott die Welt so sehr geliebt hat, „damit jeder, der an ihn glaubt (πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν), nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ (Joh 3,16). Damit ist andererseits aber auch gesagt, dass nur diejenigen unter den Juden gerettet werden, die diesen Glauben haben. So betont auch Petrus in seiner Rede an die religiösen Führer des jüdischen Volkes, dass es in keinem anderen das Heil gibt als nur im Namen Jesu; „denn auch kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, in dem wir errettet werden müssen“ (Apg 4,12). Im Kontext vom Römerbrief bedeutet das παντί soviel wie „jedem Juden sowie jedem Griechen“ (vgl. auch Röm 3,22f.; 10,12f.).¹³⁸ Paulus geht nämlich davon aus, dass alle Menschen, also sowohl Juden als auch „Griechen“, Nachkommen Adams sind und als solche durch die Sünde Adams unter die Verurteilung der Sünde geraten sind und dass alle Menschen deshalb auch allein durch die „Rechtstat“ Jesu Christ vom Fluch der Sünde befreit werden „zur Rechtfertigung des Lebens“ (Röm 5,18; vgl. Röm 5,12).

¹³⁷ Glaube kann damit kaum ein unbewusstes Handeln bezeichnen, wofür Wright offensichtlich die Möglichkeit einräumt, wenn er bemerkt: „Wenn das Bekenntnis ‚Jesus ist Herr‘ abgelegt wird, erklärt Gott, dass diese Person, die (vielleicht zu ihrer eigenen Überraschung) das Evangelium glaubt, dadurch als jemand gekennzeichnet ist, der sich innerhalb der wahren Bundesfamilie befindet (Wright, Paulus, S. 157). Später stellt Wright fest: „Das Erkennungszeichen der Mitgliedschaft, die Sache, aufgrund der man *in der Gegenwart* erkennen konnte, wer zum *eschatologischen* Bundesvolk gehört, war natürlich der Glaube, das Bekenntnis, das Jesus der Herr ist, und der Glaube, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat (vgl. Röm 10,9). ‚Glaube‘ ist für Paulus daher kein ‚Ersatzwerk‘ im moralischen Sinne. Es ist nicht etwas, das man tut, um Aufnahme in das Volk Gottes zu finden“ (ebd., S. 166). Doch für Paulus hat der Glaube eine durch und durch „aktive“ Komponente und ist nicht ein reines „Lippenbekenntnis“ (vgl. dazu auch Mt 7,21-23). Das Bekenntnis mit dem Mund wird in Röm 9,9f. sogar ausdrücklich von dem Glauben im Herzen differenziert.

¹³⁸ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 62: „Indeed, the universality of the gospel is a theme that resounds throughout Romans (2:5-11; 3:9, 22-23, 29-30; 4,9-12, 16-17; 9:24; 10:11-13; 11:32; 15:8-12).“

Dieser Glaube an den Herrn Jesus schließt nicht nur die Kreuzigung, sondern auch seine Auferstehung mit ein. Erst durch die Auferstehung Jesu ist die „neue Geburt zu einer lebendigen Hoffnung“ möglich (1. Petr 1,3). Der Glaube beinhaltet also eine lebendige Beziehung zum auferstandenen Herrn und durch ihn zum himmlischen Vater. Dagegen besteht der Glaube in rabbinischer Terminologie „geradezu im Rezitieren dieser zentralen Stelle der Tora“, nämlich des שְׁמַע יִשְׂרָאֵל (Deut 6,4), „wenn dem auch natürlich das Halten der Gebote entsprechen muss.“¹³⁹

„... **den Juden zuerst und auch den Griechen.**“ Obwohl Paulus in Röm 1,14f. die nicht-jüdischen Menschengruppierungen angesprochen hatte, hatte er dort weder von den „Juden“ gesprochen noch den Begriff „Griechen“ gebraucht. Und doch ist das Verhältnis von „Juden“ und „Griechen“ im Heilsplan Gottes für den Römerbrief grundlegend,¹⁴⁰ wie die wiederholte Erwähnung der zwei Begriffe zeigt (vgl. auch Röm 2,9.10; 3,9; 10,12). Der Begriff „Griechen“ (Ἕλλην)¹⁴¹ bezeichnet an dieser Stelle – im Gegensatz zu Röm 1,14 – offensichtlich einfach den Nicht-Juden und wird daher im Sinn von „Heiden“ gebraucht.¹⁴² Zu beachten ist, dass Paulus die „Griechen“ nicht Israel gegenüberstellt, sondern den „Juden“. Israel gilt als Verheißungsvolk, zu dem nicht automatisch alle leibliche Nachkommen Abrahams gehören (vgl. Röm 9,6-8), während bei dem Begriff „Jude“¹⁴³ vor allem auch die Beschneidung als Unterscheidungsmerkmal zu den „Griechen“ eine zentrale Rolle spielt (vgl. z. B. Kol 3,11; Röm 2,28f.; 3,1; vgl. auch Apg 16,1-3 mit Gal 2,3). Nach Röm 3,1-2 ist der „Überfluss der Juden“ und der „Nutzen der Beschneidung“, dass ihnen die „Aussprüche Gottes“ anvertraut wurden, während Paulus vorher betont hatte, dass die Beschneidung nur dann „nützt“, wenn man das Gesetz (als Ganzes) tut (Röm 2,25), und dass „die Unbeschnittenheit“ andererseits „zur Beschneidung gerechnet werden wird“, wenn sie die „Rechtbestimmungen des Gesetzes bewahrt“ (Röm 2,26). Es handelt sich bei der Unterscheidung von „Juden“ und „Griechen“ um äußere Unterscheidungsmerkmale (vgl. Röm 2,28f.; Kol 3,11), die inhaltlich insofern eine Rolle spielen, dass die Juden durch die Schriften des „alten Bundes“ (vgl. dazu 2. Kor 3,13ff.) die messianischen Verheißungen kennen (vgl. z. B. Röm 3,1f.; Eph 2,11-13).

¹³⁹ Wilckens, Römer 1, S. 85.

¹⁴⁰ Theobald sieht einen Zusammenhang zwischen unserer Aussage in Röm 1,3f. (vgl. Theobald, Dem Juden zuerst, S. 102–118). Nach ihm will Paulus in Röm 1,3 „die davididische Herkunft Jesu in ihrer Bedeutung für die *Juden* ausgelegt wissen“, während sich die Aussage in Röm 1,4 „in Überbietung der ersten [Zeile] vom *Herrn der Heidenvölker*“ spreche (ebd., S. 113). Somit besitzt für ihn die „Themenangabe des Briefes 1,16f. ... als ganze in der traditionsgebundenen Präsentation des Evangeliums von 1,3f. ihren christologischen Grund“, was besonders für „die doppelte Adresse des Evangeliums“, nämlich „dem Juden zuerst und auch dem Griechen“, gelte, „für die ja Paulus nirgends sonst eine explizite Begründung bietet“ (ebd., S. 114). „Die Priorität des Juden, an der Paulus trotz des ihn zunächst am Herzen liegenden Universalismus festhält, ist nicht nur der Reflex einer missionsgeschichtlichen Gegebenheit, sondern vor allem ein christologisch begründeter Sachverhalt: Weil Christus zunächst Israels Messias ist, gilt auch das Evangelium ‚zunächst dem Juden‘“ (ebd.). Allerdings ist es fraglich, ob Paulus in Röm 1,3-4 tatsächlich diese Unterscheidung beabsichtigt.

¹⁴¹ Der Begriff erscheint im Neuen Testament insgesamt 25-mal, davon sechsmal im Römerbrief, viermal im 1. Korintherbrief, zweimal im Galaterbrief und einmal im Kolosserbrief. Dabei werden die „Griechen“ oft den „Juden“ gegenübergestellt (vgl. Apg 14,1; 18,4; 19,10.17; 20,21; Röm 2,9.10; 3,9; 1. Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11), wobei diese Unterscheidung „in Christus“ nicht mehr gilt (vgl. 1. Kor 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11).

¹⁴² Vgl. dazu Schreiner, Romans, S. 62.

¹⁴³ Der Begriff „Jude“ erscheint im Neuen Testament insgesamt 195-mal, davon elfmal im Römerbrief (Röm 1,16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9.39; 9,24; 10,12). Andererseits werden die Begriffe „Israel“ (vgl. Röm 9,6.31; 10,19; 11,2.7.10.25.26) und „Israelit“ (vgl. Röm 9,4; 11,1) lediglich in dem Abschnitt Röm 9–11.

„Dem Juden zuerst“ ist, wie die Apostelgeschichte des Lukas darlegt, prägend für die Wirksamkeit des Apostels Paulus gewesen. Demnach suchte Paulus immer zuerst die Juden in einer Stadt auf, um ihnen das Evangelium zu verkünden. Lehnten sie es ab, so ging er zu den Nicht-Juden. In Apg 3,25f. betont der Apostel Petrus den anwesenden Juden gegenüber:

„Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott euren Vätern verordnet hat, als er zu Abraham sprach: ‚Und in deinem Samen werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.‘ Euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und ihn gesandt, euch zu segnen, indem er einen jeden von [euch von] euren Bosheiten abwendet.“

Jesus sagte zu seinen zwölf Aposteln, als er sie aussandte, das Evangelium zu verkündigen: „Diese zwölf sandte Jesus aus und befahl ihnen und sprach: Geht nicht auf einen Weg der Nationen, und geht nicht in eine Stadt der Samariter; geht aber vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,5f.). Erst nach seiner Auferstehung betont er dann: „Geht hin und macht zu Jüngern alle Nationen/Heiden ...“ (Mt 28,18). Für Jesus und Petrus gilt somit das gleiche Prinzip wie für Paulus.

Weil aber die Juden zuerst die Botschaft Gottes empfangen (vgl. Röm 3,1f.), trifft sie nach Röm 2,9f. auch „zuerst“ das Gericht Gottes bei Missachtung der Botschaft, wie sie „zuerst“ „Herrlichkeit und Ehre und Frieden“ empfangen, wenn sie Gutes tun. Grundlage dafür ist offenbar die Überzeugung des Apostels, dass Israel zuerst Gottes auserwählte Volk ist (vgl. z. B. Röm 9,5).¹⁴⁴ Wenn Paulus nun von „Juden“ spricht, dann meint er damit die einzelnen Mitglieder des auserwählten Volkes, die ebenso wie alle anderen Menschen nicht durch die „eigene Gerechtigkeit“, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden.

Stern versteht $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ („zuerst“) in Röm 1,16 im Sinn von „im besonderen“.¹⁴⁵ Für ihn bedeutet das auch, „dass die Verkündigung des Evangeliums vor den Juden jetzt, in der Gegenwart, Priorität hat“, allerdings nicht in dem Sinn, „dass jeder einzelne Gläubige zuerst zu den Juden in einer Stadt gehen und ihnen vom Evangelium erzählen soll, bevor er zu den Heiden geht“.¹⁴⁶ Für Paulus geht es wohl aber um die heilsgeschichtliche Priorität. Dieser Aspekt wird auch durch den Schluss von Apg 3 betont, wonach Mose und „alle Propheten“ die Ankunft des Messias Jesus verheißen haben (vgl. Apg 3,22.24). Abschließend wird betont:

„Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern gestiftet hat, als er zu Abraham sprach: ‚Und in deinem Samen werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.‘ Euch zuerst ($\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$) hat Gott, indem er seinen Knecht erweckt, ihn gesandt, um euch zu segnen (oder: ‚indem er euch segnete‘), indem jeder [von euch] sich von seinen (wörtlich: ‚euren‘) Bosheiten abwendet“ (Apg 3,25f.).

Auch an dieser Stelle wird die Verheißung nicht ausschließlich auf die Juden bezogen; sie haben lediglich eine Art „Vorrangstellung“ (vgl. Röm 3,1f.). Das bestätigt Paulus (zusammen mit Barnabas) auf der ersten Missionsreise im pisidischen Antiochia, wenn er dort zu den Juden sagte:

„Zu euch musste notwendig das Wort Gottes zuerst geredet werden ($\upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \eta\grave{\nu}\ \alpha\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \lambda\alpha\lambda\eta\theta\eta\grave{\nu}\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$); weil ihr es aber von euch stoßt und euch selbst nicht würdig achtet des ewigen Lebens, siehe, so wenden wir uns zu den Nationen/Heiden. Denn so hat uns der Herr geboten: ‚Ich habe dich zum Licht der Nationen gesetzt, dass du zur Rettung seiest bis an das Ende der Erde‘“ (Apg 13,46f.).

¹⁴⁴ Vgl. dazu Zeller, Juden und Heiden, S. 141–145.

¹⁴⁵ Vgl. Stern, Kommentar 2, S. 14.

¹⁴⁶ Ebd.

Die „Heiden“ freuten sich über diese „neuartige“ Botschaft (Apg 13,48).¹⁴⁷

Genau um diesen universalen Heilsplan Gottes geht es Paulus im Römerbrief, indem er darlegt, dass sowohl Juden als auch Nicht-Juden den Erlöser Jesus Christus brauchen und dass nicht z. B. die Beschneidung, sondern der Glaube Grundlage für den Empfang der Errettung/des Heil Gottes ist. Wie das τε καί („sowohl als auch“; vgl. dazu auch Röm 1,12.14.27; 2.9.10; 3,9; 10,12) dabei u. a. in Röm 1,16 zeigt, werden die zwei Aspekte – Heil für die Juden und Heil für die „Griechen“ – im engen Zusammenhang gesehen (vgl. auch z. B. Apg 14,1: ... ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος; Apg 18,4: ... ἐπειθὲν τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας; Apg 20,21: ... διαμαρτυρούμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν ...; Apg 19,10: ... ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας; Apg 19,17: τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον ...), sodass allein schon daran sichtbar wird, dass es nicht darum geht, die Juden in eine besonders privilegierte Stellung zu versetzen (auch wenn Paulus eine gewisse „privilegierte Stellung“ in Röm 3,1f. – wo in Vers 2 ebenfalls das πρῶτον erscheint – durchaus anerkennt).

Dieser Aspekt kommt auch durch die kurze Rede des Apostels Petrus auf dem „Apostelkonzil“ zum Ausdruck, wenn er nach Apg 15,7b-11 sagt:

„Ihr Brüder, ihr wisst, dass Gott [mich] vor langer Zeit unter euch auserwählt hat, dass die Nationen durch meinen Mund das Wort des Evangeliums hören und glauben sollten. Und Gott, der Herzenskenner, gab ihnen Zeugnis, indem er ihnen den Heiligen Geist gab wie auch uns. Und er machte keinen Unterschied zwischen uns und ihnen (οὐθὲν διέκρινεν μεταξύ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν), indem er durch den Glauben ihre Herzen reinigte. Nun denn, was versucht ihr Gott, ein Joch auf den Hals der Jünger zu legen, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Vielmehr glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus in derselben Weise errettet zu werden wie auch jene.“

Diese Sicht vertritt Paulus auch im Römerbrief (vgl. z. B. Röm 3,9b: „Denn wir haben sowohl Juden als auch Griechen [Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας] zuvor beschuldigt, dass sie alle unter der Sünde seien ...“; Röm 10,12: „Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche [Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου], denn er ist Herr über alle, und er ist reich für alle, die ihn anrufen ...“; vgl. auch 1. Kor 1,24: „... den Berufenen selbst aber, sowohl Juden als auch Griechen [Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν], Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“).

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass bei der paulinischen Formulierung in Röm 1,16 alttestamentliche Aussagen, wonach Israel Gottes „erstgeborener Sohn“ bzw. seine „Erstlingsfrucht“¹⁴⁸ ist (vgl. z. B. Ex 4,22-24; Jer 2,3; 31,9; Am 6,1)¹⁴⁹, eine Rolle gespielt haben. In Am 6,1 ist in Bezug auf Israel (Zion und Samaria) sogar davon die Rede, dass sie die „Erstlingsfrucht der Nationen“ (בְּרִייתֵי הַגּוֹיִם) sind (vgl. auch Num 24,20). Denn wenn Israel „Erstlingsfrucht“ bzw. „erstgeborener Sohn“

¹⁴⁷ Übrigens geht es dabei um die gleiche Botschaft, die auch den Römerbrief prägt, wie z. B. Apg 13,38b-39 (... οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται) im Vergleich mit Röm 1,16f. und 3,20ff. zeigt.

¹⁴⁸ „Erstlingsfrucht“ (vgl. dazu u. a. Eißfeldt, Erstlinge, S. 4ff.; White, Erstlingsgabe, S. 27ff.) ist eine Bezeichnung der ersten (besten) Früchte des Feldes oder von sonstigen Naturalien, die Gott als dem Geber aller Gaben dargebracht wurden (vgl. u. a. Ex 23,16.19; 34,26; Lev 2,14; 23,17). Dabei betont der Begriff בְּרִייתֵי offensichtlich die zeitliche Vorrangstellung als den ersten Teil der Ernte, während der Begriff הַגּוֹיִם die Teile bezeichnet, welche geeignet waren, um als Opfergabe dargebracht zu werden (vgl. z. B. Ex 23,19; 34,26; Hes 44,30).

¹⁴⁹ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 126ff.

Gottes ist, dann muss die ganze „Ernte“ ja noch kommen¹⁵⁰, und das sind in diesem Fall die „Nationen“ bzw. „Heiden“. Es ist offensichtlich, dass Paulus in seinem Verständnis in Bezug auf die „Heidenmission“ an den prophetischen messianischen Verheißungen anknüpft (vgl. z. B. Röm 9,22ff.¹⁵¹; 11,12ff.¹⁵²).

Das gilt auch z. B. für Eph 2,13-17, wo deutlich u. a. an Jes 57,19 angeknüpft wird, wonach „Friede den Fernen und den Nahen“ verheißt wird¹⁵³, und diese „Fernen“ sind z. B. die „fernen Inseln, die die Kunde von mir [bisher] nicht gehört haben und meine Herrlichkeit [vorher] nicht gesehen haben“ (Jes 66,19). Damit ist dem (weiteren) Kontext nach bei Jersaja nicht nur die jüdische Diaspora gemeint,¹⁵⁴ sondern auch die „Heiden“ werden mit eingeschlossen (vgl. z. B. Jes 62,2; 66,20-23). Solche Verheißungen werden im Neuen Testament u. a. auf die „Heidenmission“ in der messianischen Zeit bezogen (vgl. Apg 2,39; 22,21; vgl. auch Jes 52,7 mit Röm 10,15; Jes 52,15 mit Röm 15,21; Ps 18,50 mit Röm 15,9).

Wenn Paulus den Schlusssatz aus Röm 1,16 in Röm 2,9-10 zweimal wiederholt, und zwar sowohl mit Bezug auf Gottes Heil als auch auf Gottes Strafgericht, so kommt damit nochmals der zweifache alttestamentliche Aspekt davon, dass Israel Gottes „erstgeborener Sohn“ bzw. „Erstlingsfrucht“ ist, zum Ausdruck. Da Israel Gottes „Erstling“ ist, wird es auch zuerst durch Gottes Gericht geführt (vgl. z. B. Jer 2,3ff.; Am 6,1ff.; Hos 5,3-5). In Röm 1,16 steht jedoch um das Heil Gottes im Zentrum. Diese „absichtliche Formulierung“ wahrt nach Adam die zwei „paulinischen Anliegen“, „den besonderen Status Israels aufrechtzuerhalten und gleichwohl hinsichtlich der Soteriologie die völlige Angewiesenheit *aller* Menschen auf Gott hervorzuheben“.¹⁵⁵ Das ist insofern richtig, als dass Paulus die Berufung und bleibende Erwählung Israels¹⁵⁶ damit zumindest indirekt zum Ausdruck bringt¹⁵⁷ und gleichzeitig Gottes Heilswillen für alle Menschen betont.

Röm 1,17

In Röm 1,17 begründet Paulus mit dem Satz „Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart ...“, warum das Evangelium allen (sowohl Juden als auch „Griechen“), die glauben, „Kraft Gottes zur Rettung“ ist. Das ist auch der eigentliche Grund, warum Paulus sich verpflichtet weiß, allen Menschen ohne Unterschied von Rasse und Klasse dieses Evangelium zu verkünden (vgl. Röm 1,14f.). Und das ist sicher auch ein wesentlicher Grund für den Inhalt des Römerbriefes. Im Folgenden soll ausgehend von Röm 1,17 die Wendung „Gerechtigkeit Gottes“ in ihrer Bedeutung für das paulinische Evangelium in Kontext des Römerbriefes eingegangen werden.¹⁵⁸

¹⁵⁰ Jesus ist nach 1. Kor 15,20 als „Erstlingsfrucht der Entschlafenen“ (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων) von den Toten auferstanden und damit die Garantie, dass alle gläubigen Verstorbenen auch auferstehen werden (vgl. dazu Thiessen, Auferstehung, S. 104ff.).

¹⁵¹ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 50ff.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 86ff.

¹⁵³ Vgl. dazu u. a. Moritz, *Profound Mystery*, S. 45–52; Brueggemann, *Theology*, S. 546–551.

¹⁵⁴ So z. B. Hoehner, *Ephesians*, S. 365.

¹⁵⁵ Adam, *Paulus*, S. 277.

¹⁵⁶ Vgl. dazu auch Beker, *Faithfulness*, S. 327–332.

¹⁵⁷ Wilckens sieht in der „Bemerkung“ in Röm 1,16 „ein Präludium zu Röm 9–11“ (Wilckens, *Theologie I/3*, S. 173).

¹⁵⁸ Vgl. dazu Mayordomo, *Ambivalente Gerechtigkeit*, S. 153: „Im Zentrum des Römerbriefes steht die Gerechtigkeit Gottes – ein Begriff von hoher theologischer Komplexität und niedriger semantischer Eindeutigkeit.“ Vgl. dazu auch u. a. Campbell, *Deliverance*, S. 677ff.

Mit dem Satz in Röm 1,17 spricht der Apostel das zentrale Thema des Römerbriefes an, wie u. a. das häufige Vorkommen der Ausdrücke δικαιοσύνη θεοῦ („Gottes Gerechtigkeit“) oder ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ („seine Gerechtigkeit“) (vgl. Röm 1,17; 3,5.21.22.26; 10,3; sonst noch in 2. Kor 5,21; Jak 1,20) bestätigt. Röm 1,16-17 bilden somit das „Herzstück“ des Briefeingangs (Röm 1,1-17) und auch in einem gewissen Sinn das „Herzstück“ des ganzen Briefes. Nach einem „Exkurs“ in Röm 1,18–3,20 kommt Paulus in Röm 3,21 auf das in Röm 1,16f. angesprochene Thema zurück.

Der Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) wird an dieser Stelle und im Römerbrief überhaupt verschieden ausgelegt.¹⁵⁹ Martin Luther übersetzt mit: „Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt ...“¹⁶⁰ Luther hatte die Gerechtigkeit Gottes als fordernde und strafende Gerechtigkeit verstanden. Dabei suchte er eine Antwort auf seine Frage: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“¹⁶¹ Erst die Erkenntnis, dass „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, kein Verdienst des Menschen, sondern das Geschenk Gottes in Christus ist (vgl. Röm 3,21f.26), „welche ganz und gar von außen kommt und eine fremde ist“¹⁶², gab ihm die Antwort auf seine brennende Frage. Die Verteidiger von Luthers Deutung¹⁶³ betonten besonders den forensischen Aspekt der Rechtfertigung in dem Sinn, dass der Gläubige, auch wenn er immer noch „Sünder“ sei, von dem eschatologischen Gericht befreit worden sei, weil Gott ihm in Jesus Christus die Rechtfertigung geschenkt habe.¹⁶⁴

Bevor ich zur weiteren aktuellen Diskussion zur Auslegung der Wendung „Gerechtigkeit Gottes“ im Römerbrief komme, soll Luther kurz zu Wort kommen. Dabei bringt die folgende Aussage zum Ausdruck, dass seine Überzeugungen für ihn persönlich existenzielle Bedeutung¹⁶⁵ hatte, indem er schreibt.

„Das Gesetz klagt nur das Gewissen an und zeigt die Sünde.¹⁶⁶ Die Erkenntnis der Sünde aber erschreckt die Herzen, bringt zur Verzweiflung und tötet. Das Gesetz schreckt immer und klagt an und sagt: Du hast

¹⁵⁹ Vgl. dazu u. a. Wilckens, Römer 1, S. 202–233; Seifrid, Justification, S. 6–77.

¹⁶⁰ Vgl. dazu u. a. Stolle, Luther und Paulus, passim; Roloff, Rechtfertigungslehre, S. 275–300; Westerholm, Perspectives, S. 22ff.; Kaiser, Luther, S. 45ff.; George, Modernizing Luther, S. 437ff.

¹⁶¹ Vgl. dazu Kaiser, Luther, S. 45ff.

¹⁶² So Luther in der Römerbriefvorlesung 1515/15. Vgl. dazu Grosse, Geist und Buchstaben, S. 170f.

¹⁶³ Vgl. z. B. Crandfield, Romans I, S. 95–99; Moo, Romans 1–8, S. 77–86.

¹⁶⁴ Vgl. z. B. Schnabel, Römer 1–5, S. 193 „Paulus spricht häufig von ‚Gerechtigkeit‘ (δικαιοσύνη) und von ‚rechtfertigen, für gerecht erklären‘ (δικαιόω). Das Verb δικαιόω hat bei Paulus immer eine forensische Bedeutung, auch und gerade an Stellen, in denen es um die Heilsoffenbarung Gottes in und durch Jesus Christus geht. Das Verb, das auch ‚jemand sein Recht verschaffen‘ bedeuten kann (2Kön 15,4; Ps 81,3; Jes 53,11), bedeutet bei Paulus fast immer ‚für gerecht erklären, rechtfertigen[‘] im Sinn von ‚ein günstiges Urteil fällen‘, ‚freisprechen‘.“ Die doch recht einseitige Betonung auf dem „Erklären“ scheint mir jedoch nicht ausgewogen die biblische Aspekte (vgl. dazu ebd., S. 174ff.) zu beachten. Wie z. B. δουλόω bedeutet, dass man jemanden „zu einem Sklaven macht“ bzw. „verklavt“, so bedeutet δικαιόω im Kontext des Heils Gottes grundsätzlich, „jemanden zu einem Gerechten zu machen“ (vgl. z. B. Röm 5,19), wobei noch zu klären ist, was es in dem Zusammenhang bedeutet, ein „Gerechter“ zu sein – nämlich jemand, der im Gnadenbund mit Gott lebt und den entsprechenden Willen Gottes in seinem Leben umsetzt.

¹⁶⁵ Vgl. dazu Betz, Galatians, S. XV: „There is at least one commentary which in this commentator’s opinion expresses an extraordinary and profound understanding of what Paul intended to say: Luther’s commentary of 1535. Written after earlier attempts and including the entire range of scholarship available at the time, Luther’s commentary is more than a scholarly commentary upon Galatians. It is a recreation of Galatians in the sixteenth century. Luther speaks as Paul would have spoken had he lived at the time when Luther gave his lectures. He often speaks in the first person singular, imitating the apostle. Surprisingly, Luther seems to be aware of Paul’s rhetorical skills, so that he often appropriates his style and makes creative use of it for his own purposes.“

¹⁶⁶ Vgl. dazu u. a. Lohse, Conscience, S. 158–183.

nicht genug getan etc. So bleiben diese Schrecken und werden auch noch gemehrt, und wenn solche Gesetzeslehrer nicht durch den Glauben und die Gerechtigkeit Christi aufgerichtet werden, werden sie zur Verzweiflung gezwungen.“¹⁶⁷

Werke können keine Rechtfertigung vor Gott erwirken, denn auch „das Werk, das nach dem ganzen Gesetz getan ist, rechtfertigt nicht“.¹⁶⁸ Vielmehr geschieht die Aneignung der Rechtfertigung durch den Glauben. „Der Glaube ergreift Christus und hat ihn gegenwärtig und schließt ihn ein wie der Ring den Edelstein, und wer mit solchem Glauben, der Christus im Herzen ergreift, erfunden wird, den sieht Gott als gerecht an.“¹⁶⁹ Luther bekennt, „durch die ganze Schrift nach dem Gedächtnis“ gegangen zu sein, um auch in anderen Wortverbindungen eine Entsprechung zum Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ zu finden, „etwa Werk Gottes, das heißt, was Gott in uns wirkt, Kraft Gottes, mit der er uns kräftig macht, Weisheit Gottes, mit der er uns weise macht, Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes“.¹⁷⁰ Die Tatsache, dass es bei dem Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ nicht (primär) darum geht, dass Gott in seinem Wesen gerecht ist, findet Luther im Galaterbrief bestätigt. „Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden.“¹⁷¹ Das bedeutet für ihn keineswegs, dass das „Gesetz“ für den Christen keine Bedeutung habe.¹⁷² Durch Christus soll das Gewissen frei von dem Gesetz sein, „aber der Leib gehorche dem Gesetz“.¹⁷³ Denn die

„Gnadengerechtigkeit reicht ganz einfach nicht bis zum Fleisch. Das Fleisch darf nicht frei sein, sondern muß im Grabe, im Kerker, auf der Totenbahre bleiben, es muß dem Gesetz unterworfen sein und durch die Ägypter geplagt werden. Das christliche Gewissen aber muß dem Gesetz gestorben sein, d. h. es muß frei sein von dem Gesetz und darf mit ihm rein nichts mehr zu tun haben“.¹⁷⁴

Über gute Werke und Liebe müsse gelehrt werden. „Aber zu seiner Zeit und an seinem Ort, wenn es sich nämlich um die Frage nach den guten Werken – außerhalb dieses Hauptartikels – handelt.“¹⁷⁵ Solange Luther sich jedoch „zentral mit dem Artikel der Rechtfertigung“ beschäftigt, verwirft und

¹⁶⁷ Kleinknecht, Luthers Galaterbrief-Auslegung, S. 99.

¹⁶⁸ Ebd., S. 84.

¹⁶⁹ Ebd., S. 91. Vgl. auch ebd., S. 101: „Daher: durchs Gesetz werden wir verurteilt und getötet, durch Christus aber werden wir gerechtfertigt und lebendig gemacht. Das Gesetz erschreckt und treibt uns weg von Gott, Christus aber ist das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Darum wer an Christus glaubt, hat den, der die Sünde der Welt getragen hat. Wenn die Sünde der Welt getragen ist, dann ist sie auch für mich, der ich an ihn glaube, weggetragen. Wenn die Sünde weggetragen ist, so ist auch der Zorn weg; wenn der Zorn abgetan ist, dann auch der Tod und die Verdammnis. Und auf den Platz der Sünde ist die Gerechtigkeit gerückt, auf den Platz des Zorns die Versöhnung und die Gnade, auf den Platz des Todes das Leben, auf den der Verdammnis das ewige Heil. Diese Unterscheidung wollen wir nicht nur mit Worten lernen, es gilt sie im Gebrauch, im Leben und in den lebendigen Gefühlen selbst zu praktizieren.“

¹⁷⁰ Schilling, Martin Luther II, S. 507.

¹⁷¹ Borchardt/Merz, Martin Luther II, S. 28.

¹⁷² Vgl. zum „Gesetz“ bei Luther auch Stolle, Nomos, S. 41–67. „Paulus gebraucht ihn [den Begriff νόμος] vor dem Hintergrund seiner jüdischen Tradition als Entsprechung zu *Tora* im Singular. Luther hört vor dem Hintergrund seiner christlichen Tradition mit dem Begriff ‚Gesetz‘ in umfassenderer Weise das Rechtsleben ganz allgemein angesprochen, das in Gottes Geboten an ausnahmslos alle Menschen seine Grundlage hat; in diesem Begriff (in der wissenschaftlichen Sprache seiner Zeit: *lex*) sind neben der biblischen Tradition das römische Recht und griechisch-römisches Denken der Antike breit rezipiert“ (ebd., S. 41).

¹⁷³ Kleinknecht, Luthers Galaterbrief-Auslegung, S. 79.

¹⁷⁴ Ebd., S. 105.

¹⁷⁵ Ebd., S. 93.

verdammt er die „Werke“.¹⁷⁶ Entscheidend ist für Luther offenbar, dass die Gläubigen in Christus „von Tag zu Tag mehr hineingerissen werden, nicht bei dem Empfangenen stehen bleiben, sondern in Christus vollends umgestaltet werden (*sed in Christum plane transformari*)“.¹⁷⁷ Soweit Luther. Von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Ausdrucks „Gerechtigkeit Gottes“ im Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsverständnis im Römerbrief ist nicht nur, wie dabei der Genitiv θεοῦ („Gottes“) zu verstehen ist. Bemerkt kann an dieser Stelle auf jeden Fall schon werden, dass es sich dabei nicht um einen (reinen) *Genitivus subiectivus* (Gott als Subjekt einer Handlung: etwa „die Gerechtigkeit, die Gott bewirkt“)¹⁷⁸ oder um einen (reinen) *Genitivus obiectivus* (Gott als „Objekt“ bei einer Handlung: etwa „die Gerechtigkeit vor Gott“) handeln kann, da ein solcher Genitiv ein *Nomen agentis*, ein *Nomen actionis* oder ein *Nomen rei actae* – also ein Verbalsubstantiv¹⁷⁹ – voraussetzt¹⁸⁰ und da der Begriff δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) nicht zu einer solchen Kategorie, sondern zu den *Abstracta*¹⁸¹ (d. h. nicht „Rechtfertigung“ als Handlung, sondern die „Gerechtigkeit“ als Wesenseigenschaft) gehört. Beispiele für Verbalsubstantive haben wir im Römerbrief z. B. in dem *Nomen rei actae* δικαίωμα („Rechtsforderung; [vollbrachte] Rechtstat“; Röm 1,32; 2,26; 5,16.18; 8,4) und in dem *Nomen actionis* δικαίωσις („Rechtfertigung“; Röm 4,25; 5,18). Sicher ist der Aspekt der Rechtfertigung (δικαίωσις) mit eingeschlossen, wenn Paulus den Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ („Gerechtigkeit Gottes“) verwendet¹⁸², aber trotzdem ist der Begriff δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) nicht einfach mit dem *Nomen actionis* δικαίωσις („Rechtfertigung“) zu identifizieren.¹⁸³

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Luther, WA 8, 111,33–35 (vgl. dazu Grosse, Geist und Buchstaben, S. 171).

¹⁷⁸ Vgl. dazu u. a. Conzelmann, Grundriss, S. 238.

¹⁷⁹ Vgl. dazu Bornemann/Risch, Griechische Grammatik, § 302ff.

¹⁸⁰ Vgl. dazu ebd., § 176.

¹⁸¹ Vgl. dazu ebd., § 301,4; vgl. dagegen Schnelle, Gerechtigkeit, S. 89: „Die Rechtfertigungslehre des Röm unterscheidet sich von der des Gal durch 1. die Einführung des *nomen actionis* δικαιοσύνη θεοῦ ...“ Warum es sich bei der Wendung um ein *Nomen actionis* handeln soll, wird an dieser Stelle von Schnelle nicht erläutert. Es handelt sich nach ihm dabei um eine „prägnante Bestimmung des soteriologischen Handelns Gottes in Jesus Christus“ (ebd.). Vgl. auch Wolter, Paulus, S. 391: „Das griechische Wort δικαιοσύνη ist wie alle Wörter mit dieser Endung ein sog. ‚Eigenschafts-abstraktum‘, das von einem Adjektiv abgeleitet ist. Die Grundlage für den paulinischen Sprachgebrauch bildet seine Verwendung im Alten Testament. Es bezeichnet hier aber nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch in metonymischer Weise die Handlungen, die dieser Eigenschaft entsprechen, die auf Grund dieser Eigenschaft getan werden und die diese Eigenschaft zur sichtbaren und erfahrbaren Darstellung bringen.“ Das ist sicher treffend, und doch handelt es sich nicht einfach um ein *Nomen actionis*.

¹⁸² Vgl. zum Sprachgebrauch bei Paulus auch u. a. Eckstein, Gerechtigkeit Gottes, S. 221–223; Wolter, Paulus, S. 342ff.

¹⁸³ Theobald, der auf Röm 3,21ff. eingeht (Theobald, Gottesbild, S. 30–67), bemerkt sicher richtig, dass δικαιοσύνη θεοῦ nicht ein *terminus technicus* ist, „dessen Bedeutung schon unabhängig vom Kontext feststeht“ (ebd., S. 56). In Bezug auf Röm 3,21f. stellt er fest: „Die vielverhandelte Frage, ob der Genitiv θεοῦ subjektiv, objektiv, relational oder als Gen. auctoris aufzufassen sei, wird danach von der nachträglichen Präzisierung der Proklamation VV. 21f durch 3,25f her im subjektiven Sinn beschieden“ (ebd.). Nach ihm muss der Hörer „nicht bis 3,25f warten, sondern empfängt schon vom Einsatz in VV. 21f an Signale, die ihm bedeuten, dass mit *Gottes Heilshandeln* am Menschen gemeint ist“ (ebd.). Das bedeutet allerdings nicht, dass θεοῦ als eigentlicher (reiner) *Genitivus subiectivus* aufzufassen ist. Der Aspekt der Rechtfertigung (als „Aktion“), welche zum Leben führt, wird z. B. in 2. Kor 3,9 deutlich betont, wenn der Ausdruck ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης („der Dienst der Gerechtigkeit“) parallel zum Ausdruck ἡ διακονία τοῦ πνεύματος („der Dienst des Geistes“; 2. Kor 3,8) im Gegensatz zum Ausdruck ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως („der Dienst der Verurteilung“; 2. Kor 3,9) bzw. ἡ διακονία τοῦ θανάτου („der Dienst des Todes“; 2. Kor 3,7) erscheint. Nach 2. Kor 5,21 geht es Paulus darum, dass „wir in ihm [d. h. Jesus Christus] Gerechtigkeit Gottes würden“. Es ist deshalb auch in Bezug auf den 2. Korintherbrief nicht treffend, den Genitiv θεοῦ als eigentlichen *Genitivus subiectivus* zu verstehen.

Die Gerechtigkeit Gottes ist nach dem Alten Testament eng mit dem „Recht“ (מִשְׁפָּט „Schiedsspruch, Rechtsentscheid, Rechtsbestimmung; Rechtssache; Rechtsanspruch; Recht“ usw.¹⁸⁴) Gottes verbunden (vgl. Ps 36,7; Jes 58,8), ja, nach Ps 97,2b sind „Gerechtigkeit und Recht die Grundfeste seines Thrones“ (vgl. auch Ps 89,15: „Gerechtigkeit und Recht sind deines Thrones Grundfeste. Gnade und Wahrheit/Treue gehen vor deinem Angesicht her“). Und Gottes Recht kann nicht von seinem „Gesetz“ getrennt werden (vgl. z. B. Num 15,16; Deut 17,11; Esra 7,10), welches seinerseits eng mit dem Bund Gottes verbunden ist (vgl. z. B. Ps 78,10; Jer 31,33; Hos 8,1)¹⁸⁵. Deshalb ist Gottes „Recht“ auch eng mit der im Bund verheißenen „Gnade“ (חֶסֶד „Gemeinschaftspflicht, Loyalität; Güte, Huld, Treue; Gnadenerweise“¹⁸⁶) verbunden (vgl. Deut 7,9.12; Jes 16,5; 54,10; Jer 9,23; Hos 2,21; Ps 33,5; 89,15.29; 101,1; 106,45; 119,149; Dan 9,4; Neh 1,5; 2. Chr 6,14), wobei man diese „Gnade“ als „Bundesgnade“ bezeichnen könnte. Gott bewahrt nämlich „den Bund und die Gnade“ denen, die vor ihm „mit ihrem ganzen Herzen leben“ (2. Chr 6,14), was bedeutet, dass man „seinen Bund und seine Zeugnisse“ bewahrt, wobei man auf „allen Pfaden“ Gottes „Gnade und Wahrheit/Treue“ (חֶסֶד וְאֱמֶת) empfängt (vgl. Ps 25,10). Ebenso „bewirkt/bewahrt“ Gott „Gnade (חֶסֶד) an Tausenden (לְאֻלָּפִים)“ (Ex 20,6; 34,7; Deut 5,10; Jer 32,18), wie er andererseits „ewig seines Bundes gedenkt, des Wortes, das er für tausend Generationen (לְאֻלָּפֵי דּוֹר) geboten hat“ (Ps 105,8).

Grundlage für alle Gebote, die Gott Israel gegeben hat, ist, dass er „Jahwe, euer Gott“ ist (vgl. z. B. Lev 18,5.30; 19,2.4.10.12.14.16; 20,7f.24).¹⁸⁷ Gott ist mit seiner heiligen und rettenden Gegenwart mitten unter dem Volk, und dementsprechend soll das Volk sein alltägliches Leben gestalten. Israel soll ein Zeugnis für die heilige und heiligende Gegenwart Gottes sein. Das ist auch die Grundlage in Bezug auf die Verheißung des „neuen Bundes“ (vgl. dazu u. a. Jes 31,31-34; Hes 36,25-27). Gott verheißt, dass er Israel mit seinem Recht bzw. in seinem Recht weiden wird (אֲרַעְנֶנּוּ בְּמִשְׁפָּט), indem er u. a. das Verlorene sucht und „das Fette und das Starke“ austilgt (Hes 34,16).

Die „Gerechtigkeit Gottes“ ist somit die Grundlage für die Verwirklichung der Bundesverheißungen und der Bundestreue Gottes¹⁸⁸, wobei man allerdings nicht so weit gehen muss, die Gerechtigkeit Gottes lediglich als Bundestreue Gottes zu sehen¹⁸⁹. Dabei ist zu beachten, dass im Alten Testament zwei Formen des hebräischen Begriffs für „Gerechtigkeit“ vorkommen, nämlich der maskuline Begriff צְדָקָה (119-mal, und zwar nur im Singular), der vor allem das Wesen der „Gerechtigkeit“ beschreibt, während die feminine Form צְדָקָה (159-mal, davon 14-mal im Plural) mehr die einzelnen Handlungen auf Grund der „Gerechtigkeit“ bezeichnet.¹⁹⁰ Die Pluralform dieses femininen Begriffs, die insgesamt 14-mal gebraucht wird (Ri 5,1; 1. Sam 12,7; Jes 33,15; 45,24; 64,5; Jer 51,10; Hes 18,24; 33,13; Mi 6,5; Ps 11,7; 103,6; Dan 9,16.18), bezieht sich u. a. auf die rettenden Taten Gottes an Israel (so Ri 5,11; 1. Sam 12,7; Mi 6,5).¹⁹¹ Damit bezeichnet die Pluralform u. a. das Heilshandeln

¹⁸⁴ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 615f.

¹⁸⁵ Vgl. dazu auch u. a. Neef, Aspekte, S. 1–23; Kuula, Law, passim.

¹⁸⁶ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 323.

¹⁸⁷ Vgl. dazu u. a. Averbek, Law, S. 116ff.; Carmichael, Origins, passim.

¹⁸⁸ Vgl. dazu auch u. a. Wengst, Freut euch, S. 153. Nach Kutsch ist „Bund“ eine unzureichende Übersetzung für בְּרִית bzw. διαθήκη, denn wo vom „Bund“ die Rede sei, sei er „als Gottes Zusage, als Gottes Verheißung oder als Gottes Verpflichtung für die Menschen, als sein Gebot, Gesetz verstanden“ (Kutsch, Neues Testament, S. 85; vgl. auch Schmidt, Alttestamentlicher Glaube, S. 132).

¹⁸⁹ Vgl. dazu z. B. Williams, Righteousness, S. 255–289; zur Stellungnahme vgl. Seifrid, Justification, S. 214–219.

¹⁹⁰ Zur Bedeutung der Wurzel צָדַק bemerkt Stigers: „This root basically connotes conformity to an ethical or moral standard ... and of course in the OT that standard is the nature and will of God“ (Stigers, צָדַק, S. 752)

¹⁹¹ Vgl. Haacker/Hempelmann, Hebraica Veritas, S. 26.

Gottes. Diese heilwirkende Macht Gottes kommt aber auch z. B. durch den Gebrauch des Begriffs **צְדָקָה** im Singular zum Ausdruck und spielt im Zusammenhang mit den Verheißungen vom kommenden Heil für Israel im Jesajabuch,¹⁹² das für den Römerbrief eine wesentliche Rolle (vgl. z. B. Jes 9,6; 10,22; 28,17; 33,7; 45,23f.; 46,13f.; 51,6.8; 54,14; 59,17; 60,17; 61,11).¹⁹³ Während Israel bekennen muss, dass alle unsere Gerechtigkeiten (**כָּל-צְדָקָתֵינוּ**) wie ein beflecktes Kleid“ sind (Jes 64,5) und dass Jahwe „unsere Gerechtigkeiten (**אֶת-צְדָקָתֵינוּ**) ans Licht gebracht“ hat (Jer 51,10), wird andererseits betont, dass „nur in Jahwe ... Gerechtigkeiten und Stärke (**צְדָקָה וְעֹז**)“ sind (Jes 45,24). Somit bemerkt Stigers richtig, dass (besonders) der Begriff **צְדָקָה** „the execution of covenant faithfulness and the covenant promises“ bezeichnet.¹⁹⁴

Vor allem in den Psalmen und Jesaja wird die „Gerechtigkeit Gottes“ im engen Zusammenhang mit dem Heil bzw. der Rettung, die Gott Israel bzw. dem Gläubigen zukommen lässt, erwähnt (vgl. z. B. Ps 40,11; 71,15; 98,1-3; 143,11b-12a; Jes 45,8; 46,13; 51,4-8; 56,1).¹⁹⁵ Nach Ps 98,2 hat Jahwe „kundgetan sein Heil/seine Rettung (**יְשׁוּעָתוֹ**; LXX: τὸ σωτήριον αὐτοῦ), vor den Augen der Nationen offenbart seine Gerechtigkeit (**צְדָקָתוֹ**; LXX: τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ)“, und nach Jes 46,13 hat Gott seine „Gerechtigkeit (**צְדָקָתִי**) nahe gebracht, sie ist nicht fern, und mein Heil/meine Rettung (**יְשׁוּעָתִי**) zögert nicht. Und ich gebe in Zion Heil/Rettung (**יְשׁוּעָה**), für Israel meine Herrlichkeit“. Diese Gerechtigkeit Gottes wird nach Jes 51,8 ewig bestehen und die Rettung Gottes „von Generation zu Generation“. Sie betrifft jedoch nicht nur Israel, sondern auch die „Heiden“, die sich dem Volk Gottes anschließen werden, und zwar „bis an das Ende der Erde“ (vgl. z. B. Jes 11,12; 45,22; 49,6; 52,10; Mi 5,1-3; Sach 9,9f.).

Gott ist demnach in seinem Wesen gerecht, und sein Wesen sowie seine Eigenschaften, die eng zusammengehören¹⁹⁶, sind seine Gabe und Aufgabe für die Menschen. Gottes Wesen und Heilshandeln gehören end zusammen. In Ps 89,17 wird die Gerechtigkeit Gottes parallel zu seinem „Namen“ erwähnt (vgl. auch z. B. Ps 7,18; 48,11; 143, 11), und dieser „Name“ Jahwes ist nach Prov 18,10 ein „Turm der Kraft/Sicherheit“ (**מִגְדָּל-עֹז**), zu dem der „Gerechte“ läuft und in Sicherheit ist. Deshalb ist auch Gottes „Gerechtigkeit“ – wie sein „Recht“ – eng mit seiner „(Bundes-)Gnade“ (**חֶסֶד**) verbunden, wobei der Begriff **חֶסֶד** („Gemeinschaftspflicht, Loyalität; Güte, Huld, Treue; Gnadenerweise“) in gewisser Hinsicht sowohl für den Begriff **צְדָקָה** (vgl. Ps 85,11; 89,15; Jes 16,5; Hos 2,21;

¹⁹² Der Begriff **צְדָקָה** erscheint allein im Jesajabuch 36-mal (in den Psalmen dagegen „nur“ 34-mal).

¹⁹³ Vgl. auch von Rad, Theologie II, S. 156: „Man kann Jesajas Interesse am Gottesrecht gar nicht überschätzen. An ihrer Einstellung zum Gottesrecht entscheidet es sich, ob das Verhältnis einer Gemeinschaft zu Gott in Ordnung ist. Die Rechtspflege ist für Jesaja der ausgezeichnete Ort, an dem es zutage tritt, wie man es mit Gott meint. So gehört das Bild eines Jerusalem mit untadeligen Richtern und das Bild von einem Gesalten, der ein Garant des Rechtes ist, ins Zentrum des Weissagungen dieses Propheten (Jes. 1,26; 11,3ff.). Das Gottesrecht wird ihm zum höchsten Heilsgut.“

¹⁹⁴ Stigers, **צדק**, S. 755.

¹⁹⁵ Vgl. auch Haacker/Hempelmann, *Hebraica Veritas*, S. 27.

¹⁹⁶ Nach Hellegers ist **δικαιοσύνη θεοῦ** „sein Eigentum, aber nicht seine Eigenschaft“ (Hellegers, Gerechtigkeit Gottes, S. 46). Zu dieser Anmerkung kommt er auf Grund des fehlenden Artikels (vgl. ebd., S. 45). Nach ihm handelt es sich nicht um „die Gerechtigkeit Gottes“, sondern um „eine Gerechtigkeit Gottes“, die „in Gott ihren Ursprung hat“ und „die dem Menschen zu teil wird“ (ebd.). „Der Genitiv theou ist der des Urhebers oder des Ursprunges. Solch eine *dikaioσύνη* ist sein Geschenk“ (ebd., S. 46). Dieser Schlussfolgerung ist auf jeden Fall zuzustimmen, auch wenn nicht nachvollziehbar ist, warum es sich nicht um „die Gerechtigkeit Gottes“ und um „seine Eigenschaft“ handeln soll.

10,12) als auch für den Begriff צְדָקָה (vgl. z. B. Ps 33,5; 36,11; 40,11; 103,17; Prov 21,21; Hos 10,12) als Synonym erscheint.¹⁹⁷

Nach Jer 9,23 soll derjenige, der sich rühmt (יְהַלֵּל), sich dessen rühmen, „Einsicht zu haben und mich zu erkennen, dass ich Jahwe bin, der Gnade, Recht und Gerechtigkeit (חֶסֶד מִשְׁפָּט וצְדָקָה) auf der Erde übt/tut; denn daran habe ich Gefallen, spricht Jahwe“. Und nach Hos 2,21-22 will Gott sich „an jenem Tag“, wenn Israel zu ihm umkehren wird (vgl. Hos 2,18), „dich mir verloben in Ewigkeit, und ich will dich mir verloben in Gerechtigkeit und in Recht und in Gnade und in Erbarmen (וּבְרַחֲמִים וּבְצְדָקָה וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד) und in Treue (בְּאֱמוּנָה) will ich dich mir verloben; und du wirst Jahwe erkennen“. Gottes Rettung/Heil ist damit identisch mit der „Zusage deiner Gerechtigkeit“, wie Ps 119,123 zeigt („Meine Augen sehnen sich nach deinem Heil [לְיִשׁוּעֲתֶךָ] und nach der Zusage deiner Gerechtigkeit [וְלְאַמְרַת צְדָקֶךָ]“).

Gottes Gerechtigkeit zeigt sich auch darin, dass er seine Feinde und damit die Feinde seines Volkes bestraft bzw. richtet und die Unterdrückten befreit (vgl. z. B. Ps 31,2ff.; 98,3,9; 103,6-9; 107,1ff.), und zwar indem er gleichzeitig ein „vergebender Gott“ (אֱלֹהִים נָשִׂיא) und ein „Rächer ihrer Taten“ – auch Israel gegenüber – ist (vgl. Ps 99,8), „langsam zum Zorn und groß an [Bundes-]Gnade“ (Ps 103,8b; vgl. Ps 103,17f.), der „uns nicht getan hat nach unseren Vergehen, nach unseren Sünden uns nicht vergolten“ hat (Ps 103,10). Er lässt seine rettende Gerechtigkeit denen zukommen, die „mit lauterem Herzen wandeln“ und „keine heillosen Dinge ins Auge fassen“ (vgl. Ps 101,2-3), während ein „verkehrtes Herz“ bzw. ein „hochmütiges Herz“ verworfen wird (vgl. Ps 101,4-5). Somit bedeutet Gottes Gerechtigkeit für diejenigen, die ihm vertrauen, Heil und Rettung (vgl. Jes 46,13; 51,5. 6.8). Gottes Zorn ist also kein Gegensatz, sondern eine Folge seiner Gerechtigkeit, mit der Gott den unbußfertigen Sünder bestraft. Der Prophet Nahum betont:

„Ein eifersüchtiger und rächender Gott ist Jahwe, ein Rächer ist Jahwe und voller Grimm. Rache übt Jahwe an seinen Gegnern, und er grollt seinen Feinden. Jahwe ist langsam zum Zorn und groß an Kraft. Doch keinesfalls lässt Jahwe ungestraft ... Gut ist Jahwe. Er ist ein Zufluchtsort am Tag der Bedrängnis; und er kennt die, die sich bei ihm bergen“ (Nah 1,2-3.7; vgl. 2. Thess 1,8ff.).

Als „gerecht“ wird deshalb nicht jemand bezeichnet, der in menschlichen Augen vollkommen ist, sondern der „von Herzen Aufrichtige“ (vgl. z. B. Ps 32,11; 64,11; 97,11; vgl. auch Ps 7,11; 11,2). Deshalb bittet der Psalmist: „Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen, und deine Gerechtigkeit den von Herzen Aufrichtigen“ (Ps 36,11). Und es wird verheißen, dass das Recht (Gottes) „zur Gerechtigkeit zurückkehren wird ... und hinter ihm her alle, die von Herzen aufrichtig sind“ (Ps 94,15). Ihnen ist ein „Licht gesät“ (Ps 97,11).

„Gerecht“ ist der Mensch dann, wenn er im Bund mit Gott lebt und wenn er durch Gottes Heilswirken (und seine Vergebung) Anteil an der Gerechtigkeit Gottes hat, was schlussendlich nur durch den im Alten Testament verheißenen Erlöser und die Sündenvergebung durch ihn möglich ist (vgl. u. a. Jes 43,25; 53,10-12; Jer 31,31-34). Der verheißene Erlöser heißt צְדִיקֵנוּ יְהוָה („Jahwe [ist] unsere Gerechtigkeit“; Jer 23,6; 33,16; vgl. Jer 51,10). Er wird nach Jes 53,10f.¹⁹⁸ seine „Seele“ als Schuldopfer

¹⁹⁷ Interessant ist, dass die LXX den Begriff צְדָקָה des öfteren mit dem Begriff δικαιοσύνη wiedergibt (so in Gen 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; 32,11; Ex 15,13; 34,7; Prov 20,28b), aber auch der Begriff אֱמֻנָה („Wahrheit, Treue“) wird mit dem Begriff δικαιοσύνη wiedergegeben (vgl. Gen 24,49). Übrigens werden im Alten Testament auch die Begriffe אֱמֻנָה („Wahrheit“) und צְדָקָה bzw. צְדָקָה („Gerechtigkeit“) in einem gewissen Sinn als Synonyme gebraucht (vgl. z. B. Ps 15,2; 19,10; 45,5; 85,12; 119,142; Jes 48,1; 59,14; Jer 4,2).

¹⁹⁸ Auch im Judentum wurde die Sühnekraft der Leiden betont (vgl. dazu u. a. Lohse, Märtyrer, S: 29ff.). Dazu bemerkt Lohse: „Der Tod ist der Sünde Sold. Ist dieser aber gezahlt worden, so ist die Schuld gesühnt und wird von Gott vergeben.

hingeben und dadurch „den Vielen zur Gerechtigkeit verhelfen, und ihre Sünden wird er sich selbst aufladen“ (vgl. auch Jes 43,22ff.; Hes 36,22ff.), andererseits wird er auf der Erde den Frieden und die Gerechtigkeit wiederherstellt (vgl. z. B. Jer 23,6). Das letztendliche Ziel der „Gerechtigkeit Gottes“ in seiner Verwirklichung ist also die Wiederherstellung der Menschheit in der völligen Überwindung der Sünde.

Wie im Alten Testament wird der Plural des femininen Begriffs צדקה („Gerechtigkeit, gerechte Handlung“) auch in den Qumranschriften, wo die Pluralform ca. 18-mal erscheint, meistens in Bezug auf die Heilstaten Gottes verwendet.¹⁹⁹ Nach 1QS 11,3 sind es Gottes Heilstaten (בְּצִדְקוֹתָיו), durch die „meine Übertretungen“ ausgelöscht werden. In 1QH 15,17-20 ist der Text nicht vollständig erhalten geblieben, aber der Verfasser scheint zu betonen, dass er nicht auf Grund von seiner eigenen Stärke und seiner gerechten Taten (צִדְקוֹתָיו), sondern allein durch Gottes Gnade von den Sünden befreit wird und Vergebung empfängt.

Der Begriff צדקה („Gerechtigkeit, gerechte Handlung“) erscheint in der Mischna nur gerade mal sechsmal²⁰⁰, und zwar nur im Singular. In mAvot 5,13 sowie in mDem. 3,1 und mQidd. 4,5 bezieht sich das feminine Wort צדקה auf „Almosen“, und nach mAvot 2,2 steht das „gerechte Verdienst“ (זְכוּת) der israelischen Väter, deren „Gerechtigkeit“ (צִדְקָתָם) für immer besteht, demjenigen bei, der in der Gemeinde tätig ist. Nach mAvot 5,18 war Mose „gerecht und führte die Vielen zur Gerechtigkeit/zum gerechten Verdienst (זְכוּת הַרְבִּים אֶת הָרַבִּים)“, und so wird das gerechte Verdienst der Vielen (זְכוּת הַרְבִּים) ihm angerechnet, da es heißt: „Die Gerechtigkeit Jahwes (צִדְקַת יְיָ) hat er getan ...“ (vgl. Deut 33,21). Der Begriff bezieht sich in der Mischna – im Gegensatz zu den Qumrantexten – dementsprechend grundsätzlich auf menschliches Tun. Das trifft auch in Bezug auf den Gebrauch des maskulinen Worten צדק („Gerechtigkeit“), das in der Mischna nur zweimal erscheint.²⁰¹ Und zwar wird in mSota 1,9 Jes 58,8 zitiert, wonach „deine Gerechtigkeit vor dir herziehen wird“, was dem Kontext nach auf menschliche „Verdienste“ vor Gott bezogen wird. Und in mMak. 3,16 wird mit dem Ausdruck „seine Gerechtigkeit“ Jes 42,21 zitiert, wobei sich der Ausdruck auf den Knecht Jahwes bezieht, durch den Gott nach dem Mischna-Text Israel zur Gerechtigkeit bzw. „zum gerechten Verdienst“ (זְכוּת) führen wollte, und darum habe Gott seinem Mund Tora und Gebote (תּוֹרָה וּמִצְוֹת) zahlreich gemacht. Der „Knecht Jahwes“ wird demnach also Israel dahin führen, dass Gottes Gebote erfüllt werden, und dadurch wird die Gerechtigkeit Gottes erlangt.

Auch in Tob 2,14 und 12,9 wird die Pluralform δικαιοσύναι („Gerechtigkeiten“) in Bezug auf die „Almosen“ verwendet. In Tob 12,9 wird dabei betont, dass die Almosen „aus dem Tod retten“ und alle Sünden reinigen und dass diejenigen, „die Almosen und Gerechtigkeiten tun/geben, das Leben vermehren“ (οἱ ποιοῦντες ἐλεημοσύνας καὶ δικαιοσύνας πλησθήσονται ζωῆς). Nach dem

Daher kann auch der Verbrecher, der zur Hinrichtung geführt wird, durch sein willig aufgenommenes Sterben Sühne leisten, um mit ganz Israel an der zukünftigen Welt teilzunehmen“ (ebd., S. 105–105). Dabei wurde allerdings nicht auf Jes 53 verwiesen. Lohse sieht sicher zu Recht die Polemik gegen das Christentum als Grund dafür (vgl. ebd., S. 107). Lohse ergänzt: „Wir wissen, daß bis hin zum Targ. Jes. 53 im palästinischen Judentum dieses Kapitel messianisch gedeutet worden ist“ (ebd., S. 108). Die Vorstellung von einem leidenden Messias ließe sich aber erst „für das zweite nachchristliche Jahrhundert nachweisen“ (ebd.).

¹⁹⁹ Vgl. z. B. 1QS 1,21; 10,23; 11,3; 1QH 4,29; 15,20; 4Q256 2,5; 4Q260 5,5; 11Q5 19,7. Der Ausdruck צדקה/צדקות אל („Gerechtigkeit/Gerechtigkeiten Gottes“) erscheint in den Qumranschriften an folgenden Stellen: 1QS 1,21; 10,23.25; 11,12; 4Q256 2,5; 1Q260 5,5, und der Ausdruck צדק אל („Gerechtigkeit Gottes“) erscheint an folgenden Stellen: 1QM 4,6; 4Q423 6,4; 4Q525 10,5.

²⁰⁰ mDem. 3,1; mQidd. 4,5; mBabaQ. 10,1; mAvot 2,2; 5,13.18.

²⁰¹ mSota 1,9; mMak. 3,16.

„Testament des Abraham“ hält ein sonnenförmiger Engel, welcher mit dem Erzengel identifiziert wird, eine Waage in seiner Hand, „und er wiegt die gerechten Taten (τὰς δικαιοσύνας) und die Sünden mit der Gerechtigkeit Gottes (ἐν δικαιοσύνῃ θεοῦ)“ (TestAbr. A 13,10). Und nach TestAbr. A 13,9 zieht dabei ein Engel („zur Rechten“) die „gerechten Taten“ (τὰς δικαιοσύνας) nach unten, während der andere Engel („zur Linken“) die Sünden nach unten zieht. Und das „Testament des Dan“ fordert die Angehörigen des Sprechers auf, sich von aller Ungerechtigkeit zu entfernen und sich „der Gerechtigkeit des Gesetzes des Herrn“ (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ νόμου κυρίου) zuzuwenden, „und mein Geschlecht wird für immer zur Rettung sein“ (Dan 6,10). Der Plural des Begriffs δικαιοσύνη („Gerechtigkeiten“) wird an diesen und anderen Stellen²⁰² wie auch an den zwei Stellen bei Philo, an denen die Pluralform erscheint²⁰³, in Sinn von „gerechte (menschliche) Taten“ verwendet. Im apokryphen Baruchbuch spricht eine Witwe von ihren Söhnen (vgl. Bar 4,12), indem sie sagt: „Seine Rechtsbestimmungen (δικαιώματα αὐτοῦ) haben sie nicht erkannt, auch sind sie nicht auf den Wegen der Gebote Gottes gewandelt und haben die Pfade der Erziehung in seiner Gerechtigkeit (ἐν δικαιοσύνῃ αὐτοῦ) nicht betreten“ (Bar. 4,13). Bar 5,2 fordert auf, das „Kleid der Gerechtigkeit bei Gott“ (τὴν διπλοῖδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης) anzuziehen.

Der alttestamentliche „Hintergrund“, wie er oben zusammengefasst wurde, ist zweifelsohne die entscheidene Grundlage für die paulinischen Ausführungen über die „Gerechtigkeit Gottes“. In diesem Sinn hat er offenbar auch die z. B. in den Psalmen angekündigte „Gerechtigkeit“ Gottes auch als Hinweis auf die „Heidenmission“ verstanden (vgl. z. B. Ps 14,48-50 mit Röm 15,9; vgl. auch Jes 52,15 mit Röm 15,21).²⁰⁴

Im Römerbrief erscheint der Begriff δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) 34-mal.²⁰⁵ Dabei erscheint der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ („Gerechtigkeit Gottes“ – ohne Artikel) in Röm 1,17 sowie in Röm 3,5 und 21 (vgl. auch 2. Kor 5,21), während in Röm 3,25.26 der Ausdruck „seine Gerechtigkeit“ (ἡ

²⁰² Der Plural des Begriffs δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) erscheint auch in TestAbr. A 12,12.18; 13,9; 14,2; 17,7; TestAbr. B 11,4; Tob 2,14; 12,9; Sir 44,10 und PsSal 9,3. In der LXX erscheint er zudem in Deut 9,4.6; 1. Sam 26,23; Hes 3,20; 18,24; 33,13; Ps 10,7 (HB: 11,7) und Dan 9,18, wobei im hebräischen Text außer in Hes 3,20 jeweils das feminine הַדִּינִים erscheint (außer in Ps 11,7 immer im Singular). Im „Testament des Abraham“ wird die Pluralform in der Regel im Gegensatz zu den „Sünden“ verwendet (außer in TestAbr. A, wo von „den Gerechtigkeiten“ Abrahams die Rede ist. In PsSal 9,3 werden „die Gerechtigkeiten deiner Heiligen“ erwähnt, und auch in Sir 44,10 ist von „diesen begnadigten Männern“ die Rede, „deren Gerechtigkeiten nicht vergessen werden“).

²⁰³ Philo, der den Begriff δικαιοσύνη insgesamt 118-mal verwendet, gebraucht zweimal die Pluralform (Mos. 1,154; Spec. 4,181). Dabei erscheint die Pluralform in Mos. 1,154 in einem „Tugendkatalog“ des Mose, wobei die „Gerechtigkeiten“ dementsprechend offenbar die gerechten Handlungen des Mose beschreiben. Und nach Spec. 4,180-181 ist das Geschlecht der Israeliten eine Art „Erstlingsfrucht“, dessen Ursache „die sehr geschätzten Gerechtigkeiten und Tugenden der Begründer des Geschlechts“ – also der Patriarchen – sei (αἱ τῶν ἀρχηγῶν τοῦ ἔθνους περιμάχητοι δικαιοσύναι καὶ ἀρεταί).

²⁰⁴ Nach Wright haben weder Paulus noch das damalige Judentum angenommen, dass „Gottes Gerechtigkeit“ etwas anderes als seine Bundestreue zu Israel und damit zur gesamten Schöpfung sei. „It would have been taken for granted that ‚God’s righteousness‘ referred to the great, deep plans which the God of the Old Testament ad always charished, the through-Israel-for-the-World plans, plans to rescue and restore his wonderful creation in itself, and, more especially, to God’s faithfulness to those great plans“ (Wright, Justification, S. 154). Das ist sicher ein zentrales Aspekt bei Paulus, wie (nicht nur) Röm 11 (vgl. auch z. B. Röm 8,18ff.) zeigt, aber nicht der einzige Aspekt.

²⁰⁵ Der Begriff erscheint ansonsten in den Paulusbriefen eher selten, und zwar folgendermaßen: im 1. Korintherbrief einmal, im 2. Korintherbrief siebenmal, im Galaterbrief viermal, im Epheserbrief dreimal, im Philipperbrief viermal, im 1. Timotheusbrief einmal, im 2. Timotheusbrief dreimal und im Titusbrief einmal. Kein einziges Mal erscheint der Begriff dagegen im Kolosserbrief, in den zwei Thessalonicherbriefen und im Philemonbrief.

δικαιοσύνη αὐτοῦ –m it Artikel; vgl. auch 2. Kor 9,9) und in Röm 10,3 der Ausdruck „die Gerechtigkeit Gottes“ (τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην) erscheint. Diese „Gerechtigkeit Gottes“ wird in Röm 10,3 der „eigenen Gerechtigkeit“ gegenübergestellt. In Phil 3,9 spricht Paulus von „meiner Gerechtigkeit aus dem Gesetz“, während er nach Phil 3,6 „nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig war“.

Die Wendung δικαιοσύνη θεοῦ („Gerechtigkeit Gottes“) bezeichnet bei Paulus von alttestamentlichen „Hintergrund“ aus offenbar Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Dabei ist der Genitiv als *Genitivus possessivus/auctoris* (Gott als „Besitzer“ und „Urheber“ der Gerechtigkeit) zu verstehen ist²⁰⁶, wobei die Rechtfertigung des Sünders ein Aspekt dieser „Gerechtigkeit Gottes“ ist, aber diese „Gerechtigkeit Gottes“ geht nicht in der „Rechtfertigung“ auf. Der Begriff δικαιοσύνη („Gerechtigkeit“) wird dabei nicht – wie im allgemeinen Griechischen – im Sinn von „er gibt jedem das Seine, aber verlangt auch das Seine und stellt die Berechtigung der eigenen Ansprüche nicht im mindesten zurück“²⁰⁷ gebraucht, sondern im alttestamentlichen Sinn mit Bezug auf das Heilshandeln Gottes, dessen Grundlage Gottes Bundestreue ist²⁰⁸.

Die Gerechtigkeit Gottes wird nach Paulus „in ihm [Evangelium] offenbart“ (ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται), und zwar „zur Rettung jedem Glaubenden“, nicht zu ihrer Verurteilung. Wenn Paulus sagt, dass die Gerechtigkeit „in ihm [d. h. dem Evangelium] offenbart wird“, so bedeutet das, dass die verheißene Heilsgerechtigkeit Gottes im Evangelium von Jesus Christus Wirklichkeit wird (vgl. Röm 1,2; 3,21; so ἀποκαλύπτω („offenbaren, enthüllen“) auch in Röm 1,18; 8,18).²⁰⁹ Da es sich bei diesem „Evangelium“ um die von den Propheten „vorher verheißenen“ Botschaft handelt (vgl. Röm 1,2; 3,21), die das Kommen des Erlösers ankündigten, ist besonders an die von Jesaja angekündigte kommende Heilszeit zu denken (vgl. z. B. Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Deshalb ist auch bei der „Gerechtigkeit Gottes“ besonders an die von Jesaja verkündigte Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in seinem Heil für sein Volk zu denken (vgl. besonders Jes 51,4-8!), wenn Gottes Gerechtigkeit „nahe“ sein wird und seine Arme „die Völker richten/regieren“ werden (וְיָרֵעַ עַמִּים יְשַׁפְּטוּ), welche auf den Inseln auf ihn hoffen (Jes 51,5), und wenn Gottes Gerechtigkeit „in Ewigkeit bestehen“ wird und sein Heil „von Generation zu Generation“ (Jes 51,8). Das ist die „Frohe Botschaft“, die auf dem Bergen als Frieden verkündigt wird (vgl. Jes 52,7; vgl. dazu auch Röm 10,15). An solchen Verheißungen konnte Paulus bei der Verkündigung der rettenden Gerechtigkeit Gottes anknüpfen. Diese „Gerechtigkeit Gottes“ bewirkt (!) folglich die Rechtfertigung des Sünders, und zwar nicht nur dadurch, dass Gott ihm auf Grunr von dem Erlösungstat Jesu die Sünden vergibt (vgl. Röm 3,24-26; 4,25; 5,1.9-11; 8,1), sondern auch dadurch, dass der Mensch aus der Gewalt der Sünde befreit wird

²⁰⁶ Ähnlich auch z. B. Bultmann, Theologie, S. 285.

²⁰⁷ Cremer, Wörterbuch, S. 297. Vgl. dazu auch Seifried, Paul's Use, S. 39–74.

²⁰⁸ Das bringen zumindest indirekt die vielen Psalmen zum Ausdruck, in denen der Psalmist darum bittet, dass Gott ihn bzw. das Volk durch seine Gerechtigkeit rettet, schützt, bewahrt usw. In Ps 36,11 heißt es z.B.: „Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen, und deine Gerechtigkeit den von Herzen Aufrichtigen!“ „Die dich kennen“ sind diejenigen, die im Bund Gottes leben. In Ps 40,11 wird der Ausdruck „deine Gerechtigkeit“ (צִדְקָתְךָ) parallel gebraucht zu den Wendungen „deine Zuverlässigkeit/Treue“ (אֱמוּנָתְךָ), „deine Rettung/Hilfe“ (תְּשׁוּעָתְךָ), „deine Gnade“ (חַסְדְּךָ) und „deine Treue/Wahrheit“ (אֱמֶתְךָ). Nach Ps 36,7 ist die Gerechtigkeit Gottes „den Bergen Gottes gleich“, da Gott „Menschen und Vieh“ hilft/rettet, und gemäß Ps 71,16 wird die Gerechtigkeit Gottes parallel zu seinen „Machtstaten“ erwähnt, wobei Ps 71,15 zeigt, dass die rettenden Taten Gottes gemeint sind.

²⁰⁹ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 88.

und sein Leben nun Gott zum Dienst hingeben kann (vgl. Röm 6,7.12ff.)²¹⁰, indem Jesus Christus nun in ihm lebt und er – wie Paulus – zwar noch „im Fleisch“ lebt, das aber „im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Auch wenn der Stand des Gläubigen vor Gott als Gerechtfertigter, dem die Sünden vergeben sind, ein zentraler Aspekt der Rechtfertigung bei Paulus ist²¹¹, so ist diese doch nicht rein forensisch zu verstehen.²¹² Es ist richtig, dass die „forensisch-eschatologische Gerechtigkeit“ nach Paulus im Unterschied zum Judentum „schon in der Gegenwart dem Menschen (unter der Voraussetzung, dass er ‚glaubt‘) zugesprochen“ wird (vgl. Röm 5,1).²¹³ Doch schließt dieser neue Zustand nach der Überzeugung des Paulus eine neue Beziehung zu Gott (vgl. Röm 5,1) und ein erneuertes Leben unter der Gerechtigkeit Gottes mit ein (vgl. Röm 6,7.12ff.; 1. Kor 6,11).²¹⁴

... ἐκ πίστεως εἰς πίστιν „... **aus Glauben/Treue in Glauben/Treue**“. Dieser Satz wird verschieden ausgelegt, so z. B. folgendermaßen²¹⁵:

1. Vom Glauben an das Gesetz zum Glauben an das Evangelium (so manche Kirchenväter).²¹⁶

²¹⁰ Richtig betont Stuhlmacher in Bezug auf Röm 3,21-26: „Die Glaubensgerechtigkeit ist mit der Herrlichkeit der gerechten Geschöpfe Gottes identisch, die ihnen als Sünder fehlt (V. 23). ‚Rechtfertigung‘ hat nach unseren Versen deutlich die Dimension von Neuschöpfung“ (Stuhlmacher, Gerechtigkeitsanschauung, S. 104). Und Hart bemerkt: „Paul uses the word *dikaio syne* in an unmistakably ethical sense four times in Romans 6.15-20, where sin and righteousness (*dikaio syne*) are personified, as alternative authority-figures to whom someone might be enslaved and Christians are described as those who – having been set free from their former slavery to sin – have become slaves to righteousness (or to obedience ... or to Gott ...)“ (Hart, Ethics of Paul, S. 8).

²¹¹ Vgl. dazu u. a. Seifrid, Justification, S. 99–107.

²¹² Bei δικαιοῶ („rechtfertigen“) handelt es sich also nicht nur um ein „declarative verb“, wie Wright meint, indem er hinzufügt, dass das Verb „the creation of something, the making of something“ anzeige. „But ... the thing that is made is not a moral character, not an infused virtue, but a status. God really does, by virtue of his declaration, create this status for all those who belong to the Messiah“ (Wright, Justification, S. 180). Anderswo bemerkt Wright: „Faith is the sign of life; life is the gift of God. Justification is God’s declaration that where this sign of life appears, the person in whom it appears is within the covenant“ (Wright, Romans, S. 501). Damit bekräftigt Wright m. E. über „Umwege“ das Rechtfertigungsverständnis, das er anscheinend bekämpft, nämlich dass es sich nur um eine forensische „Erklärung“ handle.

²¹³ Bultmann, Theologie, S. 275.

²¹⁴ Vgl. auch Hahn, Gerechtigkeit Gottes, S. 304: „Rechtfertigung aufgrund des Glaubens und Zugehörigkeit zu dem auferstandenen Christus stellen eine Einheit dar. Die Aussagen über das Sein ‚in ihm‘, in Jesus Christus bzw. in seinem Leib, stehen nicht in Spannung zu den Aussagen über die Rechtfertigung, sondern sind für ihn ein notwendiges Korrelat. Sie zeigen darüber hinaus, daß Rechtfertigung nicht nur eine Deklaration, sondern eine wirksame Erneuerung ist.“ Richtig bemerkt Schreiner: „... in some texts the forensic sense predominates, while in others both a forensic and transformative meaning are included“ (Schreiner, Romans, S. 67). Und Wolter betont: „Wenn Gott es ist, der den Glaubenden ‚forensisch-imputativ‘ für gerecht erklärt und ihm Gerechtigkeit zuspricht, so kann das keine andere Folge haben, als dass der so für gerecht Erklärte dadurch auch ‚seinsmäßig‘ oder ‚real‘ verändert wird. Denn wenn Gottes Urteil über den Menschen nicht ganz unmittelbar wirklichkeitswirksam und seine Heilsusage nicht eine den Menschen verändernde Heilsmacht wären, wäre Gott nicht Gott“ (Wolter, Paulus, S. 259; vgl. ebd., S. 393). Auch wenn sich über das von Wolter vorausgesetzte Gottesverständnis diskutieren lässt, so wird doch z. B. in Röm 6 deutlich, dass Paulus nicht nur von diesem Zusammenhang ausgeht, sondern ihn auch zentral hervorhebt.

²¹⁵ Vgl. dazu u. a. Moo, Romans, 1996, S. 76.

²¹⁶ Vgl. dazu Schreiner, Romans, S. 71–72: „Most interpretations include the idea of a progression from one kind of faith to another: from the faith of the OT to the faith of the NT; from the faith of the law to the faith of the NT; from the faith of the law to the faith of the gospel; from the faith of the preachers to the faith of the hearers; from the faith of the present to the faith of the future; from the faith of words we hear now to the faith that we will possess what the words promise;

2. Aus dem Glauben des Predigers zum Glauben des Hörers.

3. Aus der Treue Gottes²¹⁷ bzw. Jesu Christi²¹⁸ zum Glauben (bzw. Gehorsam/zur Treue²¹⁹) des Menschen (das griechische Wort πίστις bedeutet sowohl „Glauben/Vertrauen“ als auch „Treue“).²²⁰

4. Betonung im Sinn von „durch Glauben allein“. Es geht also darum, den Glauben hervorzuheben.²²¹

5. Von Anfang bis Ende durch Glauben (vgl. Röm 3,28).²²²

6. Sowohl der Ausgangspunkt als auch das Ziel ist der Glaube.²²³ Es gibt kein höheres Ziel als den Glauben bzw. das Vertrauen; auch nicht höhere Erkenntnis (gegen Hegel). Nach Wilckens wird mit „εἰς πίστιν ... die Wirkung der Verkündigung der ἐκ πίστεως empfangenen Gottesgerechtigkeit in ihrer universalen Zielrichtung markiert.“²²⁴

Eine ähnliche Wendung erscheint in 2. Kor 2,16, wo der Apostel schreibt: οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν „...den einen ein Geruch vom Tod zum Tode, den anderen aber ein Geruch vom Leben zum Leben“ (vgl. auch 2. Kor 3,18: ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Deshalb betont Moo: „Probably, however, in light of the only clear NT parallel to the construction, the combination is rhetorical and is intended to emphasize that faith and ‚nothing but faith‘ can put us into right relationship with God.“²²⁵ In Ps 84,8a (LXX: 83,8a) übersetzt die LXX den Satz לִי יְהוָה כֹּחַ וְקֶדֶשׁ „Sie gehen von Kraft zu Kraft“ mit πορεύονται ἐκ δυνάμεως εἰς δύναν, und in Jer 9,2 wird der Satz כִּי מֵרָעָה לֹא-רָעָה „Denn sie schreiten fort von Bosheit zu Bosheit“ mit ὅτι ἐκ κακῶν εἰς κακὰ ἐξήλθοσαν wiedergegeben. Mit ἐκ „aus“ wird dabei jeweils die Quelle und mit εἰς das „Ziel“ angegeben.²²⁶ Es handelt sich jeweils um das gleiche Subjekt, sodass man daraus zumindest indirekt schlussfolgern kann, dass auch in unserem Vers jeweils vom Menschen als Subjekt die Rede ist. Es geht also nicht einmal um die Treue Gottes und dann um den Glauben des Menschen.²²⁷ Das wird durch das Zitat aus Hab 2,4 bestätigt, in dem der Ausdruck ἐκ πίστεως sich wohl eindeutig auf den Glauben von Menschen bezieht.

from the faithfulness of God to the faith of human beings; from smaller to greater faith; from faith as the ground to faith of the goal.“

²¹⁷ So z. B. G. N. Davies, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1–4* (JSNT Suppl. Series 39), Sheffield: JSOT Press, 1990, S. 43.

²¹⁸ So z. B. D. A. Campbell, *Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the Πίστις Χριστοῦ Debate*, in: *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), S. 265–285.

²¹⁹ So z. B. Wright, *Romans*, S. 425 (from God’s faithfulness to human faithfulness“); vgl. auch Wright, *Paulus*, S. 133 und 160f. Wright ergänzt: „When God’s action in fulfillment of the covenant is unveiled, it is because God is faithful to what has been promised; when it is received, it is received by that human faith that answers to the revelation of God in Jesus Christ, that human faith that is also faithfulness to the call of God in Jesus the Messiah“ (Wright, *Romans*, S. 425).

²²⁰ Vgl. z. B. J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38a), Dallas: Word Books, 1988, S. 44: „... from (God’s) faithfulness to (man’s) faith“. Wengst übersetzt folgendermaßen: „Im Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit offenbar aufgrund der Treue Gottes, um das Vertrauen der Menschen hervorzurufen“ (Wengst, *Freut euch*, S. 154).

²²¹ Vgl. auch z. B. B. Byrne, *Romans (Sacra Pagina)*, Collegeville: Glazier/Liturgical Press, 1996, S. 54; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I–VIII and Essays (ICC)*, Edinburgh: Clark, 1977, S. 100.

²²² So z. B. Stern, *Kommentar II*, S. 15.

²²³ Vgl. z. B. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, S. 41: „... Gottes Gerechtigkeit wird nicht nur auf Grund des Glaubens, ἐκ πίστεως, sondern auch zum Zweck des Glaubens, εἰς πίστιν, geoffenbart.“

²²⁴ Wilckens, *Römer 1*, S. 88.

²²⁵ Moo, *Romans*, 1996, S. 76; vgl. auch z. B. Byrne, *Romans*, S. 54.

²²⁶ Vgl. auch Dunn, *Romans 1–8*, S. 43.

²²⁷ Anders z. B. Dunn, für den einmal Gott und einmal der Mensch Subjekt ist (vgl. ebd., S. 44).

Die Wendung ἐκ πίστεως „aus Glauben“ erscheint im Neuen Testament 23-mal, davon 21-mal bei Paulus (sonst nur in Hebr 10,38; Jak 2,24). Dabei betont Paulus immer wieder, dass die Menschen „aus Glauben“ rechtfertigt werden (vgl. z. B. Röm 3,26; 4,16; 5,1; 9,32; Gal 2,16; 3,8.24), wobei allerdings auch die Wendungen διὰ πίστεως „durch Glauben“ (vgl. Röm 3,22; Gal 2,16; Eph 2,8; Phil 3,9; 2. Tim 3,15) und διὰ τῆς πίστεως „durch den Glauben“ (vgl. Röm 3,25²²⁸.30.31; Gal 3,14.26; vgl. auch Eph 3,17; Kol 2,12) erscheinen. „Aus Glauben“ bedeutet soviel wie „nicht aus Werken“ (Röm 9,32; Gal 2,16), sondern „aus Gnade“ (Röm 4,16). In Röm 3,30 betont der Apostel, dass die „Beschneidung“ ἐκ πίστεως, d. h. „aus Glauben“ und die „Unbeschnittenheit“ διὰ τῆς πίστεως, d. h. „durch den Glauben“ rechtfertigt wird. Die Wendung ἐκ πίστεως betont dabei eher die Grundlage bzw. die Quelle, die Wendung διὰ τῆς πίστεως das „Mittel“.²²⁹ Damit deutet er an, dass die Juden bereits von früher die Glaubensgrundlage haben, nämlich in den Heiligen Schriften, „die Kraft haben, dich weise zu machen zur Errettung durch den Glauben, der in Christus Jesus ist“ (2. Tim 3,15). Somit bezeugt Paulus mit dem Ausdruck ἐκ πίστεως εἰς πίστιν m.E., dass der Ausgangspunkt der „objektive Glaube“, d. h. die Glaubensoffenbarung bzw. die Glaubensgrundlage im Wort Gottes ist (vgl. Röm 10,14; 12,3), und das Ziel der „subjektive Glaube“, d. h. die persönliche Annahme des Glaubensinhaltes. Paulus erklärt also, dass die Gerechtigkeit durch die Verkündigung der Glaubensgrundlage, nämlich die Erlösung in Jesus Christus und das Wort Gottes, das uns den Heilsplan Gottes offenbart, angeboten wird und dann im Glauben angenommen werden soll; d. h. die Verkündigung des Glaubens soll zur persönlichen Annahme des Glaubens führen.

Wardlaw geht seinerseits davon aus, dass ein semitisches Idiom den Hintergrund der paulinischen Formulierung darstellt.²³⁰ Er untersucht verschiedene alttestamentliche Stellen, geht aber davon aus, dass vor allem Stellen wie Num 30,15 (; LXX:), Ps 84,8 und Jer 9,2 Parallelen darstellen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die syntaktische Konstruktion das Wiederholende und Intensivierende zum Ausdruck bringt. Demnach offenbart sich Gottes Gerechtigkeit in einem „Akt des Glaubens“ zum anderen „Akt des Glaubens“, also in jedem „Akt des Glaubens“.²³¹ „The believer should trust the Lord from one situation of injustice to the next, and these repeated acts of faith issue forth in the hopeful expectation of deliverance before the throne of God.“²³² Ich denke, dass dieser Aspekt in dem Sinn zutrifft, dass er das Verständnis, das oben dargelegt wurde, ergänzt, aber nicht ersetzt.

„Der Gerechte aber wird aus Glauben leben.“ Der Apostel zitiert an dieser Stelle Hab 2,4b²³³, wo wir nach dem hebräischen Text lesen: וְצַדִּיק בְּאַמְּנוּתוֹ יִחְיֶה „Der Gerechte aber wird durch seinen Glauben (bzw. seine Treue) leben.“ Die LXX übersetzt diese Stelle folgendermaßen: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται „Der Gerechte aber wird aus meiner Treue (bzw. meinem Glauben) leben.“ Das Zitat des Paulus entspricht dem hebräischen Text und nicht dem griechischen Text der LXX (vgl. auch Gal 3,11b: ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται; Hebr 10,38a: ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται ... „Mein Gerechter wird aus Glauben/Treue leben“). Schon allein deshalb ist er kaum im

²²⁸ Der Artikel ist in Röm 3,25 wohl ursprünglich (vgl. dazu die Ausführungen unten zu Röm 3,25).

²²⁹ Vgl. auch die Ausführungen unten zu Röm 3,30.

²³⁰ Vgl. T. Wardlaw, A Reappraisal of ‚From Faith to Faith‘ (Romans 1:17), in: EJT 21:2 (2012), S. 107–119.

²³¹ Vgl. ebd., S. 115.

²³² Ebd., S. 115–116.

²³³ Vgl. dazu auch u. a. D.-A. Koch, Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament, in: ZNW 76 (1985), S. 68–85; H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7 (WUNT 86), Tübingen: Mohr, 1996, S. 137ff.

Sinn von „der aus Glauben Gerechte wird leben“ zu verstehen²³⁴, sondern im Sinn von „der Gerechte wird aus Glauben leben“^{235, 236}

Für die Juden ist der Gerechte jemand, der in seinem Leben vollkommen dem Gesetz Gottes entspricht (so wird Joseph als „der Gerechte“ bezeichnet²³⁷). Der Habakuk-Kommentar der Qumran-Gemeinschaft deutet Hab 2,4 in dem Sinn, dass mit dem Gerechten derjenige vom „Haus Juda“ gemeint ist, der die Tora praktiziert, den Gott wegen seiner Treue zum „Lehrer der Gerechtigkeit“ und wegen seines Kampfes vom Gericht erlösen werde.²³⁸ Paulus betont jedoch, dass niemand durch die Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht wird (vgl. Gal 2,16; 3,11). Warum zitiert er in diesem Zusammenhang Hab 2,4b?

Zur Zeit des Propheten Habakuk (ca. 605 v. Chr.) fragte die Mehrheit im Volk Israel nicht nach dem Willen Gottes (vgl. Hab 1,1-4), der in seinem Gesetz zum Ausdruck gebracht wird. Gott lässt ihnen durch den Propheten eine Gerichtsbotschaft verkünden, betont aber auch gleichzeitig, dass das Volk dieser Botschaft nicht Glauben schenken wird (Hab 1,5). Durch den Glauben und den Gehorsam könnte das Gericht abgewendet werden. Nach Hab 2,4b werden jedoch einige glauben und wieder zurück zum Willen Gottes kehren. Sie werden als „Gerechte“ bezeichnet. Gerecht sind sie nicht, weil sie ohne Sünde sind (vgl. auch z. B. Ps 32,1f. – von Paulus in Röm 4,7f. zitiert), sondern weil sie sich durch den Glauben und in der Bundestreue²³⁹ dem Willen Gottes unterordnen. Dadurch sind sie auch vom Gericht Gottes befreit, das schlussendlich in die ewige Trennung von Gott bzw. in den ewigen Tod führt. Der Gläubige genießt also nicht nur hier auf Erden, sondern auch nach dem Tod in der ewigen Gegenwart bei Gott das wahre Leben. Während im Habakuktext das irdische Leben unter dem Segen Gottes zumindest mit eingeschlossen ist, wird der Begriff ζῶω „leben“ bei Paulus sicher zentral in Bezug auf das „ewige Leben“ bezogen, wobei dieses Leben bereits gegenwärtig durch den Glauben an Jesus Christus angefangen hat und das irdische Leben des Gläubigen prägt (vgl. z. B. Röm 6,2.11).

Der Glaube des Alten Testaments ist aber nur ein Vorschatten vom Glauben des Neuen Testaments, der uns durch Jesus Christus ermöglicht worden ist. So ist Jesus Christus das Ziel und die Erfüllung

²³⁴ Zum Teil wird der Ausdruck ἐκ πίστεως „aus Glauben“ auf ὁ δίκαιος bezogen, sodass der Satz ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως den „aus Glauben Gerechten“ beschreiben soll (vgl. z. B. Wilckens, Römer 1, S. 90; Schirmmayer, Römer 1, S. 55ff.). Ausführlich versucht Nygren diese Position zu begründen (A. Nygren, Der Römerbrief, Göttingen: V&R, 3. Aufl. 1959, S. 65ff.). „Der Aufbau des Römerbriefes und damit der Brief im Ganzen ist ein Beweis dafür, dass ἐκ πίστεως in seinem Thema zusammengedacht ist mit ὁ δίκαιος und nicht mit ζήσεται“ (ebd., S. 68). Dieser „durch den Glauben Gerechte“ wird nach Nygren in Röm 1,18–4,25 beschrieben (ebd., S. 73). Natürlich gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und dem Glauben. Doch gegen dieses syntaktische Verständnis einzuwenden, dass Paulus den Satz dann nicht im Sinn von Hab 2,4b benutzt hätte, was unwahrscheinlich ist. Und auch Gal 3,11 und Hebr 10,38 sprechen kaum für diese Bedeutung, denn sonst müsste es wohl eher heißen: ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος ζήσεται (vgl. auch Lohse, Römer, S. 82). Außerdem ist Röm 1,18ff. keine Bestätigung für diese Deutung, weil es hier überhaupt nicht um einen Gegensatz zwischen „Gerechtigkeit des Glaubens“ und „Gerechtigkeit der Werke“ (vgl. ebd., S. 73) geht.

²³⁵ Vgl. auch z. B. Schreiner, Romans, S. 74.

²³⁶ Es ist auch nicht von der Treue Gottes (so Gaston, Paul and the Torah, S. 118f.) oder von der Treue Christi (so z. B. R. B. Hays, The Faith of Jesu Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11, Chico: Scholars Press, 1983, S. 150–157).

²³⁷ Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 75.

²³⁸ Vgl. 1QpHab 8,1-3.

²³⁹ Glaube und Treue sind dabei zwei Aspekte, die wesentlich zusammengehören (vgl. Davies, Faith and Obedience, S. 44). Der Glaube ist die Grundlage für die Treue.

des Alten Testaments und damit auch von Hab 2,4b. Diese Tatsache ist von solcher Tragweite, dass Paulus den Hauptinhalt des Römerbriefes dementsprechend gestaltet.

Campbell versteht den Ausdruck ὁ δίκαιος „der Gerechte“²⁴⁰ als messianischen Titel.²⁴¹ Das trifft jedoch nur indirekt zu. Wenn in Hab 3,13 der Ausdruck „dein Gesalbte“ (מָשִׁיחַ) – zumindest indirekt – ein messianischer Titel ist, was anzunehmen ist, dann ist der Messias sozusagen die Verkörperung des Volkes bzw. der Gläubigen im Volk, die gerettet werden. Hab 3,18-19 bringt dann zum Ausdruck, dass Jahwe (durch den Messias) in Zukunft Rettung und Freiheit schenken wird. Der „Gerechte“ im Volk, der leben wird, wird somit durch „den Gerechten“, nämlich den Messias (= König) leben. Wie das geschehen soll, wurde bereits in Jes 53,10-12 zum Ausdruck gebracht. Demnach würde „[der] Gerechte [צַדִּיק], mein Knecht, den Vielen zur Gerechtigkeit verhelfen, und ihre Sünden wird er selbst aufladen“ (Jes 53,11).²⁴² Nach Apg 7,52 haben die Propheten „über das Kommen des Gerechten“ (περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου) gesprochen (vgl. auch Sach 9,9; Mt 27,19; Lk 23,47; Apg 3,14; 22,14), „dessen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid“.²⁴³ Nach Pesikta Rabbati 34 ist der Gerechte aus Sach 9,9 „der Messias, weil er das Urteil über die Missetäter Israels rechtfertigt, die seiner spotteten, als er im Gefängnis saß“, und auch Pesikta Rabbati 37 zeigt, dass bei der Bezeichnung „gerechter Messias“ vor allem an das Tragen der Sünde des Volkes gedacht wird.²⁴⁴

Bei Paulus gibt es jedoch weder im Kontext von Röm 1,17b noch im Kontext von Gal 3,11, wo Hab 2,4b ebenfalls zitiert wird, eine Andeutung dafür, dass bei „dem Gerechten“ an den Messias gedacht hat. Klar ist jedoch, der „der Gerechte“ derjenige ist, der durch den Glauben an Jesus Christus „gerecht“ worden ist, was durch das Habakukzitat allerdings nicht direkt zum Ausdruck gebracht wird. Er wird „aus Glauben leben“, wie Paulus in Gal 2,20 zeigt: „Nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat.“ „Er wird leben“ bezieht sich jedoch nicht nur auf das Leben „im Fleisch“, sondern schließt die zukünftige Auferstehung zum ewigen Leben mit ein (vgl. auch z. B. Röm 5,9-11.18b; 6,10f.; 8,13). Übrigens weist Schreiner richtig darauf hin, dass die Ausdrücke „gerecht sein durch Glauben“ und „Leben durch Glauben“ die gleiche Realität beschreiben.²⁴⁵ Zudem ist zu beachten, dass die Bezeichnung einer Person als „gerecht“ bereits im Alten Testament vor allem die Herzenseinstellung beschreibt (vgl. z. B. Ps 32,11; 33,1; 64,11; 97,11; 140,14; Prov 21,18), welche aus dem Bund Gottes lebt und sich diesem Bund, der den Menschen geschenkt wurde, unterordnet. So heißt es z. B. in Hos 14,10: „Wer ist weise, dass er dies versteht?

²⁴⁰ Der Ausdruck erscheint in der LXX im Singular neben den Psalmen (zehnmal), den Sprüchen (sechsmal) und Jesaja (neunmal) vor allem im Buch Weisheit (achtmal). Auch wenn „der Gerechte“ in Weish 2,18 als „Sohn Gottes“ bezeichnet wird (εἰ γὰρ ἔστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ...), so ist doch damit kaum der Messias, sondern der Gerechte (im Volk Israel) im Gegensatz zu dem Gottlosen gemeint (vgl. Weish 2,12; vgl. auch Weish 12,19, wo von „dem Gerechten“ parallel zu „deinen Söhnen“ gesprochen wird).

²⁴¹ Campbell, Romans 1:17, S. 282.

²⁴² Vgl. dazu G. Schenk, Art. δίκαιος, in: ThWbNT II, S. 188: „Der Messias heißt gerecht, weil sein ganzes Wesen und Tun genau der Norm des Gotteswillens entspricht. Dies messianische Prädikat braucht sowohl die Synagoge wie die Apokalyptik sehr häufig. Die Synagoge liebt die Bezeichnung ‘Messias der Gerechtigkeit’. Vor allem werden Jer 23,5 und 6; 33,15; Sach 9,9 auf den gerechten Messias bezogen. Dagegen wird Js 53,11b; Da 12,3 auf die Gerechten und auf Israel gedeutet. Erst seit dem 3. Jhrt n Chr wird Js 53,11 auf den Messias bezogen.“

²⁴³ Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 206–210.

²⁴⁴ Vgl. dazu auch Strack, H. L./Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926 (10., unveränderte Auflage 1994), Bd. II, S. 273ff.

²⁴⁵ Schreiner, Romans, S. 74.

Wer ist verständig, dass er es erkennt? Denn die Wege Jahwes sind gerade. Die Gerechten werden darauf gehen, die Abtrünnigen aber werden darauf stürzen.“ Im Kontext geht es um die Umkehr Israels zu Jahwe und die Vergebung ihrer Schuld durch Jahwe (vgl. Hos 14,2ff.).

2.2 Gottes Gerechtigkeit in seinem Heilsplan für Juden und Heiden (Röm 1,18–11,36)

2.2.1 Die Verlorenheit von Juden und Heiden ohne Gottes Gerechtigkeit (Röm 1,18–3,20)

2.2.1.1 Die Verlorenheit der „Heiden“ ohne Christus (Röm 1,18–32)

Mit Röm 1,18 kommt Paulus zum ersten Hauptpunkt seines Briefes.¹ Genau diese Tatsache wird von Starnitzke allerdings angezweifelt. Er betont, dass Röm 1,16–17 „den eigentlichen argumentativen Hauptteil des Briefes einleitet“.² Es fehle in Vers 18 „eine persönliche Eingangsbemerkung des Paulus“, und der Vers „schließt durch begründendes γάρ [denn, nämlich ‘] unmittelbar an V. 17 an“.³ Außerdem nehme das Verb ἀποκαλύπτεται („es wird offenbart“) „das identische Wort V. 17 wieder auf, wobei es sich diesmal nicht auf die δικαιοσύνη [Gerechtigkeit], sondern auf den ‚Zorn Gottes‘ bezieht“.⁴

Mit dem letzten Satz ist auch schon angedeutet, dass mit Vers 18 doch ein neuer Abschnitt beginnt, dass allerdings dieser Abschnitt nicht von der Einleitung, die mit Röm 1,16–17 endet, getrennt werden kann. Die längere Einleitung des Briefes führt also gezielt zum Hauptabschnitt des Briefes, wobei Paulus mit der Begründungs- oder Erläuterungspartikel γάρ („denn, nämlich“) direkt an Vers 17 ansetzt und nun zur Begründung kommt, warum der Mensch nur auf Grund der Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus Gottes Heil und ewiges Leben haben kann.⁵ Das tut er, indem er in Röm 1,18–3,20 die Verlorenheit aller Menschen, d. h. sowohl der Juden als auch der Heiden, ohne Christus aufzeigt (vgl. Röm 3,9b: „Denn wir haben sowohl Juden als Griechen zuvor beschuldigt, dass sie alle unter Sünde seien“; vgl. auch Gal 3,22a: „Aber die Schrift hat alle unter die Sünde eingeschlossen ...“).⁶ Erst Röm 3,21ff. greift das Thema der errettenden „Gerechtigkeit Gottes“ von Röm 1,16–17 wieder auf und führt es fort, wobei allerdings beachtet werden sollte, dass auch der „Zorn“ Gottes Ausdruck seiner Gerechtigkeit ist.^{7,8} Richtig betont Michel: „So dient auch die ganze negative Gedankenführung von 1,18–3,20 als Unterbau für die positive Darlegung des eigentlichen

¹ Ob man dabei Röm 1,18 als „thematische Eröffnung für 1,19–3,20“ (so z. B. R. Dabelstein, Die Beurteilung der ‚Heiden‘ bei Paulus [BET 14], Frankfurt a.M./Bern: Lang, 1981, S. 73) oder lediglich als Einführung des folgenden Abschnittes in Röm 1 sieht, ist wohl nicht so entscheidend. M. E. ist der Vers allerdings eher nur auf den ersten Unterabschnitt (Röm 1,18–32) zu beziehen, da Paulus offensichtlich bewusst erst in Röm 2,1ff. die Juden anspricht. Andererseits zeigt gerade dieser folgende Abschnitt, dass Röm 1,18 auch für die Juden gilt (vgl. z. B. Röm 2,9f.).

² Starnitzke, Struktur, S. 73.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 78.

⁶ Anders jedoch z. B. S. K. Stowers, A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles, New Haven: Yale University Press, 1994, S. 176ff.; N. Elliot, The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s ‘Dialogue with Judaism’ (JSNT Suppl. Series 45), Sheffield: JSOT Press, 1990, S. 106ff. Dabei wird m. E. jedoch der Aufbau und der Kontext des Römerbriefes zu wenig sorgfältig beachtet. Es geht Paulus nicht darum, wie Elliot meint (ebd., S. 110ff.), die römischen Christen zur Umkehr zu rufen. Vielmehr will Paulus zeigen, warum die Rechtfertigung des Sünders durch Jesus Christus allein und damit allein durch den Glauben an ihn zustande kommen kann.

⁷ Vgl. dazu Byrne, Romans, S. 57f. und 65f.; vgl. dazu auch u. a. M. Theobald, Zorn Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt der Theologie des Römerbriefes, in: Ders., Studien zum Römerbrief, S. 68–101.

⁸ Es ist also nicht nötig, den Zorn Gottes als Teil des Evangeliums zu sehen (so jedoch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 102f.; Cranfield, Romans I, S. 109f.), durch das Gottes Gerechtigkeit ebenso zum Ausdruck kommt wie in seinem Zorn. Sowohl Gottes Zorn wie auch das Evangelium von der Errettung durch Glauben sind Teil der Gerechtigkeit Gottes. Diese Tatsache bestätigt, dass die Gerechtigkeit Gottes mehr (nicht: weniger!) ist als die Rechtfertigung des Sünders.

Themas, der Gerechtigkeit Gottes (1,17; 3,21-31). Ohne den Aufweis des Zornes Gottes ist die Darstellung des Evangeliums nicht möglich.“⁹

Nach Starnitzke bekommt Röm 1,18-32 durch die Verbindung zu Vers 17 „den Sinn, die Notwendigkeit der Verkündigung des paulinischen Evangeliums zur Rettung für alle Glaubenden zu erklären. Sie zeigen deshalb für Juden wie Nichtjuden drei wesentliche Gründe auf, warum sie solcher Rettung bedürfen“.¹⁰ Doch geht Paulus auf die Juden erst im 2. Kapitel (Röm 2,1ff.) ein¹¹, wobei der Anfang von Röm 2 zeigt, dass in Röm 1,18ff. die Nichtjuden angesprochen sind.¹² Wenn Starnitzke betont, dass Röm 1,23 „nicht nur die übliche jüdische Polemik gegen die Götterverehrung der Nichtjuden wieder[gibt], sondern [dass] die Verwechslung Gottes mit irgendwelchen Bildern oder Geschöpfen ... nicht nur zuletzt auch ein jüdisches Problem [ist] (vgl. aus der Vielzahl der hier zu nennenden Texte z. B. Ex. 20,2ff; 32,1ff; Dtn 5,6ff)“¹³, so hat er mit der letzten Aussage sicher recht, aber das zeigt Paulus ja auch in Röm 2,1ff. auf, indem er sie darauf hinweist, dass sie zwar andere verurteilen, aber im Grunde genommen das Gleiche tun.¹⁴

Otto Michel sieht in der Tatsache, dass der Begriff νόμος („Gesetz“) nicht erscheint, dass „die beurteilten Menschen als Heiden angesprochen werden müssen, ...vielleicht auch an der typischen Art ihrer Verfallenheit“.¹⁵ Für ihn stellt der Inhalt einen Predigtstoff dar,

„der bis hin zu den einzelnen gedanklichen Parallelen in allen Zweigen des Judentums vorgebildet ist (Sibyllinische Orakel, Testament der 12 Patriarchen, Aristasbrief, Sapientia Salomonis, Damaskusschrift). ... Trotz aller hellenistischen Parallelen (stoische Diatribe) kann kein Zweifel sein, dass der paul. Stoff aus einer spätjüdischen Urform abzuleiten ist“.¹⁶

Klar ist m.E., dass Paulus an dieser Stelle bewusst zuerst die Punkte anspricht, mit denen die Juden insgesamt einverstanden waren (vgl. auch z. B. Weish 11–15).¹⁷ Das heißt aber noch nicht einfach, dass der Apostel den Stoff einfach aus dem Judentum übernimmt.¹⁸

⁹ O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen: V&R, 5. Aufl. 1966, S. 97.

¹⁰ Starnitzke, Struktur, S. 73.

¹¹ Nach Flückiger bezieht sich Paulus bereits in Röm 1,32 auf die Juden (F. Flückiger, Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm 1,18–2,3, in: ThZ 10 [1954], [S. 154–158] S. 156f.). Wie Röm 2,1f. jedoch zeigt, sind diese durchaus mit dem Urteil des Paulus einverstanden.

¹² Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 33ff. Nach Hooker ist der Abschnitt Röm 1,18ff. in Anlehnung an den Fall Adams formuliert worden und bezieht sich deshalb auf die ganze Menschheit (M. D. Hooker, Adam in Romans I, in: NTS 6 [1959–1960], S. 297–306).

¹³ Starnitzke, Struktur, S. 78.

¹⁴ Nach Theobald setzt Paulus „in seinem Plädoyer 1, 18 – 3, 20“ wie ein Staatsanwalt „seine ganze Überzeugungskraft ein, um sein Auditorium von der Richtigkeit der Anklage zu überzeugen, alle Menschen, Heiden wie Juden, stünden unter der Sünde (3, 9). Die Unbeirrbarkeit, mit der er dabei vorgeht, rührt gewiß daher, dass jener lapidare Satz: ‚wir haben gesündigt‘ (3, 23) im übergeordneten Themsatz des Briefes, 1, 16b. 17 schon einschlußweise mitgesetzt ist. Daß nämlich Gerechtigkeit und Heil für alle im Evangelium Jesu afubewahrt sind, setzt indirekt voraus, dass auch alle Menschen dieses Heils bedürftig sind, sie es sich nicht andersweitig beschaffen konnten und in dieser ihrer heillosen Situation sich als Juden und Heiden auch nicht grundsätzlich voneinander unterscheiden“ (Theobald, Glaube und Vernunft, S. 423).

¹⁵ Michel, Römer, S. 96.

¹⁶ Ebd., S. 96–97.

¹⁷ Vgl. dazu Schreiner, Romans, S. 81.

¹⁸ Für Stute bilden Röm 1,1-19 die „Rahmenstücke“, und Röm 1,1-7 ist dementsprechend für ihn der „Briefeinstieg“ bzw. „Teil des äußeren Rahmens“ (vgl. H. Stute, Der Römerbrief entschlüsselt unter Berücksichtigung seiner semantischen Strukturen, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2003, S. 29), und Röm 1,9-19 sind die „Begleitende

So gibt es z. B. deutliche Parallelen, aber auch deutliche Unterschiede zwischen Röm 1,18–2,11 und Weish 13–16. Nach Weish 13,1 sind „alle Menschen nichtig (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), in denen keine Gotteserkenntnis vorhanden ist (οἷς παρὴν θεοῦ ἀγνωσία), und sie konnten nicht aus den sichtbaren Gütern den Seienden erkennen (εἰδέναι τὸν ὄντα), auch erkannten sie nicht den Schöpfer (οὔτε ... ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην), obwohl sie sich zu den Werken hielten“. Stattdessen hielten sie die Geschöpfe (wie Wind, Luft, Sterne, Wasser, Lichter am Himmel) für Gottes, wobei doch dadurch an der Größe und Schönheit der Geschöpfe deren Schöpfer gesehen wird (ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως¹⁹ ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται; Weish 13,2-5). Sie sind aber ohne Entschuldigung (πάλιν δ' οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί), denn sie vermochten zu erkennen, dass sie die Welt erkunden (στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα) konnten, haben aber nicht den Herrn dieser Dinge (τὸν τούτων δεσπότην) gefunden (Weish 13,8-9). Vielmehr haben sie die „Werke der Menschenhände“ als Götter angerufen (Weish 13,10). Bei Gott sind aber sowohl der Meister der Götzenbilder als auch ihr Werk verhasst; sie werden beide bestraft, und an den Götzenbildern der Heiden (ἐν εἰδώλοις ἔθνων) wird es eine Heimsuchung geben (Weish 14,9-11; vgl. auch Weish 15,15: „Da sie alle Götzenbilder der Heiden für Götter hielten ...“).

Nach Weish 14,22 ließen sie sich nicht daran genügen, in Bezug auf die Kenntnis Gottes zu irren (τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν), sondern nannten auch den Kriegszustand „Frieden“ (Weish 14,22b) und opferten ihre Kinder (Weish 14,23a). Es folgte eine Liste von Fehlverhalten, die angeprangert werden (vgl. Weish 14,25ff.). Dazu gehören u. a. Blutvergießen, Mord, Diebstahl, List (δόλος), die Befleckung der Seelen, die Vertauschung der Entstehung/des Geschlechts (γενέσεως ἐναλλαγὴ),²⁰ die Verrüttelung der Ehen (γάμων ἀταξία), Ehebruch (μοιχεία) und Ausschweifungen (ἀσέλγεια; Weish 14,25f.). Die „Verehrung der namenlosen Götzenbilder“ (ἡ τῶν ἄνωνύμων εἰδώλων θρησκεία) wird als Anfang, Ursache und Ziel alles Bösen betrachtet (παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν; Weish 14,27). Weil diese Leute schlecht von Gott gedacht haben (ὅτι κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ), indem sie sich zu den Götzenbildern hielten, wird über sie „das Gerechte“ (τὰ δίκαια) kommen (Weish 14,30).

Gott aber, der als „unser Gott“ angesprochen wird, ist freundlich (χρηστός) und wahrhaftig, langmütig und regiert alles mit Barmherzigkeit, und selbst „wenn wir sündigen, sind wir dein und kennen deine Macht. Aber wir werden nicht sündigen, da wir wissen, dass wir zu dir gerechnet werden. Denn dich kennen [bedeutet] vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Macht wissen [ist] die Würzen der Unsterblichkeit“ (Weish 15,1-3). „Uns“²¹ verführen nämlich nicht die „böartigen Einfälle der Menschen“ (Weish 15,4). Es wird betont, dass Gottes Wort heilt (Weish 16,12), aber die Gottlosen, die es abgewiesen haben, Gott zu kennen (ἀρνούμενοι γὰρ σε εἰδέναι ἀσεβεῖς), können nicht der Hand Gottes entfliehen (Weish 16,15f.). Im göttlichen Gericht streitet der Kosmos für die

Erläuterungen“ bzw. Teil des inneren Rahmens“ (vgl. ebd., S. 31) und Röm 1,20–15,13 die „Hauptstücke“ (ebd., S. 29ff.). Auch er sieht offenbar vor allem das Gemeinsame in Röm 1,17 und Röm 1,18, wobei übersehen wird, dass Röm 1,17 erst in Röm 3,21-31 eine Fortsetzung findet.

¹⁹ Das Abverb ἀναλόγως erscheint in der LXX nur in Weish 13,5, während das entsprechende Nomen ἀναλογία („das richtige Verhältnis, Proportion, Übereinstimmung“), das in der LXX nicht verwendet wird, im Neuen Testament nur in Röm 12,6 erscheint.

²⁰ Vgl. Weish 14,6: σπέρμα γενέσεως = „Same der Entstehung“; vgl. auch Philo, Cher 92: φύσεως ἔργων ἐναλλαγὴ = „Vertauschung der Werke der Natur“. Dazu gehören dem Kontext nach das Wachsein in der Nacht, das Schlafen am Tag sowie andere „Laster“ (wie Festumzüge).

²¹ Damit sind offensichtlich die (frommen) Juden gemeint. Weder der Begriff „Israel“ noch der Begriff „Jude“ wird im Buch der Weisheit verwendet (auch nicht „Israelit“).

Gerechten (Weish 16,17), und Gott hat sein Volk mit Nahrung von Engeln ernährt (Weish 16,20), während die Schöpfung, „dir dir als dem Schöpfer dient“, sich zur Strafe gegen die Ungerechten ausstreckt (Weish 16,24).

Paulus beschreibt die „Heiden“ in Röm 1,18-32 mit auffallend ähnlichen Worten.²² In Röm 2,1ff. – und das unterscheidet Paulus radikal vom Weisheitsbuch – betont der Apostel, dass diejenigen, die auf solche Weise die „Heiden“ richten und selbst im Grunde Gleiches tun, nicht dem Gericht Gottes entfliehen können (Röm 2,1-4). Die Freundlichkeit und Langmut Gottes will sie zur Umkehr führen und soll deshalb nicht verachtet werden (Röm 2,4). Später fasst Paulus zusammen, dass er „vorher sowohl Juden als auch Griechen beschuldigt“ hat, „unter [der] Sünde“ zu sein (Röm 3,9). Vor Gott gibt es nämlich kein Ansehen der Person (Röm 2,11), und er wird „die verborgenen Dinge der Menschen nach meinem Evangelium durch Christus Jesus richten“ (Röm 2,16). Damit sind nicht nur die „Heiden“, sondern auch die Juden grundsätzlich „ohne Entschuldigung vor Gott“ (vgl. Röm 1,20; 2,1). Auch sie haben gesündigt und „ermangeln der Herrlichkeit“ (Röm 3,23). Die Beurteilung „des Juden“ (vgl. dazu Röm 2,17ff.) fällt bei ihm also völlig anders aus, als „die Gerechten“ des Volkes Gottes im Weisheitsbuch beurteilt werden (vgl. dazu auch z. B. Weish 2,18; 3,10; 10,5; 12,19).²³

Röm 1,18

„Denn der Zorn Gottes wird vom Himmel her offenbart ...“ (vgl. Joh 3,36; Eph 5,6; Kol 3,6; Offb 19,15). Der „Zorn Gottes“ ist eine Wirkung seiner Gerechtigkeit und steht somit nicht im Gegensatz zur „Gerechtigkeit Gottes“ in Röm 1,17, sondern im Gegensatz zur „Rettung“ von Röm 1,16f.)²⁴. Gottes Gerechtigkeit kann Sünde nicht gutheißen. Gottes Zorn über die Sünde und sein Heilshandeln in Jesus Christus gehören eng zusammen. Das Heilshandeln Gottes in Christus Jesus zeigt uns sehr konkret Gottes Zorn über die Sünde, aber auch seine Liebe zum Sünder. Der „Zorn“

²² Andererseits wird mit dem Begriff im Sinn von „Leidenschaft“ in Röm 1,26 ein Begriff aufgenommen, der im Neuen Testament nur noch zweimal (Kol 3,5; 1. Thess 4,5) und in der LXX-Übersetzung des Alten Testaments nur in Prov 25,20 und Hiob 30,31 erscheint, aber zentral für das 4. Makkabäerbuch ist, wo der Begriff 62-mal erscheint. Die Vernunft, die sich auf das Gesetz Gottes stützt, wird als Mittel zur Überwindung der Leidenschaften gesehen (vgl. dazu Thiessen, Anthropologie, S. 22f.).

²³ Vgl. dazu auch u. a. G. R. Carras, Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals, in: Biblica 73 (1992), S. 183–207. Nach Sanders übernimmt Paulus in Röm 1,18–2,29 „an unusual degree homiletical material from Diaspora Judaism, that he alters it in only unsubstantial ways, and that consequently the treatment of the law in chapter 2 cannot be harmonized with any of the diverse things which Paul says about the law elsewhere“ (E. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia: Fortress, 1983, S. 123).

²⁴ Vgl. Zeller, Juden und Heiden, S. 147: „Ὀργή ist auch nicht eigentlich Gegenbegriff zu δικαιοσύνη, sondern zu σωτηρία und ζωή, wie ein Blick auf 2,7f.; 5,9; 1 Thess 5,9 (vgl. 1,10; 2,16) lehrt.“ Vgl. dazu auch u. a. H.-J. Eckstein, „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart werden“. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte, S. 19–35.

Gottes bezieht sich aber vor allem auf das eschatologische Gericht (vgl. z. B. 2,5.7f.; 5,9; 9,22)²⁵, obwohl dieses eschatologische Gericht sich bereits jetzt über den „Gottlosen“ äußert.²⁶

Wenn Paulus nun schreibt, dass Gottes Zorn „offenbart wird“ (ἀποκαλύπτεται; vgl. Röm 1,17a: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ...), so bringt er damit zum Ausdruck, dass der Mensch die Folgen der Ungerechtigkeit nicht erst beim letzten Gericht zu spüren bekommen wird.²⁷ Er erlebt das Gericht Gottes bereits hier auf Erden, obwohl natürlich immer nur als Vorbote des letzten Gerichtes.²⁸ In Röm 3,9 stellt Paulus die Frage, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn er den Zorn auferlege (ὁ ἐπιφέρει τὴν ὀργήν; vgl. dazu auch Jud 9). Dieses Partizip Präsens kann sich natürlich rein auf das eschatologische zukünftige Gericht beziehen. Doch die Parallele zwischen Röm 2,7–8 und Röm 2,9–10 zeigt, dass für Paulus der Zorn als „Belohnung“ für die Sünde (vgl. auch Röm 6,23) nicht erst beim eschatologischen Gericht wirksam wird.

„... über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen ...“ Das Wort ἀσέβεια ist abgeleitet vom Verb σέβομαι „Scheu haben, sich scheuen, sich schämen; Ehrfurcht haben, verehren“²⁹ (erscheint zehnmal im Neuen Testament) und bezeichnet die „Irreligiosität, Impietät, Verruchtheit, Gottlosigkeit“ oder den „Religionsfrevel“.³⁰ Das Substantiv erscheint im Neuen Testament noch an fünf Stellen (Röm 11,26; 2. Tim 2,16; Tit 2,12; Jud 1,15.18). Jakobus spricht von den „Werken der Gottlosigkeit“, die „gottlose Sünder“ verübt haben (Jak 1,15), und betont, dass die Spötter „nach ihren Begierden der Gottlosigkeit wandeln“ (Jak 1,18). An unserer Stelle bezieht sich das Wort ἀσέβεια wie auch sonst im Neuen Testament nicht auf eine mangelnde Ehrfurcht den Göttern gegenüber, sondern vielmehr auf ein Verfallen in den Götzendienst durch eine mangelnde Ehrfurcht dem einzigen Gott, der Schöpfer des Universums ist, gegenüber und auf die darauf folgenden bösen bzw. sündhaften Werke. Das Wort wird damit mehr oder weniger synonym zum Wort ἀδικία „Ungerechtigkeit“ gebraucht.³¹

Die Wortverbindung von ἀσέβεια „Gottlosigkeit“ und ἀδικία „Ungerechtigkeit“ kommt im griechischen Neuen Testament nicht noch einmal vor, einige Male aber in der Septuaginta (LXX), der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (so in Ps 72,6 [BH: 73,6]; Prov 11,5; Hos 10,13; Mi

²⁵ Landmesser betont richtig, dass Paulus mit dem Begriff ἀποκάλυψις („Offenbarung“) in Röm 2,5 das Verb ἀποκαλύπτεται („offenbaren“) in Röm 1,18 wieder aufnimmt. Landmesser folgert daraus: „Die ἡμέρα ὀργῆς [‚Tag des Gerichts‘ – in Röm 2,5] spielt in prophetischer Sprache auf das eschatologische Endgericht Gottes an, womit der wesentliche futuristische Charakter von gesichert ist“ (Chr. Landmesser, Eschatologie im Galaterbrief und im Römerbrief, in: Eckstein, H.-J./Landmesser, Ch./Lichtenberger, H. [Hg.], Eschatologie [WUNT 272], Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, [S. 229–246] S. 241). Diese Folgerung ist allerdings nicht unbedingt in dem Maß notwendig, wie hier angenommen wird. Vielmehr kommt damit primär der einheitliche, eschatologische Charakter des Gerichts Gottes, das bereits begonnen hat, zum Ausdruck. Später ergänzt Landmesser: „Das Endgericht ist kein fernes, jenseitiges Geschehen. Es ist wohl ein zukünftiges, definitives Handeln Gottes, das aber in der Gegenwart schon erkennbar ist unter den Begingungen der Endzeitlichkeit und der prinzipiellen Revidierbarkeit“ (ebd., S. 245).

²⁶ Vgl. dazu auch u. a. Ch. Landmesser, Eschatologie im Galaterbrief und im Römerbrief, in: H.-J. Eckstein/Ch. Landmesser/H. Lichtenberger (Hg.), Eschatologie (WUNT 272), Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, (S. 229–246) S. 237–242 und 245.

²⁷ Vgl. Michel, Römer, S. 96f.; anders Medema, Römer, S. 29f.

²⁸ Vgl. Michel, S. 97: „ἀποκαλύπτεται (Passiv) beschreibt das eschatologische Handeln Gottes in der Gegenwart (beachte das Präsens!).“

²⁹ Vgl. Benseler, Wörterbuch, S. 707.

³⁰ Vgl. Passow, Handwörterbuch I/1, S. 412; Benseler, Wörterbuch, S. 114.

³¹ Nach Michel könnten die zwei Begriffe „eng miteinander verbunden sein und auf die beiden Gesetzestexte hinweisen, von denen die erste die ἀσέβεια, die zweite die ἀδικία verwirft (ASchlatter)“ (Michel, Römer, S.).

7,18; Hes 21,24). Damit ist jeglicher Mangel an wahrer Gottesfurcht und an dem damit verbundenen Gehorsam Gott gegenüber gemeint. Denn gerecht ist im Grunde genommen nur Gott und sein Wille. Wer sich (bewusst oder unbewusst) dem widersetzt, lebt in Ungerechtigkeit.

„... **welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten.**“ Hier stellen sich uns zwei wichtige Fragen: Was ist Wahrheit und wie kann man sie niederhalten? Das griechische Wort ἀλήθεια „Wahrheit“ bedeutet wörtlich ungefähr „das, was nicht verborgen ist“, d. h. was echt, zuverlässig, wirklich, ohne Schein und Trug oder Irrtum ist. „Wahrheit“ ist das Gegenteil von „Lüge, Schein, Trug“ (vgl. Röm 1,25; 1. Joh 2,21). Das hebräische Wort אֱמֶת „Wahrheit; Treue“ im Alten Testament bedeutet soviel wie „Festigkeit, Zuverlässigkeit, Standhaftigkeit, Beständigkeit“. Wie Gott die Quelle aller Wahrheit ist, so ist Satan der „Vater der Lüge“ (Joh 8,44). Alles, was Gott wirkt, ist Wahrheit (Dan 4,37; Ps 111,7-9). „Die Werke seiner Hände sind Wahrheit und Recht; alle seine Ordnungen sind beständig“ (Ps 111,7). Weil Gott und damit auch sein Wort die Wahrheit ist (vgl. Ps 119,160; Joh 14,6; 17,3. 17; 1. Joh 5,20), tut der Mensch die Wahrheit, indem er den durch das Wort Gottes offenbarten Willen Gottes tut (vgl. Ps 26,3).

Die „Wahrheit“ ist identisch mit der „Wahrheit Gottes“ (vgl. Röm 1,25) und entspricht dem vom Alten Testament und von Jesus offenbarten Gotteswillen (vgl. Joh 18,37). Wer die Wahrheit tun will, wird zu dem Licht, Jesus Christus, kommen, und so sind seine Werke „in Gott gewirkt“, d. h. sie sind „Wahrheit“ (Joh 3,19-21). Wahrheit gibt es für die Menschen also nur durch Jesus Christus und seinen Tod, und nur ein solcher Mensch kann Gott wahrhaftig anbeten (Joh 4,24). „Lug“ und „Trug“ vollbringen ist dagegen das Gegenteil der wahrhaftigen Gotteserkenntnis und führt zum Gericht Gottes (Jer 9,3-9). „Wahrheit“ kann zum Synonym von „Evangelium“ werden (vgl. Eph 1,13; Kol 1,5; 2. Thess 2,10). Durch den Glauben bzw. die Erkenntnis der Wahrheit wird der Mensch gerettet (2. Thess 2,10f.; 1. Tim 2,4). Durch den Gehorsam der Wahrheit, d. h. indem der Mensch sich dem Wort Gottes unterordnet und Jesus Christus in sein Leben aufnimmt, wird er gerettet und geheiligt (1. Petr 1,22f.).

„Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ sind bereits im Alten Testament wichtige Parallelbegriffe (siehe Ps 40,11; 119,142; Jes 48,1; Jer 4,2; Sach 8,8). Wie die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit „niedergehalten“ werden kann, zeigt uns u. a. Jes 59,4.14f.:

„Es ist niemand, der eine gerechte Sache vorbringt, und niemand, der redlich richtet. Man vertraut auf Nichtiges und redet Trug; mit Unheil sind sie schwanger und gebären Verderben. ... Und das Recht ist zurückgewichen, und die Gerechtigkeit hat sich entfernt; **denn die Wahrheit ist auf der Gasse zu Fall gekommen**, und die Aufrichtigkeit findet keinen Eingang. **Die Wahrheit ist dahin**, und wer vom Bösen weicht, muss sich ausplündern lassen. Das alles sieht Jahwe, und es missfällt ihm sehr, dass kein Recht vorhanden ist.“

Gottes Wahrheit und sein gerechter Wille für die Menschheit werden missachtet. Der Mensch – manchmal sogar ein sehr besonnener Mensch – glaubt, dass er besser als Gott weiß, was zu tun richtig ist. Damit wird das Verb κατέχω = „festhalten, behalten; zurückhalten, niederhalten“ (das Kompositum erscheint im Neuen Testament 17-mal; vgl. u. a. Röm 7,6: ἐν ᾧ κατειχόμεθα = „in welchem wir festgehalten wurden“; in der Septuaginta erscheint das Verb insgesamt 47-mal; vgl. u. a. Jer 13,21; 6,24; Hiob 15,24) nicht im Sinn von „festhalten“ (vgl. z. B. Lk 8,15; Hebr 3,6.14; 10,23), sondern ähnlich wie in 2. Thess 2,6-7 (vgl. auch den Gebrauch des Verbs in der Septuaginta in Jer 6,24; 13,21; 37,6) im Sinn von „niederhalten, zurückhalten, nicht zur Geltung kommen lassen“ gebraucht.

Röm 1,19

Paulus begründet nun, warum sich Gottes Zorn über offenbart, wie das einleitende διότι (vgl. auch Röm 1,21; 3,20; 8,7) zeigt. Auch wenn diese Menschen, auf die er sich hier bezieht, die Offenbarung Gottes in seinem Wort nicht erhalten haben, so hat Gott sich ihnen gegenüber doch zu erkennen geben, und zwar durch die Schöpfung.

„... **weil das Erkennbare Gottes unter ihnen offenbar ist**“; d. h. dass Gott erkannt werden kann, das Wissen um Gott bzw. das, was von Gott bekannt/erkennbar ist. Die Schöpfung Gottes enthüllt nicht das Wesen Gottes, aber sie zeigt, dass es einen Gott geben muss (vgl. Ps 19; 104). Der Mensch, der diesen einen Schöpfer und Erlöser nicht anerkennen und sich ihm unterordnen will, verdient Gottes Gericht.

Damit spricht Paulus nicht einer „natürlichen Theologie“ das Wort, die eine Offenbarung Gottes in seinem Wort überflüssig machen würde. Damit ist auf jeden Fall direkt nicht gesagt, dass der Mensch eine „inwendige Fähigkeit“ habe, „durch die er in der Lage ist, Gott zu erkennen.“³² Denn offenbar wird der Ausdruck ἐν αὐτοῖς an dieser Stelle im Sinn von „unter ihnen, in ihrer Mitte“ gebraucht.³³ Paulus weist vielmehr darauf hin, dass Gott das „Erkennbare/Sichtbare Gottes“ **„ihnen erkennbar/sichtbar gemacht hat**“ (ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν). Und das schließt wohl mit ein, dass der Mensch trotz Schöpfung nicht ohne das Wirken Gottes zu einer echten Gotteserkenntnis gelangt. Weil der menschliche Verstand trotz seiner Gottesebenenbildlichkeit durch die Sünde „verfinstert“ ist (vgl. Röm 1,21.28; Eph 4,17f.), braucht der Mensch Gottes „Erleuchtung“, um Gott richtig zu erkennen. Dabei ist er zusätzlich zur Schöpfung Gottes natürlich auf die Offenbarung Gottes in seinem Wort angewiesen, wobei vor allem der Ps 19 die Parallelen zwischen der Schöpfung (vgl. Ps 19,2-7) und dem Wort Gottes (vgl. Ps 19,8ff.) aufzeigt.

Röm 1,20

„Denn seine unsichtbaren [Wesenszüge] werden betrachtet, indem sie von der Schöpfung der Welt an an den Geschöpfen (verstandesmäßig) wahrgenommen werden“ (vgl. Apg 14,17; Mt 5,45; Joh 15,22).³⁴ Paulus gebraucht das Adjektiv ὁράτος „unsichtbar“ in Kol 1,15 der Singularform in Bezug auf Gott, der durch seinen Sohn Jesus Christus offenbart worden ist. Im Folgenden (Kol 1,16) betont er, dass der Sohn Gottes der eigentliche Schöpfer „des Sichtbaren und des Unsichtbaren“ (τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα) ist (Kol 1,16). Somit hat Gott sich nicht nur durch die Schöpfung erkennbar gemacht, sondern auch durch seinen Sohn sein Wesen den Menschen sichtbar werden lassen. Die Pluralform des Adjektivs ὁράτος erscheint in der LXX nur in Jes 45,3, wo wir lesen: „Ich gebe dir verborgene Schätze und versteckte Vorräte (LXX: θησαυροὺς σκοτεινοὺς ἀποκρύφους ὁράτους), damit du erkennst, dass ich Jahwe bin, der dich bei deinem Namen ruft, der Gott Israels.“ Damit wird deutlich, dass Gott sich nicht nur einmalig durch die Schöpfung erkennbar gemacht hat, sondern sich immer wieder durch sein Wirken erkennbar macht.

Der Satz εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους **„sodass sie ohne Verteidigung sind“** (vgl. Röm 2,1) ist an dieser Stelle nicht final gemeint, sondern konsekutiv (zu übersetzen ist also nicht mit „damit sie ... sind“, sondern mit „sodass sie ... sind“). Mit anderen Worten: Die Menschen sind ohne

³² Starzitzke, Struktur, S. 76 (dagegen äußert sich Käsemann, Römer, S. 34f.).

³³ Vgl. Käsemann, Römer, S. 34; Michel, Römer, S.

³⁴ Vgl. auch z. B. PsSal 8,7a: Ἀνελογισάμην τὰ κρίματα τοῦ θεοῦ ἀπὸ κτίσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς ... „Ich betrachte die Gerichte Gottes von der Schöpfung von Himmel und Erde an ...“

Entschuldigung für ihr verkehrter Verhalten Gottes gegenüber, weil sie durch Gottes Wirken in der Schöpfung die Möglichkeit haben, zu erkennen, dass es einen großen und mächtigen Schöpfer gibt und dass dieser Schöpfer durch ein entsprechendes Leben geehrt werden soll, was sie jedoch nicht umgesetzt haben.

Röm 1,21

„**Weil sie Gott kannten/um Gott wussten ...**“, nämlich durch die Schöpfung (nicht aus persönlicher Beziehung!), „... **haben sie ihn nicht verherrlicht und ihm nicht gedankt ...**“, wozu auch die Heiden bereits im Alten Testament aufgefordert werden (vgl. z. B. Ps 96,7-10), „... **sondern sind in ihren Gedanken eitel/leer geworden (ἐματαιώθησαν) und ihr unverständiges Herz ist verfinstert**“ (vgl. Eph 4,18; Röm 11,10). Wie dieser Satz, der wieder mit der Begründungspartikel διότι eingeleitet ist, zeigt, ist das eigentliche Problem nicht zuerst, dass der Mensch nicht von Gott weiß. Weil Gott sich erkennbar gemacht hat, hat der Mensch ein Wissen um diesen Gott. Doch weil er nicht die moralischen Konsequenzen gezogen hat, wird als Folge davon auch sein Denken verfinstert. Der Mensch, der klüger als Gott sein will und sich selbst an die Stelle Gottes setzt, wird in seinen Überlegungen töricht, vor allem wenn man sie aus der Perspektive der Ewigkeit betrachtet. Der Mensch ohne Gott und ohne die Erneuerung in Jesus Christus kann nicht einmal richtig denken. Wenn Paulus schreibt, dass ihr „unverständiges Herz verfinstert“ ist, so ist damit der Verstand mit eingeschlossen (vgl. Röm 1,28; Eph 4,17: καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν „wie auch die Heiden in Nichtigkeit ihres Verstandes wandeln“; vgl. auch 1. Petr 1,18), aber damit verbunden auch die gesamte Lebenshaltung.

Bereits in Ps 94,11 lesen wir: „Jahwe kennt die Gedanken des Menschen, dass sie ein Hauch sind (LXX: κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ὅτι εἰσὶν μάταιοι).“ Dieser Vers bezieht sich auf die Heiden (vgl. V.10). Aber wie das Alte Testament zur Genüge zeigt, hatte Israel ähnliche Probleme, ihre Berufung als „weise Nation“ preiszugeben, indem sie das Gesetz Gottes verwarfen, und dem „Nichts“ (LXX: μάταιος) – wie die Götter im Alten Testament oft bezeichnet werden (vgl. z. B. Jes 44,9; Jer 8,19; 10,3.15; 51,18) – nachzulaufen und dadurch selbst zu „nichts“ bzw. töricht zu werden (vgl. Jer 2,5 LXX: καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαιῶν καὶ ἐματαιώθησαν „sie sind den nichtigen Dingen nachgelaufen und zu nichts/töricht geworden“). Denn durch das Gesetz Gottes würden sie ein weises und gerechtes Volk werden, wie wir in Deut 4,8 lesen: „Und wo gibt es eine große Nation, die [so] gerechte Ordnungen und Rechtsbestimmungen hätte wie dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege?“ (vgl. auch Jer 8,8; Ps 119,104.130). Doch hat Israel diese Weisheit Gottes immer wieder verworfen, wobei sie schlussendlich nicht weiser, sondern töricht dastanden. Paulus bezieht das nun zuerst auf die „Heiden“, wobei er die Juden in Röm 2,1ff. mit einschließt.

Röm 1,22

„... **sind sie zu Narren geworden.**“ Das griechische Wort μωραίνω, das an dieser Stelle gebraucht wird und nur noch dreimal im Neuen Testament vorkommt (Mt 5,13; Lk 14,34; 1. Kor 1,20), bedeutet auch „geschmacklos/fade sein/machen (im Neuen Testament); ein Tor sein, dumm handeln/reden, sich als Torheit erweisen“³⁵. Das gleiche Wort erscheint in der griechischen Übersetzung auch in Jer 10,14 (= Jer 51,17; vgl. Jes 19,11), wo wir lesen: „Jeder Mensch ist dumm, ohne Erkenntnis (LXX:

³⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 226.

ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως), und jeder Goldschmied steht mit seinen Bildern beschämt da; denn ihre Götzen sind Trug und haben kein Leben.“ Ebenso beklagt Gott sich nach Jer 2,5: „So spricht Jahwe: ‚Was haben eure Väter Unrechtes an mir gefunden, dass sie sich von mir entfernt haben und dem Nichts nachgelaufen und [selber] zu Nichts geworden sind (καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν)?“ In Weish 13,1 wird festgestellt: „Es sind von Natur alle Menschen nichtig (LXX: μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), die von Gott nichts wissen und an den sichtbaren Gütern den, der wirklich Gott ist, nicht zu erkennen vermögen und die, obwohl sie auf seine Werke achten, nicht begreifen, wer der Meister ist.“ Paulus stellt diese menschliche Torheit als Folge einer moralischen Verfehlung dar, weil der Mensch sich in seinem moralischen Verhalten Gott nicht unterordnen wollte.

Röm 1,23

„... **und sie veränderten die Herrlichkeit des unzerstörbaren Gottes** ...“ Eine wichtige Parallelstelle finden wir in Ps 106,19f.: „Sie [d. h. die Israeliten] machten ein Kalb am Horeb [= Sinai] und beteten das gegossene Bild an und verwandelten ihre Herrlichkeit in das Bild eines Ochsen, der Gras frisst (עֲשׂוּ בַּחֹרֵב אֵימֹר אֶת־כְּבוֹדִי בְּתִבְנִית שׁוֹר אֲכָל עֵשֶׂב; LXX: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον).“ Und nach Jer 2,11³⁶ (vgl. Jer 2,5, wo wie in Röm 1,23 das Verb ματαιόω [in Röm 1,21 ein *hapax legomenon* im Neuen Testament] vorkommt) fragt Gott: „Hat irgendeine Nation die Götter vertauscht? (LXX: εἰ ἀλλάζονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν) – Und [jene] sind nicht einmal Götter! Aber mein Volk hat seine Herrlichkeit vertauscht (LXX: ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ) gegen das, was nichts nützt.“ Diese Parallelstelle zeigt deutlich, dass gemeint ist, dass sich die Menschen Götzenbilder machen und sie verehren, statt den einzigen unsichtbaren Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, zu verherrlichen (vgl. auch Apg 7,41). In Ps 106 und in Jer 2 ist Israel angesprochen, während Paulus von der Menschheit allgemein spricht. Damit bringt der Apostel zum Ausdruck, dass der Götzendienst, der seinerseits ein Ausdruck des verkehrten Denkens des Menschen ist, eine Folge der verweigerten Anerkennung Gottes durch den Menschen ist, und wie er im Folgenden zeigt, folgert daraus das moralische Verfehlen des Menschen.

In Rom war u. a. der Isis-Kult vertreten, wo man bis heute einen (großen) Fuß und den Kopf der Isis-Göttin findet. Die Isis-Göttin der Ägypten erscheint auch „als Falkenweibchen, Schlagen, Skopriion oder weibliches Nilpfeld“.³⁷ Es ist durchaus möglich, dass Paulus an unserer Stelle daran anknüpft. Der römische Schreiber Tacitus (ca. 58–120 n. Chr.) betont in Bezug auf die Juden, dass ihr Glaube an die göttlichen Dinge ganz anders sei als derjenige der anderen Nationen.

„Die Ägypter verehren viele Tiere und Bilder von monströser Gestalt; die Juden haben rein geistige Vorstellungen von Gott, als einem Wesen in seiner Essenz. Sie bezeichnen diejenigen als profan, die Gott in menschlicher Gestalt aus vergänglichen Materialien darstellen. Sie glauben, dass das Wesen höchst und ewig ist, weder darstellbar noch vergänglich. Daher erlauben sie keine Bilder in ihren Städten, geschweige denn in ihren Tempeln“ (Hist 5,5).

Vor dem heidnischen Götzendienst warnt z. B. das jüdisch-hellenistische Buch Weisheit, wonach Gott „wegen unverständigen Überlegungen ihrer Ungerechtigkeit, durch die sie verführt wurden, unvernünftiges Gewürm und unnütze Scheusale zu verehrten (ἐθρήσκειον ἄλογα ἐρπετὰ καὶ κνώδαλα εὐτελεῖ)“, unter sie „eine Menge unvernünftiger Lebenwesen zur Vergeltung“ sandte

³⁶ Jer 2,11b: יְעֲמִי הָמִיר כְּבוֹדוֹ בְּלוֹא יוֹעִיל.

³⁷ R. Grieshammer, Art. Isis. I. Ägypten, in: DNP 5 (1998), (Sp. 1125f.) Sp. 1126.

(Weish 11,15). Und auch in Weish 14,9ff. wird der Gottlose und sein gottloses Werk, das er als Gott verehrt (vgl. Weish 14,17), verurteilt. Nach Weish 14,12 ist der „Einfall der Götzen(bilder)“ (ἐπίνοια εἰδώλων) der „Anfang der Hurerei“ (ἀρχὴ πορνείας). Auch an dieser Stelle wird demnach wie im Römerbrief (vgl. Röm 1,25-27) der Götzendienst im Zusammenhang mit sexuellen Verirrungen gesehen. Nach Weish 14,23 halten solche Leute weder ihr Leben noch ihre Ehe rein, und es folgt ein „Lasterkatalog“ in Bezug auf die Vergehen solcher Leute (vgl. Weish 14,25f.;³⁸ vgl. Röm 1,29-31). Somit ist „die Verehrung der namenlosen Götzen(bilder) Anfang, Ursache und Ende alles Bösen“ (Weish 24,27). Paulus ist sicher nicht von den Ausführungen im Buch Weisheit abhängig, aber die Parallelen sind doch auffallend.

Röm 1,24

„**Darum hat Gott sie dahingegeben ...**“. Mit der Aussage (vgl. auch Röm 1,26.28) beginnt der Apostel einen dreifachen Gedankengang in Bezug auf das Gericht Gottes über die Heiden.³⁹ Gott gab bereits Israel wegen des Götzendienstes in der Wüstenwanderung hin (vgl. Apg 7,42; ferner Ps 78,56ff.; 81,6ff.), jedoch nur solange, bis sie auf seine Stimme hörten und wieder auf seinen Wegen wandelten (Ps 81,14ff.; vgl. Ps 78,65ff.).⁴⁰ Damit ist gemeint, dass Gott die Menschheit in Sünde leben lässt, wenn sie eh nicht nach ihm fragen, aber die Folgen der Sünde müssen sie selbst tragen. Wenn Gott Sünde im Leben einzelner Menschen richtet, müssen wir also dahinter seine Liebe und Gnade sehen, die nicht will, dass der Mensch in seinen Sünden zugrunde geht.

„... **in den Begierden ihres Herzens in die Unreinheit ...**“. Der Begriff „Unreinheit“ wird oft im Zusammenhang mit Hurerei, d. h. geschlechtlichen Verirrungen gebraucht (siehe 1. Kor 12,21; Gal 5,19; Eph 4,19; 5,3; Kol 3,5), beschränkt sich jedoch nicht nur darauf. So schreibt Paulus in Eph 5,3: „Hurerei aber und jede Unreinheit ... soll nicht einmal unter euch [d. h. unter wiedergeborenen Christen] genannt werden.“

Die Folge davon, dass sich das menschliche Herz Gott nicht unterordnet, ist ein verkehrtes Herz und darauf folgend ein falsches Denken, das dann seinerseits durch die sündhaften Begierden bestimmt wird.

„... **indem sie ihre Leiber untereinander entehrten ...**“. Der Satz bezieht sich offensichtlich auf geschlechtliche Verirrungen, wohl aber nicht auf Masturbation (der Ausdruck ἐν αὐτοῖς könnte im Sinn von „an sich selbst“ verstanden werden [vgl. die Textvariante ἐν ἑαυτοῖς], sondern auf Homosexualität und Lesbismus, wie der Kontext zeigt (vgl. Röm 1,26f.).

Röm 1,25

„... welche die Wahrheit Gottes in Lüge verwandelt haben und dem Geschöpf Verehrung und Dienst dargebracht haben statt dem Schöpfer ...“. Die „Wahrheit Gottes“ bezieht sich an dieser Stelle offensichtlich vor allem auf die Schöpfungsordnung Gottes, die z. B. durch die Homosexualität verdreht wird, weil Gott den Mann und die Frau füreinander geschaffen hat. Das Wort ψεῦδος „Lüge, Schein,

³⁸ Griechischer Text: πάντα δ' ἐπιμιζ ἔχει αἷμα καὶ φόνος, κλοπὴ καὶ δόλος, φθορά, ἀπιστία, τάραχος, ἐπιπορκία, θόρυβος ἀγαθῶν, χάριτος ἀμνησία, ψυχῶν μiasμός, γενέσεως ἐναλλαγὴ, γάμων ἀταξία, μοιχεία καὶ ἀσέλγεια („...und überall herrschen ohne Unterschied Blutvergiessen, Mord, Diebstahl, Betrug, Schändung, Untreue, Streit, Meineid, Beunruhigung der Guten, Undank, Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen“).

³⁹ Vgl. Michel, Römer, S. und S. ff.

⁴⁰ Vgl. dazu J. Thiessen, Die Stephanusrede Apg 7,2-53 untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, Nürnberg: VTR, 1999, S. 180.

Betrug“ (vgl. auch 2. Thess 2,9.11) bezeichnet im Alten Testament oft die Götzen (Jes 44,20; Jer 10,12; 13,25; 16,19; 51,17; Am 2,4; Hab 2,18; vgl. Joh 8,44). Götzen sind in Wirklichkeit keine Schöpfer der Menschen, sondern Geschöpf der Menschen. Sie sind eine „Lüge“, weil sie die Menschen von Gott weg in die Irre führen.

Paulus gebraucht die Begriffe „Wahrheit“ und „Lüge“ in unserem Vers im Einklang mit vielen alttestamentlichen Stellen in moralischer Hinsicht. Diese Gegenüberstellung finden wir z. B. auch in Jer 9,2, wo es heißt: „Sie spannen ihre Zunge als ihren Bogen, [im] Lügen und nicht in der Wahrheit sind sie stark im Land. Denn sie schreiten fort von Bosheit zu Bosheit, mich aber erkennen sie nicht, spricht Jahwe“ (vgl. auch Jes 59,4ff.).

Doch zuerst bezieht der Apostel sich auf den Götzendienst als Folge des verkehrten Denkens, woraus die moralischen Verirrungen folgen. Statt dem einzig wahren Gott, dem Schöpfer des Universums, zu danken und als Gott zu verherrlichen (vgl. Röm 1,21), sind sie in die „Gottlosigkeit“ (ἀσέβεια), d. h. sie haben Gott und seinen ethischen Willen nicht respektiert und sich ihm nicht unterordnet. Die Folge ist, dass sie nicht den Schöpfer, sondern das Geschöpf (wie z. B. Sonne, Mond, Sterne, Bäume, Steine usw.) als Götzen verehren (das Verb σεβάζομαι, das mit dem Verb σέβομαι verwandt ist, erscheint im Neuen Testament nur in Röm 1,25 und in der LXX kein einziges Mal⁴¹) und ihm Gottesdienste darbringen (ἐλάτρευσαν „sie dienten/brachten Gottesdienst dar“). Paulus fordert dagegen in Röm 12,1 zu einem „vernünftigen Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν) auf, und das bedeutet vor allem, dass Gott als Schöpfer verehrt und respektiert wird, was Paulus selbst nicht versäumt, indem er ausruft: ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν „er ist gepriesen in Ewigkeit, Amen“. Solche Lobreisungen waren im synagogalen Gottesdienst üblich (vgl. z. B. auch 3. Esr 4,40). Paulus preist den Gott, der unter den „Heiden“ mit dem Leben gelästert und verunehrt wird.

Röm 1,26-27

„Deshalb hat Gott sie dahingegeben zu unehrenhaften Leidenschaften.“ Nach Röm 1,24 ist nun in diesem Abschnitt bereits das zweite Mal davon die Rede, dass Gott Menschen „dahingegeben hat“, was in Röm 1,28 nochmals betont werden wird. Paulus wiederholt an unserer Stelle jedoch nicht einfach, sondern sieht den Grund der nun folgenden „Dahin-Gabe“ offensichtlich in der Aussage von Röm 1,25, wie das διὰ τοῦτο „deshalb“ zeigt.⁴² Damit sagt Paulus, dass die „Dahin-Gabe“ zum „widernatürlichen“ Geschlechtsverkehr, von dem in diesen Versen augenscheinlich die Rede ist, eine Folge davon ist, dass der Mensch Gott nicht als Schöpfer verehrt hat, sondern dem Götzendienst verfallen ist. Damit ist aber nicht gesagt, dass Paulus eine „unwiderstehliche, *schicksalhafte* homosexuelle Neigung anspricht“, wie Haacker meint⁴³.

⁴¹ Auch Philo von Alexandria und Flavius Josephus verwenden das Verb in ihren Schriften nicht. Es erscheint aber z. B. an folgenden Stellen jüdisch-akoprypher Schriften: Sibyl. 3,722; 5,405; 8,46.476; Asen. 12,6. Dabei sind meistens irdische Götzenbilder Gegenstand der Verehrung. In Sibyl. 8,46 handelt es sich dabei um Zeus.

⁴² Nach Gagnon enthält das „kategoriale Urteil über Götzendienst und homosexuelle Praxis in Röm 1,23-27 ein deutliches Echo bzw. Anspielungen auf Gen 1,26-27“ (R. A. J. Gagnon, *Biblische Perspektiven zum Verhältnis von Homosexualität und sexueller Identität*, in: JETH 24 [2010], [S. 153–174] S. 166). „Untersucht man beide Texte, dann finden sich hier nicht nur acht Punkte, in denen beide Texte einander entsprechen, sondern sogar drei Übereinstimmungen in der Gedankenfolge: (1) Gottes *Ebenbild* und *Gleichnis* im Menschen; (2) die Herrschaft über das Tierreich (*Vögel; Vieh; Reptilien*); (3) die Ausdifferenzierung von *männlich* und *weiblich*. Die Pointe dieser Anspielungen besteht darin zu zeigen, dass Götzendienst und homosexueller Verkehr einen Frontalangriff auf das Werk des Schöpfers in der Natur darstellen (vgl. auch die Erwähnung von ‚Schöpfer‘ und ‚Schöpfung‘ in Röm 1,25)“ (ebd., S. 166–167).

⁴³ Haacker, *Römer*, S. 54.

Der Begriff πάθος „Leiden(schaften)“⁴⁴ erscheint im Neuen Testament nur noch zweimal (Kol 3,5; 1. Thess 4,5). In Kol 3,5 wird die „Leidenschaft“ (πάθος) als eines der „Glieder, die auf Erden sind“ und welche im Leben der Gläubigen „getötet“ werden sollen, neben „Hurerei“, „Unreinheit“, „böse Begierde“ und „Habsucht“ erwähnt, und in 1. Thess 4,5 ist von den „Leidenschaften der Begierde“ (ἐν πάθει ἐπιθυμίας) die Rede, welche „die Nationen/Heiden, die Gott nicht kennen“, praktizieren. Im Neuen Testament wird der Begriff damit – anders als πάθημα „Leiden(schaften)“ (vgl. dazu u. a. Röm 7,5; 8,18; 2. Kor 1,5; Gal 5,24) – ausschließlich negativ in Bezug auf sündhaften und „schändliches“ Verhalten gebraucht.

Wenn an unserer Stelle der Ausdruck πάθη ἀτιμίας „Leidenschaften der Unehre“ erscheint, so handelt es sich beim Genitiv offensichtlich um einen *Genitivus qualitatis*, welcher die „Qualität“ der Leidenschaften beschreibt. Der Begriff ἀτιμία „Unehre“ erscheint im Römerbrief noch einmal, und zwar in Röm 9,21, wonach der „Töpfer“ das ein „Gefäß zwar zur Ehre, das andere zur Unehre“ macht (vgl. dazu auch 2. Tim 2,20). Dabei sind die „Gefäße zur Unehre“ nach Röm 9,22 „Gefäße des Zorns (Gottes)“. Hintergrund ist sicher, dass Ehre und Ruhm nicht nur in der damaligen Gesellschaft überhaupt eine zentrale Rolle spielten, sondern besonders auch im Sportkampf wichtig waren. Für den, der den Siegesruhm genießt, bedeutet dieser Ruhm Leben. „Unehre“ ist somit mit dem „Lebensuntergang“ gleichzusetzen. Dementsprechend könnte man an unserer Stelle auch von „lebensvernichtenden Leidenschaften“ sprechen.

In Bezug auf die „Knabenliebe“ (Alter zwischen 12 und 18 Jahren) in der archaischen und klassischen Periode bei den Griechen bemerkt Patzer, dass „eine dauerhafte, enge, erotisch gestimmte Freundschaft mit einem älteren Mann (gewöhnlich einem erwachsenen) nicht nur üblich, sondern gesellschaftlich anerkannt, ja hoch angesehen“ gewesen sei.⁴⁵ Dabei sei die „allererste Bedingung ..., daß beide Partner freie Polisbürger sind bzw. als künftige Volljährige diesen rechtlichen Status haben werden“. Dabei ist den Sklaven „ein solches Verhältnis ebenso wie die Teilnahme an den üblichen gymnastischen Übungen der Jugendlichen (eine beachtenswerte Verbindung) schon durch ein solonisches Gesetz (frühes 6. Jh.) verboten (Aischnies Timarch. 138f. und Plutarch Solon 1)“, und auch „frühe Nichtbürger sind von beiden ausgeschlossen“.⁴⁶ Die „aktive“ Seite wird dabei *Erastēs* (ἐραστής = der von der körperlichen Schönheit eines Knaben „erotisch“ angezogen ist) bzw. *Paidērastēs* (παιδεραστής) und *Erōmenos* (ἐρώμενος = dem die Anziehung des *Erastēs* gilt). Bei den antiken Kretern usw. ging es dabei um die Einführung in die Männlichkeit und den Kampf, während die Griechen allgemein die Einführung in männliche Tugenden betonten.⁴⁷ Verkehr wohl eher sollten als „Ausnahmegunst“.⁴⁸ Nur „incruraler“ bzw. „Schenkelverkehr“ galt als unbedenklich und nicht „widernatürlich“ (ebd., S. 48f.).

⁴⁴ Nach Pape bezeichnet der Begriff neben den körperlichen „Leiden“ auch die „Leidenschaft“ im Sinn von „Affekt, bei dem sich die Seele in einem unfreien, leidenden Zustande befindet“ (Pape, Handwörterbuch II, S. 437). Vgl. dazu u. a. Aristoteles, Eth. 2,4; Platon, Phaedr. 251. Offenbar wurde besonders die „Liebe“ als „Leidenschaft“ bezeichnet (vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 437; vgl. dazu auch u. a. Montanari, Franco, The Brill Dictionary of Ancient Greek, Leiden/Boston: Brill, 2015, S. 1517).

⁴⁵ Patzer, Die griechische Knabenliebe, S. 46; vgl. dazu u. a. Scheer, Geschlechtergeschichte, S. 16f. Scheer bemerkt: „Ein griechischer Knabe machte seine ersten sexuellen Erfahrungen nicht unbedingt mit dem weiblichen Geschlecht, sondern eher im Rahmen der Päderastie, der Knabenliebe“ (ebd., S. 16).

⁴⁶ Patzer, Die griechische Knabenliebe, S. 46.

⁴⁷ Siehe ebd., S. 70ff. bzw. 90ff.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 121.

Erlaubt war grundsätzlich nur der „rechtmäßige Eros“, der auf *erōs* – nicht nur auf Begierde (ἐπιθυμία) – beruht und „ist immer verbunden mit der Neigung voll unbegrenzten Wohlwollens und Wohltuns dem Partner gegenüber [= *philia*] und mit dem Wunsch, daß eben diese Neigung vom anderen erwidert wird“. ⁴⁹ Zum „Eros“ gehört also zwingens die *philia*, d. h. die innere Zuneigung, wobei die „Ehre des freien Jugendlichen und werdenden Bürgers, die strenge Ranggleichheit mit dem älteren Partner voraussetzen“, nicht durch Erniedrigung angetastet werden darf. ⁵⁰

Nach Plato verkehrt das männliche Geschlecht nicht mit dem männlichen Geschlecht, „weil dies nicht von Natur aus ist“. ⁵¹ Nach ihm ist die Lust bei der Zeugung (von Kindern) „der weiblichen und der männlichen Natur ... gemäß [der] Natur“ zugeteilt, während der Verkehr der Männer/Männlichen mit Männer/Männlichen „an [der] Natur vorbei“ bzw. „gegen [die] Natur“ (παρὰ φύσιν) sei. ⁵² In Nom 1,636b-d schreibt Plato:

„So bringen auch diese Gymnastik und die gemeinsamen Mahlzeiten (τὰ συσσίτια) heute den Städten im Allgemeinen vielerlei Nutzen, doch im Hinblick auf Parteikämpfe sind sie gefährlich, wie die jungen Leute bei den Milesiern, Boiotern und Thuriern beweisen. Und ferner scheint diese Einrichtung auch eine alte und naturgemäße Ordnung, nämlich die geschlechtliche Lust, wie sie nicht nur Menschen, sondern auch Tiere empfinden, verdorben zu haben; hierfür kann man wohl in erster Linie eure Städte verantwortlich machen und alle diejenigen unter den übrigen Städten, die sich ganz besonders der Gymnastik widmen. Und ob man nun so etwas von der scherzhaften oder von der ernsthaften Seite aus zu betrachten hat, so muss man doch bedenken, dass dem weiblichen und dem männlichen Geschlecht, wenn sie sich zur gemeinsamen Zeugung vereinigen, die damit verbundene Lust gemäß der Natur (κατὰ φύσιν) zuteil geworden zu sein scheint, beim Verkehr von Männlichen mit Männlichen oder von Weiblichen mit Weiblichen jedoch gegen die Natur (ἄρπενων δὲ πρὸς ἄρρενας ἢ θηλειῶν πρὸς θηλείας παρὰ φύσιν), und dass diese Tollheit zu den allerersten Vergehen gehört wegen der Unbeherrschtheit gegenüber der Lust. Wir alle machen daher den Kretern den Vorwurf, dass sie die Sage von Ganymedes erfunden hätten; da sie überzeugt waren, dass ihre Gesetze von Zeus stammen, so hätten sie noch diese Sage zu Lasten des Zeus hinzugefügt, damit sie eben ganz nach dem Vorbild des Gottes auch diese Lust genießen könnten. Doch wollen wir diese Sage auf sich beruhen lassen.“

Im „Symposion“ ⁵³ geht Plato auf den Mythos vom Kugelmenschen ein, der männlich-weiblichen Einheit, die aufgrund ihrer Hybris von den Göttern getrennt wurde. Plato bezieht sich dabei auf Frauen, die „aus Schnitten der Frau“ sind und weniger von Männern angezogen werden als vielmehr von anderen Frauen, und auf Männer, die „Schnitte eines Männlichen (ἄρρενος)“ sind und das „männliche Wesen“ (τὰ ἄρρενα) aufsuchen (bzw. ihm nachfolgen), wobei sie „Männer lieben (φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας) und sich freuen, indem sie mit ihnen liegen und umschlungen sind“. ⁵⁴ Solche Männer seien „die Männlichsten von Natur“ (ἄτε ἀνδρείότατοι ὄντες φύσει). ⁵⁵ Einige nannten das zwar „schamlos“, doch sie lügen dabei, meint Plato, da sie nicht aus Schamlosigkeit, sondern mit Kühnheit und Mannhaftigkeit (ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας) das Ähnliche begrüßten. ⁵⁶

⁴⁹ Ebd., S. 46f.

⁵⁰ Ebd., S. 48.

⁵¹ Plato, Leg 836c.

⁵² Plato, Nom 1,636b.c.

⁵³ Vgl. Plato, Symp 191e–192b (vgl. dazu u. a. Rojas Parma, De amore, S. 159–186).

⁵⁴ Plato, Symp 191e.

⁵⁵ Plato, Symp 192a.

⁵⁶ Plato, Symp 192a.

„Sie sind Knabenliebhaber (παιδεραστοῦσι), und der Ehe und Kinderzeugung neigen sie ihren Verstand/ihre Vernunft nicht von Natur aus zu, sondern werden durch das Gesetz [dazu] genötigt. Sie geben sich damit zufrieden, das ganze Leben unverheiratet zu bleiben.“⁵⁷

Vorher hatte Plato in Bezug auf Achilleus, den Sohn der Thetis, der sich „ohne Zagen“ entschieden hatte, für seinen „Begehrer“ (*Erastēs*) Patroklos als Helfer und Rächer nicht nur in den Tod zu gehen, sondern ihm auch im Tod zu folgen,⁵⁸ bemerkt:

„Deshalb bewunderten die Götter ihn [Achilleus] ganz besonders und ehrten ihn vor allen, weil er seinen Begehrer (*Erastēs*) so hoch achtete. Aischylos aber Aischylos aber schwatzt, wenn er behauptet, Achilleus begehre den Patroklos, da doch der erstere viel schöner war nicht allein als Patroklos, sondern auch als alle anderen Helden, auch noch bartlos, dazu auch viel jünger, wie Homer bezeugt. In der Tat nämlich ehren die Götter zwar überhaupt eine solche Tugend im Dienste des Eros aufs höchste, noch höher jedoch bewundern und erheben und belohnen sie es, wenn der Begehrte (*Erōmenos*) den Begehrer (*Erastēs*) liebt/sich anhänglich erweist (ἀγαπᾷ). Denn der Begehrer (*Erastēs*) ist göttlicherer Art als der Knabe, denn er ist der Gottbegeisterte (ἔνθεος). Darum ehrten sie auch den Achilleus höher als die Alkestis, indem sie ihn auf die Inseln der Seligen versetzten. So behaupte ich denn also, dass Eros unter den Göttern der älteste und ehrwürdigste und am meisten imstande sei, den Menschen im Leben und im Tod zur Erwerbung der Tugend und Glückseligkeit zu verhelfen.“⁵⁹

Nach Plato muss es zwei Arten von Eros geben, wie es auch zwei Aphroditen gibt, und ohne Eros gäbe es eben keine Aphrodite.⁶⁰ Die „ältere und mutterlose“ Aphrodite ist demnach die Tochter des Uranos und wird als „die Himmlische“ bezeichnet, während die jüngere die Tochter des Zeus und der Dione sei und als „die Allgemeine“ bezeichnet wird. „Notwendigerweise muss dann auch der Eros, der der letzteren zur Seite steht, folgerichtig ‚der allgemeine‘ heißen, der andere aber ‚der himmlische‘.“⁶¹ Folglich ist nur der Eros würdig, gelobt zu werden, der dazu führt, dass auf edle Weise begehrt wird.⁶² Wer jedoch vom „allgemeinen Eros“ bestimmt ist, begehrt (ἐρῶσι) zuerst ohne Unterschied Frauen Knaben. Denn welche sie nun eben begehren (ἐρῶσι), an denen [lieben sie] mehr den Leib als die Seele.“⁶³

„Wie denn auch dieser Eros von der [irdischen] Göttin [Aphrodite] abstammt, die viel jünger ist als die andere [himmlische Aphrodite]. Diese hat Anteil an der Entstehung sowohl des weiblichen und als auch des männlichen Wesens. Der andere [edle Mann entstammt jedoch] der Himmlischen [Aphrodite], welche nicht am weiblichen Wesen, sondern nur am männlichen Wesen Anteil hat; und dies ist der Eros der Knaben ... Daher wenden sich zu dem Männlichen die von diesem Eros Angewekten/Beseelten, indem sie das von Natur Stärkere und mehr Vernunft Habende lieben (ἀγαπῶντες) ... Denn sie begehren nicht Kinder (οὐ γὰρ ἐρῶσι παίδων), sondern solche, die schon anfangen, Vernunft zu zeigen. Dies aber trifft nahe zusammen mit dem ersten Bartwuchs. Und die alsdann anfangen zu begehren (ἐρᾶν), sind, denke ich, darauf eingerichtet, für das ganze Leben vereinigt zu sein und es in Gemeinschaft hinzubringen, nicht aber den Jüngling, nachdem sie seinem Unverstand etwas entlockt, hernach zu verlachen und von ihm zu einem anderen zu entlaufen.“⁶⁴

⁵⁷ Plato, Symp 192b.

⁵⁸ Platon, Symp 179e.

⁵⁹ Plato, Symp 180ab.

⁶⁰ Plato, Symp 180d.

⁶¹ Plato, Symp 180d.

⁶² Plato, Symp 181a.

⁶³ Plato, Symp 181b.

⁶⁴ Plato, Symp 181b-e.

Es geht Plato offenbar darum darzulegen, dass aus der Leidenschaft Einsicht entsteht, indem Sokrates den Alkibiades in eine Form der Erotik einführt, die nicht mehr zur Ausschweifung führt.⁶⁵ Und da „wir wegen der Ungerechtigkeit von Gott verfolgt werden“, sollen „wir“ einander anleiten, die Götter richtig zu verehren, „damit wir dem Unglück fliehen und das Glück erreichen können, indem der Eros uns Führer und Befehlshaber (στρατηγός) ist“.⁶⁶

Da in den griechischen Gymnasien die männliche Jugend (vor allem der freien Bürger) nackt trainierte (*gymnos* = „nackt“), während Frauen nicht zugelassen waren, war Homosexualität vor allem auch dort ein Problem. Deshalb durften die *Paides*, d. h. die „Knaben“ im Alter von 12 bis 18 Jahren, nur zu festgelegten Zeiten trainieren, „schon allein um sie vor homoerotischen Übergriffen zu schützen“.⁶⁷ Aus diesem Grund äußern sich antike Autoren gelegentlich auch kritisch zum Thema.

„Tacitus (ca. 58–120 n. Chr.) äußert sich deshalb kritisch in Bezug auf die „fünfjährigen Kampfs Spiele“, die in Rom „nach Art der griechischen Spiele eingeführt“ worden, wobei die „heimischen Sitten“ immer mehr absterben und „durch diese vom Ausland eingeführten Lüsten von Grund aus vernichtet“ würden.⁶⁸ Man habe sie nur eingeführt, „damit man in Rom alles zu sehen bekomme, was überhaupt verführt werden oder verführen kann, damit die Jugend durch dieses ausländische Treiben entarte, indem sie in die Gymnasien laufe und sich dem Müßiggang und schändlichen Liebestaten hingebe ...“.⁶⁹

Gemäß Plutarch (ca. 45–125 n. Chr.) waren die Römer dem Einreiben mit Öl gegenüber kritisch, da sie glaubten, dass bei den Griechen „nichts so sehr Ursache von Versklavung und Verweichlichung (*malakias*) sei, wie die Gymnasien und die Palästre,⁷⁰ welche den Städten viel leeres Umhertreiben und Müßiggang sowie schlimme Trägheit und Knabenliebe (*to paiderastein*) wie auch die Zerstörung der Leiber der Jugendlichen (*tōn neōn*)⁷¹ erzeugt hat“, wobei sie den Waffendienst vernachlässigten und dazu untauglich würden.⁷² Und Plutarch ergänzt:

„Wenn der Verkehr mit Männern, der gegen die Natur ist, die der Liebe eigene Zuneigung nicht zerstört, ja nicht einmal schädigt, dann ist es umso wahrscheinlicher, dass die Liebe von Frauen und Männern, die den Umgang/Verkehr der Natur gemäß pflegt, zur Freundschaft in Gunst beitragen wird.“⁷³

Cicero (ca. 106–43 v. Chr.) fragt, warum denn kein Mensch „weder einen hässlichen Jüngling (*deformem adolescentem*) noch einen schönen Greis (*formosum senem*)“ liebe, indem er auf die „Meister der Tugend, die Philosophen“, Bezug nimmt, die leugnen, dass die Liebe zum Geschlechtsverkehr da sei (*qui amorem negant stupri esse*)“.⁷⁴ Die Antwort lautet: „Mir scheint das [= die Knabenliebe] eine in den Gymnasien der Griechen entstandene Gewohnheit zu sein, bei denen diese Liebschaften (*amores*) frei und erlaubt sind.“⁷⁵ Cicero erwähnt dabei auch die „Liebe/Liebschaften zu den Frauen“

⁶⁵ Vgl. dazu auch Krüger, Einsicht und Leidenschaft, 1992.

⁶⁶ Plato, Symp 193a-b.

⁶⁷ Dreyer, Neoi, S. 220.

⁶⁸ Tacitus, Annales 14,20.

⁶⁹ Tacitus, Annales 14,20.

⁷⁰ In der Palästra wurde vor allem der Ringkampf (*palē*) und der Faustkampf trainiert.

⁷¹ Der Begriff *neos* bezeichnete im Kontext des griechischen Gymnasiums den jungen Mann nach der Ephebenzeit (18–20-jährig) – der Zeit der Ausbildung für den Kampf – bis etwa 30-jährig und somit das Alter etwa zwischen 20 und 30 Jahren. Dieser „Jugendliche“ (*neos*) sollte somit bereits kampffähig sein.

⁷² Plutarch, Mor 751c-d.

⁷³ Plutarch, Mor 751c-d.

⁷⁴ Cicero, Tasculanæ Disputationes 70.

⁷⁵ Cicero, Tasculanæ Disputationes 70.

(*muliebris amores*), „welchen die Natur größere Freiheit/Zügellosigkeit (*maiores licentiam*) zugestanden hat“.⁷⁶ Die Liebschaften (*amores*) der Männer zu den Jünglingen sind hingegen „sinnlich“ (*lubidinosos*), und selbst wenn sie sich im Zaum halten und beherrschen, sind sie „erregt und beklommen“.⁷⁷

Die Stoiker definieren die Liebe gemäß Cicero als Versuch, „aus dem Geschlecht der Schönheit“ eine Freundschaft zu schließen.⁷⁸ „Wenn es davon in der Natur eine ohne Erregung (innere Unruhe), ohne Sehnsucht, ohne Kummer, ohne Seufzen gibt, mag sie gelten; denn sie ist frei von jeder Begierde (*libido*). Hier ist aber von der Begierde die Rede.“

Tacitus (ca. 58–120 n. Chr.) zufolge wurden die Gymnasien in Rom nur eingeführt, „damit man in Rom alles zu sehen bekomme, was überhaupt verführt werden oder verführen kann, damit die Jugend durch dieses ausländische Treiben entarte, indem sie in die Gymnasien laufe und sich dem Müßiggang und schändlichen Liebestaten hingebe ...“⁷⁹ Livius (ca. 60 v. Chr.–17 n. Chr.) bezieht sich auf den Dionysoskult, der im Jahr 186 v. Chr. in Rom verboten wurde. Dabei haben die Männer Livius zufolge mehr Unzucht untereinander als mit den Frauen verübt. Der „höchste Gottesdienst“ im Dionysoskult sei gewesen, dass man „nichts für Sünde hält“.⁸⁰

Nach dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus (37 bis ca. 100 n. Chr.) kennt das (mosaische) Gesetz nur den Verkehr, der „gemäß der Natur“ (κατὰ φύσιν) ist, und zwar, damit Kinder geboren werden, und es verurteile den Beischlaf von „Männlichen mit Männlichen“ (τὴν δὲ πρὸς ἄρρενας ἄρρένων).⁸¹

Bei Philo erscheint der Ausdruck „der Gebrauch/Umgang nach der Natur“ (ἡ κατὰ φύσιν χρήσις), aber nicht mit Bezug auf die Sexualität.⁸² Nach Philo werfen Menschen das „Naturgesetz“ (τὸν τῆς φύσεως νόμον) u. a. dadurch von sich, dass Männer „mit Männlichen“ (ἄρρεσιν) verkehrten und somit die Natur nicht respektierten, und die Männer, die sich daran gewöhnt hätten, Weibliches zu ertragen, seien nicht nur am Körper verweichlicht worden und hätten Frauenkrankheiten (οὐ μόνον τὰ σώματα μαλακότητι καὶ θρύψει γυναικοῦντες), sondern auch in der Seele sei zu einer niedrigen Gesinnung gekommen.⁸³ In Spec 3,37–39a schreibt Philo:

„Es hat in den Städten noch ein anderes viel größeres Übel als das bereits Gesagte lustvoll Einzug gehalten (ἐπεισκεκώμακε), das Knabenlieben (τὸ παιδεραστεῖν). Während früher auch nur die Rede davon als große Schande (ὄνειδος) galt, gilt es nun als Ruhm (αὔχημα) nicht nur für diejenigen, die es ausüben, sondern

⁷⁶ Cicero, Tasculanæ Disputationes 70.

⁷⁷ Cicero, Tasculanæ Disputationes 70f.

⁷⁸ Cicero, Tasculanæ Disputationes 72.

⁷⁹ Tacitus, Annales 14,20.

⁸⁰ Livius, Urbe cond 39.

⁸¹ Josephus, Ap 2,199.

⁸² Philo, Mut 112 (es geht dabei um eine allegorische Auslegung von Ex 2,17, wo das Wegtreiben der Hirten als ein Verdrängen der Kräfte „von dem Gebrauch nach der Natur“). Der Ausdruck κατὰ φύσιν („der Natur gemäß“) erscheint bei Philo insgesamt 35-mal (davon dreimal – in Post 71; Spec 2,58 und 2,150 – κατὰ φύσεως, also mit Genitiv, aber offenbar ohne Bedeutungsunterschied), der Ausdruck παρὰ φύσιν („gegen die Natur“) 22-mal. Gegen die Natur ist für Philo z. B. die Erzeugung von Maultieren, da diese eine Mischung von Pferd und Esel darstellen (vgl. Spec 3,47). In der Zahl „sechs“ der Schöpfungstage sieht Philo eine männliche und eine weibliche Komponente, da die Zahl durch die Multiplikation von einer ungeraden Zahl (drei) als männlicher Komponente mit einer geraden Zahl (zwei) als weiblicher Komponente zustande komme, und damit einen Hinweis auf die Zeugung, die der Natur gemäß (κατὰ φύσεως) ist (Spec 2,58).

⁸³ Philo, Abr 135f.; vgl. auch ders., Spec 3,37–42.

auch den Passiven/Leidenschaftlichen (τοῖς πάσχουσιν). Zur weiblichen Krankheit (νόσον θήλειαν) haben sie sich durch Gewöhnung erzogen, lassen Seele und Leib verfließen und lassen gleichsam keinen Funken des männlichen Geschlechts (ἐμπύρευμα τῆς ἄρρενος γενεᾶς) mehr fortglimmen. Mit auffallend gekämpftem Haupthaar, wohlgeputzt, die Augen mit Bleiweiß, Purpurfarbe und ähnlichen Dingen geschminkt und bemalt, mit duftenden Salben fein gesalbt ..., schämen sie sich nicht, künstlich durch gewisse Mittel ihre männliche Art in weibliche umzuwandeln (καὶ τὴν ἄρρενα φύσιν ἐπιτηδεύσει τεχνάζοντες εἰς θήλειαν μεταβάλλειν οὐκ ἐρυθριῶσι) ... Und der Knabenlieber (Päderast) soll wissen, dass ihn die gleiche Strafe trifft, weil er einer Lust, die gegen die Natur ist, nachgeht und an seinem Teil auf die Verödung und Entvölkerung der Städte hinarbeitet, wenn er seinen Samen zugrunde richtet, weil er sich ferner zum Verkündiger und Lehrer der schlimmsten Laster macht, der Unmännlichkeit und der Weichlichkeit (ἀνανδρίας καὶ μαλακίας).⁸⁴

Philo betont in diesem Zusammenhang, dass Gott, weil er menschenfreundlich und ein Retter sei, „die Gemeinschaft zwischen Männern und Frauen der Natur gemäß“ (τὰς μὲν κατὰ φύσιν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνόδους), welche der Zeugung von Kindern gedient habe, gefördert.⁸⁵ „Der Natur gemäß“ bedeutet bei Philo offenbar „der Schöpfung gemäß“, wie z. B. der Hinweis auf das „Naturgesetz“ zeigt.⁸⁶

In 4. Makk 5,25 wird betont, dass „wir wissen“, dass der Schöpfer des Kosmos als Gesetzgeber gemäß der Natur (κατὰ φύσιν) mit „uns“ Mitgefühl zeige, wobei es um die Essenvorschriften geht. Auch an dieser Stelle bedeutet „der Natur gemäß“ offenbar soviel wie „der Schöpfung gemäß“. Es kann auf Grund der Quellen weder behauptet werden, in der Antike sei Knabenliebe vor allem eine Praxis zwischen einem Sklavenbesitzer und seinem Sklaven gewesen,⁸⁷ was somit mit Unterdrückung zu tun habe, noch, dass homosexuelle Praxis allgemein akzeptiert gewesen sei.⁸⁸ Auch die weibliche Homoerotik war in der Antike bekannt und wurde kontrovers diskutiert.⁸⁹

⁸⁴ Philo verwendet in Spec 3,37 wie auch in Spec 2,50 und Hypoth 7,1 das Verb παιδεραστέω, das im Sinn von „Knaben lieben“ gebraucht wird, während er das entsprechende Nomen παιδεραστής („Knabenliebhaber“) fünfmal verwendet (Decal 168; Spec 3,39; 4,89; Contempl 52.61). Philo verwendet zudem u. a. an sieben Stellen den Begriff μαλακία („Verweichlichung“; Spec 3,31.39.40.156; Virt 23; Praem 5; 1QEx 2,18), 32-mal das Adjektiv μαλακός („verweichlicht“), einmal das Adjektiv μαλάκειος („weich“; Her 211), fünfmal das Verb μαλακίζομαι („verweichlichen“; Migr 222; Virt 5.6; Flacc 179; 1QGen 4,52) und viermal das Nomen μαλακότης („Verweichlichter“; Opif 62; Plant 133; Abr 136; Spec 1,216). Fünfmal wird der Begriff verbunden mit dem Nomen ἀνανδρία („Unmännlichkeit“) verwendet (Spec 3,31.39.156; Virt 6; vgl. auch Praem 5: οἱ δὲ ἀνανδροὶ καὶ ἀγενεῖς ὑπὸ τῆς ἐμφύτου μαλακίας τὰς ψυχὰς ...).

⁸⁵ Philo, Abr 137.

⁸⁶ Der Ausdruck „Naturgesetz“ (νόμος φύσεως) erscheint in den Schriften des Philo ca. 19-mal im Singular (Post 185; Agr 31.66; Plant 132; Sobr 25; Abr 135.249; Mos 2,7.24; Spec 1,116; 3,32.189; 4,204; Pream 42.108; Prob 30; Prov 2,23; 1QEx 2,3.19), und ca. 13-mal erscheint der Ausdruck „Naturgesetze“ (Opif 13.171; Ebr 47; Somn 2,174; Mos 2,48.81; Decal 132; Spec 1,155.306; 3,112; Prob 37; Aet 59). Dazu erscheinen oft verwandte Ausdrücke (vgl. z. B. Opif 143; Ebr 37; Migr 105; Abr 5; Ios 29.30.31; Mos 2,27.37; Spec 1,137; 2,13.129; 3,38.46.52.137.180; 4,55.123; Virt 127; Prob 46.62; Contempl 2.49). Das „Naturgesetz“ ist identisch mit dem „Weltgesetz“ (vgl. z. B. Mos 2,209ff.; Opif 3). Gemäß Weber ist die „Natur“ bei Philo „Grund und Prinzip des Kosmos, auf ihr ruht die Weltordnung, von ihr her ist alles Leben, sie ist der Wesensgrund alles Seienden“ (Weber, Gesetz, S. 81).

⁸⁷ Vgl. dazu Seneca, Contr 4,10: „Die passive sexuelle Position (*impudicitia*) ist für einen Freigeborenen ein Verbrechen, für einen Sklaven eine Notwendigkeit, für einen Freigelassenen eine Pflicht.“

⁸⁸ Vgl. auch Schnabel, Römer 1–5, S. 236f.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 237.

In Bezug auf die homoerotische Praxis wird anderswo in den Paulusbriefen die „männliche“ Seite als ἀρσενικοῖτης „Mannesverkehrter“⁹⁰ (bzw. „Mannesbegatter“ – wörtlich: „der mit Knaben das [Ehe]bett teilt“; vgl. 1. Kor 6,9; 1. Tim 1,10⁹¹) und die „weibliche“ Seite μαλακός „Weichling“⁹² (1. Kor 6,9) bezeichnet.⁹³ Der Begriff ἀρσενικοῖτης ist vor der Kaiserzeit nicht bezeugt und wohl von Paulus in Anlehnung an Lev 20,13 (καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός ...; vgl. auch Lev 18,22) geschaffen (Neologismus).⁹⁴ In Lev 20,13 heißt es: „Und wenn ein Mann bei einem Mann liegt, wie man bei einer Frau liegt (LXX: μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός), haben beide einen Gräuel verübt. Sie müssen getötet werden, ihr Blut ist auf ihnen.“ Während in 1. Kor 6,9 die Christen in Korinth gewarnt werden, indem Paulus betont, dass u. a. „Lustknabe/Weichlinge“ und „Knabenschänder“ nicht Gottes Reich ererben werden⁹⁵, wird in 1. Tim 1,10 hervorgehoben, dass u. a. den „Knabenschändern“ und „wenn etwas anderes der gesunden Lehre entgegensteht“ das Gesetz bestimmt ist, nicht aber „einem Gerechten“ (vgl. 1. Tim 1,9). An unserer Stelle geht es nicht um eine Warnung von Gläubigen, sondern darum zu zeigen, wie die „Heiden“ in ihrer „Gottlosigkeit“ von Gottes Willen für alle Menschen abgewichen sind.

„Denn ihre Weiblichen haben den natürlichen Gebrauch abgeändert in den [Gebrauch] an [der] Natur vorbei/gegen [die] Natur.“ Mit dem Ausdruck τὴν φυσικὴν χρῆσιν „den natürlichen Gebrauch/Verkehr“ ist an dieser Stelle offensichtlich der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau in der Ehe gemeint, was für Paulus der Schöpfungsordnung Gottes entspricht. Der „unnatürliche Verkehr“ bezieht sich in Vers 26 offenbar auf den Lesbismus,⁹⁶ wobei Frauen mit Frauen Verkehr haben, auch wenn das nicht direkt gesagt wird, was aber durch den Gebrauch von τε γὰρ ... ὁμοίως τε καὶ in den Versen 26 und 27 (αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν ... ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες „Denn sowohl ihre Weiblichen ... desgleichen auch die Männlichen“)⁹⁷ deutlich wird.⁹⁸ Somit bezieht der Apostel sich nicht auf den Verkehr mit Tieren (vgl. dazu Lev 18,23), auch wenn das natürlich eine zusätzliche Folge des falschen „Gottesdienstes“ sein kann. Während die Knabenliebe in der

⁹⁰ Vgl. dazu u. a. W. L. Petersen, Can ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΗΑΙ be translated by ‚Homosexuals‘? (1Cor 6,9; 1Tim 1.10), in: VigChr 40 (1986), S. 187–191.

⁹¹ Zum Verb ἀρσενικοιτέω vgl. z. B. Sibyl. 2,73.

⁹² Der Begriff erscheint in den Schriften des Josephus insgesamt 15-mal (Ant. 8,72.220; 10,194; 17,168; 18,12.62; 19,197; Bell. 1,509; 4,281; 6,12.21.211; 7,288.311.338), und Philo verwendet in insgesamt 31-mal (z. B. in Opif. 41.104; Leg. 2,7.39; 3,58; Sac. 23; Migr. 50; Somn. 1,17.123.125).

⁹³ Vgl. dazu auch W. Stegemann, Homosexualität – ein modernes Konzept, in: ZNT 2 (1998), (S. 61–68) S. 61: „Der freie griechische Mann konnte Frauen, Sklaven (männlich und weiblich) und Knaben penetrieren, nicht aber einen anderen freien griechischen Mann. Diese Partnerschaft war verpönt, weil der andere Mann die passive, untergeordnete, weibliche Rolle hätte übernehmen müssen.“ Stegemann schließt daraus, dass es bei Paulus um Homo- oder Heterosexualität gehe, sondern um die Sexualpraxis als Ausdruck des sozialen Status. Dann hätte Paulus sich aber wohl doch deutlicher ausgedrückt.

⁹⁴ In Sibyl. 2,73 heißt es: μὴ ἀρσενικοιτεῖν ... „Schlafe nicht bei einem Mann ...“ An dieser Stelle erscheint also das Verb ἀρσενικοιτέω.

⁹⁵ Vgl. auch Polykarp, Phil 5,3 (... καὶ οὐτε πορνοὶ οὐτε μαλακοὶ οὐτε ἀρσενικοὶ ταῖς βασιλείαις τοῦ κληρονομῆσαι ...).

⁹⁶ Anders z. B. M. Theobald, Röm 1,26f.: Eine paulinische Weisung zur Homosexualität? Plädoyer für einen vernünftigen Umfang mit der Heiligen Schrift (1998), in: Ders., Studien zum Römerbrief, (S. 511–518) S. 512: „Von lesbischer Liebe ist nirgends, weder im Alten noch im Neuen Testament die Rede (wohl auch nicht in Röm 1,26), was gewiss mit der androzentrischen Perspektive der Texte zu tun hat.“

⁹⁷ Zum Gebrauch von τε καὶ „sowohl ... als auch“ vgl. auch die Ausführungen oben zu Röm 1,16.

⁹⁸ Vgl. auch Starnitzke, Struktur, S. 80f.

hellenistischen Welt vielfach als selbstverständlich hingenommen wurde, wird diese Form der Geschlechtlichkeit im Judentum verurteilt⁹⁹.

Der Begriff *χρήσις* = „Gebrauch, Benutzung; Umgang“ erscheint im Neuen Testament nur in Röm 1,26 und 27 (vgl. dazu in der LXX 1. Sam 1,28; Weish 15,7.15; Sir 18,7). Dabei wird er offenbar – wie auch zum Teil außerbiblisch¹⁰⁰ – im Sinn von „Beischlaf“ gebraucht.¹⁰¹ Paulus spricht also vom Geschlechtsverkehr, der „natürlich“ (*τὴν φυσικὴν χρήσιν*) ist, und von dem, der „an [der] Natur vorbei“ bzw. „gegen [die] Natur“ (*τὴν παρὰ φύσιν*) geschieht. Dabei wird die „Natur“ in diesem Zusammenhang in neuerer Zeit zum Teil in Bezug auf den Geschlechtsverkehr zur Zeugung von Kindern bezogen und anti-hedonistisch gedeutet.¹⁰²

In den Paulusbriefen erscheint der Begriff „Natur“ (*φύσις*) insgesamt neunmal (Röm 1,26; 2,14.27; 11,21; 1. Kor 11,14; Gal 2,15; 4,8; Eph 2,3).¹⁰³ Er wird dabei in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Zusammenfassend kann man jedoch feststellen, dass der Begriff z. B. den Zustand ohne Offenbarung des Gesetzes oder der Erlösung in Jesus Christus anspricht. An unserer Stelle ist damit der Zustand auf Grund der Schöpfung Gottes gemeint. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang von den „Weiblichen“ und „Männlichen“ spricht, so kommt damit auch zum Ausdruck, dass Gott nach den Aussagen der Bibel am Anfang das männliche und das weibliche Geschlecht schuf, und zwar für die zwischengeschlechtliche Beziehung. So heißt es in Gen 1,27b wörtlich: „Als Männlichen und als Weiblichen schuf er sie (*וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱתָנָה וְאֵת חַוָּה אִשָּׁתוֹ*; LXX: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς)“ (vgl. dazu auch Mt 19,4; Mk 10,6).

Im späten 8. Jh. v. Chr. geht der Dichter Hesiod auf die Erschaffung der Frau ein.¹⁰⁴ Dazu bemerkt Scheer: „Das Geschlecht der Frauen sollte von Pandora abstammen und somit erst deutlich später als die Männer auf die Welt gekommen sein.“¹⁰⁵ Und Scheer ergänzt: „Spätere Überlieferungen machten Prometheus, welcher durch seinen Feuertiefstahl zugunsten der Menschen bereits bei Hesiod für die ‚Strafe Frau‘ verantwortlich gewesen war, zum Schöpfer der Menschen beiderlei Geschlechts.“¹⁰⁶ In den naturwissenschaftlichen Schriften der aristotelischen Schule werden die Geschlechter zwar in Bezug auf den Sott und die Ausformung des Körpers, nicht aber in der Substanz unterschieden.¹⁰⁷ In den medizinischen Traktaten, die unter dem Namen des berühmten Arztes

⁹⁹ Vgl. Weish 14,12ff.; Arist 152; Philo, Abr. 135; ders., Spec. 3,39; slam Hen 10,4–6; OrSib 3,185ff.; vgl. dazu auch H. L./Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: Beck, 8. Aufl. 1986–1994, Bd. III, S. 68ff.

¹⁰⁰ Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch II, S. 1375; Montanari, Brill Dictionary, S. 2377.

¹⁰¹ Das Nomen bezieht sich in außerbiblischen Texten zum Teil auch auf die familiären/häuslichen/gegenseitigen Beziehungen (vgl. Montanari, Brill Dictionary, S. 2377).

¹⁰² Vgl. dazu R. B. Ward, Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1.26–27, in: HThR 90 (1997), S. 263–284; J. E. Miller, The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?, in: NT 37 (1995), S. 1–11.

¹⁰³ In der LXX erscheint der Begriff nur in den „deuterokanonischen Schriften“ 3. und 4. Makkabäer sowie in der „Weisheit Salomos“ (3. Makk 3,29; 4. Makk 1,20; 5,8.9.25; 13,27; 15,13.25; 16,3; Weish 7,20; 13,1; 19,20). „Natur“ wird dabei zum Teil wie auch im Neuen Testament im Sinn von „Wesen“ gebraucht (vgl. z. B. Weish 7,20; vgl. auch z. B. Jak 3,7; 2. Petr 1,4). In 4. Makk 5,25 erscheint der Ausdruck „gemäß [der] Natur“ (*κατὰ φύσιν*), und zwar in Bezug auf Gott, von dem „wir wissen, dass er [mit] uns gemäß [der] Natur Mitleid hat (bzw. mitleidet)“.

¹⁰⁴ Hesiod, Theog 570–612; ders., Erg 56ff.; vgl. dazu Scheer, Geschlechtergeschichte, S. 3.

¹⁰⁵ Scheer, Geschlechtergeschichte, S. 3.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 5.

Hippokrates von Kos (5. Jh. v. Chr.) verbreitet wurden,¹⁰⁸ werden Männer und Frauen als höchst unterschiedliche Wesen betrachtet: „Frauen sollten aus anderem Stoff gemacht sein als Männer; ihr Fleisch war feucht und schwammig.“¹⁰⁹

Dass der Mensch – als Mann und als Frau – Schöpfung Gottes ist, ist Ausgangspunkt des paulinischen Menschenverständnisses (vgl. z. B. Röm 1,20.25; 8,19ff.; 1. Kor 11,9; vgl. auch Mt 19,4), wobei allerdings der „Sündenfall“ durch den ersten Menschen (vgl. Röm 5,12ff.; 1. Kor 15,20f.45.47), der sich auf alle Menschen ausgewirkt hat und auswirkt, gleichzeitig mitbedacht wird. Nach Röm 1,20 werden die „unsichtbaren Dinge“ Gottes „von der Schöpfung des Kosmos her“ wahrgenommen. Doch hat der Mensch den Schöpfer nicht verehrt, wie es sich gebührt (Röm 1,25). Als Geschöpfe Gottes sollten alle Menschen Gott als Schöpfer aller Dinge anerkennen. Der Mensch ist ein von Gott geschaffenes Wesen, das immer vor Gott existiert, ist Paulus überzeugt. Vorausgesetzt wird in den Paulusbriefen auch, dass Gott (bzw. Jesus Christus) der Schöpfer „aller Dinge“ bzw. „des Alls“ ist (vgl. z. B. Röm 1,20; 8,39; Eph 3,9; Kol 1,16; vgl. auch 1. Tim 4,3f). Der Mensch nimmt unter den Geschöpfen jedoch eine besondere Stellung ein, da von ihm allein ausdrücklich erwartet wird, dass er Gott als Schöpfer anerkennt. Wenn nach Kol 1,23 „in der ganzen Schöpfung unter dem Himmel“ das Evangelium verkündigt wird, so bezieht sich das offensichtlich ebenfalls auf die Menschheit insgesamt (vgl. Mk 16,15).

Damit setzt Paulus in seinem Menschenverständnis Gen 1,26f. voraus (vgl. Gal 3,28; Röm 1,26f.; vgl. zudem Mt 19,4). Nach Gen 1,26 sprach Gott bei der Erschaffung des Menschen: „Lasst uns Menschen in unserem Abbild [עֲלָם = ‚Statue, Bild, Abbild, Abbildung‘¹¹⁰] machen, [und zwar] in unserem Gleichnis [דְּמוּת = ‚Nachbildung, Gestalt, Ähnlichkeit, Abbild‘¹¹¹].“ Und so schuf Gott Mann und Frau und somit sowohl das männliche und als auch das weibliche Wesen in seinem Abbild (vgl. Gen 1,27: „... männlich und weiblich schuf er sie“). Die zwei Begriffe „Abbild“ (עֲלָם) und „Gleichnis“ (דְּמוּת) beschreiben dabei keine völlige Identität mit Gott. Das Wort „Gleichnis“ dient offenbar zur Verstärkung und Hervorhebung der Tatsache, dass der Mensch als „Bild“ Gottes geschaffen werden sollte und wurde. Die zwei Begriffe beziehen sich nicht auf zwei verschiedene Aspekte der Gottesebenbildlichkeit, etwa auf die „natürliche“ einerseits und auf die „übernatürliche“ andererseits, wie das in der frühen Kirchengeschichte angenommen wurde.¹¹²

Gemäß Kol 1,15-16a ist Jesus Christus „Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener jeder Schöpfung. Denn durch ihn/in ihm wurde alles geschaffen in den Himmeln und auf der Erde“. Damit ist alles nicht nur „durch ihn“, sondern auch „zu ihm geschaffen worden“ (Kol 1,16b). Da am Schluss von Kol 1,16 (im Gegensatz zum Anfang des Verses) die Perfektform „es ist geschaffen worden“ (ἐκτισται) mit der Betonung auf der gegenwärtigen „Auswirkung“ verwendet wird, deutet der Text gleichzeitig an, dass die Gottesebenbildlichkeit nur durch Jesus Christus verwirklicht und zum Ziel geführt werden kann (vgl. Kol 3,10!). Jesus ist dabei „Ebenbild Gottes“ im Sinn einer Identität mit Gott (vgl. 2. Kor 4,4; Phil 2,6), und er offenbart Gott in seinem grundsätzlich unsichtbaren Wesen (vgl. auch Kol 1,19; 2,9).

¹⁰⁸ Vgl. dazu ebd.

¹⁰⁹ Ebd., S. 6.

¹¹⁰ Vgl. Köhler/Baumgartner, Lexikon, S. 963.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 217.

¹¹² Vgl. dazu Westermann, Genesis, S. 205.; vgl. auch Thiessen, Biblische Glaubenslehre, S. 63ff.

„In gleicher Weise sind auch die Männlichen, indem/nachdem sie den natürlichen Gebrauch des Weiblichen verlassen haben, in ihrer Begierde gegeneinander entbrannt ...“

Der Ausdruck „desgleichen auch“ (ὁμοίως τε καί)¹¹³ zeigt, dass für Paulus die „heidnischen“ Frauen und Männer von Gottes Schöpfungsplan in Bezug auf die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau abgewichen sind. Erstaunlich ist allerdings, dass dabei die „Männlichen“ nach den „Weiblichen“ erwähnt werden. Grund dafür ist wohl nicht, dass Paulus dabei die „Weiber“ als die schlimmeren Verbrecher betrachtet. Vielmehr erwähnt er die „Männlichen“ am Schluss, um die Aussage noch zu steigern, da durch ihr Verhalten besonders klar die Abweichung vom Willen Gottes deutlich wird.

Diese „Männlichen ... sind entbrannt in ihrer Begierde gegeneinander“ (οἱ ἄρσενες ... ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους; vgl. Vers 26: εἰς πάθη ἀτιμίας „in schändliche Leidenschaften“). Das *Nomen actionis* ὀρεξίς „das Streben, Trachten wonach; die Begierde“ (nach Pape „allgemeiner als ἐπιθυμία“¹¹⁴) ist im Neuen Testament ein *Hapaxlegomenon*, erscheint aber in der LXX in den apokryphen Schriften insgesamt achtmal (4. Macc 1,33.35; Weish 14,2; 15,5; 16,2.3; Sir 18,30; 23,6).¹¹⁵ In 4. Macc 1,35 heißt es: „Denn entgegengehalten werden die durch den besonnenen Verstand umgewandelten gelüstenden Triebe (τὰ τῶν ὀρέξεων πάθη), und geknebelt/zum Schweigen gebracht werden alle Regungen des Leibes durch die Vernunft/Gedanken“. Während also für Paulus die Gedanken selbst verfinstert sind und deshalb keine Erlösung herbeiführen können, spielen die Gedanken an dieser Stelle eine entscheidende Rolle bei der Beherrschung der Begierde. Das griechische Substantiv ὀρεξίς „das Streben, Trachten, die Begierde (allgemeiner als ἐπιθυμία)“¹¹⁶, das im Neuen Testament nur an dieser Stelle gebraucht wird, erscheint in der LXX insgesamt achtmal, und zwar nur in den apokryphen Schriften (4. Macc 1,33.15; Weish 14,2; 15,5; 16,2.3; Sir 18,30; 23,6). So lesen wir in Sir 18,30 „Folge deinen bösen Leidenschaften (τῶν ἐπιθυμιῶν σου) nicht, sondern zügle dein Verlangen (ἀπὸ τῶν ὀρέξεων σου)“, und in Sir 23,6 heißt es: „Lass mich nicht in Wollust (ὀρεξίς) und Unkeuschheit geraten und behüte mich vor schamlosem Sinn!“

„... indem Männliche mit Männlichen die Schande betreiben ...“ Das Wort ἀσχημοσύνη „Schande“ erscheint im Neuen Testament nur noch in Offb 16,15 („... damit er nicht nackt umhergehe und man nicht seine Schande sehe“). Dagegen erscheint es in der LXX insgesamt 44-mal, wobei es oft die „Blöße“ des Menschen bezeichnet (vgl. z. B. 20,26; 28,42; Lev 18,6-19; 20,17-20). Nach Sir 26,11 erregt ein „betrunkenes Weib“ Ärgernis und wird auch „ihre Schande“ nicht verdeckt lassen. Mit dem Begriff „Schande“ werden dementsprechend sexuelle Fehlverhalten beschrieben. Für Paulus stellt die sexuelle Beziehung zwischen Männer keine ehrenhafte Tugend dar. Diese Tatsache wird durch den Gebrauch des Kompositums κατεργάζομαι „völlig bewirken“ (vgl. dazu u. a. Röm 2,9; 4,15; 5,3; 7,8.13.15.17.18.20; 15,18), das im Römerbrief an unserer Stelle zum ersten Mal erscheint und in Röm 2,9 in Bezug auf das „Bewirken des Bösen“ von „Juden und Griechen“ verwendet wird.

¹¹³ Zum Gebrauch von „sowohl ... als auch“ (τε καί) vgl. auch die Ausführungen oben zu Röm 1,16.

¹¹⁴ Pape, Handwörterbuch II, S. 372.

¹¹⁵ Epictet gebraucht das Nomen oft neben dem Nomen = „Abweichung“ (siehe Enchir 1,1; 2,1.2; 32,2; 48,3; Disc 1,1.31; 1,4.1.11; 1,17.24; 1,19.2; 2,1.31; 2,7.10; 2,8.29; 2,13.7.12; 2,14.8.22; 2,17.24; 2,23.42; 3,2.2.3; 2,6.6; 3,7.34; 3,12.4.5.6.8.13.16; 3,14.10; 3,22.13.48.61.103; 3,23.9; 3,24.54; 3,26.14; 4,1.1.81; 4,4.6.16.18.28.33; 4,5.27; 4,8.20; 4,11.26.

¹¹⁶ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 372; Montanari, Brill Dictionary, S. 1480.

„... und den gebührenden/notwendigen Gegenlohn ihres Irrtums¹¹⁷ an sich selbst empfangen ...“ Der Begriff ἀντιμισθία „Gegenlohn; Vergeltung“ erscheint im Neuen Testament nur noch in 2. Kor 6,13, wo der Apostel die Korinther als „Gegenlohn“ zu seiner „Herzensweite“ auffordert, ebenfalls weit zu werden. Das Präfix ἀντί wird bei dem Kompositum im Sinn von „anstelle für“ gebraucht, sodass der Begriff den „Belohnung“ für etwas bzw. die „Vergeltung“ bezeichnet¹¹⁸. Das von Paulus angesprochene Fehlverhalten wird nach seiner Darstellung „gebührend belohnt“.

Der Ausdruck ἦν ἔδει ist an dieser Stelle im Sinn von „der/die [ihnen zukommen] musste“, wobei ἦν „welche, die“ sich auf ἀντιμισθία „Gegenlohn; Vergeltung“ bezieht. Das Imperfekt ἔδει „es musste/sollte/war nötig“ (vgl. dazu auch u. a. Apg 1,16; 17,3; 2. Kor 2,3; Hebr 9,26) bringt eine „Notwendigkeit“ in dem Sinn zum Ausdruck, dass die Angesprochenen des erwähnten „Gegenlohns“ „würdig sind“ (vgl. dazu Röm 1,32) bzw. ihn „verdient haben“. Der Begriff πλάνη „Irrtum, Verführung“ (vgl. dazu auch u. a. Mt 27,64; Eph 4,14; 1. Thess 2,3; 2. Thess 2,11; 1. Joh 4,6) betont in diesem Zusammenhang nicht so sehr die „Verführung“ als vielmehr den eigenen „Irrtum“ bzw. die „Irrfahrt“¹¹⁹ (vgl. auch 2. Petr 2,18: τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους „diejenigen, die im Irrtum wandeln“). Der Ausdruck ἐν ἑαυτοῖς „in/an sich selbst“ bringt zum Ausdruck, dass der „Lohn“ der Abweichung vom Plan und Willen Gottes am eigenen Leib bzw. am eigenen Leben erfahren wird (vgl. auch 1. Kor 6,18b: „Wer aber hurt, sündigt gegen seinen eigenen Leib“). Gemeint ist offenbar, dass die „Vergeltung“ von Gott kommt, da er ein μισθαποδότης „Vergelter, Belohner“ ist (vgl. Hebr 11,6; vgl. auch zu μισθαποδοσία „Vergeltung“ Hebr 2,2; 10,35; 11,26), und zwar sowohl in Bezug auf den Ungehorsam der Menschen (vgl. Hebr 2,2), sondern auf in Bezug auf ihre „Zuversicht“ bzw. ihren Glauben(sgehorsam) (vgl. Hebr 10,35; Hebr 11,6.26). Wie also die an Jesus Glaubenden „vom Herrn die Gegengabe des Erbteils (τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας) empfangen“ werden, so empfangen die Menschen, welche vom Willen Gottes abgewichen sind, nach Paulus die „Gegenbelohnung“ ihres Treibens, und zwar nicht erst beim eschatologischen Gericht, sondern bereits gegenwärtig (vgl. auch Röm 1,18). Paulus spricht in unserem Kontext sogar in den Vergangenheitsformen, wodurch indirekt zum Ausdruck kommt, dass er sich auf den „alten Äon“ bezieht, wobei er später das „Jetzt“ anspricht, das durch das Erlösungswerk Jesu eine neue Ausgangslage herbeigeführt hat (vgl. Röm 3,21ff.).

Nach Hinck bezieht Paulus sich in Röm 1,26ff. nur auf die Situation, dass jemand den „natürlichen“ sexuellen Verkehr in der Ehe verlässt, wohl aber nicht „auf eine in Liebe gegründete und auf Treue ausgelegte Partnerschaft zweier gleichgeschlechtlich veranlagter Menschen“¹²⁰, weil diese ja keinen natürlichen Verkehr „verlassen“ hätten. Hinck verweist darauf, dass Paulus erwähnt habe, wie die Menschen den Schöpfer mit den selbst gewählten Götzen ausgetauscht hätten (siehe Röm 1,25). Nun kann man aber kaum annehmen, dass der Götzendienst nur dann für Paulus verkehrt ist, wenn man vorher den Schöpfergott verehrt hat, nicht aber, wenn man diese Verehrung des Schöpfergottes nicht verlässt, sondern vielmehr schon von Anfang an im Götzendienst gelebt hat. So gibt es für Paulus augenscheinlich auch keine Frage, dass Homosexualität immer widernatürlich ist, weil sie nie im

¹¹⁷ Wörtlich etwa: „... den Gegenlohn/die Vergeltung ihres Irrtums, der/die [ihnen zukommen] musste ...“.

¹¹⁸ Vgl. dazu auch Pape, Handwörterbuch I, S. 256.

¹¹⁹ Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch II, S. 624. Das Nomen, das mit dem Verb πλανᾶω „in die Irre führen, verführen, täuschen“ verwandt ist, wird im Neuen Testament offensichtlich sowohl im aktiven Sinn („Verführung“) als auch im passiven Sinn („Verführt-Worden-Sein“; „Irrtum“) gebraucht.

¹²⁰ V. Hinck, Streitfall Liebe. Biblische Plädoyers wider die Ausgrenzung homosexueller Menschen, München: Claudius Verlag, 2003, S. 32.

Einklang mit der Schöpfungsordnung Gottes steht.¹²¹ Auch wer von Anfang an nicht in einer heterogenen Ehe, sondern in einem homosexuellen Verhältnis lebt, „verlässt“ nach Röm 1,26-27 den natürlichen Verkehr.

Nach Starnitzke wird Homosexualität

„innerhalb eines bestimmten historischen Kontextes in dieser Weise beurteilt, ohne dass daraus eine grundsätzliche theologische Disqualifikation für alle anderen denkbaren Kontexte abgeleitet werden könnte. Paulus ist vielmehr hier seinen eigenen traditionellen Moralvorstellungen verhaftet. Vom Ansatz der paulinischen Ethik beim Liebesgebot her, wie ihn Paulus in 13,8-10 entwickelt, wären Fragen der Homosexualität nochmals in ethischer Hinsicht völlig neu zu erörtern. Es scheint kaum möglich und nötig, dieses Verständnis von Homosexualität als Konsequenz der Sünde unter heutigen Bedingungen zu vertreten.“¹²²

Das würde doch im Klartext heißen, dass Paulus seinem eigenen Liebesgebot an dieser Stelle nicht gerecht würde bzw. dass er sich in Röm 13,8ff. über das hinaus entwickelt hätte, was er noch in unserem Abschnitt vertritt. Es ist nicht angebracht, das Liebesgebot als Argument zugunsten einer Befürwortung der Homosexualität anzuführen, da homosexuelle Praxis für Paulus offenbar immer sündiges Verhalten ist, und deshalb wäre es lieblich, nicht auf diese Tatsache hinzuweisen. Natürlich muss das vor allem im seelsorgerlichen Anliegen geschehen.

Theobald bemerkt: „Gibt es wirklich irreversible gleichgeschlechtliche Veranlagungen bzw. Ausprägungen solcher Veranlagungen aufgrund bestimmter Sozialisationsfaktoren, wie Psychologie und Sozialwissenschaft nahe legen, dann können diese theologische nur als *Modifikationen der Sexualität als Schöpfungsgabe* begriffen werden.“¹²³ Daraus folgert er, dass „Homosexualität in diesem Sinne ... völlig außerhalb der Reichweite von Röm 1,27“ liege, „insofern der Text von *willentlichem Fehlverhalten* spricht“.¹²⁴ Daraus müsste man aber schlussfolgern, dass es für Paulus bei „Veranlagungen aufgrund bestimmter Sozialisationsfaktoren“ kein „Fehlverhalten“ geben kann. Dementsprechend wäre eine „veranlagte“ Kleptomanie oder Pädophilie ebenfalls kein „Fehlverhalten“. An dieser Stelle muss man sich fragen, ob das „Plädoyer für einen vernünftigen Umfang mit der Heiligen Schrift“¹²⁵ wirklich „vernünftig“ im Sinn des Paulus ist. Sicher muss man bestrebt sein, Paulus aus seiner Perspektive heraus zu verstehen. Dabei ist klar, dass Paulus in unseren Versen den „verkehrten“ Lebensstil der „Heiden“ aufzeigen will, um ihre Erlösungsbedürftigkeit hervorzuheben, und deshalb starke Formulierungen verwendet. Das bedeutet aber wohl nicht, dass es für Paulus eine praktizierte

¹²¹ Vgl. u. a. Loader, Leading, S. 119–149. Gagnon bemerkt: „*Was die erotische Dimension der Beziehung angeht, ist homoerotisches Verlangen sexueller Narzissmus oder sexueller Selbstbetrug. In einer sexuellen Beziehung zwischen Personen desselben Geschlechts werden die Extreme des eigenen Geschlechts nicht gemäßigt und die wahren Lücken nicht gefüllt. Es ist im Kern diese Wirklichkeit, die signifikant zu einer verhältnismäßig hohen Rate an Problemen beiträgt, die mit der homosexuellen Lebensweise verbunden sind: die hohe Zahl an Sexualpartnern und eine hohe Rate auf sexuellem Wege übertragener Krankheiten insbesondere unter männlichen Homosexuellen, wie auch ein Mangel an langfristigen Beziehungen und ein häufiges Auftreten schwerer Depression und Drogenabhängigkeit insbesondere unter weiblichen Homosexuellen*“ (Gagnon, Biblische Perspektiven, S. 168–169).

¹²² Starnitzke, Struktur, S. 82-83.

¹²³ Vgl. dazu auch u. a. Theobald, Röm 1,26f., S. 517.

¹²⁴ Ebd.; vgl. dazu auch Stegemann, Homosexualität, S. 66.

¹²⁵ Vgl. dazu den Untertitel des Aussatzes von Theobald (Theobald, Röm 1,26f., S. 511).

Homosexualität gibt, welche der „Natur“ entspricht und deshalb kein „Fehlverhalten“ gegen den Willen darstellt.¹²⁶

Ob homosexuelle Neigungen veranlagt sind, ist nach wie vor medizinisch umstritten. Doch u. a. auf Grund von Röm 5,12ff. muss man wohl davon ausgehen, dass „Neigungen“ für Paulus auch bei „Veranlagung“ nicht wertneutral sind. Homosexualität entspricht nach der Überzeugung des Apostels offenbar nicht der Schöpfungsabsicht Gottes mit der Menschheit. Dabei geht es bei Paulus nicht um eine Verachtung dieser Menschen, sondern vielmehr will er ihnen die Größe der Liebe Gottes und die Größe des Erlösungswerkes Jesu Christi deutlich machen. Andererseits setzt der Apostel voraus, dass eine Lebensweise, die nicht dem Willen Gottes entspricht, nicht durch die „Vernunft“ überwunden werden kann, da diese selbst durch die Sünde gestört ist.

Röm 1,28

„Und wie sie es nicht für bewährt hielten [d. h. es nicht für nötig hielten, zu prüfen und anzuerkennen], Gott in Erkenntnis festzuhalten ...“ Der Mensch, der es nicht nötig hat, sich auch in seinem Denken und in seiner Erkenntnis Gott und seinem Wort zu unterordnen, denkt verkehrt (vgl. 2. Tim 3,8) und lebt deshalb auch verkehrt, wie Paulus im Folgenden zeigt (vgl. auch Eph 4,17; 5,3–12). Die falsche Lebensweise ist also einerseits die Folge vom falschen Denken; auf der anderen Seite hatte Paulus jedoch auch betont, dass die Menschen deshalb verkehrt denken, weil sie nicht bereit sind, sich im Einklang mit dem, was sie auf Grund der Schöpfung von Gott erkennen könnten, sich ihm zu unterordnen.

Wenn Paulus nun sagt, dass die Menschen es „nicht für bewährt hielten, Gott in (genauer) Erkenntnis festzuhalten“ (οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει), so spricht er in diesem Zusammenhang nicht von der γνώσις „Wissen, Erkenntnis“ (vgl. Röm 1,19–21), sondern von der ἐπίγνωσις „(genaue) Erkenntnis“. Das allgemeine Wissen um Gott ist zwar vorhanden, aber zu einer genauen Gotteserkenntnis, die sich jeweils auf das moralische Leben auswirkt¹²⁷, ist es nicht gekommen, weil der Mensch aus dem Wissen um Gott nicht die entsprechenden Konsequenzen gezogen hat.

In der Stoa wurden die menschlichen „Fehlverhalten“ bzw. die „Laster“ mit „Unwissenheit“ begründet.¹²⁸ Das Sein wird als Sein des Logos, der Weltvernunft, gedeutet. Wenn der Menschen in Übereinstimmung mit dem Weltlogos lebt, kann seine autonome Vernunft den Menschen den rechten Weg zeigen und die Ansichten des Menschen korrigieren.¹²⁹

¹²⁶ Vgl. dazu auch u. a. S. O. Cole, Biology, Homosexuality, and the Biblical Doctrine of Sin, in: BS 157/3 (2000), S. 348–361; R. B. Hays, Homosexualität: die ethische Sicht des Neuen Testaments, in: R. Hilliard/W. Gasser (Hrsg.), Homosexualität verstehen. Sonderdruck, Zürich: VBG-Büro, 1998, S. 30–46.

¹²⁷ Bereits das Alte Testament betont, dass die wahre Gotteserkenntnis zum Gehorsam dem Willen Gottes und damit den Geboten Gottes gegenüber führt (vgl. z. B. Hos 4,1.6; 6,6). Werden Gottes Gebote nicht beachtet, so mangelt es an Gotteserkenntnis. Das Volk Gottes die wahre Gotteserkenntnis zu lehren, war eine entscheidende Aufgabe der Priester (vgl. Deut 33,10; 2. Chr 15,3; Jer 18,18; Mal 2,6ff.) und Propheten des Alten Testaments.

¹²⁸ Diese „Laster“ werden bei Stob. Ecl. II,59,4 jeweils mit der „Unwissenheit“ (ἄγνοια; vgl. dazu Apg 3,17; Eph 4,18; 1. Petr 1,14) begründet.

¹²⁹ Vgl. S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte, Berlin: Töpelmann, 1959, S. 18.

„Ohne Wissen um die letzte Bestimmung des Menschen und um die Werte und Unwerte des Lebens ist keine richtige Lebensführung möglich; wo dieses aber fester Besitz des Menschen ist, kann dieser nach seiner Natur gar nicht anders: er muss das, was er als gut für sich erkannt hat, zu verwirklichen suchen.“¹³⁰

Diese „autonome Vernunft“, welche auf Grund ihrer Erkenntnis automatisch schon zum „richtigen“ Handeln führt, kennt Paulus nicht. Vielmehr ist er überzeugt, dass das menschliche Herz, das sein Denken und Handeln bestimmt, grundsätzlich verdorben ist und deshalb auch grundsätzlich nicht den Willen Gottes erkennen will.

In Weish 14,22 ist von den Menschen die Rede, die „sich nicht genügen ließen, in Bezug auf die Erkenntnis Gottes zu irren (τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν). Es folgte eine Liste von Fehlverhalten, die angeprangert werden (vgl. Weish 14,25ff.). Dazu gehören u. a. Blutvergießen, Mord, Diebstahl, List (δόλος), Befleckung der Seelen, unordentliche Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen (Weish 14,25-26). Sie glauben an leblose Götzen und schwören falsch (Weish 14,29). „Doch für beides wird die gerechte Strafe über sie kommen ...“ (Weish 14,30a). Deshalb kommt über sie „immer die gerechte Strafe deren, die sündigen“ (Weish 14,31b). Und es wird ergänzt:

„Du aber, unser Gott, bist freundlich (χρηστός) und wahrhaftig (ἀληθής), langmütig (μακρόθυμος) und regierst alles in Erbarmen. Denn wenn wir sündigen, gehören wir [doch] dir, weil wir deine Kraft kennen. Wir sündigen aber nicht, weil wir wissen, dass wir zu dir gerechnet worden sind. Denn dich kennen [bedeutet] vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Macht zu wissen, [ist] die Wurzel der Unsterblichkeit. Denn uns hat nicht die durch schlechte Künste geprägte Gesinnung der Menschen (ἀνθρώπων κακότεχνος ἐπίνοια) verführt ...“ (Weish 15,1-4a).

Andererseits weiß der Mensch, der auch aus bösen Dingen Gewinn machen will, dass er sündigt, „wenn er zerbrechliche Gefässe und Bilder aus irdischem Stoff schafft“.

„... hat Gott sie auch dahingegeben zu einem unbewährten [d. h. nach einer Prüfung verworfenen] Verstand, um zu tun, was sich nicht geziemt.“ Diese Ablehnung der logischen Konsequenzen dessen, was man über Gott weiß und wissen kann, führt ihn wiederum „zu einem unbewährten Verstand“ (εἰς ἀδόκιμον νοῦν) (vgl. Röm 1,21). Dieser Zusammenhang zwischen Denken und Lebensausrichtung wird auch in Eph 4,17 aufgezeigt, wo der Apostel schreibt: „Dies nun sage und bezeuge ich im Herrn, dass ihr nicht mehr wandeln sollt, wie auch die Nationen wandeln, in Nichtigkeit ihres Verstandes.“ In Hos 4,6 betont Gott:

„Mein Volk kommt um aus Mangel an Erkenntnis (LXX: ὥς οὐκ ἔχων γνῶσιν). Weil du die Erkenntnis verworfen hast (LXX: ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπόσω), so verwerfe ich dich, dass du mir nicht mehr als Priester dienst. Du hast das Gesetz deines Gottes vergessen, so vergesse auch ich deine Kinder.“

Weil das Denken und die richtige Erkenntnis so eine entscheidende Rolle spielen, ist der Apostel bereit, „Festungen“ von Gedanken, die gegen eine wahre Gotteserkenntnis gerichtet sind, mit geistlichen Waffen „unter den Gehorsam Christi gefangen“ zu nehmen (2. Kor 10,3-5).

Die Folge ist ein Leben, das nicht mit den moralischen Maßstäben Gottes im Einklang steht. Der Ausdruck τὰ μὴ καθήκοντα = „was sich nicht geziemt“ erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle (καθήκω wird auch in Apg 22,22 gebraucht), jedoch auch in 2. Macc 4,19; 6,4 und 3. Macc 4,16. Nach Michel ist das „ein Begriff, der sich an die griech. Ethik, vor allem an die stoische

¹³⁰ Ebd.

Tradition anschließt“.¹³¹ Das bedeutet jedoch nicht, dass Paulus stoische Pflichtenlehre¹³² übernommen hätte.¹³³ Wie Röm 1,28 zeigt, ist für Paulus gerade nicht die „Vernunft“ Maßstab für das christliche Verhalten. Es braucht nach Röm 12,2 vielmehr die „Erneuerung des Verstandes“, damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes [ist, nämlich] das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“. Paulus geht aber offensichtlich davon aus, dass der Mensch „von Natur aus“ auf Grund des Gewissens eine gewisse Vorstellung vom „Werk des Gesetzes“ haben, dass „in ihren Herzen aufgeschrieben“ ist (Röm 2,15), sodass er auch ohne Besitz des geschriebenen Gesetzes „die Dinge des Gesetzes“ tun könnte/sollte (vgl. Röm 2,14). Welche Dinge „sich nicht geziemen“ bringt Röm 1,29–31 zum Ausdruck. Paulus verwendet den Ausdruck in Röm 1,29 deshalb, weil er an dieser Stelle die „Heiden“ anspricht, bei denen er nicht die Tora-Kenntnis und den darin offenbarten Gotteswillen voraussetzen kann. In Röm 1,32 ergänzt er dann, dass „sie Rechtforderung Gottes (τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ) genau kennen, dass diejenigen, die solches tun, des Todes würdig sind“. Diese „Rechtforderung Gottes“ (τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ) entspricht somit grundsätzlich der „Rechtforderung des Gesetzes“ (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου), die nach Röm 8,4 durch den Geist Gottes auf Grund der Rechtfertigung durch Jesus Christus (vgl. Röm 8,3) im Gläubigen erfüllt wird. In Röm 1,28 ist also noch nicht Ausdruck gebracht, was sich „für Heilige geziemt“ (vgl. dazu 1. Kor 11,13; Eph 5,3; 1. Tim 2,10; Tit 2,1).

Der Infinitiv ποιεῖν „tun“ ist im konsekutiven Sinn zu verstehen. Das „Tun“ dessen, „was sich nicht geziemt“, ist eine Folge davon, dass Gott die Heiden „dahin gegeben hat“. Mit dem „Tun“ wird bereits im Alten Testament schon immer wieder ein Handeln gegen den Willen Gottes beschrieben (vgl. z. B. Gen 11,6; Jes 7,10; 22,17; Hes 8,18; 20,21). Natürlich tun die „Heiden“ das Böse nicht einfach deshalb, weil Gott sie „dahin gegeben hat“, sondern weil sie sich Gott nicht unterordnen wollen. Gott gibt die Feinde hin zum Verderben (vgl. z. B. Deut 7,2.23; 23,15; 28,7; 32,30). Dass sie verkehrt handeln ist ein Zeichen dafür und eine Folge davon, dass sie Gott verworfen haben.

Röm 1,29–31

„... erfüllt mit ...“ Die Sünde hat ihren „Sitz“ im Herzen des Menschen (vgl. Mt 15,19), womit das Denken mit eingeschlossen ist. Falsches Denken, das seinen Ursprung in einem verkehrten Herzen

¹³¹ Michel, Römer, S. 106, Anm.32.

¹³² Vgl. dazu auch Diogenes, Laertius VII,107–109, der sich auf Zenon bezieht: „[107] Pflicht (καθήκοντα) ferner nennen sie dasjenige, was, wenn man es handelnd vollzogen hat, sich mit guten Gründen rechtfertigen lässt, wie das Naturgemässe im Leben, das sich auch auf Tiere und Pflanzen bezieht; denn auch bei ihnen lassen sich Pflichten erkennen ... [108] Der Name ist zuerst von Zenon aufgebracht worden, und zwar ist die Bezeichnung daher genommen, dass sie (die Pflicht) sich als Forderung an gewisse Menschen richtet. Sie sei aber eine Willensbetätigung, die mit den naturgemässen Einrichtungen in innigem Einvernehmen stehe ... Denn die triebmässigen Handlungen seien teils pflichtgemäss, teils pflichtwidrig, teils weder das eine noch das andere. Pflichtgemäss (καθήκοντα) sei alles, wofür sich die Vernunft (λόγος) entscheidet, wie z. B. Eltern, Brüder, Vaterland in Ehren zu halten und mit den Freunden in herzlichem Umgang zu stehn; pflichtwidrig (παρὰ τὸ καθήκον) dagegen, was die Vernunft verwirft, wie z. B. Pflichtversäumnis gegen die Eltern, Rücksichtslosigkeit gegen die Brüder, Mangel an Entgegenkommen gegen die Freunde, Verachtung des Vaterlandes und ähnliches; [109] weder pflichtmässig noch pflichtwidrig (οὔτε δὲ οὔτε καθήκοντα παρὰ τὸ καθήκον) die ist alles, was Vernunft weder gebietet noch verbietet zu tun, z. B. Reisig aufzulesen, den Griffel oder den Striegel zu halten und was dem ähnlich.“ (zitiert nach G. Strecker/U. Schnelle, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band II/1: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin/New York: de Gruyter, 1996, S. 53). Vgl. auch M. Forschner, Die stoische Ethik, Darmstadt: WBG, 2. Aufl. 1995, S. 9ff.

¹³³ Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 44.

(d. h. in einer verkehrten Lebenshaltung) hat, führt zu einem verkehrten Leben gegen den Willen Gottes. So lautete nach Gen 6 Gottes Urteil über den Menschen bereits vor der Sintflut, dass das „Trachten“ des menschlichen Herzens „nur böse war immerdar“ (Gen 6,5) und dass die Erde „verdorben war vor Gott, und die Erde war erfüllt mit Gewalttat“ (Gen 6,11). Später lautet das Urteil über die Stadt Ninive, welche als „Blutstadt“ bezeichnet wird, dass sie „ganz erfüllt ist mit Lüge und Gewalttat“ (Nah 3,1). Die Gläubigen in Rom dagegen sind nach der Überzeugung des Paulus „von mit Gutem, erfüllt mit jeder Erkenntnis“ (Röm 15,14), und für die Gläubigen in Philippi betet der Apostel, dass sie „mehr und mehr in Erkenntnis und jeder Einsicht“ überströmen, damit sie „die unterscheidenden Dinge“ (τὰ διαφέροντα; vgl. dazu auch Röm 2,18) prüfen können, „damit ihr lauter und unanständig seid auf den Tag Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus zu[r] Verherrlichung und [zum] Lob Gottes“ (Phil 1,9-11).

„... **mit jeder/allerlei Ungerechtigkeit** ...“ Der Ausdruck *πάση ἀδικίᾳ* = „mit jeder/allerlei Ungerechtigkeit“ (vgl. dazu Röm 1,18; 1. Joh 5,17) steht wohl nicht zufällig am Anfang der „Liste“. Es geht im Römerbrief um die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus, und diese Gerechtigkeit Gottes wird zuerst einmal nach der Einleitung der grundsätzlichen Ungerechtigkeit des Menschen (vgl. Röm 1,18ff.; Röm 2,8; 3,5) gegenübergestellt. Die einzelnen folgenden Begriffe sind somit im Ausdruck „jede Ungerechtigkeit“ grundsätzlich schon eingeschlossen.

Mit dem Begriff *πονηρία* = „**Bosheit**“ (vgl. 1. Kor 5,8) bezeichnet der Apostel nicht nur das böse Wesen des Menschen, sondern auch die falsche Absicht und damit das falsche Handeln des Menschen. Das Wort *πλεονεξία* = „**Habsucht**“ (vgl. Mk 7,22; Eph 4,19; 5,3; Kol 3,5; 1. Thess 2,5; 2. Petr 2,3.14; vgl. zu *πλεονεκτής* = „Habsüchtiger“ auch 1. Kor 5,10.11; 6,10; Eph 5,5) bedeutet soviel wie „mehr haben wollen“. Damit sind Menschen gemeint, die sich an irdische Güter hängen statt an Gott (vgl. Mt 6,24). Der Begriff *κακία* = „**Schlechtigkeit**“ (vgl. dazu 1. Kor 5,8; Eph 4,31; Kol 3,8; Tit 3,3; 1. Petr 2,1) meint eine verkehrte, gegen Gottes Willen gerichtete Lebenseinstellung und damit das böse Wesen des Menschen.

Mit *μεστοὺς φθόνου* = „**voll Neid**“ (vgl. dazu Gal 5,21; 1. Tim 6,4; Tit 3,3; 1. Petr 2,1), *φόνος* „Mord“ (vgl. dazu Mt 15,19; Mk 7,21), *ἔρις* = „**Streit**, Zank, Streitsucht“ (vgl. dazu Röm 13,13; 1. Kor 1,11; 3,3; Gal 5,20; 1. Tim 6,4; Tit 3,9), *δόλος* = „**List**“ (vgl. dazu 1. Petr 2,1; ferner 2. Kor 12,16; 1. Thess 2,3; 1. Petr 2,22) werden unterschiedliche zwischenmenschliche „Fehlverhalten“ beschrieben. Der Begriff *κακοηθεία* (vgl. dazu 3. Macc 7,3; 4. Macc 1,4; 3,4) bedeutet „**schlechte/verdorbene Gewohnheiten**“, das *Nomen agentis* *ψιθυριστής*, das im Neuen Testament nur an dieser Stelle erscheint, bedeutet „**Ohrenbläser; Zuflüsterer**“. Das damit verwandte Adjektiv *ψίθυρος* „zuflüsternd“ (von *ψίθυρίζω* = „zwischen, flüstern, heimlich ins Ohr sagen, einflüstern (Lügen oder Verleumdungen)“¹³⁴ (vgl. dazu auch in der LXX 2. Sam 12,19; Ps 40,8; Eccl 10,11; Sir 5,14; 21,28; PsSal 12,1.3.4) wird in Sir 28,13 parallel zum Begriff *δίγλωσσος* = „**doppelzüngig**“ (vgl. 1. Tim 3,8). Offenbar sind Menschen gemeint, die falsche Gerüchte verbreiten bzw. abwegig über andere sprechen.¹³⁵ In 2. Kor 12,20 erscheint das *Nomen actionis* *ψιθυρισμός* = „Ohrenbläserei“ (Plural) nach dem *Nomen* *καταλαλία* = „Verleumdung“ (vgl. dazu auch 1. Petr 2,1), während an unserer Stelle gleich anschließend das im Neuen Testament nur hier erscheinende Adjektiv *καταλάλος* = „schlecht gegen andere redend, verleumdend“ folgt.

¹³⁴ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1399.

¹³⁵ Vgl. W. Haubeck/H. von Siebenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 2: Römer – Offenbarung (TVG), Gießen: Brunnen, 1994, S. 4.

Das *Nomen agentis* θεοστυγής = „**ein Gott Hassender**“ ist abgeleitet von θεός = „Gott“ und στυγέω = „hassen“ (vgl. 2. Macc 5,8; Röm 12,9; Tit 3,3), und mit dem folgenden *Nomen agentis* ὑβριστής = „misshandelnd; **Gewalttäter**“ (vgl. 1. Tim 1,13; 2. Kor 12,10; 1. Thess 2,2) werden Menschen beschrieben, die „über das rechte Maß“ – besonders in der Befriedigung seiner Leidenschaften – hinausgehen.¹³⁶ Nach 1. Tim 1,13 war Paulus selbst früher ein solcher „Gewalttäter“ und Lästere, und zwar offensichtlich deshalb, weil er die Gemeinde Jesu verfolgte. Mit dem Begriff ὑπερηφάνος = „**Hochmütiger**“ (vgl. Mk 7,22; Lk 1,51; 2. Tim 3,1; Jak 4,6; 1. Petr 5,5) ist offensichtlich eine Herzenseinstellung gemeint (vgl. Lk 1,51), welche das Gegenteil von „Demut“ ist (vgl. Jak 4,6; 1. Petr 5,5), während ἀλαζών = „**Lästere, Prahler**“ (vgl. 2. Tim 3,2; Jak 4,16; 1. Joh 2,16) – in einem gewissen Sinn wohl als Synonym dazu gebraucht – grundsätzlich den „Herumzieher, Landstreicher“ meint und zum Ausdruck bringt, dass der Mensch „betrügerisch aufschneidet und mehr zu wissen vorgiebt, mehr zu thun verspricht, als er wirklich weiß und thut“¹³⁷. Die ἐφευρετὰς κακῶν = „**Erfinder böser Dinge**“ sind mehr darauf bedacht, Böses zu tun als Gutes zu tun. Wo es darum geht, gegen den Willen Gottes zu handeln, haben sie viele Ideen. Übrigens erscheint an dieser Stelle in der neuhebräischen Übersetzung der Israelischen Bibelgesellschaft der Ausdruck רָעָה מְכַלֵּם (= „Vorbereiter/Planer vom Bösen“), was an Spr 6,18 erinnert, wo folgender Satz erscheint: לֵב חָרָשׁ מְקַשֵּׁבֹת אֵץ = „ein Herz, das Gedanken der Schlechtigkeit schmiedet“. Das ist eines der sechs Dinge, die Jahwe „verhasst sind“, bzw. der sieben Dinge, die ihm „ein Gräuel sind“ (vgl. Spr 6,16).

Bei den letzten fünf Beschreibungen erscheint jeweils – wie schon bei der ersten Bezeichnung – das *α-privativum* (im Sinn von „Un-“). Der Ausdruck γονεῦσιν ἀπειθήs bedeutet „**den Eltern ungehorsam**“ (vgl. 2. Tim 3,2; ferner Tit 1,16; 3,3). In Eph 6,1-2 wird der Gehorsam den Eltern gegenüber mit dem Gebot, die Eltern zu ehren, in Verdingung gebracht, welches „das erste Gebot mit einer Verheißung ist“. Mit dem Adjektiv ἀσυνέτος = „**unverständlich**“ (vgl. Röm 1,21; 10,19) werden wohl vor allem Menschen beschrieben, welche in Bezug auf den Willen Gottes „unverständlich“ sind. Dieser Wille Gottes kann an dieser Stelle aber auch durchaus auf die zwischenmenschlichen Beziehungen gezogen werden, um die es in diesen „Un-Wörtern“ grundsätzlich geht. Und die ἀσυνθέτοι „Treulosen“ (vgl. Jer 3,7.8.10.11) sind Menschen, die sich nicht an ihre Pflichten bzw. an Verträgen halten. Sie halten ihr Versprechen nicht ein. Aber sie sind vor allem auch Gott gegenüber untreu. Auch die letzten zwei Begriffe ἀστόργος = „**lieblos**, ohne natürliche Liebe“ (aus *α-privativum* und στοργέω/στέργω = „zufrieden sein mit Etwas, sich genügen lassen, lieben (besonders von der gegenseitigen Liebe der Eltern und Kinder, aber auch die Geschlechtsliebe“¹³⁸; vgl. 2. Tim 3,3; vgl. zudem Röm 12,10, wo Paulus den Begriff φιλόστοργος = „herzlich liebend“ gebraucht) und ἀνελεήμων = „unbarmherzig“ (vgl. Prov 5,9; 11,17; 12,10; vgl. zudem Mt 5,7; Lk 6,36) beziehen sich auf die zwischenmenschliche Beziehung, wobei besonders der erste die innerfamiliäre Beziehung anspricht.

Ähnliche „Lasterkataloge“ (vgl. auch z. B. Mk 7,22; Röm 13,13; 1. Kor 5,10f.; 6,9f.; 2. Kor 12,20; Gal 5,19-21; Eph 5,3f.; Kol 3,5ff.; 1. Tim 1,9f.; 2. Tim 3,1-5; 4,2-5) sind auch zahlreich aus der damaligen Umwelt bekannt¹³⁹ (am „auffallendsten ist Philo, Sacr. A.C. 32, wo in einem Katalog von

¹³⁶ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1170.

¹³⁷ Pape, Handwörterbuch I, S. 88.

¹³⁸ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 936.

¹³⁹ Vgl. z. B. Epiktet, Diss. 2,16,45; 3,2,3.14; AssMos 7,4-7; Jud 21,21; TestJud 16,1; Philo, Sacr A.C. 15.22; Philo, Conf. Ling. 47f. und 117; Philo, Agr. 83; TestGad 5,1f.; CH 13,7; TestBenj 6,4; äthHen 91,6f.; Weish 14,25; Sib 3,36-40; grBar 8,5; TestAss 2,5; TestLevi 14,5-8; 1. QS 4,9-11. Vgl. dazu auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 36–38;

149 Gliedern von den Beispielen des 1. Korintherbriefes nur der Habgierige erwähnt wird¹⁴⁰).¹⁴¹ In den „Laster- und Tugendekatalogen“ der Paulusbriefe, dass diese in der Regel eine klare Struktur haben (quer durch alle Paulusbriefe, in denen solche „Kataloge“ erscheinen). Oft sind das Dreier- (mehrheitlich) oder Fünfeinheiten. In Röm 1,29–31 handelt es sich um zwei Vierer- und um vier Dreiereinheiten, wie die folgende Übersicht zeigt:

Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει,
παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν,
ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,
πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ,
μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας,
ψιθυριστὰς καταλάλους θεοστουγεῖς
ὑβριστὰς ὑπερηφάνους ἀλαζόνας,
ἐφευρετὰς κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀσυνέτους
ἀσυνθέτους ἀστόργους ἀνελεήμονας·
οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες
ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν,
οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν
ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

Paulus moralisiert an dieser Stelle aber nicht einfach im Einklang mit anderen „Sittenpredigern“.¹⁴² Seine Motivation, die Sünde erst zu nehmen und zu bekämpfen, ist theozentrisch und christozentrisch geprägt.¹⁴³ D. h. nur „in Christus“ kann die Sünde überwunden werden. In unserem Zusammenhang

Schrage, Korinther 1, S. 387; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985, S. 163–179; Wibbing, Tugend- und Lasterkataloge, S. 33ff.; G. Theißen, Urchristliches Ethos. Eine Synthese aus biblischer und griechischer Tradition, in: Chr. Strecker (Hrsg.), Kontexte der Schrift. Band II: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, S. 209–222; V. P. Furnish, Theology and Ethics in Paul, Kentucky: WJK, Neuauflage 2009, S. 25–67; A. Seeberg, Moral Teaching: The Existence and Contents of „the Ways“, in: B. S. Rosner (Hrsg.), Understanding Paul's Ethics, Grand Rapids, Michigan: Paternoster, 1995, S. 155–175.

¹⁴⁰ Schrage, Korinther 1, S. 387. Vgl. dazu auch A. Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht (NTA 16), Münster: Aschendorff, 1936, S. 107: „Nach Zahl und Länge der Tugend- und Lasterkataloge hat sich Philo geradezu die Palme unter den Popularphilosophen erworben.“

¹⁴¹ In der Stoa z. B. werden den vier Kardinaltugenden vier kardinale Fehlverhalten gegenübergestellt: ἀφροσύνη „Unbesonnenheit“ (vgl. dazu Mk 7,22; 2. Kor 11,1.17.21), ἀκολασία „Zügellosigkeit“, ἀδικία „Ungerechtigkeit“ und δειλία „Feigheit“ (vgl. dazu 2. Tim 11,7) (vgl. R. Hauser, Art. „Lasterkatalog“, in: K. Gründer [Hrsg.], Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt: WBG, Bd. 5, 1980, S. 37). Diese „Laster“ werden bei Stob. Ecl. II,59,4 jeweils mit der „Unwissenheit“ (ἄγνοια; vgl. dazu Apg 3,17; Eph 4,18; 1. Petr 1,14) begründet.

¹⁴² Vgl. auch Furnish, Theology and Ethics, S. 50: „Although there are rabbinical aspects to his thought and to his ethical teaching specifically, he is not a rabbi. And although there are both formal and material similarities between his teaching and that of Hellenistic popular philosophy, he is not a Cynic or Stoic street preacher. His message is the gospel of Christ, his mission is to be an apostle, and – whatever else must be said – his ethical teaching stands in the broad context of this message and mission.“ Nach Wibbing ist „von einer engeren Berührung oder einem Einfluss“ der stoischen Tugend- und Lasterlehre bei Paulus „nichts zu merken“ (Wibbing, Tugend- und Lasterkataloge, S. 42). Für ihn bieten die popularphilosophischen Tugend- und Lasterkataloge dem Diasporajudentum die Möglichkeit, das alttestamentlich-jüdische Verständnis vom Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz den Hörern „plastisch vor Augen zu führen und dabei zugleich eine Sprache zu sprechen, die dem hellenistischen Menschen durch die Popularphilosophie vertraut war“ (ebd.).

¹⁴³ Philo seinerseits nimmt eine Zweiteilung der ethischen Motivation vor, indem er die Verhaltensweisen aufteilt in das, was gegenüber Gott zu tun ist, und in das, was gegenüber dem Mitmenschen zu tun ist. Es ist nach ihm gut, gegenüber

zeigt der Apostel anhand bestimmter „Fehlverhalten“ der Menschen die Auswirkungen einer verkehrten Lebenshaltung auf, auch wenn sie noch so religiös ist wie die Anhänger der heidnischen Religionen damals. Damit ist auch klar, dass der „Sünden katalog“ nicht zum Ausdruck bringt, dass alles andere, was nicht Erwähnung findet, in den Augen Gottes richtig ist. Die erwähnten Einstellungen und Handlungen der „Heiden“ erwähnt Paulus exemplarisch, um zu zeigen, welche Auswirkung die Verwerfung der wahren Gottesfurcht auf ihr Leben hat.

Röm 1,32

„**Welche, obwohl sie die Rechtsforderung Gottes kennen ...**“ Das Relativpronomen οἵτινες „welche“ bezieht sich an dieser Stelle auf die „Heiden“, dessen Leben(seinstellung) vorher beschrieben wurde. Flückiger bezieht den Vers allerdings auf die Juden¹⁴⁴, und damit wird das Relativpronomen auf den folgenden Text bezogen. Das entspricht jedoch kaum der Logik des Paulus. Dieser Vers bringt vielmehr die Schlussfolgerung der vorherigen Ausführungen zum Ausdruck.¹⁴⁵

Der Begriff δικαίωμα „Rechtsforderung“ kommt einige Male im Römerbrief vor (Röm 2,26; 5,16.18; 8,4). Paulus gebraucht ihn an unserer Stelle (im Gegensatz zu Röm 2,26) im Singular.¹⁴⁶ Damit kommt zum Ausdruck, dass den Heiden ohne die Offenbarung Gottes in der Bibel zwar nicht in jeder Einzelheit der gerechte Wille Gottes bekannt ist, aber dass ihnen doch der globale Wille Gottes für ihr Leben bekannt ist. Diesen können sie nicht nur an der Schöpfung Gottes ablesen, sondern er wird auch durch ihr Gewissen vermittelt (vgl. Röm 2,14f.26). Für Michel bildet unser Vers „den Abschluss des ganzen Abschnittes und klingt wie ein Richterspruch“.¹⁴⁷

„... **dass die, die das tun, des Todes würdig sind** ...“ Sünde trennt von Gott (vgl. Jes 59,2) und führt zuerst in den „geistlichen“ und dann in den „ewigen Tod“ (vgl. Röm 5,12; 6,23; 8,13; Eh 3,1-3). Richtig betont Michel, dass „diese Rechtsforderung Gottes in Wirklichkeit theologisch und radikal verstanden“ ist, da „die bürgerliche Ordnung auf die genannten Vergehungen des Lasterkatalogs keineswegs die Todesstrasse setzt“.¹⁴⁸ Paulus geht davon aus, dass auch die „Heiden“ grundsätzlich ein Empfinden für Gut und Böse haben und wissen, dass das Böse nicht ungestraft bleiben kann. Deshalb gab es ja offenbar die vielen Religionen mit den vielen religiösen Riten, was für Paulus allerdings eine Verdrehung der göttlichen Wahrheit darstellt (vgl. Röm 1,25). Wenn er nun betont, dass solche Menschen – und damit sind gemäß Röm 3 alle Menschen ohne Unterschied gemeint – „des Todes würdig sind“, so ist damit offenbar mit eingeschlossen, dass der Tod als Trennung von Gott die „logische“ Folge davon ist (vgl. dazu auch u. a. Röm 5,12ff.; 6,16.21.23; 7,5; 8,6).

„... **üben sie es nicht nur aus, sondern haben auch Wohlgefallen an denen, die es tun.**“ Der Verb συνευδοκέω „(Wohl-)Gefallen haben, beistimmen“ (aus σύν „zusammen mit“, εὖ „gut“ und δοκέω „meinen, scheinen, denken“), das an dieser Stelle erscheint (vgl. dazu Lk 11,48; Apg 8,1; 22,20; 1. Kor 7,12.13; vgl. auch 2. Thess 2,12), kann auch im Sinn von „zugleich genehmigen; einwilligen“

der Tugend nachgiebig und gehorsam zu sein, während Ungehorsam und Widerspenstigkeit sind schädlich und „das Übermaß an Schrecklichem (τὸ δεινόν) in sich“ fassen (Wibbing, Tugend- und Lasterkataloge, S. 28).

¹⁴⁴ F. Flückiger, Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm 1,18–2,3, in: ThZ 10 (1954), (S. 154-158) S. 156f.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch T. R. Schreiner, Romans (BECNT), Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1998 (Neudruck 2006), S. 99.

¹⁴⁶ Das Substantiv erscheint in der LXX insgesamt 140-mal, davon 24-mal im Singular (so z. B. in Ex 21,9.31; Num 15,16; 27,11; 31,21; 35,29; Ruth 4,7; 1. Sam 2,13; 8,9.11; 10,25).

¹⁴⁷ Michel, Römer, S. 107 (?).

¹⁴⁸ Ebd., S. 108 (?).

verwendet werden.¹⁴⁹ Das Verb erscheint in Lk 11,48, wonach Jesus seinen Gegnern vorwirft, dass sie durch ihr Verhalten „den Werken eurer Väter“ beistimmen. Paulus seinerseits hatte „Wohlgefallen“ an dem Tod des christlichen Märtyrers Stephanus, wobei wohl auch zum Ausdruck kommt, dass er in den Tod „einwilligte“ (vgl. Apg 8,1; 22,20). Im Sinn von „einwilligen“ wird das Kompositum auch in 1. Kor 7,12f. verwendet. Grund einer solchen „Einwilligung“ mit der „Ungerechtigkeit“ ist nach 2. Thess 2,12 (... ἀλλὰ εὐδοκῆσαντες τῇ ἀδικίᾳ) die Ablehnung des Glaubens an die (in der Bibel offenbarten) Wahrheit (Gottes) (vgl. auch Joh 3,19-21). Wer „finstere Werke“ vorbringt, fühlt sich besser, wenn andere auch mitmachen. Vielleicht kann er sein Gewissen so beruhigen. An unserer Stelle ist möglicherweise an die „Erfinder böser Dinge“ (vgl. Röm 1,30) gedacht, welche „böse Dinge erfinden“ und diese anschließend nicht nur selbst praktizieren, sondern andere auch dazu anleiten, sie zu tun.

2.2.1.2 Die Verlorenheit der Juden ohne Christus (Röm 2,1-29)

Vorbemerkung

In Röm 2,17ff. spricht Paulus ausdrücklich „den Juden“ an.¹⁵⁰ Es ist umstritten, ob er im ganzen Kapitel vor allem Juden anspricht. Bruce sieht in Röm 2,1-16 insbesondere den allgemeinen „Sittenlehrer“ angesprochen.¹⁵¹ Offensichtlich ist, dass Paulus im ganzen Kapitel Menschen anspricht, die mit dem, was er in Röm 1,18-32 ausgeführt hat, grundsätzlich einverstanden sind¹⁵² und sich auf ihre „gute Moral“ verlassen¹⁵³, aber im Herzen genauso unbußfertig ist wie die anderen (vgl. Röm 2,5),

¹⁴⁹ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1021.

¹⁵⁰ Vgl. auch z. B. E. Synofzik, Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 80. Hays folgert auf Grund von Röm 2,17ff., dass Juden oder Judenchristen unter den Empfängern des Römerbriefs gewesen sein müssen (vgl. Hays, Gospel, S. 36). Andererseits geht Stowers davon aus, dass der Abschnitt im Stil einer Diatribe geschrieben ist, in welchen fiktive Adressaten normal gewesen seien (vgl. Stowers, Diatribe, S. 112f. und 177f.; ders., Rereading, S. 11f.). Ich denke nicht, dass Paulus im Römerbrief nur die direkten Empfänger des Briefes („alle Geliebte Gottes, berufene Heiligen in Rom“; Röm 1,7) „anspricht“. Wenn man davon ausgeht, dass der Römerbrief in einem gewissen Sinn eine Zusammenfassung des „Ratschlusses Gottes“ ist (vgl. dazu oben unter Punkt 3.7), dann muss das Thema „Juden“ darin auch einen Platz finden. Natürlich sollen die Argumente des Paulus den Gläubigen in Rom helfen, aber es ist durchaus möglich, dass Paulus zumindest indirekt dadurch auch die Juden allgemein ansprechen wollte, indem er hoffte, dass sie das Schreiben auch lesen würden.

¹⁵¹ Bruce, Römer, S. 89ff. Vgl. auch Landmesser, Eschatologie, S. 239: „Mit 2,1–16 kündigt er das Gericht gerade auch über diejenigen Menschen an, die auf die Sünde anderer Menschen schauen und diese richten wollen, die dabei aber nicht erkennen, dass sie als Sünder selbst unter dem Gericht stehen.“ Landmesser teilt Röm 1,18–3,20 in vier Abschnitte: 1,18-32; 2,1-16; 2,17–3,8 und 3,9-20 (vgl. ebd.).

¹⁵² Vgl. auch Nygren, Römer, S. 87; N. T. Wright, Paul and the Faithfulness of God (Christian Origins and the Question of God 4), Minneapolis: Fortress, 2013, S. 768–771.

¹⁵³ Eine Beschreibung der Sündhaftigkeit Israels finden wir z. B. in PsSal 8–9. Dabei geht es offenbar um das Verhalten der Anführer in Jerusalem bei der Einnahme der Stadt durch Pompejus (vgl. PsSal 8,15ff.). „Sie taten gemäß ihrer Unreinheit wie ihre Väter, befleckten Jerusalem und die Dinge, die dem Namen Gottes heilig waren“ (8,22). Aus Mitleid und Güte soll Gott die „Zertreuung Israels“ (τὴν διασπορὰν Ἰσραὴλ) wieder zusammenbringen, „denn deine Treue ist mit uns“ (8,28). Doch liegen „unsere Werke in der Wahl und der Vollmacht unserer Seele, zu tun die Gerechtigkeit und Unrecht mit den Werken unserer Hände“ (9,4). Derjenige, der „Gerechtigkeit tut, erwirbt sich Leben beim Herrn, wer aber Unrecht tut, verwirkt sein Leben in Verderben“ (9,5). Gott segnet die Gerechten und rügt nicht diejenigen, die gesündigt haben, wenn sie in Reue bekennen (9,6-7). Weil Gott „den Samen Abrahams vor allen Völkern“ erwählt hat und „deinen Namen auf uns gelegt“, wird er „uns nicht ewig verstoßen“ (9,8). Auch wenn die Erlösung Israels (von den Feinden) an dieser Stelle auf Gottes Güte zurückgeführt wird (vgl. auch Campbell, Deliverance, S. 665f.), so wird doch

ja im Grunde genommen sogar das Gleiche tut (vgl. Röm 2,1). Paulus stellt diejenigen, die das alttestamentliche Gesetz nicht haben, denen gegenüber, die es haben (Röm 2,12-15). Diese Gegenüberstellung macht deutlich, dass im gesamten Kapitel primär Juden angesprochen werden¹⁵⁴, die in Röm 2,17 ausdrücklich erwähnt werden. „Der Juden“ rühmt sich auf Grund der Tora (vgl. Röm 2,17ff.) und der Beschneidung (vgl. Röm 2,25ff.), was Paulus nicht grundsätzlich kritisiert.¹⁵⁵ Aber er betont, dass es schlussendlich darauf ankommt, dass der im „Gesetz“ offenbarte Gotteswillen getan wird, wobei er diesbezüglich auch bei „den Juden“ mangelhafte Erfüllung feststellt. Es geht Paulus im Grunde darum zu zeigen, dass sowohl der „fromme Jude“ als auch der „ungerechte Heide“ ohne die offenbarte Gottesgerechtigkeit in Christus Jesus verloren ist.¹⁵⁶

Dass Paulus im gesamten Abschnitt in Röm 2,1-29, also auch in Röm 2,1-16, Juden im Gegensatz zu den Heiden anspricht, erkennt man m.E. an folgende Tatsachen¹⁵⁷:

1. Paulus spricht in Röm 2,1ff. diejenigen an, die mit seinem Urteil in Röm 1,18-32 einverstanden sind. Sie wissen mit Paulus, dass „diejenigen, die solches tun, des Todes würdig sind“ (vgl. Röm 1,32). Nun zeigt Paulus ihnen die logische Schlussfolgerung davon (beachte das λογίζη „bedenke, schlussfolgere“ in Röm 2,3): Wenn du nicht nur einverstanden bist, dass diejenigen, „die solches tun“, „des Todes würdig sind“, sondern sie auch noch richtest, und tust doch dasselbe, richtest du dich damit selbst und bestätigst, dass auch du „des Todes würdig bist“ (vgl. Röm 2,1-3).
2. Paulus schreibt in Röm 2,9-11: „Bedrängnis und enger Raum über die Seele jedes Menschen, der das Böse vollbringt, sowohl des Juden zuerst als auch des Griechen; Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden jedem, der das Gute wirkt, sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen. Denn es ist kein Ansehen der Person bei Gott.“ Damit wird m.E. bestätigt, dass in der Unterscheidung am Anfang des Kapitels Juden und „Griechen“ (sie werden in Röm 2,14 als „Heiden“ bezeichnet) gemeint sind, dass also dementsprechend in diesem Abschnitt die Juden angesprochen werden.
3. Wenn Paulus in Röm 2,12 diejenigen anspricht, die „im Gesetz“ gesündigt haben, und in Röm 2,13 betont, dass nicht die „Hörer des Gesetzes“ gerechtfertigt werden, sondern die Täter, so wird nochmals bestätigt, dass in diesem Abschnitt zwischen denen, die das (alttestamentliche) „Gesetz“ haben, und denen, die es nicht haben, unterschieden wird. Das zeigt auch Röm 2,14, wo der Apostel von den „Heiden“ spricht, „die das Gesetz nicht haben“.

ganz zentral auch die menschliche „Voraussetzung“ dafür betont. Zudem geht es lediglich um die Erlösung Israels, und zwar aus der Hand der „Heiden“ (vgl. dazu auch z. B. PsSal 17–18).

¹⁵⁴ Vgl. Schreiner, Romans, S. 102ff. Schreiner bezieht allerdings Röm 2,1–3,8 auf die Juden. M. E. stellt Röm 3,1-20 jedoch die allgemeine „Vertiefung“ von Röm 1,18–2,29 dar, wobei sichtbar wird, dass Paulus vor allem den Juden zeigen will, dass sie genauso wie die „Heiden“ „unter [der] Sünde sind“ bzw. „gesündigt haben“ und die Rechtfertigung aus Gnaden durch Jesus Christus brauchen (vgl. z. B. Röm 3,9.20).

¹⁵⁵ Vgl. Schreiner, Romans, S. 105: „In this chapter Paul bemoans the claim that the possession of the law or circumcision constitute a covenantal advantage for the Jews.“

¹⁵⁶ Das ist vor allem auch für das Verständnis von Röm 2,14-15 zu bedenken. Denn es geht in diesem Abschnitt nicht darum, dass jemand allein auf Grund von seinem Gewissen das Gute tut und so ohne die Vergebung durch Jesus Christus vor Gott gerecht sein kann. Vielmehr will Paulus einfach klar machen, dass vor Gott nicht entscheidend ist, ob jemand das geschriebene Gesetz hat, sondern dass er den darin offenbarten Willen Gottes tut. Darin haben aber sowohl die Juden als auch die Heiden versagt. Vgl. Hofius, Werke des Gesetzes, S. 68 (mit Bezug auf Röm 2,13b): „Einzig und allein derjenige, der in ganzheitlicher und ungeteilter Bezogenheit auf Gott ein ‚Täter der Tora‘ ist, wird des eschatologischen Heils teilhaftig werden.“

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch u. a. Dunn, Romans 1–8, S. 81f.; Gathercole, Where is Boasting, S. 198f.

Für Nygren spricht „auch und vor allem die Verbindung dieser Stelle mit dem Buch der Weisheit, Kap 11–15“ für die Tatsache, dass Paulus im ganzen Kapitel 2 die Juden anspricht. „Das letztgenannte Argument ist unbedingt entscheidend. Diese Kapitel im Buch der Weisheit enthalten geradezu den Schlüssel zum zweiten Kapitel des Römerbriefes“. ¹⁵⁸ Nygren geht jedoch nicht davon aus, dass Paulus direkt auf dieses Kapitel im Buch Weisheit „Rücksicht genommen“ hat. „Ähnliche Stellen trifft man nämlich an vielen Stellen in der jüdischen Propagandaliteratur. Daß die Darstellung des Paulus in einer ganz besonderen Beziehung zum Buch der Weisheit steht, wird offenbar erst im Anfang des zweiten Kapitels, wo Paulus sich gegen die Juden wendet.“ ¹⁵⁹ Im Unterschied zum Weisheitsbuch, dass eine klare Unterscheidung zwischen den Gerechten im Volk Israel und den Ungerechten unter den Heiden macht, betont Paulus, dass es diesen Unterschied vor Gott so gar nicht gibt. ¹⁶⁰

Röm 2,1

„... **der du richtest**“ (vgl. Mt 7,1f.; Jak 4,11f.). Das griechische Wort κρίνω „richten“ bedeutet auch „unterscheiden, (ab)urteilen, kritisieren, schlecht machen, verdammen“ und steht in Jak 4,11 parallel zu „verleumden“. Das Beispiel vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lk 18,10-14) illustriert sehr gut, was Paulus in unserem Vers zum Ausdruck bringt.

Die Frage ist, welche Funktion das διό „deshalb“ (das im Römerbrief sechsmal erscheint; Röm 1,24; 2,1; 4,22; 13,5; 15,7.22) an dieser Stelle hat. Man könnte diese Begründungspartikel hier lediglich als Übergangspartikel betrachten, ohne dass damit ein Zusammenhang mit dem vorherigen Abschnitt gesehen würde. ¹⁶¹ Doch offenbar wird damit doch die Begründung eingeleitet, warum auch der „fromme“ Jude „ohne Entschuldigung“ (vgl. Röm 1,20) ist. Er richtet nämlich den anderen, d. h. den „Heiden“ (das Wort ἕτερος, das auch in Röm 2,21 gebraucht wird, bezeichnet den „Andersartigen“), wobei er sich selbst verurteilt, weil er nämlich das gleiche tun (vgl. auch Mt 23,3). Es ist auffallend, dass Paulus in diesem Vers neben der Begründungspartikel zweimal die begründende und erläuternde Konjunktion γάρ gebraucht. Damit wird deutlich der Anschluss an Röm 1,18-32 aufgezeigt. ¹⁶² Für Cranfield ist es jedoch schwierig nachzuvollziehen, wie die Tatsache, dass die Heiden vor Gott ohne Entschuldigung sind, als Begründung dienen kann, dass auch die Juden ohne Entschuldigung

¹⁵⁸ Nygren, Römer, S. 87.

¹⁵⁹ Ebd., S. 87–88. Nygren sieht „vier Züge“ in der „Anwendung“, die das Buch der Weisheit in Bezug auf die Juden macht, die es verdienen, besonders hervorgehoben zu werden: „1. Der Zorn Gottes gilt den Heiden, aber nicht den Juden; 2. was die Juden vor dem Zorn bewahrt, ist ihre Kenntnis von Gott und seinen Willen; 3. auch in seinem Zorn ist Gott schonend, um seinen Feinden Gelegenheit zur Besserung zu geben; 4. wenn der Jude verurteilt, muß er sich dieser Güte und Nachsicht Gottes erinnern“ (ebd., S. 88).

¹⁶⁰ Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 49: „Das Folgende [Röm 2,1ff.] ist einzig als Polemik gegen jene jüdische Tradition begreiflich, welche sich am deutlichsten und teilweise mit gleicher Begrifflichkeit in Weish Sal 15,1 ff. äußert ...“ Dabei betont er, dass die „paulinische Beweisführung ... jüdische Wirklichkeit exemplarisch für den Menschen schlechthin“ sehe (ebd.). In Röm 2,7-10 sieht Käsemann einen Hinweis auf die eschatologische Trennung der Menschen, „welche die Unterschiede zwischen Juden und Heiden genauso relativiert, wie es in der Verkündigung der Rechtfertigung geschieht. Das ist ein neues Indiz dafür, daß die Botschaft vom Gericht bei Pls von seiner Rechtfertigungslehre her verstanden werden muß und mit ihr gesetzt ist“ (ebd., S. 54). Auch der „wahre Jude“, der in Röm 2,29 erwähnt wird, „ein eschatologisches Phänomen“ (ebd., S. 69).

¹⁶¹ So z. B. Michel, Römer, S. 113 (?).

¹⁶² Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 123.

sind.¹⁶³ Richtig bemerkt Schreiner, dass dieser Zusammenhang erst vom Ende des Verses her klar wird.¹⁶⁴ Die Juden, die mit den Ausführungen des Paulus über die Heiden in Röm 1,18-21 einverstanden sind, dass diejenigen, „die solches tun, des Todes würdig sind“, und dasselbe tun, sind damit ebenfalls „des Todes würdig“ und verurteilen sich somit mit ihrem Urteil über die Heiden selbst.

Nygren sieht auch hier einen Zusammenhang mit dem Buch Weisheit und zieht ihn zur Erklärung von „deshalb“ am Anfang des Verses heran. Er erklärt Paulus auf folgende Weise:

„Gerade deshalb, weil das vorher von den Heiden Gesagte sich so verhält und vom Juden als richtig anerkannt wird – gerade deshalb ist der Juden, wenn er richtet, selbst ohne Entschuldigung. Dadurch dass er einen andern richtet, verdammt er sich selbst. Denn auch der Jude gibt zu, wie wir es im Buch der Weisheit hörten, dass er trotz seiner Gesetzeserkenntnis sündigt; aber er rechnet damit, dass Gott seine Sünde auf andere Weise als die des Heiden beurteilen wird: ‚wenn wir gleich sündigen, sind wir doch dein, da wir deine Macht kennen‘ (Weish. 15,2).“¹⁶⁵

Sicher hat Negryn insofern recht, dass Paulus den Juden zeigen will, dass Gott Juden nicht anders beurteilt als Heiden, wenn sie sündigen, und dass sie deshalb nicht besser vor Gott dastehen als die Heiden. Dieser Zusammenhang wird auch durch das οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες „die solches tun“ in Röm 1,32 einerseits und τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις „du tust nämlich dasselbe“ in Röm 2,1, ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας „über diejenige, die solches tun“ in Röm 2,2 und ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά „der du diejenigen richtest, die solches tun, und tust dasselbe“ in Röm 2,3 andererseits deutlich. Die Betonung im folgenden Abschnitt liegt dann darauf, dass Gott die Juden nicht nach anderen Maßstäben richtet als die Heiden. Vielmehr tragen sie eine größere Verantwortung, da Gott ihnen mehr anvertraut hat.

Also ist nicht nur der (ungerechte) „Heide“ ohne Entschuldigung vor Gott (vgl. Röm 1,20), sondern auch der „fromme“ Jude. Wenn Paulus diesen nun direkt anspricht, so wohl deshalb, weil sie nicht nur mit dem einverstanden sind, was der Apostel im vorangehenden Abschnitt gesagt hatte, sondern auch aus seinem Umfeld stammen und somit auch direkt im Römerbrief angesprochen werden. Er richtet sich nicht nur selbst, sondern verurteilt sich selbst, wobei das Verb κατακρίνω „verurteilen, verdammen“ die Folge von κρίνω „urteilen, richten“ darstellt (vgl. auch Röm 5,16.18). Von dieser Verurteilung kann auch nur derjenige befreit werden, der „in Christus“ ist (Röm 8,1; vgl. Röm 8,3.34).

Röm 2,2

„**Wir wissen aber ...**“ Mit der Aussage οἶδμεν „wir wissen“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 3,19; 7,14; 8,22.28; Gal 2,15f.) bringt Paulus zum Ausdruck, dass er sich mit den Juden identifiziert¹⁶⁶ und dass die Juden mit seiner Aussage in Röm 1,32 einverstanden waren. Was sie allerdings nicht zu beachten scheinen, ist die Tatsache, dass dieses Gericht dann auch sie treffen muss. Durch das wir identifiziert Paulus die Angesprochenen mit seinen Überzeugungen, wobei er ihnen die Inkonsistenz ihrer Einstellung einerseits den „Heiden“ gegenüber und andererseits sich selbst gegenüber aufzeigt.

„... **dass das Gericht Gottes der Wahrheit gemäß ist ...**“ Mit dem Ausdruck „der Wahrheit entsprechend“ ist gemeint, dass Gott nach dem in seinem Wort offenbarten Gotteswillen (vgl. Röm 1,18.25) die Menschen richtet. Gott deckt im Gericht die geheimsten Gedanken, Motive und

¹⁶³ Cranfield, Romans I, S. 141.

¹⁶⁴ Schreiner, Romans, S. 106; vgl. auch Byrne, Romans, S. 80.

¹⁶⁵ Nygren, Römer, S. 89.

¹⁶⁶ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 107.

Regungen des Herzens auf (vgl. 1. Kor 4,5; 1. Tim 5,24). Von diesem Gericht kann deshalb auch nur derjenige befreit werden, der zu dem Licht Jesus kommt und durch Jesus Sündenvergebung und die Erneuerung des Herzens annimmt, „damit seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott gewirkt sind“, sodass es „die Wahrheit tut“ (Joh 3,21). Weil Gottes Wort die Wahrheit ist (vgl. Joh 17,17) und die Wahrheit Gottes offenbart, bedeutet das auch, dass das Wort Gottes der Maßstab im Gericht sein wird, wie Jesus in Joh 12,48 sagt: „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, hat den, der ihn richtet: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am letzten Tag“ (vgl. auch Joh 5,45). Das wird ein Gericht „der Wahrheit gemäß“ sein, weil da „ein gerechtes Gericht“ gerichtet wird, und nicht dem Anblick nach (vgl. Joh 7,24). Somit beinhaltet die Wendung κατὰ ἀλήθειαν „der Wahrheit gemäß“ mehr als nur den Hinweis, dass das Gericht gerecht ist.¹⁶⁷ Gott wird auch die verborgenen Motive des Herzens richten (vgl. Röm 2,16), und deshalb ist auch der Jude vor Gott verurteilt.

„... **über diejenigen, die solche Dinge tun.**“ Damit knüpft Paulus nochmals deutlich an Röm 1,32 an. Wenn schon die „Heiden“ wissen, dass ihr Verhalten „des Todes würdig“ ist, wie viel mehr wissen das die Juden, welche die Offenbarung Gottes haben (vgl. Röm 3,1f.) und zu denen Paulus sich auch zählt. Dieser Zusammenhang zeigt zudem, dass der Ausdruck „des Todes würdig“ für Paulus bedeutet, dass diese Menschen von Gott gerichtet werden und somit unter Gottes „Todesurteil“ fallen.

Röm 2,3

„**Du überlegst, o Mensch, aber dieses ...**“ Das Verb λογίζομαι „überlegen, (an-)rechnen, schlussfolgern“, das im Römerbrief insgesamt 19-mal erscheint, kommt an dieser Stelle in diesem Brief zum ersten Mal vor. Wir könnten das Verb sinngemäß so wiedergeben: „Du schlussfolgerst nach logischem Überlegen“ (vgl. auch Röm 6,11). Die Grundlage für dieses „logische Überlegen“ der Juden ist eine andere als für Paulus, wie auch das andere Resultat zeigt. Wenn sie „logisch überlegen“ und dann schlussfolgern, sie würden dem Gericht entfliehen, so gehen sie von einer eigenen Werkgerechtigkeit aus, die sich zusätzlich auf die Nachkommenschaft Abrahams beruft.

„... **der du richtest, die solches tun, und tust dasselbe ...**“ (ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά). Damit fasst Paulus zusammen, was in Vers 1-2 gesagt wurde, wobei die Wendung „die solches tun“ an Röm 1,32 anknüpft. Es ist dabei kaum angebracht, die Verben πράσσω und ποιέω in ihrer Bedeutung zu unterscheiden¹⁶⁸, wie ein Vergleich zum Vers 1 zeigt, wo Paulus auch das Verb πράσσω mit Bezug auf die Juden gebraucht (ποιέω erscheint z. B. auch in Röm 2,14 [Subjekt sind die Heiden]; 3,8.12; πράσσω auch z. B. in Röm 2,25).

„... **dass du dem Gericht Gottes entfliehen wirst?**“ (vgl. Mt 3,7; 5,20; 1. Thess 5,3). Selbstgerechtigkeit führt nicht am Gericht Gottes vorbei. So sagt schon Jesus, dass seine Nachfolger eine „bessere Gerechtigkeit“ brauchen als die selbstgerechten Pharisäer und Schriftgelehrten, um ins Reich Gottes zu kommen (Mt 5,20).¹⁶⁹ Vor allem zeigt der Apostel hier, dass auch der Jude „keine

¹⁶⁷ Vgl. z. B. Schreiner, Romans, S. 107: „What he means by κατὰ ἀλήθειαν ist hat God's judgment on those who practice evil is just.“

¹⁶⁸ Gegen Dunn, Romans 1–8, S. 81, für den das letzte Verb mehr auf die verdorbene Natur des Bösen betont.

¹⁶⁹ Vgl. dazu Eckstein, Die „bessere Gerechtigkeit“, S. 122–142. Nach Eckstein macht Matthäus den Begriff „Gerechtigkeit“, der er auf das hebräische Wort מִצְדִּיק zurückleitet, „zum theologischen Schlüsselwort seines Evangeliums“ (ebd., S. 126). Mit dem Begriff werde „bei Matthäus – hier wie auch in 6,1 ganz unbestreitbar – ein *menschliches Verhalten* bezeichnet, das sich darin als ‚gerecht‘ erweist, dass es *dem Willen Gottes entspricht*“ (ebd., S. 127). Wie Mt 5,21ff.

Entschuldigung“ vor Gott hat und sich somit nicht selbst rechtfertigen kann, weil auch er in seinem Herzen und damit auch in seinem Handeln wie der Heide von Natur aus ein Sünder ist (Gal 2,15 spricht nicht dagegen). Im Folgenden zeigt Paulus sehr deutlich, dass es kein Entfliehen gibt, nur weil man Jude ist. Bei Gott gibt es nämlich kein Ansehen der Person (Röm 2,11). Der Jude ist also nicht in erster Linie deshalb verurteilt, weil er die Heiden richtet.¹⁷⁰ Vielmehr betont Paulus, dass er mit diesem Richten den Finger auf sich selbst wendet, weil er genau das tut, was er beim Heiden verurteilt. Natürlich soll damit nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass alle (frommen) Juden in der Tat genau so schlimm sind wie der schlimmste Heide.¹⁷¹ Paulus bezeichnet sein eigenes Leben vor der Bekehrung sogar „nach der Gerechtigkeit, die im Gesetz ist, untadelig“ (Phil 3,6). Doch am Schluss unseres Kapitels betont er, dass nicht das Äußere vor Gott entscheidend ist, sondern die „Beschneidung des Herzens“ (vgl. Röm 2,29)¹⁷², die im Grunde genommen nur durch die innere Erneuerung durch den Geist Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi möglich ist (vgl. Phil 3,3; Kol 2,11). Andererseits wäre es sicher nicht richtig, bei den Juden nur die Motive des Herzens als Ursache der Verurteilung zu sehen, da diese Motive nicht von der Tat getrennt werden können (vgl. auch Mt 15,19; Röm 2,17ff.).¹⁷³

Röm 2,4

„**Oder verachtest du den Reichtum seiner Freundlichkeit und Geduld und Langmut ...?**“ Mit den Begriffen χρηστότης = „Brauchbarkeit, Nützlichkeit, Tüchtigkeit; Güte, Einfalt, Freundlichkeit“¹⁷⁴ (vgl. dazu auch Röm 11,32; Tit 3,4), ἀνοχή = „Aushalten, Geduld, Ausdauer“ (vgl. dazu Röm 3,26; vgl. auch den Gebrauch von ἀνέχομαι = „aushalten, ertragen“ z. B. in 1. Kor 4,12; 2. Kor 11,1.4.19.20; Eph 4,2; Kol 3,13) und μακροθυμία = „Langmut“ wird an dieser Stelle offensichtlich die Erwählung Israels und auf die vergebende „Ausdauer“ und „Langmut“ Gottes in der Geschichte des Volkes hingewiesen.

Das Wort μακρόθυμος („langmütig“) bedeutet wörtlich etwa „weit weg vom Zorn“ oder „lang an Mut“ (μακρός „lang, weit“ und θύμος „die aufwallende Lebenskraft, Lebensmut; Verlangen; Wut, Grimm, Zorn“¹⁷⁵) und geht in der LXX vor allem auf den hebräischen Ausdruck אַחֲרַיִם אֵיפָה („weit

zeigt, geht es Jesus grundsätzlich nicht nur um das menschliche Verhalten in der Tat, sondern auch um die Grundeinstimmung, welche das Verhalten prägt. Eckstein weist aber auch richtig darauf hin, dass der Mensch nicht „an und für sich“ gerecht ist, „sondern in der Beziehung“ (ebd., S. 128). Dabei sei „bei dem matthäischen Verständnis von Gerechtigkeit, wie auch bei der alttestamentlichen יָדָהּ ... ,keine Trennung von Gottesbeziehung und zwischenmenschlichem Verhalten möglich“ (ebd.). Dem kann man sicher grundsätzlich zustimmen. Doch zeigt Jesus, dass diese „Gerechtigkeit“ nur durch ihn und seine Erfüllung „der ganzen Gerechtigkeit“ (vgl. Mt 3,15; 5,17-19) im Leben und im Sterben für den Menschen zu haben ist. Deshalb muss der Mensch durch die „enge Pforte“ gehen, um das göttliche Leben zu erlangen (vgl. Mt 7,13f.).

¹⁷⁰ Vgl. auch Wilckens, Römer I, S. 123f.

¹⁷¹ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 107f.

¹⁷² Vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 80.

¹⁷³ Vgl. dazu auch T. Laato, Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen, Abo: Academy Press, 1991, S. 113-115 („Somit wollen die Verse 1-3 sagen, dass der Richtende wenigstens in seinem Innersten dasselbe wie die Heiden [1,29-31] ‚tut‘. Eventuell ist er nicht ‚erfüllt von aller Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit‘ oder ‚voll Neid, Mord, Hader, List und Niedertracht‘ [1,29], aber solche oder andere aufgezählte Laster ist er kaum gänzlich losgeworden. Daneben tut der Richtende Böses gewiss zuweilen auch mit seinen Werken“; ebd., S. 114).

¹⁷⁴ Vgl. u. a. Pape, Handwörterbuch II, S. 1376.

¹⁷⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1224f.

weg vom/langsam zum Zorn“) zurück, wobei außerhalb der Sprüche Salomos immer von Gott die Rede ist, der „langsam zum Zorn“ (אַרְךָ אַפַּיִם) ist und in der Regel der Reichtum der Gnade Gottes betont wird (vgl. Ex 34,6; Num 14,18; Jes 48,9; Jer 15,15; Joel 2,13; Jona 4,2; Nah 1,3; Ps 86,15; 103,8; Neh 9,17). In den Sprüchen Salomos bezieht sich der Ausdruck jeweils auf Menschen, dessen Langmut als positive Eigenschaft hervorgehoben wird (vgl. Prov 14,29; 15,18; 16,32; 19,11; 25,15). Das Gegenteil von „langmütig“ wird dabei entweder mit dem Ausdruck קָצַר אַפַּיִם („kurz an/zum Zorn“; Prov 14,17), אִישׁ חֲמָה („Mann des Grimmes“; Prov 25,18) oder קָצַר רוּחַ („kurz an Geist“; Prov 14,29), während der Mensch, der langmütig ist, als einer beschrieben wird, „der seinen Geist beherrscht“ (מְשִׁלׇת בְּרוּחוֹ; Prov 16,32) und „der an der Übertretung vorübergeht“ (עָבַר עַל־פֶּשַׁע; Prov 19,11). Er hat ein „gelassenes Herz“, das nach Prov 14,30 für den Leib „Leben“ ist. Und gemäß Eccl 10,4 verhütet Gelassenheit große Sünden.

Diese Haltung des Menschen, das Gottes Haltung gegenüber dem (sündigen) Menschen zum Vorbild hat, ist auch in den Paulusbriefen ein zentrales Anliegen (vgl. u. a. 1. Kor 13,4; 2. Kor 6,6; Eph 4,2; Kol 1,11; 2. Tim 3,10; 4,2). Dabei ist die Liebe die Grundlage (1. Kor 13,4; vgl. auch Eph 4,2; 2. Tim 3,10). Die Langmut ist nach Gal 5,2 wie die Liebe „Frucht des Geistes“. Langmütig sein bedeutet für Paulus jedoch offenbar nicht, vor dem Bösen einfach das Auge zudrücken. Denn Gott will in seiner Langmut und „Freundlichkeit“ den Menschen zur Umkehr führen (vgl. auch Röm 9,22). Paulus selbst hat nach 1. Tim 1,16 diese Langmut erfahren, indem ihm „Barmherzigkeit zuteil geworden, damit Jesus Christus an mir als dem ersten die ganze Langmut beweise, zum Vorbild für die, welche an ihn glauben werden zum ewigen Leben“. Es geht dabei jedoch immer um den „Nutzen“ bzw. die Erbauung des anderen/Andersartigen (vgl. 1. Kor 10,23f.33; 13,5; 14,17).

Es ist nicht ein besonderes Verdienst Israels, dass das Volk der Juden überhaupt noch existiert und Gottes (vergebende) Güte so oft erlebt hat. Zu meinen, das wäre der Fall, und sich dessen zu „rühmen“, wäre für Paulus eine „Verachtung“ (vgl. zu „verachten“ auch u. a. 1. Kor 11,22; 1. Tim 4,12; 6,12) der Güte Gottes, weil man sich selbst zuschreiben würde, was allein durch Gottes große Barmherzigkeit zustande gekommen ist.

„... indem du nicht erkennst, dass das Freundliche Gottes dich zur Umkehr führt?“ Das Wort *μετάνοια*, das oft mit „Buße“ wiedergegeben wird, bedeutet soviel wie „Umkehr, Rückkehr“ im Sinn von „Abwendung von der Sünde und Hinwendung zu Gott“ (vgl. Apg 3,19; 26,18-20; 1. Thess 1,9; vgl. auch „unbewährter Verstand“ in Röm 1,28).¹⁷⁶ Gemeint ist, dass der ganze Mensch mit seinem Denken, Wollen und Handeln sich bewusst von einem Leben in der Gottesferne abwendet und sich ab jetzt einem Leben mit Gott hingibt. Wie Gottes Güte und Geduld selbst den größten Sünder zur Umkehr führen will, zeigt Jesus mit dem Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ (Lk 15,11ff.; vgl. Röm 9,22; 1. Tim 1,16; 2. Petr 3,15).

Nach Jer 5,23-25 betont Gott Israel gegenüber:

„Aber dieses Volk hat ein störrisches und widerspenstiges Herz. Sie sind abgewichen und weggegangen. Und sie haben nicht in ihrem Herzen gesagt: ‚Laßt uns doch Jahwe, unseren Gott, fürchten, der Regen gibt, sowohl Frühregen als auch Spätregen, zu seiner Zeit; der die bestimmten Wochen der Ernte für uns einhält!‘ Eure Missetaten haben diese [Gaben] abgewendet, und eure Sünden haben das Gute von euch ferngehalten.“

¹⁷⁶ Vgl. dazu auch Thiessen, Glaubenslehre, S. 139f.

Gott ist also Israel gegenüber gütig, indem er ihnen u. a. Regen schenkt, aber gleichwohl unterordnen sie sich nicht Gott, sondern gehen eigene Wege. Dadurch verliert Israel schlussendlich die guten Gaben Gottes.

Mit der Aussage des Paulus, dass den „Heiden“ Gottes Zorn „offenbart wird“ (vgl. Röm 1,18), konnten sich die Juden identifizieren. Sie haben es ja auch verdient. Aber dass es den Juden offenbar immer noch besser geht, ist nicht ihr Verdienst, wie Paulus nun indirekt betont, und zeigt nicht, dass sie die Umkehr nicht nötig hätten. Vielmehr will Gott sie gerade dadurch zur Umkehr führen. Das gilt übrigens auch für die Nicht-Juden, wie der Apostel in Apg 17,30 hervorhebt: „Nachdem nun Gott die Zeiten der Unwissenheit übersehen hat [indem er ihnen Gutes getan hat], gebietet er jetzt den Menschen, dass sie alle überall Buße tun sollen ...“ Jesus muss sich den Einwohnern von Jerusalem gegenüber beschweren, weil sie die Güte Gottes, die ihnen durch Jesus entgegenkommt, nicht erkannt haben (Mt 23,37; Lk 13,34; vgl. Lk 19,42).

Auch das Buch „Weisheit“ betont die Güte Gottes zur Umkehr. So lesen wir in Weish 11,23: „Aber du erbarmst dich über alle; denn du vermagst alles, und du übersiehst die Sünden der Menschen zur Buße.“ Die Begründung ist, dass „dein unvergänglicher Geist“ in allem ist (Weish 12,1). „Darum bestrafst du die, die fallen, nur leicht und warnst sie, indem du sie an ihre Sünden erinnerst, damit sie von ihrer Schlechtigkeit loskommen und an dich, Herr, glauben“ (Weish 12,2). Gott habe zwar diejenigen, die „durch die Hände unserer Väter die vertilgen, die unbarmherzige Mörder ihrer Kinder waren und die sich zu Opfermahlen von Menschenfleisch zusammentaten und die sich mit Blut weihen in einer Opfergemeinde und die als Eltern ihre hilflosen Kinder mit eigener Hand töteten, damit das Land, das dir von allen das liebste ist, als würdige Bewohner die Kinder Gottes aufnehmen könnte“ (Weish 12,5-7). Dennoch habe er sie geschont. „weil auch sie Menschen waren, und sandtest deinem Heer Hornissen voraus, damit sie sie nur allmählich vertilgen sollten“ (Weish 12,8). So habe Gott sie nur langsam gerichtet und ihnen Gelegenheit zur Buße (τόπον μετανοίας) gegeben, „obwohl es dir nicht unbekannt war, dass ihr Ursprung böse und ihre Schlechtigkeit angeboren ist (τι οὐ μὴ ἀλλαγῇ ὁ λογισμὸς αὐτῶ) und dass sich ihr Sinn niemals mehr ändern würde“ (Weish 12,10). Gott hat ihre Sünden nicht deshalb unbestraft gelassen, weil er jemand gescheut hätte (Weish 12,11). „Denn wer darf zu dir sagen: ‚Was tust du?‘ Oder wer kann deinem Gericht widerstehen? Oder wer darf dich beschuldigen wegen des Untergangs von Völkern, die du geschaffen hast? Oder wer darf kommen und vor dich hintreten als Verteidiger für ungerechte Menschen?“ (Weish 12,12). Weil Gott für alle sorgt, muss er auch niemanden beweisen, dass er nicht ungerecht richtet, und er sieht es als seiner als deiner „Majestät nicht würdig an, jemand zu verdammen, der die Strafe nicht verdient hat“ (Weish 12,13-15). Und in Weish 15,1f. heißt es dann: „Aber du, unser Gott, bist freundlich (χρηστός) und wahrhaftig, langmütig (μακρόθυμος) und regierst alles mit Barmherzigkeit. Wenn wir auch sündigen, gehören wir doch dir und kennen deine Macht. Weil wir aber wissen, dass wir zu dir gerechnet werden, werden wir nicht sündigen.“

Somit wird also auch hier im (hellenistischen) Judentum durchaus die Güte Gottes zur Umkehr betont. Umkehren sollen jedoch „die anderen“, die ja böse sind. Paulus spricht aber sein Gegenüber direkt an: „Oder verachtest du ...?“ Natürlich weiß auch Paulus, dass Gott niemand auf ungerechte Weise richtet und dass er niemandem gegenüber sich rechtfertigen muss (vgl. Röm 3,4ff.) , aber da er ohne Ansehen der Person richtet (Röm 2,11), und da dieses „der Wahrheit gemäß“ geschieht (Röm 2,2), muss jede aufrichtige Person zugeben, dass sie Gottes Gericht verdient hat und es genug Grund zur Umkehr gibt.

Röm 2,5

„**Nach deiner Härte und deinem unbußfertigen Herzen ...**“ (vgl. Mt 19,8; Apg 7,51; Lk 15,11ff.). Der Menschen ist nicht einfach von Gott zum ewigen Gericht bestimmt, vielmehr entscheidet er sich

selbst dafür, indem er nicht bereit ist, umzukehren und ein Leben in ganzer Abhängigkeit von Gott zu führen. Äußerlich kann er sogar sehr „fromm“ sein, aber innerlich stimmt vieles nicht. Er müsste sich z. B. mit seinem Mitmenschen versöhnen. Aber da zeigt er sich unversöhnlich. Wenn das Herz verbittert ist, nützt alle äußerliche Frömmigkeit nichts. Bereits Jesus hatte betont, dass nicht nur die äußere Tat im Gericht verantwortet werden muss, sondern bereits die innere Einstellung (vgl. z. B. Mt 5,21ff.). Damit bringt der Apostel wohl doch zum Ausdruck, dass es sehr wohl möglich ist, dass der (fromme) Jude sich von den „schlimmen“ Heiden rein äußerlich unterscheiden kann, aber sein Herzenszustand ist nicht besser. Und weil Gott „das Verborgene des Menschen“ – d. h. die verborgenen Motive des Herzens – richten wird (Röm 2,16; vgl. Röm 2,29; 1. Kor 4,5; 14,25; 2. Kor 4,2), ist er nicht besser dran als der Heide. Während die Juden also betonen, dass sie sich durch gute Werke den Segen bei Gott sammeln (vgl. z. B. Tob 4,9f.; 2. Bar 14,12), betont Paulus, dass sie sich den Zorn der Endgerichts „sammeln“. Damit wird der jüdische Vorteil im Gericht deutlich verneint.¹⁷⁷

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit Tob 4. In Tob 4,7 wird empfohlen, mit seinem Besitz Almosen zu geben und sein Angesicht von jeder Armut nicht abzuwenden, „und das Angesicht Gottes wird sich auch nicht von dir abwenden“. Je nach Vermögen soll man geben, denn dann „wirst du einen guten Schatz auf den Tag der Bedrängnis sammeln (θέμα γὰρ ἀγαθὸν θησαυρίζεις σεαυτῷ εἰς ἡμέραν ἀνάγκης)“ (Tob 4,8-9; vgl. PsSal 9,5¹⁷⁸). Almosen retten nämlich vom Tod und lassen nicht in die Finsternis geraten (Tob 4,10).

Das Begriff σκληρότης „Härte, Störrigkeit, Hartnäckigkeit“ kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle vor und in der LXX lediglich viermal (Deut 9,27; 2. Sam 22,6; Jer 4,6; 28,27). In den so genannten alttestamentlichen Apokryphen erscheint in einem ähnlichen Zusammenhang das damit verwandte Adjektiv z. B. in Sir 3,26-27, wo es heißt: „Ein hartes Herz (καρδιά σκληρά) wird am Ende (ἐπ’ ἐσχάτων [τῶν ἡμερῶν] ‚in den letzten [Tagen]‘¹⁷⁹) übel leiden, und wer Gefahr liebt, wird darin zugrunde gehen. Ein hartes Herz (καρδιά σκληρά) macht es sich selbst schwer, und der Sünder häuft Sünde auf Sünde.“ Nach Bar 2,30 ist Israel ein „halsstarriges Volk“, und deshalb wird Gott sie gefangen wegführen. Doch dann folgt die Verheißung Gottes:

„Und ich will ihnen ein verständiges Herz geben und Ohren, die hören. Dann werden sie mich preisen in dem Land, in dem sie gefangen sind, und an meinen Namen denken und sich von ihrer Hartnäckigkeit und von ihren Sünden abkehren. Denn sie werden daran denken, wie es ihren Vätern ergangen ist, die vor dem Herrn sündigten“ (Bar 2,31b-33).

„... für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“ (vgl. Offb 6,17; Hiob 20,28; Ps 110,5; Kla 2,1.21f.; Zeph 2,2f.). Der „Tag des Zorns“ ist der „Tag des Gerichts“ (vgl. Am 5,17; 1. Kor 3,13; 1. Petr 2,9; 3,7), der auch als „Tag des Herrn“ bezeichnet wird (vgl. dazu Apg 2,20; 1. Kor 1,8; 5,5; 2. Kor 1,14; 1. Thess 5,2 2. Thess 2,2; 2. Petr 3,10)¹⁸⁰. Gemeint ist also vor allem in der endgültigen Erfüllung das letzte Gericht, an dem Gott ein für allemal das Böse

¹⁷⁷ Vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 81-83; T. Latoo, Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen, Åbo: Åbo Akademis Förlag, 1991, S. 106ff.; B. W. Longenecker, Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1–11 (JSNTSup 57), Sheffield: JSOT Press, 1991, S. 180-184.

¹⁷⁸ PsSal 9,5: „Wer Gerechtigkeit bewirkt [d. h. Almosen gibt], sammelt sich Leben vor dem Herrn. Und wer Ungerechtigkeit bewirkt, der macht sein Leben (seine Seele) schuldig im Verderben. Denn die Gerichte des Herrn [geschehen] in Gerechtigkeit nach Mann und Haus.“

¹⁷⁹ Vgl. dazu u. a. Gen 49,1; Num 24,14; Deut 4,30; Jer 23,20; 30,24; Hes 38,16; Hos 3,5; Mi 4,1; Dan 2,28f.

¹⁸⁰ Vgl. dazu auch u. a. N. Wendebourg, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtsverkündigung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003.

beseitigen wird. Dieses Gericht Gottes wird als „gerechtes Gericht Gottes“ bezeichnet (vgl. John 5,30; 2. Thess 1,5; Offb 16,7; 19,2), weil Gott in völliger Gerechtigkeit richten wird und jeder erkennen wird, dass er das Gericht verdient hat.

Damit macht Paulus an dieser Stelle deutlich, dass auch der „fromme“ Jude am Schluss von Gott verurteilt werden wird, wenn er nicht bereit ist, die Güte Gottes zur Umkehr und zur Vergebung, die er in Jesus Christus allen Menschen, und zwar zuerst den Juden anbietet (vgl. auch Apg 2,38ff.), anzunehmen. Jesus hatte zu Nikodemus gesagt, dass er das „Reich Gottes“ nicht sehen würde ohne die Neugeburt durch den Heiligen Geist (Joh 3,3.5). Und zu den Juden, die ihm nachfolgten, sagte er: „Ich sage euch aber, dass viele von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tisch liegen werden in dem Reich der Himmel, aber die Söhne des Reiches werden hinausgeworfen werden in die äußere Finsternis. Da werden Weinen und Zähneknirschen sein“ (Mt 8,12-13).

Röm 2,6

„... **der vergelten wird jedem Einzelnen nach seinen Werken.**“ In Ps 62,13 lesen wir: „Du, Herr, bist gnädig; denn du vergiltst einem jeden nach seinem Werk (LXX Ps 61,13: ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ)“, und in Prov 24,12 heißt es: „Wenn du sagst: ‚Siehe, wir wussten nichts davon!‘ – ist es nicht so: Der die Herzen prüft, er merkt es, und der auf deine Seele Acht hat, er weiß es? Er vergilt dem Menschen nach seinem Tun (LXX: ... ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ).“ Mit dieser Anlehnung an Aussagen des Alten Testaments zeigt Paulus, dass das auch für die Juden gilt. Gemäß 2. Kor 5,10 werden die Gläubigen für ihre Werke Lohn empfangen, und die Ungläubigen, die bei der „ersten Auferstehung“ nicht dabei sind, werden nach Offb 20,12-15 gemäß ihren Werken in den ewigen „Feuersee“ geworfen werden.

Sir 16,12 betont: „So groß, wie seine Barmherzigkeit ist (seiner Barmherzigkeit gemäß), so groß ist auch seine Strafe (Überzeugungskraft), und er richtet jeden nach seinen Werken“ (vgl. Sir 16,14). PsSal 2,33ff. fordert die Gottesfürchtigen auf, Gott zu preisen, weil sein Erbarmen im Gericht über denen ist, die ihn fürchten, „indem er einen Unterschied macht zwischen dem Gerechten und dem Sünder, um den Sündern bis in Ewigkeit nach ihren Werken zu vergelten und sich über den Gerechten zu erbarmen von der Erniedrigung (Demütigung) des Sünders und dem Sünder zu vergelten, weil er solches dem Gerechten angetan hat“ (PsSal 2,34-35; vgl. PsSal 2,16; 17,8).

Die Aussage, dass „jedem Einzelne“ (ἑκάστῳ) nach seinen Werken vergolten wird, finden wir so in den apokryphen Schriften nicht. Sir 16,14 betont, dass „jeder Einzelne nach seinen Werken widerfahren wird“ (ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ εὐρήσει), wobei auf die Wohltaten (Almosen) hingewiesen wird. In Offb 20,13 heißt es: „... und jeder Einzelne wurde gerichtet nach seinen Werken“ (καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν). Die Wendung ἀποδίδωμι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ („jedem Einzelnen nach seinen Werken zu vergelten“) erscheint im Neuen Testament nur an unserer Stelle und in der LXX in Ps 61,13; Prov 24,12. Wollte Gott einfach nach den Werken vergelten, so wäre jeder Mensch vor ihm schuldig, was von Natur aus der Fall ist.

Dieser Zusammenhang ist auch für die folgenden Verse in Röm 2 zu beachten. Paulus zeigt einerseits, dass „gute Werke“ den Menschen nicht die Rechtfertigung bzw. Befreiung vom Gericht bringen können, andererseits sagt er aber z. B. in Vers 10, dass über „jedem, der das Gute wirkt“, „Herrlichkeit Ehre und Frieden“ kommen wird, und das „sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen“. Das sind offenbar Menschen, welche die Umkehr erlebt haben, von der Vers 4 sprach und

dessen Grundlage die Güte Gottes ist. Diese Umkehr führt auch zur Erneuerung des Herzens, wodurch der Mensch erst fähig wird, das Gute zu tun.¹⁸¹

Röm 2,7

„... denen zwar, die beim Ausharren guter Werke Herrlichkeit und Ehre/Wertschätzung und Unzerstörbarkeit suchen, ewiges Leben ...“ (vgl. Mt 10,22; 24,13; Lk 8,15; Röm 9,23; 1. Petr 1,7; 2,12; 1. Thess 1,3; 2. Thess 1,4). Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob Paulus davon ausging, dass man durch gute Werke in den Himmel kommen kann – was allerdings durch Röm 3,20ff. ausdrücklich verneint wird. Oder geht Paulus in unserem Abschnitt von einer rein hypothetischen Annahme aus, die in Wirklichkeit nie eintreffen kann und wird?¹⁸² Diese Annahme ist sicher verlockend, passt jedoch kaum in den Zusammenhang.¹⁸³

Für Paulus gehört ein verändertes Leben, das in „guten Werke“ sichtbar wird, selbstverständlich zum Glauben (vgl. z. B. Gal 5,6.19-22; 1. Kor 6,9-11). Er hatte vorher von der Umkehr („Buße“) gesprochen, die durch Gottes Güte verursacht wird. Wenn im folgenden Abschnitt von Werken die Rede ist, die als Folge den Segen bzw. das ewige Leben mit sich bringen, so setzt er offenbar diese Umkehr voraus. Auch die „Ausdauer“ (ὕπομονή; wörtlich: das „Darunter-Bleiben“; vgl. auch Mt 24,13; Röm 5,2-5; Hebr 10,36), von der in unserem Vers die Rede ist, setzt den persönlichen Glauben an Jesus Christus voraus. Das „gute Werk“, von dem Paulus spricht, kann nämlich niemand selbst vollbringen. Vielleicht kann er einzelne gute Werke tun, aber wenn Paulus vom „guten Werk“ im Singular spricht, so bezieht er sich allgemein auf das gesamte Lebenswerk, das eine Frucht des Geistes ist (vgl. z. B. Röm 14,20; 15,18; 1. Kor 15,58; Phil 1,6; 2,30; Kol 1,10; 1. Thess 1,3).

Richtig betont Schreiner, dass der Hauptgrund, warum Paulus diese „Belohnung“ Gottes erwähnt, darin liegt, zu zeigen, dass die Juden beim Gericht Gottes keinerlei Vorteile haben werden.¹⁸⁴ Schreiner sieht in Röm 2,25-29 den Schlüssel für das richtige Verständnis von Röm 2,7-10. Demnach spricht Paulus in unserem Vers von Christen, die durch die Kraft des Heiligen Geistes das Gesetz halten.¹⁸⁵

¹⁸¹ Konradt betont richtig, dass der Ton in Röm 2,6-11 darauf liegt, „daß es im Gericht keine Rolle spielt, ob jemand Jude oder ‚Heide‘ ist“ (M. Konradt, *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1. Thess und 1. Kor* (BZNW 117), Berlin: De Gruyter, 2003, S. 504). Und zudem bemerkt er: „Ob es dabei tatsächlich Menschen kann, die aufgrund ihrer guten Werke das ewige Leben erhalten, wirft hier eine (theoretische) Frage auf, die an der primären Stoßrichtung von Röm 2,6-11 im Kontext vorbeigeht. Paulus fächert hier lediglich die Möglichkeit auf: ewiges Leben bei guten Werken, Unheil hingegen bei schlechten“ (ebd., S. 503–504). Richtig ist auf jeden Fall, dass in dem Text die Unparteilichkeit Gottes im Gericht betont wird: jeder verdient grundsätzlich, was er „verdient“ hat (vgl. auch ebd., S. 503). Das schließt aber die Notwendigkeit der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus im Kontext des Römerbriefs nicht aus, sondern vielmehr mit ein. Denn von Natur aus ist jeder Mensch „unter [der] Sünde“ (vgl. Röm 3,9) und kann nur durch die „Beschneidung [des] Herzens“ (vgl. Röm 2,29), die durch den Geist Gottes gewirkt wird (vgl. auch Phil 3,3ff.), ein Gott-wollgefalliges Leben führen.

¹⁸² Vgl. dazu u. a. D. J. Moo, *Romans 1–8* (Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago: Moody, 1991, S. 139-141; A. T. Lincoln, *From Wrath to Justification: Tradition, Gospel, and Audience in the Theology of Romans 1:18–4:25*, in: D. M. Hay/E. E. Johnson (Hrsg.), *Romans* (Pauline Theology 3), Minneapolis: Fortress, 1995, (S. 130-159) S. 141f.

¹⁸³ Vgl. dazu Schreiner, *Romans*, S. 114f.

¹⁸⁴ Schreiner, *Romans*, S. 113.

¹⁸⁵ Ebd., S. 115.

Röm 2,8

„... **denen aber, die aus der Selbstsucht [schöpfen/sind] und die der Wahrheit gegenüber ungehorsam sind, aber der Ungerechtigkeit gehorchen, Zorn und Wut**“ (vgl. Röm 1,18; 9,22; 2. Thess 2,12). In der rabbinischen Überlieferung heißt es in TosQidd 1,11:

„Wer ein Gebot erfüllt, dem tut es gut, es verlängert seine Tage und seine Jahre, und er erbt das Land. Wer eine Übertretung tut, dem bringt es Schlechtes, es rupft ihm die Tage ab, und er erbt das Land nicht. Von ihm heißt es: ‚Ein einziger Sünder kann viel Gutes zerstören‘ [Koh 9,18] – *mit einer einzigen Sünde hat er viel Gutes für sich zerstört*.¹⁸⁶ Ein Mensch sollte sich immer so sehen, als sei er halb unschuldig und halb schuldig. Wenn er ein Gebot erfüllt, ist er froh, dass er seine Waage auf die Seite der Unschuld gekippt hat. Wenn er eine Übertretung tut, wehe ihm! Er hat seine Waage auf die Seite der Schuld gekippt. Von ihm heißt es: ‚Ein Sünder kann viel Gutes zerstören‘ – *mit einer einzigen Sünde hat er viel Gutes für sich zerstört*.“¹⁸⁷

Der Text stammt aus dem 2. Jh. n. Chr. und stellt wohl vor allem eine Entwicklung nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) dar. Da die Darbringung der Opfer im Tempel nicht mehr möglich war, hat man umso mehr auf „gute Werke“, Gebete usw. gebaut.

Bei Paulus geht es um eine grundsätzliche Lebenseinstellung. Menschen, die selbstsüchtig leben, bestätigen mit ihrem Lebenswerk, dass sie „fleischlich“ sind (vgl. 1. Kor 3,1-3) und dass sie als „Söhne des Ungehorsams“ unter der Herrschaft des „Fürsten dieser Welt“ leben (vgl. Eph 2,2; 5,6; Kol 3,6). So betont der Apostel auch in Kol 3,5-7: „Tötet nun eure Glieder, die auf der Erde sind: Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Lust und Habsucht, die Götzendienst ist. Um dieser Dinge willen kommt der Zorn Gottes [über die Söhne des Ungehorsams]. Darin seid auch ihr einst gewandelt, als ihr in diesen Dingen lebtet.“ Doch nun haben sie den „neuen Menschen“ angezogen und leben damit nicht mehr unter dem Zorn Gottes (vgl. auch Joh 3,36).

Das Wort ἐπιθεία „Selbstsucht, Eigennutz“ erscheint im Neuen Testament noch sechsmal (2. Kor 12,20; Gal 5,20; Phil 1,17; 2,3; Jak 2,14.16) und gehört nach Gal 5,20 zu den „Werken des Fleisches“, wobei diejenigen, „die so etwas tun, das Reich Gottes nicht erben werden“ (Gal 5,21). Wenn Paulus nun auch von denen spricht, die „der Wahrheit nicht gehorchen, aber der Ungerechtigkeit“ (vgl. Gal 5,7), über die der Zorn Gottes kommen wird, so ist das offenbar eine Anlehnung an Röm 1,18. Auch damit zeigt er, dass Gott mit den Juden im Gericht nicht anders verfährt als mit den „Heiden“.

Röm 2,9-10

„**Bedrängnis und enger Raum über jede Seele, die das Böse bewirkt ...**“ Mar bar Rabina (um 400 n. Chr.) sagt: Auch wenn die Nichtjuden die Gebote halten, empfangen sie keinen Lohn dafür. Rabbi Chanina (um 225 n. Chr.) behauptet: Größer ist der, dem etwas geboten ist und er es tut, als

¹⁸⁶ Vgl. Jak 2,10: „Denn wenn jemand das ganze Gesetz hält und sündigt gegen ein einziges Gebot, der ist am ganzen Gesetz schuldig.“

¹⁸⁷ Vgl. mAvot 4,11.17: „Rabbi Elieser ben Jakob [II., Schüler von Akiba im 2. Jh. n. Chr.] sagt: ‚Wer ein einziges Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Anwalt/Fürsprecher/Parakleten [פְּרָקְלִיט = παράκλητος]. Wer eine einzige Übertretung begeht, erwirkt sich einen Ankläger [קְטִיגוֹר = κατήγορος]. Umkehr/Rückkehr und gute Taten (תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים) sind ein Schild [תָּרִיס = θυρεός] vor dem Unglück/der Katastrophe (פְּרָעָנוּת) ... Er [Rabbi Jakob] sagt zudem: ‚Schöner ist eine Stunde der Umkehr/Rückkehr und der guten Taten (תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים) in diesem Zeitalter als das ganze Leben des zukünftigen Zeitalters. Und schöner/besser ist eine Stunde der Erquickung des Geistes (קוֹרֵת רוּחַ) im kommenden Zeitalter als alles Leben in diesem Zeitalter.‘“

der, dem etwas nicht geboten ist und er es tut.¹⁸⁸ Jesus betont im „Gleichnis von den beiden Söhnen“ in Mt 21,28-32 jedoch, dass der Gehorsam entscheidend ist.

Paulus bezeugt jedoch, dass Gott Juden und Heiden ohne Ansehen der Person richten wird. Auch der Jude geht ohne die Wiedergeburt und das persönliche Glaubensleben mit Jesus ewig verloren (vgl. Joh 3,1ff.; Mt 8,12). Die ganze Bibel zeigt uns, dass derjenige, dem Gott mehr anvertraut hat, sogar ein strengeres Gericht empfangen wird als die anderen.

Mit dem Begriff „Seele“ (ψυχή) ist an dieser Stelle, wie oft in der Bibel, die menschliche Persönlichkeit gemeint. Der Ausdruck „jede Seele des Menschen“ (vgl. dazu auch u. a. Lev 24,17; Num 9,6f.; 19,11; 31,35; Röm 13,1) wird dabei im Sinn von „jeder Mensch“ gebraucht. Die Juden werden dabei zuerst gerichtet, weil sie Gottes Offenbarung zuerst empfangen haben. Sie haben den darin aufgezeigten Heilsweg Gottes in Jesus Christus verworfen und damit ihr Heil verspielt. Damit wird auch sie das Gericht Gottes treffen, sei es in diesem Leben oder am Ende der Zeit im letzten Gericht. Die Begriffe „Trübsal“ (θλίψις) und „enger Raum“ (στενωχὼρία) werden an dieser Stelle nicht wie oft bei Paulus in Bezug auf die Leiden in der Nachfolge Christi gebraucht (zu θλίψις vgl. auch z. B. Röm 5,3; 8,35; 12,12; 2. Kor 1,4.8; 2,4.17; 6,4; Kol 1,24; zu στενωχὼρία vgl. auch Röm 8,35; 2. Kor 6,4; 12,10). Ob sich der Apostel an dieser Stelle ausschließlich auf das eschatologische Gericht bezieht, ist nicht eindeutig. Offenbar gehören dazu auch alle Leiden und alle Gerichte Gottes, die bereits in diesem Leben über die Menschheit wegen ihrer Gottlosigkeit verhängt werden. Auch die „Herrlichkeit“, die „Ehre“ und der „Friede“ sind nicht nur Gaben Gottes an die Gläubigen für die Zukunft in der Gegenwart Gottes, sondern sie werden bereits jetzt damit beschenkt, auch wenn nicht in endgültiger Vollkommenheit.

„... **sowohl den Juden zuerst als auch den Griechen.**“ Dass „die Juden zuerst“ Gottes Heil erleben (vgl. Röm 1,16), ist bedingt durch die Erwählung und damit verbundene Offenbarung des Heilsplanes Gottes, wie u. a. Röm 3,1f. zeigen wird. Wie der wiederholte Gebrauch von τε καί „sowohl ... als auch“ in diesem Zusammenhang (vgl. auch Röm 2,3,9; 10,12)¹⁸⁹ zeigt, geht es aber nicht um eine Unterscheidung in dem Sinn, dass Gott die einen bevorzugen würde (vgl. Röm 2,11). Und wenn Paulus den Satzesatz aus Röm 1,16 an dieser Stelle (Röm 2,9f.) zweimal wiederholt, und zwar sowohl mit Bezug auf Gottes Heil als auch auf Gottes Strafgericht, so kommt damit nochmals der zweifache alttestamentliche Aspekt davon, dass Israel Gottes „erstgeborener Sohn“ bzw. „Erstlingsfrucht“ ist, zum Ausdruck. Da Israel Gottes „Erstling“ ist, wird es auch zuerst durch Gottes Gericht geführt (vgl. z. B. Jer 2,3ff.; Am 6,1ff.; Hos 5,3-5).

„**Herrlichkeit aber und Ehre und Friede jedem, der das Gute bewirkt, dem Juden zuerst und dem Griechen.**“ In 1QM 1,5ff. wird eine Zukunft beschrieben, in der „eine Zeit der Rettung für das Volk Gottes geben“ wird und „eine Zeit der Herrschaft für alle Männer seiner Streitkräfte und eine ewige Vernichtung für alle Streitkräfte Belials“ sein wird (1QM 1,5). Dann wird Assyrien fallen, „Vorherrschaft der Kittim wird aufhören“ (1QM 1,6).

„Dann werden [die Söhne der Ge]rechtigkeit bis an alle Enden der Welt leuchten und fortfahren zu leuchten bis zum Ende der festgesetzten Zeiten der Finsternis. Dann, zu der von Gott bestimmten Zeit, wird seine große Vortrefflichkeit für alle Zeiten der Ewigkeit leuchten; für Frieden und Segen, Herrlichkeit und Freude und langes Leben für alle Söhne des Lichts.¹⁹⁰ An dem Tag, an dem die Kittim fallen, wird es eine Schlacht und ein schreckliches Gemetzel vor dem Gott Israels geben, denn es ist ein Tag, der von Ihm von

¹⁸⁸ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV, S. 79.

¹⁸⁹ Vgl. auch die Ausführungen oben zu Röm 1,16.

¹⁹⁰ Hebräisch: שלום וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור ...

alters her als Vernichtungsschlacht für die Söhne der Finsternis bestimmt wurde. An diesem Tag werden die Gemeinde der Götter und die Gemeinde der Menschen gegeneinander kämpfen und ein großes Blutbad anrichten“ (1QM 1,8-10).

Die „Söhne des Lichts“ werden in den Qumran-Schriften von den „Söhnen der Finsternis“ unterschieden (vgl. z. B. 1QS 1,9f.).

Für Paulus sind die Begriffe „Herrlichkeit“ (vgl. dazu z. B. Röm 9,23; 2. Kor 3,18; 4,6), „Ehre“ (vgl. dazu z. B. Röm 9,21) und „Friede“ (vgl. dazu u. a. Röm 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13; 16,20) eine Frucht bzw. Folge der Rechtfertigung durch Jesus Christus. Einen gewissen Bezug zu unserem Abschnitt gibt es offensichtlich in Röm 9,22-24, wo die an unserer Stelle erscheinenden Begriffe zum Teil wieder erscheinen.¹⁹¹ Zudem wird in Röm 9,24 die Berufung „nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden“ betont, während Paulus andererseits im Kontext von Röm 9 aufzeigen will, dass Gott in seinem Gericht auch über die ungläubigen Juden trotz seiner Bundesverheißungen für dieses Volk gerecht ist.

Röm 2,11

„**Denn vor Gott gibt es kein Ansehen der Person**“ (vgl. Deut 10,17f.; 2. Chr 19,7; Apg 10,34; vgl. auch Lev 19,15 [als Aufgabe für das Volk Gottes]). Nach den Juden steht Gott anders zu Israel als zu den Nationen. Paulus ist allerdings davon überzeugt, dass Gott die Herzen anschaut, und nicht die äußere Abstammung (vgl. Röm 2,25-29), und dass Gott nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Nationen/Heiden ist (vgl. Röm 3,29f.). Dementsprechend wird er alle Menschen ohne Unterschied in der Herkunft entweder verurteilen oder als Erben der ewigen Herrlichkeit einsetzen. So betont Paulus in Kol 1,27, dass Gott den Heiligen kundtun wollte, „was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Nationen (Heiden) sei, und das ist: Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit“.

Röm 2,12

„**Denn alle, die ohne Gesetz gesündigt haben ...**“ Wer das alttestamentliche „Gesetz“, das den Menschen den Willen Gottes für ihr Leben zum Ausdruck bringt und damit zeigt, was Sünde ist, nicht hat, sündigt trotzdem gegen Gott. Das „Gesetz“ will diese Sünden aufdecken. Was Sünde ist, hängt vom Wesen Gottes und seinem damit verbundenen Plan für unser Leben ab.¹⁹²

Das Verb ἁμαρτάνω „sündigen“, das an dieser Stelle im Römerbrief zum ersten Mal erscheint, bedeutet ursprünglich „verfehlen, verlieren, einer Sache nicht teilhaftig werden, sich täuschen“ (vgl. dazu z. B. Röm 2,12; 3,23; 5,14.16), während das *Nomen actionis* ἁμαρτία „Verfehlung, Nichterreichung eines – meist geistigen – Zieles“ (vgl. dazu z. B. Röm 3,9.20; 5,12f.; 5,20; 6,1f.) bedeutet.¹⁹³

¹⁹¹ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 65.

¹⁹² Vgl. auch Thiessen, Glaubenslehre, S. 61ff. Richtig bemerkt Wilckens: „Über das, was gut und böse ist, entscheidet allein Gott“ (U. Wilckens, Das Kreuz Christi, die Mitte des Glaubens aller Christen, in: V. Hampel/R. Weth [Hrsg.], Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, (S. 17–32) S. 20. Er ergänzt: „Das also ist Sünde nach biblischem Verständnis: Abkehr von dem Gott, der *Leben gibt*; Selbstzumutung, *sich Leben zu schaffen* allein aus dem, was Menschen sich selbst zu schaffen vermögen; so zu leben, wie sie es selbst wollen; was gut zum Leben ist, für sich selbst zu entscheiden ... Aus der beanspruchten Autonomie des Menschen wird eine Autonomie *jedes Menschen für sich selbst*. Sünde gegen Gott wirkt sich immer als *Verderben des Lebens* aus, nicht nur des Lebens anderer, sondern auch des eigenen Lebens, der Lebenswelt insgesamt“ (ebd., S. 21).

¹⁹³ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 85.

Der „Sünder“ ist der „Verfehlende“.¹⁹⁴ Das *Nomen actionis* ἁμαρτία „Sünde“ kommt allein im Römerbrief 48-mal vor, davon nur dreimal in der Pluralform. Einmal erscheint das *Nomen re actae* ἁμαρτημα „Sünde, Fehler, Irrtum“ (Röm 3,25¹⁹⁵), siebenmal erscheint im Römerbrief das Wort ἁμαρτάνω „sündigen“ (Röm 2,12 zweimal; 3,23; 5,12.14.16; 6,15) und viermal der Ausdruck ἁμαρτωλός „sündig, Sünder“ (Röm 3,7; 5,8.19; 7,13). Paulus betont, dass alle Menschen ohne Unterschied von Gottes Maßstab für ihr Leben abgewichen sind (vgl. Röm 3,23; 5,12) und deswegen das Gericht Gottes verdient haben.

In Pirque Avot 1,1 wird erläutert, warum trotz der Aussage von mSanh 10,1, dass „ganz Israel am kommenden [messianischen] Zeitalter“ teilnehmen wird – mit Begründung aus Jes 60,21 –, nicht alle aus Israel dabei sein werden, nämlich diejenigen, welche die Auferstehung und den göttlichen Ursprung der Tora leugnen. Andererseits wird erläutert, dass damit nicht alle Nichtjuden vom ewigen Leben ausgeschlossen werden. Nur diejenige aus den Nationen, „die Gott vergessen“ (vgl. Ps 9,18), werden ausgeschlossen, während die „Frommen“ (יְדִידִים) auch aus den Nationen am kommenden Zeitalter Anteil haben werden.

„Unter den Frommen (יְדִידִים) der Nationen sind diejenigen zu verstehen, die die sieben noachitischen Gebote beobachten, die sich von Mord [vgl. Gen 9,5f.], Götzendienst, Unkeuschheit, Raub und Gotteslästerung fernhalten, die vielmehr Recht, Gerechtigkeit und Tugend lieben und sich nicht nur den Mitmenschen, sondern auch den Tieren gegenüber der Roheit und Grausamkeit enthalten. Die Worte ‚ganz Israel‘ wollen also keineswegs die Nichtjuden von der ewigen Seligkeit ausschließen, wollem vielmehr uns andeuten, dass jeder, der das Glück hat, im Judentum geboren zu sein, den geeigneten Weg vordient, der in das Haus unseres himmlischen Vaters hinaufführt.“¹⁹⁶

Diese sieben noachitischen Gebote „lassen sich leicht durch den menschlichen Verstand erkennen und begründen“.¹⁹⁷ Anders verhält es sich jedoch mit der Tora, die Gott Israel gegeben hat, wodurch er Rabbi Akiba zufolge Israel bevorzugt hat.¹⁹⁸ Die Tora „ist das kostbare Werkzeug, durch das Gott die Welt erschaffen hat“, und wie es in der Schöpfung viele Rätsel gibt, „so gibt es auch in der göttlichen Lehre, die in sich die Grundzüge des Kosmos trägt, vieles, was zu durchschauen wir nicht instande sind“.¹⁹⁹

Aus Israel hat jeder, „der die Pflichten des Judentums nachkommt“, Anteil am kommenden messianischen Zeitalter. Wie groß sein Anteil dabei sein wird, hängt von ihm selbst ab. „Je größer und je höher er in der sittlichen und religiösen Pflichterfüllung steigen wird, desto größer wird auch sein Anteil am kommenden Zeitalter sein.“²⁰⁰ Die „allergrößte Bevorzugung“ Israels durch Gott besteht den „Sprüchen der Väter“ darin, „dass wir wissen, dass auch die Gebote, deren Sinn wir nicht verstehen und begreifen, unser Leben und die Länge unserer Tage bedeuten“.²⁰¹ Die „Söhne und Töchter Israels“ hingegen, die „diesen Geboten den Rücken zuwenden, verbotene Speisen genießen, die

¹⁹⁴ Vgl. W. Günther, Art. ἁμαρτάνω, in: ThBLNT, (S. 1596–1601) S. 1596f.

¹⁹⁵ Gemäß Pape wurde das Wort ἁμαρτημα in der Gräzität häufiger gebraucht als das Wort ἁμαρτία (Pape, Handwörterbuch I, S. 117). Dass das im Neuen Testament umgekehrt ist, liegt wohl daran, dass hier die Wurzel der Sünde und des Bösen im Fokus steht, welche überwunden werden muss, damit der Mensch in der Lage ist, die Auswirkungen zu bekämpfen.

¹⁹⁶ Pirque Avot 1,1.

¹⁹⁷ Pirque Avot 3,18.

¹⁹⁸ Vgl. mAwot 3,14.

¹⁹⁹ Vgl. mAwot 3,14.

²⁰⁰ Pirque Avot 1,1.

²⁰¹ Vgl. mAwot 3,14.

Reinheitsvorschriften nicht beachten, die Ehegesetze von sich werden usw., verlieren allmählich die uns von Gott gewordene Bevorzugung“.²⁰²

„... **und wie viele in/unter [dem] Gesetz gesündigt haben** ...“ Damit spricht Paulus die Juden an, die das Gesetz Gottes empfangen haben. Das Gesetz allein wird sie nicht in den Himmel bringen; es will ihnen vielmehr den Heilsweg durch Jesus Christus aufzeigen, den sie nicht gehen wollen (vgl. z. B. Joh 5,39f.). Andererseits lesen wir im jüdischen Midrasch Tanchuma B, § 14:

„In Zukunft wird Gott einen Herold ausgehen lassen: ‚Wer sich mit der Tora [dem ‚Gesetz‘] beschäftigt hat, der komme und nehme seinen Lohn!‘ Dann werden die Nationen sagen: ‚Gib uns unseren Lohn, denn auch wir haben das und das Gebot erfüllt!‘ Dann wird Gott sagen: ‚Wer keine gräulichen und kriechenden Tiere gegessen hat, der komme und nehme seinen Lohn!‘ In jener Stunde nehmen sie ihr Urteil hin, wie es heißt: ‚Die Esser von Schweinefleisch und gräulichen Tieren und Mäusen, allesamt nehmen ein Ende‘, ist Jahwes Ausspruch (Jes 66,17).“

Im Mischna-Traktat mAwot 3,12 wird betont: „Jeder, dessen Taten mehr sind als seine Weisheit – seine Weisheit geht in Erfüllung. Und jeder, dessen Weisheit mehr ist als seine Taten ist – seine Weisheit besteht nicht.“

Mit dem Ausdruck „wie viele in [dem] Gesetz [sind]“ (ὅσοι ἐν νόμῳ; vgl. dazu auch Röm 2,23; Gal 3,11; 5,4; Phil 3,6) wie mit „denen, die in dem Gesetz [sind]“ (τοῖς ἐν τῷ νόμῳ) in Röm 3,19 die Juden, die das Gesetz empfangen haben und versuchen, „im Gesetz“ zu leben. Sie sind „unter [dem] Gesetz“ (vgl. dazu Röm 6,14.15; 1. Kor 9,20; Gal 3,23; 4,4.5.21; 5,18) „in Gewahrsam gehalten“ in ihrer Sünde (vgl. Gal 3,22f.) und deshalb durch das Gesetz, das Gottes Gericht wegen der Übertretung ankündigt, verurteilt (vgl. Gal 3,10.13).

„... **werden durch [das] Gesetz gerichtet**“ (vgl. Röm 3,19-20; vgl. zudem Joh 5,45-47). Das alttestamentliche Gesetz mit den Zehn Geboten als Kernstück bringt den gerechten Willen Gottes zum Ausdruck. Diese Zehn Gebote in der Bundeslade sind offenbar auch die Grundlage für das Endgericht Gottes über die Nationen (vgl. Offb 11,19). Die Bundeslade, welche die Zehn Gebote (vgl. Ex 20,1ff.) enthielt, befand sich in der Stiftshütte im Allerheiligsten. Der Hohepriester durfte sich ihr nur einmal im Jahr und nur auf Grund der Versöhnung durch die Besprengung des „Gnaden throns/Sühnedeckels“ (vgl. Röm 3,24f.) mit Blut nahen, um Gott zu begegnen. Damit kommt klar zum Ausdruck, dass auch Israel Gott nur auf Grund der Vergebung Gottes und nicht auf Grund der Selbstgerechtigkeit durch das Einhalten der Gebote Gottes mit Gott Gemeinschaft haben und so dem Gericht Gottes entfliehen kann. Leider hatten die Juden diese Tatsache zur Zeit Jesu und der Apostel total vernachlässigt und sich die Lehre einer eigenen Werkgerechtigkeit durch das Halten der alttestamentlichen und der eigenen Gebote aufgebaut.

Röm 2,13

„**Denn nicht die (genauen) Hörer [des] Gesetzes [sind] gerecht vor Gott, sondern die Täter des Gesetzes werden rechtfertigt werden**“ (vgl. Jak 1,22-25; Mt 7,21). Das Wort ἀκροατής „Hörer“ (das Wort erscheint auch in Jak 1,22.23.25) bezeichnet jemanden, der genau hinhört. Gemeint ist hier offenbar derjenige, der sorgfältig in dem Gesetz (der Tora) forscht. Auch das genügt nicht, sagt der Apostel, um vor Gott gerecht zu sein. Es kommt darauf an, dass es in die Tat umgesetzt wird,

²⁰² Vgl. mAwot 3,14.

und zwar nicht nur äußerlich, sondern von ganzem Herzen, wie uns Jesus vor allem in der Bergpredigt (Mt 5–7) zeigt.

In Pirque Awot 1,1 lesen wir: „Das Judentum besteht nur in der Tora und durch die Tora. Daher ist es die erste Pflicht, sie eifrig zu erforschen ... Ebenso wichtig ist das Lernen wie das Lehren ... Je mehr Torakenntnis in Israel verbreitet wird, desto größer und herrlicher wird unser Volk sein.“ Darum soll man viele Schüler haben (Rabban Gamaliel, Lehrer des Apostels Paulus, wurde dafür kritisiert, dass er zu sorgfältig in der Auswahl seiner Schüler war). „Zu lernen, zu lehren und sorgfältig zu beachten – das sind die großen Grundsätze, die bei der Neugründung des jüdischen Staates nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft von unendlicher, wohlthätiger Wirkung waren und auch für alle Folgezeiten immer sein werden.“ Diese Ausführungen begleitet die Erkenntnis, dass nur wenige imstande sind, das auch auszuführen, um so die ethische Vollkommenheit zu erreichen (vgl. Röm 7,14ff.).

Im Judentum ging man ursprünglich davon aus, dass das Praktizieren der Tora (Gesetz) wichtiger ist als das Studium. Im Mischna-Traktat Awot 6,5 heißt es: „Wer lernt, um zu lehren, wird lernen und lehren. Wer lernt, um zu tun, wird lernen, lehren und tun.“ Und in mAwot 5,13 heißt es: „Vier Arten (מדות) gibt es in Bezug den Besuch des Lehrhauses: Wer hinget und nicht tut, hat den Lohn des Hingehens in seiner Hand; wer tut und nicht hinget, hat den Lohn des Tuns in seiner Hand; wer hinget und tut, ist ein Treuer/Begnadigter (ישר); wer nicht hinget und nicht tut, ist ein Frevler.“ In SifDev S 41 lesen wir: „Was ist größer, Studium [der] oder Tun? Rabbi Tarfon sagte: ‚Größer ist das Tun.‘ Rabbi Akiba sagte: ‚Größer ist das Studium.‘ Sie alle antworteten und sagten: ‚Größer ist das Studium, denn er führt zum Tun.‘“²⁰³ Und somit gilt seit Akiba (2. Jh. n. Chr.) gilt: Das Studium ist wichtiger, weil es zur Ausübung führt.²⁰⁴ Indem die Juden die Gebote für jede nur denkbare Lebenssituation peinlich genau festlegten, vergaßen sie nach den Worten Jesu das Eigentliche (vgl. Mt 23,23) bzw. umgingen das Eigentliche durch menschliche Überlieferungen (vgl. Mt 15,3ff; Mk 7,8ff.). Rabbi Meir soll gesagt haben, dass ein Nichtjude, wenn er sich mit der Tora beschäftigt, wie ein Hohepriester sei, aber keine Belohnung erhalte wie derjenige, dem es geboten ist (d. h. dem Juden) und es (auch) tut.²⁰⁵

Der Ausdruck οἱ ποιηταὶ νόμου = „die Täter [des] Gesetzes“ erinnert an 1. Makk 2,67, wo es heißt: „Und sammelt alle Täter des Gesetzes (πάντας τοὺς ποιητὰς τοῦ νόμου) zu uns ...“ In den Qumranschriften erscheint das hebräische Äquivalent עושי התורה „Täter der Tora“ sowohl im Habakuk-Kommentar als auch in einem Kommentar zu Ps 37.²⁰⁶ In Jak 4,11 erscheint der Ausdruck ποιητῆς νόμου „Täter [des] Gesetzes“ (vgl. auch Jak 1,25: ποιητῆς ἔργου „Täter [des] Werkes“), wonach bereits derjenige kein „Täter [des] Gesetzes“ ist, der seinen „Bruder“ verleumdet oder richtet, da er damit das Gesetz richtet. Richtig weist Hofius darauf hin, dass die Worte οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθῶσονται „die Täter [des] Gesetzes werden rechtfertigt werden“ in unserem Vers dem entsprechen, „was in Röm 10,5 mit dem Hinweis auf Lev 18,5 über die δικαιοσύνη ἐκ νόμου gesagt wird“²⁰⁷, nämlich dass Mose über die Gerechtigkeit aus dem Gesetz schreibe, dass derjenige, der sie

²⁰³ Vgl. dazu auch Langer, Midrasch, S. 89f.

²⁰⁴ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV, S. 85f.

²⁰⁵ Baba Qmma 38a (Babylonischer Talmud, Manuskript von Safrai).

²⁰⁶ 1QpHab 7,11; 8,1; 12,4f. und 4Q171 II,15,23 (vgl. dazu O. Hofius, Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ἔργα νόμου, in: Ders., Exegetische Studien [WUNT 223], Tübingen: Mohr, 2008, [S. 49–88] S. 65).

²⁰⁷ Hofius, Werke des Gesetzes, S. 67.

(die Gebote) tut, durch sie leben wird. Und das bedeutet für Paulus wie für Jak 4,11, dass man sich in jeder Hinsicht – also auch z. B. im Denken – dem ganzen „Gesetz“ unterordnen.²⁰⁸

Paulus sagt in unserem Vers also nicht, dass der Mensch allein durch das Tun des Gesetzes vor Gott gerecht werden kann. Denn das würde bedeuten, dass jemand während des ganzen Lebens nie eine einzige Gesetzesübertretung begehen würde (vgl. Röm 10,5; Gal 3,10-12). Das ist jedoch nach der Überzeugung des Apostels nicht möglich (vgl. z. B. Röm 8,6f.; 10,3). Besonders in Röm 3,10ff. bezeugt der Apostel mit der Heiligen Schrift, dass alle Menschen ohne Ausnahme vor Gott Sünder sind, und das gilt nach Röm 3,9 „sowohl für Juden als auch für Griechen“. Aus dem Grund ist es unmöglich, dass irgend ein Mensch „aus Werken [des] Gesetzes“ rechtfertigt werden kann, da der Mensch es nicht erfüllen kann und das „Gesetz“ deshalb lediglich die (genaue) Erkenntnis der Sünde bringen kann (vgl. Röm 3,20).

Paulus spricht an dieser Stelle aber auch nicht von Heidenchristen, welche durch den Geist Gottes die Tora erfüllen.²⁰⁹ Er will vielmehr klarmachen, dass es nicht in erster Linie auf das Lesen der Tora, sondern auf das Tun derselben ankommt. Der Zusammenhang im Römerbrief zeigt aber sehr deutlich, dass niemand ohne vergebende und verändernde „Gerechtigkeit Gottes“ dazu imstande ist. Diese aus der Sündenmacht befreiende und verändernde Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus wird im (ersten) Hauptabschnitt des Römerbriefes jedoch erst später thematisiert (vgl. Röm 3,21ff.). Es sei an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen, dass Röm 3,21ff. direkt an Röm 1,16f. anknüpft, während es in dem „Exkurs“ dazwischen (Röm 1,18–3,20) darum geht zu zeigen, dass alle Menschen, d. h. Juden und Nichtjuden, ohne die vergebende Erneuerung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu „ohne Entschuldigung“ (vgl. Röm 1,20; 2,1) auf Grund ihrer Sünden unter dem Gerichtsurteil Gottes stehen.

Röm 2,14

„Immer wenn nämlich die Heiden/Nationen, die [das] Gesetz nicht haben, von Natur aus die Dinge des Gesetzes tun ...“ Kann es sein, dass Paulus davon ausgeht, dass es Heiden gibt, die „von Natur aus“ das Gesetz tun, obwohl sie es nicht haben, da sie es ja im Gewissen haben? Röm 2,13 zufolge wären sie damit „gerecht“. Zum Teil werden die „Heiden“, von denen Paulus an dieser Stelle spricht, als Heidenchristen betrachtet, die durch den Heiligen Geist das Gesetz erfüllen.²¹⁰ Schreiner nennt einige Gründe, die für diese Auffassung herangezogen werden.²¹¹ So soll z. B. die Begründung mit „denn“ in Vers 14 dafür sprechen, da das Tun des Gesetzes durch die Heiden direkt mit Vers 13b verbunden werde, wo Paulus das Tun des Gesetzes mit der Rechtfertigung in Verbindung bringt.²¹² Zweitens sei der Satz τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν („das Werk des Gesetzes geschrieben in ihren Herzen“) in Röm 2,15 eine Anlehnung an Jer 31,33, wo vom Neuen Bund die Rede ist, wobei Gott die Tora in das Herz und den Sinn der Menschen schreiben wird.²¹³ Einige

²⁰⁸ Richtig bemerkt Hofius mit Bezug auf Röm 2,13b: „Einzig und allein derjenige, der in ganzheitlicher und ungeteilter Bezogenheit auf Gott ein ‚Täter der Tora‘ ist, wird des eschatologischen Heils teilhaftig werden“ (Hofius, Werke des Gesetzes, S. 68).

²⁰⁹ So jedoch z. B. Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 73–94.152f.; vgl. auch F. Kuhr, Römer 2,14f. und die Verheißung Jer 31,3ff., in: ZNW 55 (1964), S. 243–261.

²¹⁰ So z. B. Gathercole, A Law unto Themselves, S. 27–49.

²¹¹ Schreiner, Romans, S. 120f.

²¹² Vgl. z. B. Granfield, Romans I, S. 155.

²¹³ Vgl. ebd., S. 158f.

meinen, φύσει („von Natur aus“) müsse nicht mit ποιῶσιν („sie tun“) verbunden werden.²¹⁴ Schreiner meint dagegen, „denn“ sei vielmehr in Verbindung mit Vers 13a (nicht mit Vers 13 b) zu sehen.²¹⁵ Zudem müsste der Text nicht als Anlehnung an Jer 31,33 gesehen werden.²¹⁶

In den „Sprüchen der Väter“ wird der Ausspruch von Rabbi Eleasar ben Asarja: „Wenn es keine Tora gibt, gibt es keine Sitte/weltliche Beschäftigung (יִצְרָא דְּיָדָא), wenn es keine ohne Sitte/weltliche Beschäftigung gibt, gibt es keine Tora“,²¹⁷ gedeutet. Dabei wird festgestellt, dass die Aussag „der tatsächlichen Erfahrung“ widerspreche. „Viele Heiden, die von der Tora gar nichts wissen, haben lobenswerte Eigenschaften und sind im Besitz der feinsten Sitten; ebenso gibt es sehr viele gegenüber der Tora unwissende Israeliten, die sich eines feinen und anständigen Benehmens befleißigen.“²¹⁸ Es wird anschließend erläutert, dass Rabbi Eleasar ben Asarja unter dem Begriff „Tora“ in dem Zusammenhang „nicht nur das Studium derselben“ versteht, „sondern die Erfüllung aller ihrer Lehren und Gebote“ – wobei aus rabbinischer Sicht jeweils die „mündliche Tora“ mit eingeschlossen ist. Dann wird der Begriff „Sitte/weltliche Beschäftigung“ (יִצְרָא דְּיָדָא) erläutert und als „höhere Sittlichkeit definiert. Diese ist „das Ergebnis der Tora ...; sie entspringt aus der Tora und ist ohne die Tora nicht denkbar“.²¹⁹

Paulus spricht von „Heiden“, „die das Gesetz nicht haben“ (vgl. Röm 2,12: „Alle, die ohne Gesetz sündigen ...“), wobei der Ausdruck „von Natur aus“ (φύσει) von der griechischen Syntax her deutlich auf die folgende Aussage zu beziehen ist,²²⁰ da in den Stellen, an denen der Dativ (φύσει) im adverbialen Sinn gebraucht wird, dieser allgemein vor dem Ausdruck oder zwischen Begriffen steht, auf den/die er sich bezieht.²²¹ Es kann sich dementsprechend nicht um Heidenchristen handeln, denn sie haebn selbstverständlich das „Gesetz“. Darum geht es in diesem Kapitel des Römerbriefes gar nicht. Zu beachten ist auch, dass Paulus nicht von gläubigen „Heiden“ schreibt – die z. B. in Eph

²¹⁴ Vgl. z. B. ebd., S. 156f.

²¹⁵ Schreiner, Romans, S. 121.

²¹⁶ Ebd., S. 122.

²¹⁷ Siehe mAwot 3,17.

²¹⁸ Pirque Awot 3,21.

²¹⁹ Pirque Awot 3,21.

²²⁰ Gegen Schreiner, ebd., S. 123. Gathercole, der „von Natur aus“ (φύσει) auf den vorangehenden Satz bezieht (also τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει = „die von Natur das Gesetz nicht haben“ statt φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν = „sie tun von Natur aus das Gesetz“), geht davon aus, dass gemeint sei, dass die „Heiden“ das Gesetz zwar „von Natur aus“ nicht gehabt hätten, es inzwischen aber erhalten hätten (Gathercole, A Law unto Themselves, S. 35ff.). Den Dativ φύσει („von Natur aus“) auf den folgenden Satz zu beziehen, ist jedoch viel natürlicher und wahrscheinlicher (vgl. bei Paulus auch Gal 2,15; 4,8; Eph 2,3).

²²¹ Vgl. z. B. Gal 2,15; Eph 2,3; Jak 3,7; Philo, Opif 36 (τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεόν).69 (τὰ ἐν ἐκατέρᾳ φύσει διερευνώμενος).97 (καὶ ὀρθὸν φύσει παρέχεται).105 (ἐν ἀνθρώπου φύσει ἐπτά εἰσιν ὥραι); ders., Leg 2,42 (ἡ αἴσθησις φύσει νῦν ἐστὶ κατὰ τὸν ἐνεστῶτα χρόνον ὑφισταμένη μόνον).247 (φύσει δὲ μισεῖται παρὰ τῷ θνητῷ γένει ἡ ἀρετή).3,89 (φύσει γὰρ δοῦλον παρὰ θεῷ τὸ φαῦλον καὶ ἄλογον).3,108 (τυφλὸν γὰρ φύσει ἡ αἴσθησις ἄτε ἄλογος οὐσα); Post 32 (φύσει δὲ μάχεται ἀγαθῷ κακόν).100 (φύσει γὰρ οὗτος διανοίας ἀδελφός ἐστι).130 (εἰρηναῖα γὰρ φύσει ταῦτα); Her 232 (φύσει δὲ ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς); Irenäus, Ad haer 1,7,5 (φύσει δὲ ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς); 4,37,2 (Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν). Als eine gewisse Ausnahme könnten z. B. Philo, Opif 134 (οὗτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει).154 (ἡ διακρίνεται τάναντία φύσει) sowie ders., Leg 1,52 (οἷσις δὲ ἀκάθαρτον φύσει) betrachtet werden, doch stellen sie m. E. keine echte Parallele zu dem angenommenen Gebrauch in Röm 2,15 dar. Am ehesten könnte Weish 13,1 (Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρὴν θεοῦ ἀγνωσία) dazu eine gewisse Parallele darstellen. Zu beachten ist allerdings auch, dass Paulus in Röm 2,12 von denen gesprochen hatte, die „ohne Gesetz“ gesündigt haben. Diese Leute haben also das geschriebene Alte Testament nicht.

2,11f. als ehemalige „Heiden“ beschrieben werden (vgl. auch z. B. Eph 2,1-3). Wenn Paulus davon spricht, dass den Heiden das Gesetz in ihren Herzen geschrieben ist, so bezieht er sich augenscheinlich *nicht* auf die Situation, die in Jer 31,31-34 verheißen wird. Hätte Paulus die Heidenchristen beschrieben, so hätte er auch kaum erwähnt, dass sie „sich selbst Gesetz sind“. Paulus bezieht sich vielmehr auf das „Gewissen“, das die Heiden auch ohne die Heilige Schrift und ohne den Glauben an Jesus Christus haben.

Das Hauptanliegen des Paulus in den Röm 2,12-15 ist, den Juden zu zeigen, dass sie allein dadurch, dass sie das geschriebene „Gesetz“ besitzen, in Bezug auf die Rechtfertigung vor Gott noch keinen Vorteil gegenüber den „Heiden“ haben.²²² Am Schluss des Kapitels betont der Apostel, wer ein „echter“ Jude ist, nämlich derjenige, „der es innerlich ist, und Beschneidung [ist die] des Herzens, im Geist, nicht im Buchstaben“. Dass das schlussendlich nur durch die persönliche Beziehung zu Jesus und die damit verbundene innere Erneuerung möglich ist, ist klar (vgl. auch z. B. Phil 3,3). Das ist allerdings an dieser Stelle des Römerbriefes noch nicht das Thema. Ebenso klar ist, dass die „Heiden“ den „Werk des Gesetzes“ erst durch die persönliche Beziehung zu Jesus Christus wirklich erfüllen können, aber auch das ist an dieser Stelle noch nicht das Thema. In Röm 2,16 ist von dem Tag die Rede, „da Gott das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch Jesus Christus“ richten wird. Da niemand dabei vor Gott ohne Vergebung und innere Erneuerung durch das Erlösungswerk Jesu bestehen kann, wird vor allem in Römer 3 geklärt.

Das Wort Natur“ (φύσις) kommt im Neuen Testament 14-mal vor (zwölfmal in den Paulusbriefen), davon siebenmal im Römerbrief (Röm 1,26; 2,14.27; 11,21.24 [dreimal]). „Von Natur aus“ bedeutet nach Eph 3,3 soviel wie „von Geburt an“ und bezeichnet den Menschen ohne die Erneuerung in Jesus Christus. In Gal 2,15 schreibt Paulus: „Wir [sind] von Natur aus (φύσει) Juden und nicht ‚Sünder‘ aus [den] Nationen“, und in Gal 4,8 spricht der Apostel von denen, „die von Natur aus (φύσει) nicht Götter sind“. Mit der letzten Aussage meint Paulus offenbar, dass sie erst zu Göttern gemacht werden, während der einzig wahre Gott immer schon Gott war. Und wenn er schreibt, dass sie nicht „Sünder aus den Nationen“, sondern „von Natur aus Juden“ sind, so bezieht er sich damit augenscheinlich auf den Juden, der es nach Röm 2,28f. „äußerlich ist“, und zwar ohne „die Beschneidung des Herzens“. Wenn Paulus in Röm 2,27 den Ausdruck „die Unbeschnittenheit aus der Natur heraus“ (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία) verwendet, so bezieht sich der Begriff „Natur“ an dieser Stelle auf das Nichtbeschnittensein am Körper (vgl. Eph 2,11f.), während die Beschneidung, die „nicht von Händen vollzogen“ wird (Kol 2,11), die Herzenbeschneidung ist. Eph 3,3; Gal 2,15 und 4,8 sind die Stellen im Neuen Testament, in denen der adverbial gebrauchte Dativ φύσει („von Natur aus“) ähnlich gebraucht wird wie in unserem Vers. Dass er sich auch an unserer Stelle nicht an den vorangehenden Satz beziehen ist, wird übrigens u. a. auch durch Röm 2,12 bestätigt, womit klar zum Ausdruck kommt, dass Paulus hier nicht von Menschen spricht, die das „Gesetz von Natur aus nicht haben“, sondern von Menschen, die das „Gesetz“ überhaupt nicht in geschriebener Form haben.

Ähnlich wird das Dativ der Weish 13,1 gebraucht, wo es heißt: „Es sind von Natur alle Menschen nichtig (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει), die von Gott nichts wissen und an den sichtbaren Gütern den, der wirklich Gott ist, nicht zu erkennen vermögen und die, obwohl sie auf seine Werke achten, nicht begreifen, wer der Meister ist ...“ (das Substantiv erscheint in der LXX insgesamt zwölfmal, und zwar nur im 3. und 4. Makkabäerbuch sowie im Weisheitsbuch). Beachten wir den Kontext in Weish 13, so werden wir an Röm 1,20ff. erinnert:

²²² Vgl. Schreiner, Romans, S. 123.

„... sondern das Feuer oder den Wind oder die flüchtige Luft oder die Sterne oder mächtige Wasser oder die Lichter am Himmel für Götter halten, welche die Welt regieren. Wenn sie aber sich an ihrer Schönheit freuten und sie darum für Götter hielten, hätten sie wissen sollen, um wie viel herrlicher der ist, der über das alles der Herr ist. Denn der aller Schönheit Meister ist, hat das alles geschaffen. Wenn sie aber schon über ihre Macht und Kraft staunten, hätten sie merken sollen, um wie viel mächtiger der ist, der das alles bereitet hat. Denn es wird an der Größe und Schönheit der Geschöpfe ihr Schöpfer wie in einem Bild erkannt“ (Weish 13,2-5).

Von diesen Menschen wird weiter gesagt, dass sie zwar nur wenig zu tadeln seien, weil sie vielleicht Gott suchen, aber dass sie doch ohne Entschuldigung seien, indem es heißt:

„Trotzdem sind sie nur wenig zu tadeln; denn sie irren vielleicht und suchen doch Gott und hätten ihn gern gefunden. Denn sie gehen zwar mit seinen Werken um und erforschen sie, aber sie lassen sich durch das, was vor Augen ist, gefangen nehmen, weil so schön ist, was man sieht. Doch sind sie damit nicht entschuldigt (συγγνωστοί). Denn wenn sie so viel zu erkennen vermochten, dass sie die Welt durchdringen konnten, warum haben sie nicht viel eher den Herrn über das alles gefunden? Aber die sind elend (ταλαίπωροι) und setzen ihre Hoffnung auf tote Dinge, die Werke von Menschenhand als Götter anrufen, Gold und Silber, kunstvoll verarbeitet, und Abbilder von Tieren oder unnütze Steine, behauen in alter Zeit“ (Weish 13,6-10).

Paulus bestätigt im Grunde genommen diese Sicht des „Heiden“ (vgl. Röm 1,18-32), doch nach Röm 7,24 ist auch der Jude „elend“ (ταλαίπωρος), der durch das Gesetz versucht, gerecht zu leben, weil er wegen der Sünde das nie schafft.

In unserem Vers bezieht Paulus sich auf die „Heiden“, welche die Gebote Gottes nicht schriftlich erhalten haben. Der Dativ φύσει („von Natur aus“) ist dabei adverbial auf ποιῶσιν („sie tun [von Natur aus die Gebote des Gesetzes]“) zu beziehen. Dass auch die Heiden den Willen Gottes grundsätzlich nicht tun, zeigt Paulus z. B. in Röm 1,18ff. und auch 3,9ff. Nach den jüdischen Rabbinen sind die „Noachitischen Gebote“ (d. h. die Verordnungen Gottes an Noah und seine Nachkommen; vgl. Gen 9,1ff.) den Heiden bekannt, doch lag ihnen der Gedanke, dass sie, die nicht das Gesetz haben, es kraft des natürlichen Triebes ihres Gewissens erfüllen, gänzlich fern.²²³ Behauptet Paulus nun das Gegenteil?

Es ist zu beachten, dass im griechischen Text an dieser Stelle die temporale Konjunktion ὅταν („wenn“; englisch „when“, spanisch „cuando“) benutzt wird, und nicht die konditionale Konjunktion ἐάν²²⁴ („wenn“; englisch „if“, spanisch „si“). Diese Konjunktion wird temporal gebraucht und leitet nicht einen eigentlichen Bedingungssatz ein – obwohl ein Vergleich mit Röm 2,25f. zeigt, dass man nicht zu sehr zwischen den zwei Konjunktionen unterscheiden sollte. Damit sagt Paulus, dass die Heiden immer dann, wenn sie die Gebote des Gesetzes erfüllen, „sich selbst ein Gesetz sind“, obwohl sie das geschriebene Gesetz nicht haben. Was er damit meint, bringt er im nächsten Vers zum Ausdruck. Während die Konjunktion ἐάν einen prospektiven Konditionalsatz einleitet, bei dem grundsätzlich erwartet wird, dass der Inhalt in Erfüllung geht, wird mit dem Temporalsatz an unserer Stelle grundsätzlich offen gelassen, dass das auch (vollkommen) zutrifft.

„... diese, obwohl sie [das] Gesetz nicht haben, sind sich selbst Gesetz.“ „Sich selbst ein Gesetz sein“ bedeutet demnach, „das Werk des Gesetzes im Herzen geschrieben“ haben. Gott hat dem Menschen, den er in seinem Bild geschaffen hat, ein Gewissen gegeben, durch das der Mensch „ermahnt“ wird, wenn er vom Willen Gottes – der im Gesetz zum Ausdruck kommt, aber auch außerhalb des

²²³ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV, S. 88.

²²⁴ Diese Konjunktion erscheint z. B. in Röm 2,25f.; 7,2.3; 9,27; 10,9.15; 11,22.23; 12,20; 13,4.

Gesetzes der gleiche ist – abweicht. So kann es durchaus sein, dass auch der „Heide“ Gebote Gottes erfüllt, ohne sie schriftlich zu haben. Im Text geht es Paulus jedoch lediglich darum zu zeigen, dass der Jude keinen Grund hat, den Nicht-Juden zu verurteilen, nur weil dieser nicht die schriftliche Tora hat, und dass das Hören allein nicht genügt, um schon gerechter zu sein als der Heide, der das Gesetz nicht „hört“, weil er es nicht schriftlich hat.²²⁵ Schlussendlich zeigt der Apostel am Schluss des Kapitels sehr deutlich, dass die „Beschneidung des Herzens“ sowohl für Juden als auch für Nicht-Juden eine Grundvoraussetzung ist, um überhaupt in der Gerechtigkeit Gottes leben zu können.²²⁶ Das setzt aber die Erneuerung durch den Glauben an Jesus Christus voraus.

Röm 2,15

„... dass das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben ist ...“ Zu beachten ist, dass Paulus nicht von den „Werken des Gesetzes“ spricht, sondern vom „Werk des Gesetzes“, ähnlich wie er in Röm 1,32 geschrieben hatte, dass die Heiden „die Rechtsforderung Gottes“ (Einzahl!) auch ohne das geschriebene Wort Gottes kennen. Gemeint ist also nicht, dass die „Heiden“ ohne das geschriebene Wort Gottes in jeder einzelnen Frage genau den Willen Gottes erkennen können. Aber sie haben eine Ahnung von dem, was Gott insgesamt von ihrem Leben erwartet.

Das Wort „Herz“ bezeichnet in der Bibel den Kern der menschlichen Persönlichkeit, den Sitz der Gedanken (vgl. Mt 15,19), des Willens, der Gefühle und des Handelns. Das „Herz“ schließt das Bewusste, das Unterbewusste und das Unbewusste mit ein. Auch die Funktion des Gewissens ist nach der Bibel Teil des menschlichen Herzens. In Jes 51,7 heißt es: „Hört mir zu, die ihr die Gerechtigkeit kennt, du Volk, in dessen Herzen mein Gesetz ist! Fürchtet euch nicht, wenn euch die Leute schmähen, und entsetzt euch nicht, wenn sie euch verhöhnen!“ (vgl. Jer 31,33).

„... indem ihr Gewissen mit Zeugnis gibt und ihre Gedanken sich einander anklagen oder auch entschuldigen/verteidigen“ (vgl. Röm 9,1). Das griechische Wort συνείδησις („Gewissen“) ist abgeleitet von dem Verb σύννοια = „mitwissen“, das im Neuen Testament nur in 1. Kor 4,4 und in der LXX nur in Lev 5,1 und Hiob 27,6 vorkommt. In Hiob 27,6 wird der Satz „mein Herz reizt/schmäht mich nicht“ mit οὐ γὰρ σύννοια ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας = „mir ist nicht bewusst, Unziemliches getan zu haben“ wiedergegeben. Die hebräische Sprache des Alten Testaments hat kein entsprechendes Wort für „Gewissen“. Nach dem Alten Testament ist das „Gewissen“ eine Funktion des Herzens (z. B. 2. Sam 24,10; Jer 17,1; Hiob 27,6; Ps 16,7; 73,21; Eccl 7,22). Aber auch die „Nieren“ können Sitz der Tätigkeit des Gewissens sein (vgl. Ps 73,21; Hiob 16,13; 19,27). So lesen wir z. B. in Ps 16,7: „Ich lobe Jahwe, der mich beraten hat; auch mahnt mich mein Herz des Nachts“, und in Ps 73,21 heißt es: „Als es mir wehe tat im Herzen und mich stach in meinen Nieren ...“ Auffallend ist, dass Hiobs Herz ihn zwar nicht schmäht, dass aber seine Nieren verschmachten (oder: vollendet/heimgesucht werden) in seinem Innern (Hiob 19,27).

In der jüdischen Mischna ist das „Gewissen“ m. E. kein Thema;²²⁷ auf jeden Fall ist klar, dass es im Vergleich zu den Paulusbriefen kaum eine Rolle spielt, wenn überhaupt. Inwiefern das „Gewissen“

²²⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 124.

²²⁶ Nach Käsemann erweisen Röm 2,14f. „für sich nicht mehr, als dass der Heide nicht völlig ohne Gesetz ist und gerade deshalb in Selbstwiderspruch gerät“ (Käsemann, Römer, S. 62).

²²⁷ Anders ist das beim Juden Philo von Alexandria (gest. um 50 n. Chr.). In Opif 128 schreibt er z. B.: „Sie [die Israeliten unter Mose] enthielten sich aller anderen Arbeiten, die bei der Suche nach und der Beschaffung von Lebensmitteln [getan werden] (ὅσα κατὰ ζήτησιν βίου καὶ πορισμὸν), und widmeten diesen Tag dem einzigen Zweck des Philosophierens in Bezug auf die Verbesserung der Moral und die Überführung des Gewissens (καὶ τὸν τοῦ συνειδότος ἔλεγχον), das, wie

bei den „Heiden“, welche die sieben „Noachitischen Gebote“ haben, eine Rolle spielt, wird nicht ausgeführt. Eine gewisse Parallele zu unserem Paulus-Vers finden wir allerdings in mSanh 3,6, wo es um die jüdische Rechtssprechung geht:

„Auf welche Weise prüft man die Zeugen? Man führt sie [in ein Zimmer] hinein und macht ihnen Angst, dann führt man alle Leute hinaus und lässt nur den Größten/Ältesten unter ihnen anwesend und sagt ... Danach führt man den Zweiten hinein und prüft ihn. Sind ihre Aussagen [der Zeugen vor Gericht] übereinstimmend, so verhandelt man über die Sache. Sagen zwei: ‚gerecht‘ (אֲצִי), und einer: ‚schuldig‘ (חַיִּב), so wird er für gerecht erklärt.“²²⁸

Andererseits lesen wir in mAvot 4,11: „Wer ein einziges Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Anwalt/Fürsprecher [פְּרָקְלִיט = παράκλητος]. Wer eine einzige Übertretung begeht, erwirkt sich einen Ankläger [קָטִיגוֹר = κατήγορος]. Umkehr/Rückkehr und gute Taten (תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים) sind ein Schild [תָּרִיס = θυρεός] vor dem Unglück/der Katastrophe (פְּרָעוֹנוֹת).“²²⁹ Nach mAvot 2,1 soll man drei Dinge beachten, um nicht in Übertretung des Gesetzes zu gelangen: „Erkenne, was über dir ist, [nämlich] ein sehendes Auge, ein hörendes Ohr, und alle deine Taten werden in ein Buch geschrieben.“

Im Judentum sprach man vom „guten Trieb“ und vom „schlechten Trieb“ (vgl. Gen 6,5; 8,21) im Menschen.²³⁰ Der „gute Trieb“ könne durch das Studium der Tora Moses gefördert werden, sodass der Mensch imstande sei, das Gesetz zu erfüllen. Dabei kann man den „guten Trieb“ gewissermaßen als „Gewissen“ verstehen, wobei das „Gewissen“ im Sinn der „persönlichen Führung“ zum Guten in der jüdischen Mischna m. E. keine Rolle spielt. Paulus betont vor allem in Röm 7,7-25, dass der Mensch „in Adam“ nicht imstande ist, sich dem Gesetz Gottes zu unterordnen (vgl. auch z. B. Röm 8,6-8).²³¹ Vielmehr braucht er dazu die Rechtfertigung durch Jesus Christus und die „Gesinnung des Geistes“ (vgl. Röm 8,1ff.).

Im Neuen Testament erscheint das Wort συνείδησις („Gewissen“) insgesamt 30-mal, davon 20-mal in den Paulusbriefen²³² (achtmal in 1. Kor und dreimal im Röm; sonst fünfmal im Hebr, dreimal im 1. Petr und zweimal in der Apg). Das Wort beschreibt offenbar nicht nur das „Gewissen“ im engeren Sinn, sondern bewusst sich auf das menschliche Bewusstsein überhaupt. In unserem Vers ist vor allem die „Ermahnung“ durch das Gewissen angesprochen. Paulus sagt also nicht, dass das „Werk

ein Richter in der Seele befestigt, nicht beschämt, wenn es schlägt (ἐπιπλήττων), wobei es mal heftige Drohungen, mal gemäßigte Zurechtweisungen gebraucht (τὰ μὲν σφοδρότεραις ἀπειλαῖς τὰ δὲ καὶ μετριοτέραις νοουθεσίαις χρώμενος).“ Bei Philo von Alexandria erscheint das Kompositium (σύννοια) sechsmal als Partizip direkt vor dem Verb „überführen“ (ἐλέγχω), wobei das Partizip im Sinn von „Bewusstsein“ bzw. „Gewissen“ gebraucht wird (so in Jos 48.262; Spec 1,235; 3,54; 4,6.40), sodass der Satz ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος den Sinn von „durch das Gewissen überführt werdend“ hat. Zusätzlich erscheint das Partizip des Kompositiums bei Philo insgesamt 16-mal in einem Vers zusammen mit dem Verb „überführen“ (ἐλέγχω), so auch bei Josephus in Ant 3,319.

²²⁸ Vgl. mSanh 4,3: „Zwei Gerichtsschreiber (סוֹפְרֵי דִּינֵין) standen vor ihnen, einer zur Rechten und einer zur Linken, und schrieben die Reden der Freisprecher/Verteidiger und der Beschuldiger/Ankläger auf. Rabbi Jehuda sagt: ‚Drei. Einer schrieb der Reden der Freisprecher/Verteidiger auf, ein anderer die Reden der Beschuldiger/Ankläger, und der dritte sowohl die Reden der Freisprecher/Verteidiger als auch die Reden der Beschuldiger/Ankläger.“

²²⁹ Vgl. dazu 1. Joh 2,1: „Meine Kinder, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündigt; und wenn jemand sündigt, so aben wir einen Fürsprecher/Anwalt (παράκλητον) bei dem Vater: Jesus Christus, den Gerechten. Und er ist die Sühnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die ganze Welt.“

²³⁰ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 92f.

²³¹ Vgl. dazu Thiessen, Anthropologie, S. 17–34.

²³² Vgl. dazu H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“ (WUNT 2/10), Tübingen: Mohr, 1983.

der Tora“ im Gewissen geschrieben ist, sondern dass es im Herzen auch der Heiden geschrieben ist und dass das Gewissen sie anklagt, wenn sie nicht nach diesen Geboten leben.²³³ Ein Beispiel für das, was Paulus hier schreibt, ist Melchizedek. Er hatte nicht die schriftliche Offenbarung der Tora, lebte aber ohne Zweifel vor Gott viel gerechter als mancher Jude, der das geschriebene Gesetz Gottes erhalten hatte. Es geht bei Paulus jedoch nicht darum, dass das Gewissen den Menschen vor Gott rechtfertigen könnte.²³⁴

Paulus behauptet in Röm 2,14f. nicht, dass die „Heiden“ Gottes Willen von sich aus vollständig erfüllen und so vor Gott gerecht werden können. Er will vor allem den Juden klar machen, dass es nicht nur darauf ankommt, dass man das geschriebene Gesetz hat und auch darin forscht, sondern dass man den Willen Gottes, der darin offenbart wird, tut. Dass das Gewissen im endzeitlichen Gericht Gottes kein absoluter Maßstab ist, zeigt Paulus z. B. in 1. Kor 4,4,²³⁵ aber auch in seinen Ausführungen zum Umgang mit dem „Götzenopfer“ (1. Kor 8,7.10.12; 10,25-29).²³⁶

Röm 2,16

„An dem Tag, da Gott ... richten wird ...“ In Röm 2,5 hatte Paulus vom „Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“ gesprochen (vgl. auch z. B. Offb 6,17; Hiob 20,28; Ps 110,5; Kla 2,1.21f.; Zeph 2,2f.). Der „Tag des Zorns“ ist der „Tag des Gerichts“ (vgl. Am 5,17; 1. Kor 3,13; 1. Petr 2,9; 3,7), der auch als „Tag des Herrn“ bezeichnet wird (vgl. dazu Apg 2,20; 1. Kor 1,8; 5,5; 2. Kor 1,14; 1. Thess 5,2 2. Thess 2,2; 2. Petr 3,10)²³⁷. Gemeint ist also vor allem in der endgültigen Erfüllung das letzte Gericht, an dem Gott ein für allemal das Böse beseitigen wird. Dieses Gericht Gottes wird als „gerechtes Gericht Gottes“ bezeichnet (vgl. John 5,30; 2. Thess 1,5; Offb 16,7; 19,2), weil Gott in völliger Gerechtigkeit richten wird und jeder erkennen wird, dass er das Gericht verdient hat.

Die „**verborgenden Dinge der Menschen**“ (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων) haben ihren Sitz im „Herzen“ (vgl. Röm 2,29; 1. Kor 14,25). In 1. Kor 4,5 betont Paulus, dass der Herr, wenn er kommt, „das Verborgene der Finsternis ans Licht bringen und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird; und dann wird jedem sein Lob von Gott werden.“ Maßstab wird dabei nicht das menschliche Gewissen sein (vgl. 1. Kor 4,4a: οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα [verwand mit συνείδησις „Gewissen“], ἀλλ’ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι „mir ist nichts bewusst [d. h. ich habe kein schlechtes Gewissen], doch nicht dadurch werde ich gerechtfertigt“). Gott wird beim letzten Gericht²³⁸ die innersten Motive der Juden und Heiden für ihr Handeln offen legen. Nach Hes 8,12 sprach Gott zu Hesekeil:

²³³ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 123.

²³⁴ Vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 102; Moo, Romans, 1996, S. 149f.; Schreiner, Romans, S. 124.

²³⁵ Vgl. dazu auch Eckstein, Syneidesis, S. 199ff.

²³⁶ Gemäß Ps 19,13 gibt es auch „verborgene Sünden“, die dem „Gewissen“ nicht bekannt sind und trotzdem Vergebung nötig haben.

²³⁷ Vgl. dazu auch u. a. N. Wendebourg, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtsverkündigung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003.

²³⁸ Nach B. Reicke, Syneidesis in Röm. 2,15, in: ThZ 12 (1956), (S. 167-171) S. 161, geht es in unserem Vers nicht um das letzte Gericht. Mit dem „Tag“ des Gerichts ist jedoch offensichtlich das eschatologische Gericht gemeint (vgl. Röm 2,5; 13,12; 1. Kor 1,8; 3,13; 5,5; 2. Kor 1,14; Eph 4,30; Phil 1,6.10; 2,16; 1. Thess 5,2.4; 2. Thess 1,10; 2,2; 21. Tim 1,12.18; 4,8). Paulus sieht jedoch offenbar eine Einheit in den Funktion des Gewissen in der Gegenwart und Zukunft, wobei Vers 15 sich vor allem die Gegenwart bezieht, während Vers 16 sich auf die Zukunft (letztes Gericht) bezieht, sodass die gegenwärtige Funktion des Gewissens mit seiner Anklage im eschatologischen Gericht ihren Höhepunkt erreichen wird (vgl. Schreiner, Romans, S. 125; Moo, Romans, 1996, S. 150f.).

„Menschenkind, siehst du, was die Ältesten des Hauses Israel tun in der Finsternis, ein jeder in der Kammer seines Götzenbildes? Denn sie sagen: ‚Jahwe sieht uns nicht, Jahwe hat das Land verlassen.‘“

Gott sieht jedoch nicht nur das, was in der Kammer des Hauses geschieht, sondern auch das, was in der „Kammer“ des Herzen geschieht; d. h. er prüft die Motive und Absichten des Menschen (vgl. auch Mt 5,28). Gott allein kennt und erforscht „das Herz der/aller Menschenkinder“ (1. Kön 8,39; 2. Chr 6,30; vgl. 1. Chr 28,9; Ps 139,2-4; Jer 12,3; Lk 16,15; 1. Thess 2,4); er prüft „Herzen und Nieren“, d. h. offenbar sowohl die Gedanken und deren Hintergründe als auch das Gewissen (Ps 7,10; vgl. Ps 26,2; 139,13; Jer 11,20; 17,10; 20,12) und enthüllt „das Tiefe und das Verborgene“ (Dan 2,22).²³⁹ Und das wird er vor allem im Jüngsten Gericht tun. Ohne dieses Gericht bliebe die anklagende Funktion des Gewissens in der Luft hängen, wie Käsemann richtig bemerkt.²⁴⁰

„... **nach meinem Evangelium durch Christus Jesus.**“ Den Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου „mein Evangelium“ gebraucht Paulus noch zweimal (Röm 16,25; 2. Tim 2,8). Es geht dabei um die Evangeliumsverkündigung des Paulus (d. h. im Sinn von „nach meiner Evangeliumsverkündigung“ bzw. „nach dem Evangelium, das ich verkündige“), dessen Mittelpunkt die Frohe Botschaft von Jesus Christus und seinem Erlösungswerk ist. Dieses Evangelium hat Paulus durch Offenbarung Jesu Christi empfangen (vgl. Gal 1,12). Gott hat nämlich Paulus seit Mutterleib auserwählt und in seiner Gnade berufen, „seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Nationen verkündigte“ (Gal 1,15-16). Deshalb gibt es auch kein anderes Evangelium, und verflucht ist, wer trotzdem versucht, ein anderes zu verkündigen (Gal 1,6-9).

Dieses Evangelium ist nach Paulus jedoch nicht nur Grundlage der Errettung und Befreiung vom Gericht, sondern gleichzeitig Grundlage für das Gericht. Keine Verurteilung und damit auch kein eigentliches Gericht gibt es für diejenigen, „die in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1). So hatte Jesus es bereits von seinem Wort gesagt. Wer Jesu Wort hört und dem glaubt, der ihn gesandt hat, hat ewiges Leben (Joh 5,24), und wer im Wort Jesu bleibt, der ist wahrhaftig sein Jünger (Joh 8,31). Wer Jesu Wort bewahrt, wie er selbst das Wort des himmlischen Vaters bewahrt (Joh 8,55), wird den Tod nicht schmecken (Joh 8,52). Wer Jesus liebt, der wird sein Wort bewahren, und der Sohn und der Vater werden bei ihm wohnen (Joh 14,23). Dieses Wort, das Jesus zu seinen Jüngern gesprochen hat, hat sie rein gemacht (Joh 15,3). Andererseits wird das Wort Jesu diejenigen richten, die es nicht annehmen (Joh 12,48; vgl. Joh 8,37.43).

Röm 2,17

„**Wahrlich, du nennst dich Jude ...**“ (Röm 2,17a). Auffallend ist an dieser Stelle, dass bei diesem (anscheinenden) Konditionalsatz, der mit εἰ δέ (etwa „wenn aber“) eingeleitet wird (vgl. dazu auch z. B. Röm 3,5.7; 6,8; 7,16.20; 8,9)²⁴¹, die Apodosis („Dann-Satz“) fehlt (Röm 2,21 ist keine

²³⁹ Vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VII/1, 1991, S. 325f.

²⁴⁰ Käsemann, Römer, S. 62: „Gegen die Vermutung, 16 sei eine Glosse, ist einzuwenden, dass der Hinweis auf das Endgericht unentbehrlich ist. Der Kontext bleibt ein Torso ohne ihn, solange man nicht das Vorangegangene auf die Glaubensgerechtigkeit der Heidenchristen bezieht. Der in 15 geschilderte Prozeß kann unmöglich ohne letzte Klärung und Krisis bleiben, in welcher der bis dahin verborgene Richter hervortritt.“

²⁴¹ Anders die Textzeugen D² 33. 1739. 1881 $\mathfrak{M}$ sy^h, die stattdessen ἰδε schreiben, offenbar, weil sie mit dem Text Schwierigkeiten hatten.

eigentliche Apodosis), und zwar ähnlich die in Röm 9,22f.²⁴² Dabei kann εἰ δέ an dieser Stelle wie in Röm 9,22 als eine „Formel“ verstanden werden, welche – ähnlich wie εἰ μὴν (vgl. im Neuen Testament nur in Hebr 6,14; in der LXX vgl. u. a. Hes 33,27; 34,8; 35,6; 36,5; 38,19) oder μενοῦν(γε) (vgl. Lk 11,28; Röm 9,20; 10,18; Phil 3,8) – im Sinn von „wahrlich, doch“²⁴³ bzw. „dementsprechend“ zu verstehen ist und die Funktion einer Konjunktion übernommen hat.²⁴⁴ Im Folgenden geht Paulus auf zwei Dinge ein, welche für Juden von zentraler Bedeutung waren und als Kennzeichen ihrer besonderen Beziehung zu Gott betrachtet wurden, nämlich das „Gesetz“ (Röm 2,17-24) und die (mit dem Gesetz verbundene) Beschneidung (Röm 2,25-29).

Der Begriff Ἰουδαῖος („Jude“²⁴⁵) betont im Neuen Testament die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk²⁴⁶, wobei die „mündliche Überlieferung“ offensichtlich wesentlich dazugehört (vgl. Mt 15,1ff.; Mk 7,1ff.), wie auch der Gebrauch der Begriffe Ἰουδαϊσμός („Judentum“; Gal 1,13f.) und ἰουδαῖζω („jüdisch leben“; Gal 2,14) im Galaterbrief zeigt. In der LXX fällt auf, dass der Begriff „Jude“ (Ἰουδαῖος) neben dem Buch Esther (44-mal) vor allen in den ersten drei Makkabäerbüchern vorkommt (in 1. Macc 37-mal, in 2. Macc 59-mal, in 3. Macc 27-mal).²⁴⁷ Der damit verwandte Begriff Ἰουδαϊσμός wird offensichtlich primär als Abgrenzung und Kampf gegen das „Heidentum“ verstanden (vgl. 2. Macc 2,22; 8,1; 14,38; 4. Macc 4,26; vgl. auch z. B. 2. Macc 13,21²⁴⁸).²⁴⁹ Damit hängt jeweils auch eng die Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk zusammen.²⁵⁰ Andererseits hebt der Gebrauch des Begriffs „Israelit“ (der Begriff erscheint neunmal im Neuen Testament; Joh 1,47; Apg 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28; Röm 9,4; 11,1; 2. Kor 11,22) im Neuen Testament die Erwählung Gottes, die Gottesbeziehung und den Glauben hervor (vgl. auch Röm 9,4f.; Eph 2,11f.). Die Erwählung schließt aber die „Heiden“ nicht aus, sondern schließt sie im Plan Gottes

²⁴² Nach Starnitzke handelt es sich bei Röm 2,17 „um einen durchgehenden, mit dem gut bezeugten εἰ δέ eingeleiteten Nebensatz, der am Ende von V. 20 abbricht und etwas unklar endet ... Das schließt δέ an V. 15 an und behandelt nun nach den Ausführungen über die Nichtjuden in V. 12-15 gleichsam adversativ den Juden“ (Starnitzke, Struktur, S. 111). Es handelt sich jedoch kaum um einen Nebensatz, aber auch kaum um eine adversative Abhandlung im Gegensatz zu Röm 2,12-15. Vielmehr handelt es sich um eine logische Folge der dortigen Ausführungen. Denn dort wollte Paulus primär den Juden darlegen, dass es nicht auf den Besitz der Tora, sondern auf das Tun derselben ankommt und dass Gott die Juden dementsprechend richten wird, und zwar ohne Ansehen der Person (vgl. Röm 2,16).

²⁴³ Vgl. dazu Louw/Nida, Lexicon I, S. 812 (91.8). μενοῦν kann dabei auch im Sinn von „marker of result, often implying the conclusion of a process of reasoning – ,so, therefore, consequently, accordingly, then, so then“ verstanden werden (Louw/Nida, Lexicon I, S. 783 [89.50]).

²⁴⁴ Vgl. dazu Thiessen, Zorndemonstration, S. 41–48; ders., Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 44–50; vgl. auch z. B. Josephus, Ant. 3,173–174: εἰ δέ ... μὲν ...

²⁴⁵ Das Wort Ἰουδαῖος („Jude“) erscheint 195-mal im Neuen Testament.

²⁴⁶ Vgl. zum außerbiblischen Gebrauch des Begriffs „Jude“ bzw. „Judentum“ u. a. Mason, Jews, S. 457–512; Amir, Term, S. 34–41.

²⁴⁷ Flavius Josephus verwendet den Begriff in seinen Schriften 1190-mal und Philo von Alexandria 101-mal.

²⁴⁸ „Aber Rhodokus aus der jüdischen Ordnung (ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς τάξεως) verkündigte den Kriegern die Geheimnisse ...“

²⁴⁹ Vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 109: „Ἰουδαῖος therefore would be a name accepted with pride by Paul’s contemporaries (cf. 4 Ezra 6,55–59).“ Für Stendahl ist es „interessant festzustellen, dass in hellenistischen Texten aus dieser Epoche und in apokryphen Schriften – wie z. B. im Ersten Makkabäerbuch – immer das Wort ‚Israel‘ verwendet wird, wenn Juden selbst sprechen. Sprechen hingegen Leute von außen über Israel, dann ist immer von ‚den Juden‘ die Rede“ (K. Stendahl, Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief, Zürich: TVZ, 2001, S. 23).

²⁵⁰ Vgl. auch z. B. Josephus, Bell. 4,454 (neben Bell. 4,463 ist das die einzige Stelle bei Josephus, an der das Verb ἰουδαῖζω gebraucht wird). Vgl. auch u. a. M. Thiessen, Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision & Identity in Ancient Judaism and Christianity, Oxford: Oxford University Press, 2011, S. 142ff.

vielmehr mit ein (vgl. z. B. Röm 11,17ff.). Begriffe wie „Israel“ oder „Israelit“ erscheinen im Römerbrief erst ab Kapitel 9, und zwar regelmäßig in Röm 9–11.²⁵¹

Warum Paulus in Röm 2,17 das Kompositum ἐπονομάζω („[darauf/dazu] nennen“; Ἰουδαῖος ἐπονομάζει = „du nennst dich [zusätzlich] Jude“), und nicht das einfache ὀνομάζω („nennen“) gebraucht, ist nicht ganz klar. Dieses Kompositum kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle vor²⁵², erscheint aber in der LXX 35-mal, und zwar fast ausschließlich in den Büchern Genesis bis Josua. Einmal wird in der LXX das Kompositum προσονομάζω gebraucht (2. Macc 6,2), wo es heißt, dass ein alter Mann von Athen „den Tempel zu Jerusalem entweihen und ihn ‚Tempel des Zeus Olympios‘ nennen“ sollte.²⁵³ Das Kompositum wird an dieser Stelle also im Sinn von „zusätzlich nennen, als Namen hinzufügen“ verwendet.²⁵⁴ Paulus gebraucht das Kompositum ἐπονομάζω wohl nicht deckungsgleich mit προσονομάζω „dazu nennen“, aber in einem ähnlichen Sinn, nämlich in dem Sinn, dass das Judentum, welches Paulus anspricht, eine äußere Hinzufügung ist²⁵⁵, aber dass die Angesprochenen²⁵⁶ nicht „im Herzen Juden sind“ (vgl. Röm 2,29: ἀλλ’ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ

²⁵¹ Wright beobachtet diesen Unterschied offensichtlich nicht, wenn er in Bezug auf Röm 2,17 bemerkt: „In addressing ‚the Jew‘ Paul was, of course, talking to his own former self. Mose; he was aware, as 9:1-5 will make clear, of deep personal grief, witnessung ‚his flesh‘ in rebellion against the gospel message of the Jewish Messiah, Jesu“ (Wright, Romans, S. 445; vgl. auch Wolter, Paulus, S. 381–383.425). Paulus sagt in Röm 9 jedoch nicht, dass er „Jude“ sei, sondern das er „Israelit“ sei (Röm 9,4; vgl. auch Röm 11,1; 2. Cor 11,22). In 1. Kor 9,20 schreibt der Apostel, der er den Juden „wie ein Jude“ (ὡς Ἰουδαῖος) sei, um sie für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen, und nach Gal 2,14 nennt Paulus Petrus „einen Juden“. Andererseits hat jedoch für den Glauben an Jesus Christus weder das Jude- noch das Griechen-Sein einen Stellenwert (vgl. Gal 3,28; Kol 3,11).

²⁵² Josephus verwendet das Kompositum neunmal (Ant 1,138.143; 2,1.249; 4,207; 7,21; 17,14; Bell 1,118; 2,189). Dabei wird sichtbar, dass es sich um einen zusätzlichen Namen handelt. So wird z. B. in Ant. 2,1 erwähnt, dass Esau „zusätzlich Edom genannt wurde“ (Ἀδωμος γὰρ ἐπονομάζετο). Philo von Alexandria verwendet das Kompositum fünfmal. In Cher 54 und Post 124 erwähnt er, dass Eva einen (weiteren) Sohn gebär und ihn „Seth“ nannte. Nach Post 33 baute Kain eine Stadt und nannte die Stadt nach dem Namen seines Sohnes „Henoch“. Philo erwähnt zudem, dass der Ort des „bitteren Wassers“ in der Wüste „Bitterkeit“ (πικρία) genannt wurde (Congr 163) und dass der Mann, der zur Zeit der Sintflut allein Gott folge, von den Griechen „Deukalion“ und von den Chaldäern „Noah“ genannt wurde (Praem 23).

²⁵³ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 96f.

²⁵⁴ Zur Bedeutung des Namens im Judentum vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 96f.

²⁵⁵ Vgl. auch syrBar 48,24: „Wir alle sind ein Volk von hochgeehrtem Namen, wir, die wir von Einem ein Gesetz empfangen ...“ (vgl. dazu weiter unten).

²⁵⁶ Nach Dunn spricht Paulus den „typischen Juden“ an, „that is, the Jew per se, conscious of his Jewishness, of his distinctiveness from the nations (see also on 3:1)“ (Dunn, Romans 1–8, S. 109; vgl. auch Wright, Romans, S. 445: „... he is referring to a typical *individual*“; Starnitzke, Struktur, S. 112: „Angesprochen wird nicht der Jude an sich im Gegensatz zum Nichtjuden, sondern ein einzelner Mensch, der kritisch auf sein Selbstverständnis und damit zusammenhängend auf sein Verhältnis zum anderen und zu Gott hin befragt wird ..., der sich durch seine Beziehung zur Tora definiert und dadurch von den Nichtjuden abgrenzt“). Watson dagegen geht auf Grund von Röm 2,19f. davon aus, dass Paulus den jüdischen Lehrer bzw. Führer angespreche (Watson, Paul, S. 203). Die Pharisäer, Sadduzäer und Herodianer seien die Hauptgegner der Jesusbewegung gewesen. „If the leaders of the Roman Jewish community had been implacably opposed to the gospel in the Roman synagogues, then Paul’s denunciation of such a leader might well seem persuasive and relevant to Roman Jewish Christians.“ Richtig ist m. E., dass Paulus *primär* die religiösen Führer der Juden (indirekt) anspricht. Richtig hatte Watson zudem vorher schon bemerkt: „The phrase σὺ Ἰουδαῖος in 2:17 is introduced in order to highlight the contrast with the Gentiles of 2:14-15 and not to indicate that Paul has found himself a new addressee“ (ebd., S. 198). Dabei geht es aber nicht primär um die Problematik der gegenseitigen Beziehungen zwischen Juden und „Heiden“, sondern primär um die Frage, wie auch die Juden die heilswirkende „Gerechtigkeit Gottes“ erfahren können.

Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ), sondern lediglich ἐν τῷ φανερῷ „der in der (äußeren) Erscheinung“ (vgl. Röm 2,28).

„... und stützt dich auf das Gesetz (oder: ruhest dich im Gesetz aus) ...“ (Röm 2,17bα). Das Kompositum ἐπαναπαύομαι („[auf etwas] ausruhen“) erscheint im Neuen Testament außer an unserer Stelle nur noch in Lk 10,6 (im Sinn von „sich ausruhen“). In der LXX erscheint es zehnmal und wird im Sinn von „ruhen, ausruhen“ (vgl. Num 11,26; Ri 16,26; 2. Kön 2,15)²⁵⁷, aber auch im Sinn von „sich anlehnen“ (vgl. 2. Kön 5,18; 7,2.17; Hes 29,7) gebraucht. Im Sinn von „sich verlassen auf“ erscheint es in der LXX nur in Mi 3,11 als Wiedergabe des hebräischen Verbs יָנַח („sich stützen auf, es sich bequem machen; sich verlassen auf“²⁵⁸). In Mi 3,9-11 heißt es:

„So hört doch dies, ihr Häupter im Hause Jakob und ihr Herren im Haus Israel, die ihr das Recht verabscheut und alles, was gerade ist, krumm macht; die ihr Zion mit Blut baut und Jerusalem mit Unrecht – seine Häupter richten für Geschenke, seine Priester lehren für Lohn und seine Propheten wahr sagen für Geld – und euch dennoch auf Jahwe verlässt (LXX: καὶ ἐπὶ τὸν κύριον ἐπανεπαύοντο) und spricht: ‚Ist nicht Jahwe unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen‘ ...“

Im hebräischen Text erscheint an dieser Stelle wie erwähnt das Verb יָנַח, das im Alten Testament insgesamt 22-mal vorkommt (nur im Nifalstamm). Dieses Verb wird z. B. in Jes 10,20; 30,12; 31,1 und 50,10 gebraucht. In Jes 10,20 heißt es vom „Überrest Israels und was entkommen ist vom Hause Jakob“, dass sie „zu jener Zeit ... sich nicht mehr verlassen werden (LXX: οὐκέτι μὴ πεποιθότες ὦσιν) auf den, der sie schlägt, sondern sie werden sich verlassen (LXX: ἔσονται πεποιθότες) auf Jahwe, den Heiligen Israels, in Treue“ (vgl. Jes 50,10). Zur Zeit Jesajas hatten viele Israeliten jedoch Gottes Wort verworfen und verließen sich auf Frevel und Mutwillen (Jes 30,12; LXX: ... ἡλίπισατε ... καὶ πεποιθῶς ἐγένου ...) bzw. suchten in Ägypten um Hilfe und verließen sich (LXX: πεποιθότες) auf Rosse und hofften auf Wagen. „Aber sie halten sich nicht (LXX: οὐκ ἦσαν πεποιθότες) zum Heiligen Israels und fragen nichts nach Jahwe“ (Jes 31,1). Und in Jes 50,10 heißt es dann: „Wer ist unter euch, der Jahwe fürchtet, der der Stimme seines Knechts gehorcht, der im Finstern wandelt und dem kein Licht scheint? Der hoffe (LXX: πεποίθατε) auf den Namen Jahwes und verlasse sich auf seinen Gott!“

Paulus gebraucht in Röm 2,17 das Kompositum ἐπαναπαύομαι parallel zum Verb καυχάομαι, während er in Phil 3,3f. parallel zu diesem letzten Verb das präsentische Perfekt πέποιθα verwendet.²⁵⁹ Die drei Verben werden damit in diesem Kontext in einem gewissen Sinn als Synonyme verwendet. Beim Gebrauch des Kompositums ἐπαναπαύομαι an unserer Stelle scheint eine Anlehnung des Paulus an Mi 3,11 deutlich zu sein, wobei wohl vorausgesetzt werden muss, dass der Apostel diese Stelle in der LXX kannte. Somit muss man annehmen, dass der Apostel die prophetische Kritik an Israel auf seine (indirekten) Adressaten in Röm 2,17ff. anwendet. Bestätigt wird dieser Aspekt dadurch, dass in Röm 2,23 wie in Mal 3,9-11 nicht das „Rühmen“ bzw. das „Vertrauen“ als solches kritisiert wird, sondern dass daraus nicht der Gehorsam dem göttlichen Willen gegenüber folgt.²⁶⁰

²⁵⁷ Josephus verwendet das Kompositum lediglich in Ant. 8,84 (in der Medium-Form), und zwar ebenfalls im Sinn von „ausruhen“, Philo von Alexandria verwendet es nicht in seinen Schriften.

²⁵⁸ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 1489.

²⁵⁹ Vgl. auch Gal 6,12f., wo im ähnlichen Zusammenhang das Verb ἐνπροσώπῳ parallel zum Verb καυχάομαι gebraucht wird.

²⁶⁰ Vgl. auch Haacker, Römer, S. 97. Nach Haacker kann „ἐπαναπαύῃ νόμῳ nur positiv gemeint sein, zumal es in V. 23 mit ἐν νόμῳ καυχᾶσαι wieder aufgenommen wird“ (ebd.). Richtig ist sicher, dass das Vertrauen auf Gott und

Interessant ist auch ein Vergleich mit der syrischen Baruch-Apokalypse²⁶¹.²⁶² Nach syrBar 48,22.24 vertrauen „wir“ auf „dich“ (Gott).

„Denn siehe, dein Gesetz – es ist bei uns. Wir wissen (auch), dass wir nicht fallen, solange wir uns an deines Bundes Vorschriften halten ... Wir alle sind ein Volk von hochgeehrtem Namen, wir, die wir von Einem ein Gesetz empfangen. Und solch ein Gesetz, das mitten unter uns ist, wird uns nun helfen, die vorzügliche Weisheit, die in uns ist, wird uns beistehen.“

Gemäß Hoffmann sind die Verse 14-18 des Kapitels „von der Hoffnung auf einen ‚zukünftigen‘ Heilsuniversalismus geprägt“, während in den Versen 19-24 „ein ‚gegenwärtiger‘ Heilspartikularismus zum Ausdruck“ komme.²⁶³

„Die universale Dimension der bisherigen Argumentation, die sich hinter den Größen Gesetz und Weisheit verbirgt, tritt gegenüber einer partikularen, lediglich am Heil Gesamtisraels interessierten Dimension zurück. Der bloße Besitz der Tora gewinnt gegenüber der Frage nach ihrer Erfüllung den Vorrang.²⁶⁴ Das Bewußtsein der mit der Gabe der Tora verbundenen Erwählung Israels wird dem konkreten Toragehorsam vorgeordnet.“²⁶⁵

Allerdings geht es m.E. in den Versen 14-18 lediglich um die Bitte, Gott möge nicht über „unsere Werke“ nachdenken (vgl. Vers 14) und sich erbarmen, während Vers 19 die Bitte zum Ausdruck bringt, Gott möge auf „die Kleinen“ (bzw. „die Wenigen“²⁶⁶) blicken, „die sich dir unterordnet haben“, und alle diejenigen erretten, „die zu dir kommen“. Offenbar sind immer die gleichen Menschen

sein „Gesetz“ nach Paulus nicht an und für sich falsch ist. Aber die Art und Weise, wie dieses „Vertrauen“ bzw. das damit verbundene „Sich-Rühmen“ geschieht, wird sowohl von Paulus als auch von Maleachi zumindest indirekt „kritisiert“.

²⁶¹ Vgl. auch z. B. Sib III,573ff. Die „Heiden“ („das Geschlecht gottloser Männer“; Sib III,568) werden an dieser Stelle zum Teil ähnlich wie in Röm 1,18ff. kritisiert (vgl. z. B. Sib III,605), allerdings mit dem Unterschied, dass sie im Gegensatz zu Röm 1,18-32 als „Gesetzesübertreter“ dargestellt werden (vgl. z. B. Sib III,600. 686). In Bezug auf Israels Zukunft ist dagegen von einem „heiligen Geschlecht frommer Männer“ die Rede, welche den Ratschlüssen und dem Sinn des Höchsten anhangen und den Tempel des großen Gottes verherrlichen werden (Sib III,373–375).

²⁶² Die Schrift ist nach Klijn „nach dem Jahre 100 n.Chr. (also später als 4Esr) und vor dem Jahre 130 n.Chr. in Palästina“ entstanden (Klijn, Baruch-Apokalypse, S. 114; vgl. auch u. a. Hoffmann, Gesetz, S. 258f.; die folgenden Übersetzungen stammen von Klijn, Baruch-Apokalypse, S. 103–191). Es behandelt Probleme, welche mit denen vom 4. Esra eng verwandt sind (vgl. dazu u. a. Hoffmann, Gesetz, S. 258f.). Nach Hoffmann lassen inhaltliche Gründe „jeden Zweifel an der Priorität des 4. Esrabuches gegenüber der syrischen Baruchapokalypse verstummen“ (ebd., S. 259). So setze z. B. die syrische Baruchapokalypse „mit Blick auf die ‚Zwei-Äonen-Lehre‘ an der Stelle ein, an der das 4. Esrabuch endet“ (ebd.). Auch die „mit der Frage nach dem Gesetz verbundene Überzeugung von der Verantwortlichkeit des einzelnen für sein Tun sind so selbstverständlich miteinander verbunden, daß von den Schwierigkeiten dieser Verbindung, mit denen der Verfasser des 4. Esrabuches über weite Strecken seines Werkes ringt, kaum noch etwas zu spüren ist“ (ebd.). Beide Schriften seien „gleichfalls als Versuch zu verstehen, das durch die nationale Katastrophe Israels im Jahre 70 n. Chr. erschütterte Vertrauen in die alttestamentliche Deuteronomistik zu erneuern“ (ebd., S. 297).

²⁶³ Hoffmann, Gesetz, S. 278.

²⁶⁴ Vgl. aber auch ebd., S. 297: „Die syrische Baruchapokalypse richtet sich weniger gegen eine falsche Interpretation des Gedankens einer Sündenverfallenheit des Menschen als gegen ein falsches Verständnis des Bundesgedankens. Der Bundesgedanke wird eindeutig von einem unbedingten Gehorsam fordernden Gesetzesgedanken her bestimmt. Einer falsch verstandenen Heilssicherheit, die sich auf Gottes Erwählungszeichen, wie das Land, der Zion, der Tempel und die Beschneidung, gründet, wird eine eindeutige Absage erteilt. Nicht der ‚Besitz des Gesetzes‘, sondern einzig das ‚Tun des Gesetzes‘ zeichnet für das zukünftige Heil verantwortlich. An die Stelle des Volksganzen tritt der einzelne Gerechte als Adressat der Verheißung.“

²⁶⁵ Ebd., S. 278.

²⁶⁶ So Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 2, S. 428.

Gegenstand der Fürbitte. Gott antwortet jedoch mit Gerichtsankündigung, da „mein Gesetz sein Recht verlangt“ (48,27ff.) und da „ein jeglicher in seinen Werken wandelte und des Gesetzes des Allmächtigen nicht gedachte“ (Vers 38) und weil „jeder von den Bewohnern der Erde wusste, wann er ungerecht handelte, und sie erkannten mein Gesetz nicht ihres Stolzes wegen“ (Vers 40). Der Beter fragt, was Adam all denen angetan habe, welche von ihm abstammten (Vers 42), und bemerkt, dass durch Eva „zum Untergang diese ganze Menge geht“ (Vers 43), und „was sie alle betrifft – ihr Ende wird sie zuschanden machen; und dein Gesetz, dass sie ja übertreten, wird sie dann bestrafen an deinem Tage“ (Vers 47). Deshalb will der Beter nun den „Gottlosen“ außer Acht lassen und für die „Gerechten“ Fürbitte einlegen (Vers 48). Gott antwortet mit der Verheißung, dass diese zur Herrlichkeit auferstehen werden (50,1ff.).

„Die Herrlichkeit von denen, die sich jetzt rechtschaffen gezeigt haben, wie mein Gesetz es will, und die in ihrem Leben Einsicht hatten und die in ihrem Herzen hier der Weisheit Wurzel pflanzen – ihr Glanz wird dann verherrlicht sein in unterschiedlicher Gestalt. Ins Licht ihrer Schönheit wird verwandelt sein das Ansehen ihres Angesichts. So können sie die Welt bekommen und empfangen, die nicht vergeht, so wie sie ihnen versprochen war“ (51,3).²⁶⁷

Die Juden gelten demnach auf Grund ihrer Erfüllung dessen, was im „Gesetz“ geboten wird, als „Gerechte“.²⁶⁸ Sonntag fasst die Gedanken des Autors mit folgenden Worten zusammen: „Die Gerechten tun das Gesetz und damit die Gerechtigkeit und verfügen deshalb über einen Schatz an guten Werken und eine Hoffnung (11,4; 14,12; 24,1; 51,7), die – trotz ihres gegenwärtigen Leidens (11,5; 48,50; 52,6) – nicht enttäuscht werden wird (15,7f; 30,2; 51,12-14).“²⁶⁹

Paulus „beschuldigt“ dagegen „sowohl Juden als auch Griechen, alle unter Sünde zu sein“ (Röm 3,9). Zudem haben nach Paulus Juden und Nichtjuden ohne Unterschied die „Herrlichkeit Gottes“ verloren, welche allein durch das Heilswirken Gottes in Jesus Christus wiederhergestellt werden kann (Röm 3,22-24; vgl. auch z. B. 2. Kor 3,18; 4,6), wie auch der Tod durch Adam zu allen Menschen (inklusive Juden) gekommen ist und zur Verdammnis geführt hat, welche für alle Menschen durch Jesus Christus (allein) aufgehoben wird (Röm 5,12-18). Es geht Paulus also offensichtlich um mehr als nur darum, das „jüdische Vertrauen auf diesen Unterschied“ zu den Heiden“ anzugreifen (so Dunn²⁷⁰).

„... **und rühmst dich Gottes** ...“ ((Röm 2,17bβ). Das Verb καυχάομαι („sich rühmen, prahlen“; vgl. dazu u. a. Röm 2,23; Gal 6,14) wird zwar im Römerbrief (nur in Röm 2,17.23; 5,2.3.11) ebenso wie das *Nomen actionis* καύχησις („[das] Rühmen“; nur in Röm 3,27 und 15,17) und das *Nomen*

²⁶⁷ Vgl. dazu auch Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ, S. 161ff.

²⁶⁸ Vgl. dazu ebd., S. 161f.

²⁶⁹ Ebd., S. 162. Vgl. auch ebd., S. 164: „Vermittelt das Gesetz so Hoffnung zum einen dadurch, daß es ein positives postmortales (15,7f; 21,13; 52,5-7; 74,2f) Geschick derer, die ihm gehorchen, ankündigt (59,2 ..., ebenso 54,16, ferner 32,1; 44,7.14f; 51,7), zum anderen dadurch, daß es konkret zu einem solchen Gehorsam anleitet, wird es als gottgegebene Hilfe Israels bezeichnet, da es seinen Tätern die Teilhabe an einer besseren Zukunft eröffnet (44,7.14; 48,22.24; 77,15f). In der Vergangenheit ist diese Hilfsfunktion durch die Gerechten (Propheten u.a.), durch ihre Fürbitte und guten Werke als Gegenmittel gegen die Sünden des Volkes wahrgenommen worden (2,1f; 14,7; 33,2; 63,3-5; 85,1f).“

²⁷⁰ Vgl. Dunn, Romans 1–8, S. 110: „Paul does not imply that the typical Jew is content simply to have the law; what the law support is a whole way of life, as Paul knew well (Gal 1:14; Phil 3:6). But it was a way of life where distinctiveness of the Jew from the non-Jew was always to the fore (as the next clauses confirm). What Paul is attacking, therefore, is precisely the Jewish reliance on this distinctiveness.“

rei actae καύχημα („[der] Ruhm“; nur in Röm 4,2) selten gebraucht.²⁷¹ Da das Verständnis jedoch eng mit dem Verständnis der „Werke des Gesetzes“ (vgl. dazu Röm 3,20) und der Rechtfertigung zusammenhängt, ist die Auslegung besonders durch die Neue Paulusperspektive ins Wanken geraten.²⁷²

Nach Theobald bezieht Paulus sich damit auf „eine Berufung des Juden auf die in der Tora dokumentierte Erwählung Israels, von der er, in falscher Heilssicherheit sich wiegend, annimmt, sie könne seine faktischen Übertretungen des Gesetzes ... kompensieren“.²⁷³ Nach Wright handelt es sich um ein nationales „Rühmen“ des „ethnischen Israels“ („of ethnic Israel“) in Bezug auf seine Berufung, Licht der Welt zu sein.²⁷⁴ Ebenso geht es auch nach Dunn dem Kontext nach darum, dass „such Jewish boasting tends to be nationalistically exclusive: Jewish boasting in God as theirs alone (cf 3:27-29)“.²⁷⁵ Paulus spreche „den Juden per se“ mit seinem jüdischen Bewusstsein „of his distinctiveness from the nations“ an.²⁷⁶ „What Paul is attacking, therefore, is precisely the Jewish reliance on this distinctiveness.“²⁷⁷

Nach Wilckens spricht Paulus „den Juden“ nicht auf dessen Gesetzeserfüllung an. Dazu bemerkt er:

„Jude-Sein ist ein heilsgeschichtliches Privileg, begründet in der Gabe des Gesetzes, auf das sich der Jude als auf das Zeichen der Erwähltheit des Gottesvolkes ‚stützen‘ darf, weil die Tora dem Gerechten das Recht zuspricht, ‚sich aufzurufen‘ aufgrund seiner um des Gesetzes willens auf sich genommenen ‚Mühen‘ (Offb 14,13 vgl. Jes 57,10). Der Besitz der Tora bedeutet, sich Gottes als des Gottes Israels rühmen zu dürfen; vgl. PsSal 17,1 ...“²⁷⁸

Paulus ironisiere oder kritisiere „dieses heilsgeschichtliche Fundament in der Trias Jude – Gesetz – Gott keineswegs, wie 9,4f. zeigt“.²⁷⁹ Worum es Paulus geht, wird allerdings bei Wilckens nicht deutlich.

Nach Wilk sind „Schuldaufweis und Gerichtsansage“ im Römerbrief mit den Ausführungen in Röm 1,18-32 und 2,1-15 „komplett“.²⁸⁰

„Freilich rufen sie die Frage hervor, wie es dann um die spezifisch jüdische Orientierung am Willen Gottes steht. Daher spricht Paulus ab Röm 2,17 den an, der sich schon mit seiner Selbstbezeichnung als ‚Jude‘ von Nichtjuden abgrenzt und demgemäß anhand des Gesetzes ‚prüft, worauf es [bei der jüdischen Lebensgestaltung] abkommt‘ (2,18).“²⁸¹

²⁷¹ Die Wurzel καυχ- erscheint im Neuen Testament 154-mal, und zwar fast ausschließlich in den Paulusbriefen (zehnmal im Römerbrief, zehnmal im 1. Korintherbrief, 29-mal im 2. Korintherbrief, dreimal im Galaterbrief, einmal im Epheserbrief, einmal im 1. Thessalonicherbrief und einmal im 2. Thessalonicherbrief; sonst nur in Hebr 3,6; Jak 1,9; 2,13; 3,14; 4,16). Bei Josephus erscheint die Wurzel lediglich einmal in Form des Verbs (ANt. 8,372) und bei Philo einmal in Form des *nomens rei actae* (Spec. 4,161) und einmal in Form des *nomens actionis* (Congr. 107).

²⁷² Vgl. dazu u. a. Wilk, Ruhm, S. 54–77.

²⁷³ Theobald, Römerbrief, S. 200.

²⁷⁴ Wright, Romans, S. 445: „His point is rather that the national boast of ethnic Israel, that of being the creator’s chosen people, is falsified if theft, adultery, and so forth are found within the nation. The presence of misbehavior within ethnic Israel renders void the national, ethnic boast; it prevents Israel from fulfilling its calling to be the light of the world.“

²⁷⁵ Dunn, Romans 1–8, S. 110.

²⁷⁶ Ebd., S. 109.

²⁷⁷ Ebd., S. 110.

²⁷⁸ Wilckens, Römer 1, S. 147–148.

²⁷⁹ Ebd., S. 148.

²⁸⁰ Wilk, Ruhm, S. 65.

²⁸¹ Ebd.

Es gehe Paulus nicht darum, „jüdische Heilssicherheit zu destruieren“.²⁸² „Der Passus soll vielmehr zeigen, dass der Gesprächspartner seine Absicht nicht erreicht, dass also auch derjenige Jude, der sich seiner Aufgabe in der Völkerwelt bewusst ist und annimmt, damit keinen Ausweg aus der Sündenverfallenheit eröffnet.“²⁸³ Leitend sei dabei gemäß Röm 2,21a „die Diskrepanz zwischen der Belehrung anderer und der fehlenden Selbstbelehrung“.²⁸⁴ Paulus zeichne also

„das Bild eines Schriftgelehrten, der sich explizit als Jude präsentiert und sich dazu auf das Gesetz als das Fundament jüdischen Lebensgestaltung ‚stützt‘; indem er sich dabei ‚Gottes rühmt‘ (2,17f.), drückt er seine Freude, Dankbarkeit und Treue zum Urheber (sic!) des Gesetzes öffentlich aus. Zudem weiß er um seine Verantwortung gegenüber den Weltvölkern, die Gottes Willen weder kennen noch achten“.²⁸⁵

Doch dieses „auf Schriftgelehrsamkeit beruhende Programm“ führe „in die Irre, da es ihn den Nichtjuden gegenüber in einen widersprüchlichen Umgang mit dem Gesetz verstrickt, der sie zur Lästerung des Gottesnamens veranlasst (2,23b-24) und auf diese Weise sein Rühmen Gottes und des Gesetzes konterkariert“.²⁸⁶

Es sollte allerdings beachtet werden, dass die Ausführungen des Paulus über „den Juden“ schussendlich zu der Aussage in Röm 3,20 führen, dass „aus Werken [des] Gesetzes ... kein Fleisch vor ihm [d. h. Gott] gerechtfertigt werden wird“, da durch das „Gesetz“ lediglich die „Erkenntnis der Sünde“ kommt. Dabei geht es sehr wohl auch und zentral um die Frage, wie „der Jude“ vor Gott sein Heil erlangen kann. Und zwar geht es Paulus offensichtlich auch darum zu zeigen, dass die Erfüllung von Gesetzesgeboten nicht zur Erlangung dieses Heils führen kann (vgl. auch z. B. Phil 3,3ff.), da der Mensch nach der Überzeugung des Paulus ohne die Erneuerung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christ gar nicht imstande ist, die Gebote Gottes zu erfüllen (vgl. u. a. Röm 7,5f.14-25; 8,6-8).

In der LXX erscheint das Verb *καυχάομαι* („sich rühmen“) insgesamt 40-mal (davon achtmal in Sirach und sechsmal in den „Psalmen Salomos“), und zwar zum Teil positiv im Sinn von „sich auf Gott verlassen“ bzw. „sich über Gottes Heilswirken freuen“ (vgl. z. B. Ps 5,12; 149,5), aber auch vor allem negativ im Sinn von „sich auf sich selbst verlassen“ (vgl. z. B. LXX Ps 48,7; 93,3).²⁸⁷ Nach Ri 7,2 sagt Gott zu Gideon, Israel könne sich gegen ihn rühmen, indem es sagt: „Mein Hand hat mich errettet.“ In Ps 49,7 (bzw. LXX Ps 48,7) erscheinen die Begriffe „vertrauen“ und „sich rühmen“ parallel, indem in Bezug auf diejenigen, die den Psalmisten verfolgen (vgl. Ps 49,6), gesagt wird: „Sie vertrauen auf (LXX: οἱ πεποιθότες ἐπὶ ...) ihr Vermögen und rühmen sich (LXX: καὶ ἐπὶ ... καυχόμενοι) der Größe ihres Reichtums.“ Zentral ist für Paulus offenbar auch Jer 9,22-23 (vgl. dazu das Zitat in 1. Kor 1,31 und 2. Kor 10,17), wonach Jahwe spricht:

„Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit, ein Starker rühme sich nicht seiner Stärke, ein Reicher rühme sich nicht seines Reichtums. Sondern wer sich rühmen will, der rühme sich dessen, dass er klug sei und mich kenne, dass ich Jahwe bin, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden; denn solches gefällt mir, spricht Jahwe.“

Auch z. B. in Sir 39,8 wird das Verb *καυχάομαι* im Zusammenhang mit dem „Gesetz“ gebraucht. Dort heißt es von dem, der sich vornimmt, „über das Gesetz des Höchsten nachzusinnen“ (vgl. Sir 39,1): „... und er wird sich im Gesetz des Bundes des Herrn rühmen“. Wie der Name „Jude“ und das

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd., S. 65–66.

²⁸⁴ Ebd., S. 67.

²⁸⁵ Ebd., S. 68.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Vgl. dazu auch u. a. Sanchez Bosch, *Gloriarse*, S. 39–101.

„Vertrauen“ in Bezug auf das Gesetz in eine Beziehung gebracht wurden, kommt in syrBar 48,22–24 zum Ausdruck, indem es heißt:

„Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz ja bei uns ist; und wir wissen, dass wir nicht fallen, so lange, als wir ab deinen Bundesvorschriften festhalten. Zu aller Zeit Heil uns – auch insofern, dass wir nicht unten die Völker gemischt worden sind. Denn wir alle sind ein Volk, das einen berühmten Namen trägt, die wir von Einem ein Gesetz empfangen haben. Und jenes Gesetz, das unter uns weilt, hilft uns, und die vortreffliche Weisheit, die in uns ist, wird uns unterstützen.“

Dass das Verb *καυχάομαι* von Paulus auch im Sinn von „vertrauen auf“ gebraucht wird, bestätigt zudem ein Vergleich mit Phil 3,3–4, wo der Apostel schreibt:

„Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geist Gottes dienen und uns Christi Jesu rühmen (*καυχώμενοι*) und uns nicht auf Fleisch verlassen (*ἐποιθότες*), obwohl ich Vertrauen auf das Fleisches haben könnte (*ἔχων πεποιθήσιν*). Wenn ein anderer meint, er könne sich auf Fleisch verlassen (*πεποιθέναι*), so könnte ich es viel mehr ...“.²⁸⁸

Paulus war sogar „nach der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, untadelig gewesen“ (Phil 3,6). Und er ergänzt:

„Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden erachtet. Ja, ich erachte es noch alles für Schaden gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Um seinetwillen ist mir das alles ein Schaden geworden, und ich erachte es für Dreck, damit ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde, dass ich nicht habe meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, sondern die durch den Glauben an Christus kommt, nämlich die Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird“ (Phil 3,7–8).

Wenn Paulus also bemerkt, dass „der Jude“ sich „im Gesetz ausruht“ (*καὶ ἐπαναπαύη νόμῳ*), so ist damit offenbar angedeutet, dass dieser darauf vertraut, durch den Besitz des „Gesetzes“ und durch die Erfüllung der Gebote²⁸⁹ vor Gott „gerecht“ und somit vom eschatologischen Gericht befreit zu werden²⁹⁰ (vgl. auch Röm 3,27f.). Das kann nach Gal 6,13 soweit führen, dass die „Heiden“ unter Druck gesetzt werden, sich beschneiden zu lassen, damit man etwas „vorweisen“ kann. Weil für Paulus nur „das Wort vom Kreuz“ die Kraft hat, den Kern der menschlichen Persönlichkeit, das Herz, zu verändern (vgl. z. B. 1. Kor 1,17f.; 2. Kor 5,17), will er sich auch nur „in dem Kreuz unseres Herrn Jesus Christus“ rühmen (Gal 6,14). Er erachtet alles, „was mir Gewinn war“, „für Verlust um der unübertrefflichen Größe der Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, willen“, und zwar, „damit ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde“, um die „Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens“ zu haben (Phil 3,7–9).

Röm 2,18

²⁸⁸ Nach Bergmeier bezieht Paulus in Phil 3 „*καυχώμενοι* auf die himmlische Ebene des Geistes Gottes, *ἐποιθότες* auf die irdische des Fleisches“ (Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 138). Und er ergänzt: „Dieser irdischen Ebene ordnet er eine siebengliedrige Liste der Vorzüge zu, deren er sich auch jetzt noch ‚im Fleisch‘ rühmen könnte, wenn er es denn täte“ (ebd.). Allerdings gilt diesbezüglich sicher das Gleiche, was der Apostel in Röm 4,1f. in Bezug auf den „Ruhm“ Abrahams zum Ausdruck bringt. Es handelt sich also nicht um „Vorzüge“ in Bezug auf die Erlangung der Rechtfertigung vor Gott.

²⁸⁹ Vgl. dazu auch richtig Thurén, Derhetorizing Paul, S. 177: „Boasting signifies for Paul not just possessing the law, but also strict observance to it, and striving for his own righteousness.“

²⁹⁰ Vgl. dazu auch Gathercole, Where is boasting, S. 201f.

„**Du kennst den Willen ...**“ (Röm 2,18a). Mit γινώσκεις τὸ θέλημα („du kennst den Willen“) bezieht der Apostel sich offenbar auf den Willen Gottes, den Gott in seinen Geboten zum Ausdruck gebracht hat.²⁹¹ Vor allem die Juden hatten hiermit die Grundlage, den Willen Gottes zu prüfen. Das taten sie offenbar auch eifrig.²⁹² Nach 1QS 9 muss der Lehrmeister „den Willen/das Wohlgefallen Gottes tun (לַעֲשׂוֹת אֶת רְצוֹן אֱלֹ) gemäß dem, was für jedes Zeitalter der Geschichte offenbart wurde und alle weisen Gerichtsentscheide früherer Zeiten studieren, ebenso jedes Gesetz, das sich auf seine eigene Zeit bezieht“.²⁹³ Er soll ein Eiferer für Gottes Gesetz sein und nach seinem Willen handeln, „wenn er die Gottlosen angreift und seine Macht ausübt ... An nichts anderem als an Gottes Willen/Wohlgefallen soll er sich erfreuen ... und soll unablässig die Rechtbestimmung Gottes suchen“.²⁹⁴ Der „Wille“ bzw. das „Wohlgefallen“ Gottes wird in 1QS 9,15 mit dem, was Gott geboten hat, identifiziert (רְצוֹנוֹ כְּאִשֶּׁר צִוָּה).²⁹⁵

Paulus selbst fordert später die Empfänger des Briefes auf, ihre Gesinnung durch die Erneuerung des Verstandes verändern zu lassen, „damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes ist, [nämlich] das Gute und [Gott] Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2; vgl. auch Röm 16,19). „Das Gute“ entspricht in Röm 7,12f. offenbar dem im Gesetz mitgeteilten Willen Gottes (vgl. auch Röm 7,18f.). Allerdings weiß Paulus auch, dass das Wissen um den guten Willen Gottes durch das Gesetz zu inneren Konflikten führen kann, weil der Mensch „in Adam“ nicht in der Lage ist, diesen Willen Gottes in seiner ganzen Tiefe auch zu tun (vgl. Röm 7,14ff.). Diese Zwiespalt des Menschen wird im Folgenden angesprochen und im Kontext von Röm 7,14ff. theologisch begründet (vgl. auch Röm 7,5).

„... **und prüfst den Unterschied (die unterscheidenden Dinge), weil du im Gesetz unterwiesen worden bist**“ (Röm 2,18b). Dass „der Jude“ eifrig in der Tora forschte, bringt Paulus mit κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου („unterwiesen im Gesetz“) zum Ausdruck. Durch die Unterweisung im „Gesetz“ kann der Mensch demnach den Willen Gottes prüfen und erkennen (vgl. Deut 29,28; 2. Tim 3,14-17). Die angesprochenen Juden sind nicht nur im „Gesetz“ unterwiesen, sondern sie prüfen auch „den Unterschied“, wie der Apostel mit „und prüfst den Unterschied (die unterscheidenden Dinge)“ (καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα) betont. Während die „Heiden“ nach Röm 1,28 zu einem „unbewährten Verstand“ (εἰς ἀδόκιμον νοῦν) hingegeben wurden, anerkennt Paulus an unserer Stelle, dass die Juden in der Lage sind, zu prüfen.

Der Begriff ἀδιάφορον (abgeleitet mit διαφέρω „durchtragen, unterscheiden“ mit a-privativum) bezeichnete bei den Kynikern und Stoikern „den mittleren Bereich zwischen Tugend u[nd] Schlechtigkeit u[nd] den ihnen zuzuordnenden Gütern u[nd] Übeln, also das, was der jeweilige Philosoph weder als Gut noch als Übel, sondern als etwas ethisch Belangloses beurteilt“.²⁹⁶ Philo bezeichnet in Pant 146 folgende Dinge als τὰ διαφέροντα: das Heil des Vaterlandes, das Ehren der Eltern, die Sicherheit der Kinder und der Hausgenossen „oder insgesamt die private und gemeinschaftliche Wiederherstellung der Dinge“. Nach Somn 2,24 will der „städtliche Mann“ (τὸν ἀστεῖον) (nicht nur) „Richter der unterscheidenden Dinge sein“ (κριτὴν εἶναι τῶν διαφερόντων), und zwar „weil er davon überzeugt ist und glaubt, was Mose sagte“ (διὰ τὸ καὶ πεποιθέναι καὶ Μωυσεῖ λέγοντι πιστεύειν).

²⁹¹ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 148.

²⁹² Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 98.

²⁹³ 1QS 9,13–14.

²⁹⁴ 1QS 9,23–25. Vgl. auch 1QM 2,5. 165-mal erscheint das Wort רְצוֹן in den Qumran-Schriften.

²⁹⁵ Vgl. auch 1QS 9,25: ... כֹּל אֱמָרִי פִּיהוּ יִרְצֶה וְלֹא יִתְאַוֶּה בְּכֹל אֲשֶׁר לֹא צִוָּה.

²⁹⁶ Weiß, διαφέρω, S. 33; vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 148, Anm. 380.

Mit τὰ διαφέροντα (Ptz. Präs. Akt. Pl. Neutr. Akk. von τὰ διαφέροντα) bezieht Paulus sich in Röm 2,18 offenbar darauf, dass die Juden den Unterschied zwischen dem, was Gott gefällt, und dem, was ihm nicht gefällt (in ethischer Hinsicht), erkennen (vgl. Phil 1,10; Hebr 5,14). Es ist durchaus möglich, dass Paulus mit der Aussage auf das Anliegen der Pharisäer (zu denen er früher selbst gehörte; vgl. Phil 3,5) anspielt, welche sich durch ihren Eifer im Tora-Studium durch Heiligung besonders von den übrigen unterscheiden wollten.²⁹⁷

Doch dass diese Voraussetzung nicht automatisch zu einem richtigen Handeln führt, zeigt Phil 1,9–11, wo der Apostel dafür betet, „dass eure Liebe noch mehr und mehr überströme in Erkenntnis und aller Einsicht, damit ihr prüft, worauf es ankommt (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα), damit ihr lauter und unanständig seid auf den Tag Christi, erfüllt mit der Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus [gewirkt wird], zur Herrlichkeit und zum Lobpreis Gottes.“ Schlussendlich kann also nur durch Jesus Christus auch das richtige Ergebnis bewirkt werden. Es ist durchaus möglich, dass Paulus an die „überspitzen“ ethischen Unterscheidungen der jüdischen Lehrer denkt. Allerdings teilte Jesus ihnen nach Mt 23,23 mit, dass sie „die Minze und den Anis und den Kümmel“ verzehrten und dabei „die wichtigeren Dinge des Gesetzes beiseite gelassen“ gelassen haben, nämlich „das Gericht (die Rechtssprechung) und die Barmherzigkeit und den Glauben“.²⁹⁸

Der angesprochene Jude ist „unterwiesen aus dem Gesetz heraus“ (κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου). Durch die Unterweisung im „Gesetz“ kann der Mensch den Willen Gottes prüfen und erkennen (vgl. Deut 29,28; 2. Tim 3,14–17). Sie sind nicht nur im Gesetz unterwiesen, sondern sie prüfen auch „den Unterschied“, wie der Apostel mit „und prüft den Unterschied (die unterscheidenden Dinge)“ (καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα) betont. Anders als in Bezug auf die „Heiden“ (vgl. Röm 1,28) anerkennt Paulus den Juden immerhin, dass sie in der Lage sind zu prüfen.

Röm 2,19–20

„... und vertraust auf dich selbst (oder: traust dir zu), ein Wegweiser/Führer von Blinden zu sein ...“ (Röm 2,19a). Das Verb πέποιθα („vertrauen“; Perfekt Aktiv von πείθω „überzeugen“) wird ebenso im zweifachen Sinn (positiv und negativ) gebraucht wie das Verb καυχάομαι („sich rühmen“; vgl. dazu z. B. 2. Kor 1,9; 2,3; 10,7; Gal 5,10; Phil 1,6.14) und wird von Paulus zum Teil parallel – mehr oder weniger als Synonym – zu diesem Verb gebraucht (vgl. 2. Kor 10,7f.; Phil 3,3f.). In Phil 3,3f. ist von einem Vertrauen „im Fleisch“ die Rede, welches Paulus auf Grund seiner pharisäischen Vergangenheit ebenfalls haben könnte, es jedoch um Christi willen ablehnt. Es ist dem Kontext nach wahrscheinlich, dass Paulus an unserer Stelle mit dem Satz πέποιθάς τε σεαυτὸν („und du vertraust auf dich selbst/traust dir selbst zu“) zumindest indirekt auch zum Ausdruck bringt, dass „der Jude“ seine Stellung den „Heiden“ gegenüber als besondere „Leistung“ betrachtete, dessen sie „sich rühmten“, wie der Apostel das in Gal 6,12f. in Bezug auf die Beschneidung in aller Deutlichkeit formuliert.

²⁹⁷ Vgl. dazu Haacker, Römer, S.68: „Hier könnte es auf ein Anliegen der Pharisäer anspielen, deren Gruppenae vielleicht (unter anderem) im Sinne von parôschîm („Differenzierter“) zu verstehen ist. Auf jeden Fall nahmen die Pharisäer die Unterweisung aus dem Gesetz ... besonders ernst und beanspruchten dabei besonderen Scharfsinn; vgl. Josephus, Bell 2,162; Ant 7,41.“ Josephus schreibt in Bell 2,162f. Folgendes: „Die Pharisäer sind diejenigen, die als die geschicktesten in der genauen Auslegung ihrer Gesetze gelten und die erste Partei [Schulrichtung] einführen. Diese schreiben alles dem Schicksal [oder der Vorsehung] und Gott zu, und doch erlauben sie, dass es in der Macht der Menschen liegt, das Richtige oder das Gegenteil zu tun, obwohl das Schicksal bei jeder Handlung mitwirkt.“

²⁹⁸ Vgl. dazu auch Cranfield, Romans I, S. 165f.; Dunn, Romans 1–8, S. 111.

Das Wort ὁδηγός („Wegweiser, Führer“) kommt außer an dieser Stelle im Neuen Testament nur noch dreimal bei Matthäus in Bezug auf die Schriftgelehrten und Pharisäer als „blinde Wegweiser“ (vgl. Mt 15,14; 23,16.24).²⁹⁹ Der Begriff ὁδηγός wird auch in 1. Macc 4,2 und 2. Macc 5,15 im negativen Sinn gebraucht (anders in Esra 8,1; Weish 7,15³⁰⁰; 18,3³⁰¹). Jesus hatte von den „blinden Wegweisern“ gesagt, dass sie sich „auf Moses Lehrstuhl“ gesetzt haben (Mt 23,2). Seine Nachfolger fordert er in diesem Zusammenhang auf: „Alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet; aber handelt nicht nach ihren Werken, denn sie sagen es und tun es nicht“ (Mt 23,3). Mit anderen Worten: Auch Jesus anerkennt, dass sie vieles richtig sagen, und trotzdem bezeichnet er sie als „blinde Blinderführer“. Mit der Bezeichnung als „Blinde“ wiesen bereits die alttestamentlichen Propheten kritisch auf die geistliche „Blindheit“ Israels hin (vgl. z. B. Zeph 1,17; Jes 43,8; 59,10), wobei Gott jedoch verhieß, diese „Blindheit“ zu heilen (vgl. z. B. Jes 29,18; 35,5; 42,7.16).

Anders als bei den Propheten sind in Röm 2,19 mit den „Blinden“ offenbar vor allem „Heiden“ gemeint. Paulus spricht den Juden an, der selbst das geschriebene Gesetz Gottes hat und darin unterrichtet wurde und nun meint, dass er die „Heiden“ aus dem Gesetz den Willen Gottes unterrichten kann. Ihnen fehlte aus der Sicht des Paulus das Entscheidende, nämlich dass sie Jesus als den Messias erkannten (vgl. auch 2. Kor 3,14ff.; vgl. zudem Joh 5,37–47). Und deshalb fehlt auch die Kraft, das Erkannte im praktischen Leben umzusetzen (vgl. auch Röm 7,15ff.; 8,6–8).

„... **ein Licht derer in Finsternis**“ (Röm 2,19b). In „Finsternis“ leben nach der Bibel Menschen, die ohne Gott leben (vgl. z. B. Jes 8,22f.; 9,1; 60,2). Die „Finsternis“ wird mit dem „Bösen“ bzw. dem „Unheil“ gleichgesetzt (vgl. z. B. Jes 5,20; 45,7) und ist eine Folge des Gerichts Gottes (vgl. z. B. Joel 2,2; 3,4; Amos 5,18; 8,9). Wenn Gott Israel und den „Heiden“ sein Heil ankündigt, kündigt er ihnen auch gleichzeitig sein „Licht“ an (vgl. z. B. Jes 9,1; 42,16; 49,9; 60,2). Es ist die Aufgabe des „Knechtes Gottes“, „Licht der Nationen“ zu sein (vgl. Jes 42,6; 49,6; vgl. auch Jes 51,4; Apg 13,47). Andererseits identifiziert Paulus seinen Dienst nach Apg 13,47 offenbar mit dieser Aufgabe (vgl. auch Apg 13,46).

Auch in jüdischen Texten ist im Kontext der „Heidenmission“ von diesem „Licht“ die Rede.³⁰² Und während in Jes 51,4 davon die Rede ist, dass das „Recht“ Gottes durch den „Knecht Jahwes“ zum „Licht der Völker“ werden wird (vgl. auch Jes 59,9; Hos 6,5; Zef 3,5), sollte nach Weish 18,4 durch Israel („deine Söhne“), dessen „heilige Kinder ... das göttliche Gesetz in Eintrag [als Bund] annehmen“ (Weish 18,9), „der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben werden“ (τὸ ἀφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι). Nach Sir 24,17 lässt das Gesetz (als „Buch des Bundes“; vgl. Sir 24,23), „Erziehung vorherleuchten wie Licht“ (ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν). Und so erscheint derjenige, der über das „Gesetz des Höchsten“ nachdenkt (vgl. Sir 39,1), vor den Führern (Sir 39,4), durchzieht das Land fremder Nationen (Sir 39,5) und „lässt seine Erziehung der Belehrung hervorleuchten (αὐτὸς ἐκφανεῖ παιδείαν διδασκαλίας αὐτοῦ) und rühmt sich des Gesetzes des Bundes des Herrn“ (Sir 39,8).

Paulus bezieht sich zwar nicht auf solche Texte, sondern auf mögliche jüdische Leser seiner Zeit. Doch scheint deren Einstellung, wie sie von Paulus beschrieben wird, ähnlich zu sein. Das bestätigen auch die folgenden Ausführungen.

²⁹⁹ In Apg 1,16 wird Judas als „Wegweiser derer, die Jesus festnahmen“ bezeichnet.

³⁰⁰ In Weish 7,15 wird Gott selbst als „Wegführer“ der Weisheit und „Zurechtweiser“ der Weisen beschrieben.

³⁰¹ Nach Weish 8,3 war die „feurige Säule“ für Israel ein „Wegführer“.

³⁰² Vgl. z. B. JosAs 6,5; 8,10f.; 1QSb 4,27. In 1QS 3,13 ist von den „Söhnen des Lichts“ die Rede.

„... **ein Erzieher von Törichten, indem du Unmündige lehrst** ...“ (Röm 2,20a). Der Begriff παιδευτής („Erzieher“) erscheint im Neuen Testament nur noch in Hebr 12,9, wo er sich auf die irdischen Väter bezieht. Mit den „Törichten“ (ἄφρονες; vgl. dazu auch z. B. Weish 12,24;14,11; 15,514) und „Unmündigen“ sind offenbar Menschen gemeint, die nicht diese Gesetzeserkenntnis haben, also die „Heiden“. Wie mit dem Ausdruck τυφλοί („Blinde“) in Vers 19 sind damit wohl vor allem „Heiden“ gemeint.³⁰³ In Röm 2,21a werden sie als ἕτεροι („Andersartige“) bezeichnet. Damit kommt indirekt auch die Verachtung der Angesprochenen diesen „Andersartigen“ gegenüber zum Ausdruck, dessen „Führung“ man sich zutraut³⁰⁴. Im der „Weisheit Salomos“ wird der Begriff ἄφρων („Töchtiger“) vor allem im Kontext des Götzendienstes gebraucht (vgl. Weish 12,24;14,11; 15,5.13f). Solche Menschen sind nach Weish 15,14 „alle töricht und elender als die Seele eines Unmündigen (ἄφρονέστατοι καὶ τάλανες ὑπὲρ ψυχὴν νηπίου), die Feinde deines Volkes, die es unterdrücken“ (vgl. auch Weish 12,24).

Nach Sir 37,19 ist ein Mann zwar „imstande“³⁰⁵, Erzieher vieler zu sein, aber für die eigene Seele ist er unbrauchbar“ (ἔστιν ἀνὴρ πανοῦργος πολλῶν παιδευτής, καὶ τῇ ἰδίᾳ ψυχῇ ἔστιν ἄχρηστος). Doch damit scheint nicht der Jude gemeint zu sein, den Paulus anspricht. Denn es handelt sich offenbar um den Mann, der vom Herrn nicht Gnade empfangen hat, andere zu belehren, und in dem keine Weisheit ist (vgl. Sir 39,21), während der „weise Mann“ (ἀνὴρ σοφός) erst anschließend beschrieben wird (vgl. Sir 37,23ff.).

„... **der die Form/Gestalt der Erkenntnis und der Wahrheit im Gesetz hat** ...“ (Röm 2,20b). Der Begriff μὶμῶσις „Form, Gestalt“ erscheint im Neuen Testament nur noch in 2. Tim 3,5, wo auf Menschen Bezug genommen wird, welche die äußerliche Form der Frömmigkeit (μὶμῶσιν εὐσεβείας) haben, aber deren Kraft verleugnen. Somit gibt es inhaltlich offensichtlich eine Parallele zu unserer Stelle. Die Umsetzung im praktischen Leben fehlt (vgl. auch Röm 7,14-25). Gute Vorsätze sind also nicht genug; sie müssen auch zur Tat werden. Später in Röm 10,2-3 betont der Apostel allerdings, dass seine „Brüder nach dem Fleisch“ (vgl. Röm 9,2) „Eifer Gottes“ haben, aber „nicht gemäß Erkenntnis“, da sie die Gerechtigkeit Gottes nicht erkannt haben und ihre eigene Gerechtigkeit suchen.

Röm 2,21-23

„...**Der [du] also den anderen lehrst, lehrst du dich nicht selbst?**“ (Röm 2,21a). Mit dem Begriff ἕτερον („anderer, Andersartiger“; vgl. dazu auch Röm 2,1: ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις) ist an dieser Stelle offenbar der „Heide“ angesprochen, den der Jude lehrt. Wenn Paulus betont, dass „der Jude“ sich selbst nicht lehre, während er den „Heiden“ gegenüber als „Lehrer“ und „Erzieher“ auftrete, so ist damit sehr wohl auch die „hinter der eigenen Lehre zurückbleibenden Praxis“ gemeint.³⁰⁶ Israel sollte gerade durch das Tun des im Gesetz offenbarten Willen Gottes

³⁰³ Vgl. Lohse, Römer, S. 110: „Mit Blinden sind die Heiden gemeint ...“

³⁰⁴ Vgl. dazu z. B. Sib. Or. 3,194f.; Weish 18,4.

³⁰⁵ Das Wort πανοῦργος bedeutet eigentlich „alles zu tun im Stande; im guten Sinne, zu jedem Geschäfte tüchtig, geschickt, gewandt“, wird aber gewöhnlich im Sinn von „listig, schlau, betrügerisch“ gebraucht (Pape, Handwörterbuch II, S. 462).

³⁰⁶ Anders Wilk, Ruhm, S. 67: „Die ‚Übertretung des Gesetzes‘, die nach Röm 2,23f. zur Verunehrung Gottes unter den ‚Heiden‘ führt, vollzieht sich demnach nicht in einer hinter der eigene Lehre zurückbleibenden Praxis, sondern aufgrund einer spezifischen Halacha. Wenn sich nämlich jeder Jude in seiner Lebensgestaltung von den ‚Heiden‘ abgrenzt und zugleich als ihr Lehrmeister darstellt, dann entwickelt er in der Begegnung mit ihnen zwangsläufig eine andere Halacha

ein Zeugnis für die Einzigartigkeit ihres Gottes sein (vgl. z. B. Deut 4,6-8). Die Verunehrung Gottes geschieht nach Paulus dadurch, dass die Juden das „Gesetz“ nicht wirklich erfüllen.

„Der [du] verkündigst, man solle nicht stehlen (wörtlich etwa: nicht zu stehlen), stiehst [aber selbst]?“ Nach Reinmuth gehört die Habgier wie die Unzucht in jüdischen Text aus der damaligen Zeit zum Kern der „Aktualisierung des in der Tora manifesten Gotteswillens im Blick auf die hellenistische Moral“.³⁰⁷ Doch bereits Jesus hatte den Pharisäern vorgeworfen, „Liebhabende des Geldes“ (φιλάργυροι) zu sein (vgl. Lk 16,14). Paulus denkt wohl an diesen Widerspruch zwischen der Lehre den „Heiden“ gegenüber und der eigenen Praxis im rabbinischen Alltag.

„Der [du] sagst, man solle nicht ehebrechen, brichst [aber selbst] die Ehe?“ Das hillelitische Ehescheidungsgesetzgebung erlaubte einem Mann, sich bereits von seiner Frau scheiden zu lassen, wenn diese das Essen verbrannt hatte (auf Grund von Deut 24,1f.).³⁰⁸ Möglicherweise denkt Paulus an unserer Stelle an solche rabbinische Praxis. Diese steht für ihn jedoch im Widerspruch zu dem, was „der Jude“ richtig auf Grund des Gesetzes in der „heidnischen“ Welt lehren.

„Der [du] begehst einen Tempelraub/veruntreust die Tempelgelder?“ Nach Apg 19,37 sagt der Stadtschreiber in Ephesus zu der Volksmenge, dass die christlichen Verkündiger, wegen denen es einen Aufruhr gab, „weder Tempelräuber [sind] noch unsere Göttin lästern“ (οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν). Von den Juden wurde gerne nachgesagt, dass sie Tempelräuber seien, wogegen sich der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus jedoch ausdrücklich wehrt.³⁰⁹ Weiter betont er, dass niemand Götter lästern solle, die andere Städte verehren, und niemand fremde Tempel ausrauben oder Gaben wegnehmen solle, die einem Gott geweiht sind.³¹⁰ Im Jahr 19 n. Chr. tauchten jedoch einige Juden aus Rom mit einer Geldsumme unter, die eine Dame für den Tempel in Jerusalem gespendet hatte.³¹¹ Lohse meint aber, dass bei diesem Vorwurf des Paulus sicherlich nicht daran gedacht sei,

„dass Juden ihrem eigenen Tempel in Jerusalem etwas entwenden. Vielmehr werden Kritikpunkte aufgenommen, wie sie in der hellenistischen Welt gegenüber Juden geltend gemacht wurden. Kam es doch gelegentlich vor, dass einzelne Juden sich nicht scheuten, sich an heidnischen Tempeln zu vergreifen. Tempelraub aber galt in der alten Welt als besonders schändliches Verbrechen, das durch die Todesstrafe geahndet werden müsse“.³¹²

Woran Paulus denkt, wird nicht gesagt. Auf jeden Fall handelt es sich bei seiner Äußerung sicher nicht nur um Gerüchte.

Röm 2,24

für sie als für sich selbst und erweist sich damit als Übertreter des Gesetzes. So aber desavouiert er seinen Anspruch, Lehrer der Völkerwelt zu sein.“

³⁰⁷ E. Reinmuth, Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (ThA 44), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985, S. 42.

³⁰⁸ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 313ff. Strack und Billerbeck meinen, „dass es in der mischnischen Periode keine Ehe im jüdischen Volk gegeben hat, die nicht kurzerhand vom Manne in völlig legaler Weise durch Aushändigung eines Scheidebriefes hätte gelöst werden können“ (ebd., S. 319-320). Und selbst, wenn der Mann ohne jede Ursache seine Frau entlässt, kann er nicht gezwungen werden, seine geschiedene Frau wieder zu nehmen (ebd., S. 320).

³⁰⁹ Josephus, Ant. IV,8,10.

³¹⁰ Josephus, Ant. IV,207.

³¹¹ Vgl. F. Davidson/R. P. Martin, Römer, in: D. Guthrie/L. A. Motyer (Hrsg.), Kommentar zur Bibel, Wuppertal: Brockhaus, 1. Sonderauflage 1992, C Neues Testament, S. 266.

³¹² Lohse, Römer, S. 111.

„Denn der Name Gottes wird wegen euch unter den Nationen/Heiden gelästert, wie geschrieben steht“ (Röm 2,24). Das Zitat stammt aus Jes 52,5b³¹³, wo die LXX übersetzt: τὰδε λέγει κύριος δι' ὑμῶν διὰ παντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν („So spricht der Herr: „Um eurerwegen wird mein Name jederzeit unter den Heiden gelästert““). Der Ausdruck „unter den Heiden“ erscheint nicht im hebräischen Text, entspricht aber dem Kontext (vgl. auch Hes 36,20f.). Da das Zitat an dieser Stelle bei Paulus im engen Zusammenhang mit dem Vorangehenden steht, steht das καθὼς γέγραπται („wie geschrieben ist“; die Wendung erscheint im Neuen Testament insgesamt 25-mal, davon 14-mal allein im Römerbrief – Röm 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 15,3.21) ausnahmsweise bei Paulus am Schluss.³¹⁴

In Röm 1,5 hatte der Apostel betont, dass ihm das „Apostelamt“ gegeben wurde, um den „Gehorsam des Glaubens unter allen Nationen“ aufzurichten, und zwar „zugunsten seines Namens“, also für den Namen des Herrn Jesus Christus. Paulus sieht sich offenbar als Vertreter des „Knechtes Jahwes“, um die „Heiden“ zum Heil Gottes in Jesus Christus zu führen, was nach den prophetischen Aussagen Jesajas Aufgabe Israels ist (vgl. z. B. Jes 43,9f.). Die an unserer Stelle angesprochenen Juden haben in den Augen des Paulus in ihrer Aufgabe versagt.

Auffallend ist allerdings, dass es im Kontext der von Paulus zitierten Stelle aus Jes 52,5 um das zukünftige Heils Israels geht, und zwar auf Grund des einsichtigen Handelns des „Knechtes Gottes“, der „erhoben und erhöht werden und sehr hoch sein“ und der „viele Nationen besprengen“ wird und vor dem „viele Könige ihren Mund schließen“ werden (Jes 52,13.15). Gottes Volk wird dann (wieder) Gottes Namen kennen (Jes 52,6). Paulus lehnt sich später im Römerbrief noch zweimal an Jes 52 an (vgl. Röm 10,15 mit Jes 52,7 und Röm 15,21 mit Jes 52,15), indem er die Botschaft sowohl auf die Verkündigung des Evangeliums den Juden und den „Heiden“ gegenüber bezieht. Somit können wir davon ausgehen, dass für Paulus bereits an dieser Stelle der „Fall“ Israels nur vorläufiger Natur ist und sozusagen den Weg zum Heil öffnet (vgl. Röm 11,11ff.).³¹⁵

Röm 2,25

Paulus wechselt in Röm 2,25 vom „Gesetz“ zur „Beschneidung“³¹⁶. Juden vertrauten zumindest teilweise darauf, dass sie wegen der Beschneidung nicht in die Gehenna kommen würden.³¹⁷ Die Beschneidung ist nach Gen 17 jedoch das äußere Zeichen des Bundes (vgl. dazu auch Röm 4,11f.).³¹⁸ Im Bund wird dem Volk der Gotteswille mitgeteilt, nach dem das Volk leben soll („Gesetz“ als Bundesaufgabe). Das Grundlegende ist demnach nicht die Beschneidung, sondern dass der Einzelne und das Volk nach dem im Bund mitgeteilten Willen Gottes leben (vgl. auch Gal 5,3.6), dass der Jude also das Gesetz tut (νόμον πράσσης)³¹⁹. Wenn Frey bemerkt, dass die Beschneidung „keinen

³¹³ Vgl. dazu auch Wilk, Bedeutung, S. 177–179 und 230–233.

³¹⁴ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 112.

³¹⁵ Vgl. dazu Wagner, Heralds, S. 176–178.

³¹⁶ Vgl. zur Beschneidung in den Paulusbriefen u. a. Blaschke, Beschneidung, S. 361–438.

³¹⁷ Vgl. z. B. Jub 15,26ff.; vgl. dazu auch u. a. Avenmarie, Bund, S. 193–195; Blaschke, Beschneidung, S. 122–317; Strack/Billerbeck, Kommentar IV, S. 23–40.

³¹⁸ In tBer 6,13 wird bemerkt, dass Gott dem „Liebling“ (wohl Abraham) „ein Mal in sein Fleisch gesetzt und seine Nachkommen mit dem Zeichen des heiligen Bundes gesiegelt hat. Darum, lebendiger Gott, unser Teil, unser Fels, befiehlt zum Lohn dafür, die Lieblichkeit unseres Fleisches vor der Grube zu reten“ (vgl. dazu auch Avenmarie, Bund, S. 196).

³¹⁹ Vgl. zum Ausdruck auch 1QpHab VII,1; XII,4; CD IV,8; VI,14 (vgl. dazu Lohse, Römer, S. 112).

soteriologischen Eigenwert mehr“ habe³²⁰, „sondern ... entscheidend *relativiert*“ sei³²¹, so stimmt das also nur in dem Sinn, dass der Apostel die körperliche Beschneidung in seiner Bedeutung gegenüber dem Judentum relativiert, nicht aber gegenüber dem Alten Testament. Im Folgenden wird auch nicht „neu definiert, wer wirklich ‚Jude‘ ... ist“³²², wie Frey meint. Vielmehr erklärt der Apostel wie auch später in Röm 9,6-8, worauf es bei Gott schon immer in Bezug auf die Zugehörigkeit zum Volk Gottes ankam.³²³

„**Denn die Beschneidung ist zwar nützlich, wenn du [das] Gesetz bewahrst/hälst ...**“ (Röm 2,25a). Nach Kraus lässt sich aus dem Zusammenhang erschließen, wozu die Beschneidung „nützlich“ ist: „insofern sie ihn als Mitglied des Volkes Gottes ausweist, das im eschatologischen Gericht gerettet wird“.³²⁴ Ob Paulus das zum Ausdruck bringen wollte, muss allerdings bezweifelt werden. Nach Röm 3,1f. besteht der „Nutzen der Beschneidung“ (ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς) vor allem darin, „dass [ihnen] die Aussprüche Gottes anvertraut wurden“, während Abraham nach Röm 4,11 das „Zeichnen der Beschneidung“ als „Siegel/Versiegelung der Gerechtigkeit des Glaubens“ empfing. Die Beschneidung ist für Paulus somit das „Zeichen des Bundes“³²⁵, den Gott mit Abraham „und seinem Samen“ machte, welcher für Paulus vor allem die Verheißung des kommenden Erlösers beinhaltet (vgl. dazu u. a. Röm 4,11-14; Gal 3,16-18). Die Beschneidung ist für ihn deshalb dann nützlich, wenn sie zum Glauben an diesen verheißenen Erlöser führt. Denn das „Tun des Gesetzes“ schließt für Paulus im Grunde genommen immer diesen Glauben an den darin verheißenen Erlöser (vgl. dazu Röm 1,2; 3,21) mit ein. An unserer Stelle geht es ihm jedoch offensichtlich darum, zu betonen, dass nicht der Besitz der Beschneidung, „sondern das ihr entsprechende Handeln“ entscheidend ist, wie Blschke richtig bemerkt.³²⁶

„**Wenn du aber Übertreter des Gesetzes wirst, ist deine Beschneidung Unbeschnittenheit geworden**“ (Röm 2,25b). Der Begriff παραβάτης („Übertreter“) erscheint an dieser Stelle zum ersten Mal im Römerbrief und wird nur noch in Röm 2,27 wiederholt (vgl. dazu auch Gal 2,18; Jak 2,9.11). Allerdings hatte der Apostel bereits in Röm 2,23 „dem Juden“ (vgl. dazu Röm 2,17) vorgeworfen, dass er „durch Übertretung des Gesetzes (διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου) Gott“ verunehre. Paulus konnte dabei an die vielen alttestamentlichen Aussagen anknüpfen, nach denen es nicht in erster

³²⁰ Vgl. dazu auch Frey, Judentum, S. 28: „Die soteriologische Wertlosigkeit der Beschneidung wird zudem *schrifttheologisch* begründet am Beispiel Abrahams (Röm 4).“

³²¹ Ebd.

³²² Ebd.

³²³ Vgl. dazu auch Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 36ff.

³²⁴ Kraus, Volk Gottes, S. 274–275. Andererseits bemerkt Kraus: „Die Vorstellung einer Herzensbeschneidung ist sowohl im AT wie auch im zeitgenössischen Judentum belegt, jedoch stets auf die Weise, dass sie zur äußerlich vollzogenen Beschneidung hinzutreten muß, und sie so, dass diese jene ersetzen könnte. Diese Grenzlinie wird hier [d. h. in Röm 2,25-29] von Paulus überschritten“ (ebd., S. 275). Wenn Paulus auch „einem Heiden die Erfüllung der Rechtsforderung – also dessen, was die Tora gebietet –“ zutraue, so stehe „unausgesprochen ... schon im Hintergrund, was Paulus in 3,21ff. ausführen wird (bzw. das, was er in Gal 3 bereits ausgeführt hat): dass allein der Glaube rechtfertigt und daß der an Christus Glaubende als Mitglied des Gottesvolkes – dem Beschnittenen gleichgestellt – angesehen wird“ (ebd.).

³²⁵ Von der Beschneidung als „Zeichen dieses Bundes“ ist z. B. auch in Jub 15,28 die Rede. Wenn Israel sie als „ewige Ordnung“ bewahrt, werden sie nicht ausgerottet werden. Wer aber dieses „Zeichen, dass er Gott gehört“, nicht hat, ist ein „Kind des Verderbens“ und wird ausgerottet werden (vgl. Jub 15,26). Das „Zeichen des Bundes“ wird somit mit dem Bund selbst identifiziert, und es gibt keine Möglichkeit, ohne das „Zeichen“ in dem Bund zu leben. Denn diejenigen, die nicht beschnitten sind, „haben ihre Glieder gemacht wie die Heiden“ (Jub 15,34), da „alle Söhne Beliairs ihr Söhne ohne Beschneidung lassen“ (Jub 15,33).

³²⁶ Blaschke, Beschneidung, S. 411.

Linie auf die äußere Beschneidung, sondern auf die „Beschneidung des Herzens“ ankommt (vgl. dazu auch Röm 2,29). Nach Jer 9,24f.³²⁷ soll die Zeit kommen, in der Gott alle heimsuchen wird, „die an der Vorhaut beschnitten sind (LXX: ἐπὶ πάντας περιτετμημένους ἀκροβυστίας αὐτῶν) ... Denn alle Heiden sind nur unbeschnitten, aber ganz Israel hat ein unbeschnittenes Herz“. Wenn die Juden also trotz körperlicher Beschneidung ein „unbeschnittenes Herz“ haben und somit den im „Gesetz“ offenbarten Willen Gottes übertreten, zeigen sie damit, dass sie nicht im Bund Gottes leben und in dieser Weise „Unbeschnittene“ sind.

Röm 2,26

„**Wenn aber der Unbeschnittene die Rechtsforderungen des Gesetzes befolgt ...**“ (Röm 2,26). Mit der „Unbeschnittene“ sind die „Heiden“ allgemein gemeint (nicht Heidenchristen).³²⁸ Der Begriff δικαίωμα („Rechtsforderung“³²⁹) erscheint fünfmal im Römerbrief, aber nur an unserer Stelle im Plural. An unserer Stelle bezieht der Apostel sich auf die einzelnen Gebote der Tora. Entscheidend ist, ob der Mensch „am Herzen“ beschnitten ist und den Willen Gottes erfüllt (vgl. Deut 30,6), und nicht, ob er „am Fleisch“ beschnitten ist (vgl. Eph 2,11). Paulus wiederholt mit der Aussage in unserem Vers ungefähr das, was er bereits in Röm 2,14f. im Zusammenhang mit dem „Gewissen“ gesagt hatte.³³⁰ Doch ist zu beachten, dass in Vers 15 der Ausdruck τὸ ἔργον τοῦ νόμου („das Werk des Gesetzes“) im Singular gebraucht wurde, während Paulus an dieser Stelle die Pluralform τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου („die Rechtsforderungen des Gesetzes“) verwendet. Damit wiederholt der Apostel nicht einfach den Sinn des bereits Gesagten. Vielmehr geht es in unserem Vers tatsächlich um jedes einzelne Gebot (was der Heide wie der Jude nie vollständig erfüllen kann³³¹), während nicht jedes einzelne Gebot „im Herzen aufgeschrieben“ ist.

„**Und das von Natur Unbeschnittene, welches das Gesetz erfüllt, wird dich richten, der du mit Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist**“ (Röm 2,27; vgl. Mt 12,41; Lk 11,31). Der Ausdruck „durch Buchstaben und Beschneidung“ (διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς) hat an dieser Stelle wohl den Sinn von „trotz Buchstaben und Beschneidung“ (vgl. Röm 7,6; 2. Kor 3,6; vgl. auch Phil 3,3; Kol 2,11).³³² Obwohl die Juden die geschriebene Tora als Inhalt des Bundes mit Gott und

³²⁷ Vgl. die Anlehnung (bzw. das Zitat) von Jer 9,22 in 1. Kor 1,20 und von Jer 9,23 in 1. Kor 1,31 (vgl. auch 2. Kor 10,17).

³²⁸ Bultmann z. B. sieht darin Heidenchristen (Bultmann, Theologie, S. 262, Anm.1). Vgl. auch zu Röm 2,12–15 z. B. Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 73–94.152f.; Kuhr, Römer 2,14f., S. 243–261.

³²⁹ Vgl. dazu auch 1. Macc 1,13–15: „Und einige aus dem Volk entschlossen sich, zum König zu gehen; der gab ihnen Vollmacht, die Rechtsforderungen/Rechtfertigungen der Heiden (τὰ δικαιώματα τῶν ἐθνῶν) zu tun. Da richteten sie in Jerusalem eine Kampfbahn nach den Gesetzen der Heiden her, stellten künstlich ihre Vorhaut wieder her (καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας) und fielen vom heiligen Bund ab, passten sich den anderen Völkern an und verkauften sich dazu, das Böse zu tun.“ An dieser Stelle wird offenbar die körperliche Beschneidung in enger Beziehung zum Bund Gottes gesehen, und zwar nicht nur als Zeichen, sondern als wesentlicher Inhalt davon.

³³⁰ Vgl. Lohse, Römer, S. 113.

³³¹ Lohse bemerkt: „Denn zwar konnte man [d. h. im Judentum] sich denken, dass auch einzelne Heiden Gottes gebote halten. Doch niemals hätte man sie deshalb mit den Gliedern des Bundesvolkes auf eine Stufe gestellt oder sogar als ihnen überlegen gelten lassen.“ Der letzte Satz ist sicher treffend, doch Paulus geht keineswegs davon aus, dass der Heide von sich aus alle Gebote erfüllt bzw. erfüllen kann, wie er auch nicht davon ausgeht, dass der Jude das tut. Es geht hier vielmehr darum zu zeigen, dass auch in dieser Hinsicht zwischen Juden und Nichtjuden kein Unterschied besteht. Schlussendlich kommt es auf das Tun des Gesetzes an.

³³² Vgl. auch den Midr. Ber. Rab. zu Gen 15,14; 17,1.15; 18,1.

die äußerliche Beschneidung als Zeichen des Bundes hatten, lebten sie nach Überzeugung des Paulus nicht im Einklang mit dem in der Tora offenbarten Willen Gottes und werden deshalb von Gott gerichtet werden.

Wenn Paulus nun sagt, dass die Heiden „dich“ (d. h. „den Juden“) richten werden³³³, so ist das offenbar im übertragenen Sinn gemeint. Durch das vorbildlicheres Leben werden Juden „verurteilt“ werden, doch wohl nicht einfach in dem Sinn, dass „im göttlichen Gericht der Mensch an anderen Menschen gemessen wird“³³⁴. Vielmehr wird jeder für sein eigenes Werk gerichtet werden (vgl. z. B. 2. Kor 5,10), und in 2. Kor 10,13 betont der Apostel: „Wir aber wollen uns nicht ins Maßlose rühmen, sondern nach dem Maße des Wirkungskreises, den uns Gott als Maß zugeteilt hat ...“ Dementsprechend wird jeder nach dem beurteilt und gerichtet werden, was Gott ihm anvertraut hat. Diejenigen, von denen gesagt wird, dass sie im Gericht gegen andere auftreten werden (vgl. auch Mt 12,41; Lk 11,31), sind immer Menschen, denen Gott weniger antraut hat als denen, gegen die sie im Gericht auftreten sollen. Somit werden diese Menschen durch ihr „gerechteres“ Leben, obwohl ihnen von Gott weniger Offenbarung zuteil wurde, den anderen ihre verdiente Verurteilung bestätigen.

„Denn weder [ist] derjenige, der im Sichtbaren Jude ist, [auch im Sinn Gottes Jude,] noch [gilt schlussendlich vor Gott] die im Sichtbaren am Fleisch [vollzogene] Beschneidung“ (Röm 2,28). Es gab die Beschneidung in der antiken Welt auch unter anderen Völkern.³³⁵ Für die Juden war sie jedoch das Zeichen des Bundes mit Jahwe.³³⁶ Paulus betont ihnen gegenüber jedoch, dass es nicht auf das äußerliche Zeichen ankommt, sondern auf den Inhalt bzw. auf ein Leben im Einklang mit dem Bund, d. h. auf die „Herzensbeschneidung“ (vgl. Lev 26,41; Deut 10,16; 30,6; Jer 4,4; 6,10; 9,25; Hes 44,7)³³⁷. So wird z. B. im Midrasch *Bereschit Rabba* (einer jüdischen Auslegung des Buches Genesis) darauf hingewiesen, dass sich das Wort „Vorhaut“ im Alten Testament auf das Ohr (Jer 6,10), auf den Mund (Ex 6,12), auf das Herz (Jer 9,25) und auf den Körper (Gen 17,1) bezieht. Im Midrasch wird das folgendermaßen kommentiert:

„Wenn der Mensch sich das Ohr beschneidet, so ist er nicht fehlerfrei, wenn den Mund, auch nicht, wenn das Herz auch nicht, wo soll er sich also bescheiden, dass er fehlerfrei bleibt? Gott kann nicht anderes als den Körper gemeint haben. Die Schrift sagt (Gen. 17,12): Acht Tage alt soll von euch alles Männliche beschnitten werden. Thut er es am Ohre, so hört er nicht, am Munde, so kann er nicht sprechen, am Herzen, so kann er nicht denken, wo soll er es also thun, damit diese Übelstände nicht eintreten? Es kann an keinem andern Theile geschehen, als an der Vorhaut des Leibes.“³³⁸

Die Bibel betont an vielen Stellen die Veränderung der tiefsten Motivation des Menschen bzw. des menschlichen „Herzens“ (vgl. z. B. Deut 30,2ff.; Röm 12,1f.). Dass der „Buchstabe“ des Gesetzes allein den Menschen nicht ändern kann, zeigt Paulus in aller Radikalität in Röm 7,7–25, während er in Röm 8,1ff. zeigt, worauf es ankommt, nämlich auf die „Gesinnung des Geistes“.

Röm 2,27

³³³ Für rabbinische Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 124.

³³⁴ So Lohse, Römer, S. 113.

³³⁵ Vgl. dazu Blaschke, Beschneidung, S. 323–360.

³³⁶ Vgl. z. B. Jub 15,26ff.

³³⁷ Vgl. auch 1QS V,5; 1QpHab XI,13; Jub 1,23; vgl. zu weiteren Quellen u. a. Blaschke, Beschneidung, S. 131ff.; Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 126.

³³⁸ Midr. Ber. Rab. zu Gen 17,2 (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica I/2, S. 217).

Vgl. Mt 12,41; Lk 11,31. Der Ausdruck „**durch Buchstaben und Beschneidung**“ hat an dieser Stelle wohl den Sinn von „trotz Buchstaben und Beschneidung“ (vgl. Röm 7,6; 2. Kor 3,6; ferner Phil 3,3; Kol 2,11).³³⁹ Obwohl die Juden das geschriebene Gesetz als Inhalt des Bundes mit Gott und die äußerliche Beschneidung als Zeichen des Bundes hatten, lebten sie nicht im Einklang mit dem Willen Gottes und werden deshalb von Gott gerichtet werden.

Wenn Paulus nun sagt, dass die Heiden „dich“, d. h. „den Juden“ richten werden³⁴⁰, so ist das offenbar wie bei Jesus im übertragenen Sinn gemeint. Durch ihr vorbildlicheres Leben werden die Juden verurteilt werden, doch wohl nicht einfach in dem Sinn, dass „im göttlichen Gericht der Mensch an anderen Menschen gemessen wird“³⁴¹. Vielmehr wird jeder für sein eigenes Werk gerichtet werden (vgl. z. B. 2. Kor 5,10), und in 2. Kor 10,13 betont der Apostel: „Wir aber wollen uns nicht ins Maßlose rühmen, sondern nach dem Maße des Wirkungskreises, den uns Gott als Maß zugeteilt hat ...“ Dementsprechend wird jeder nach dem beurteilt und gerichtet werden, was Gott ihm anvertraut hat. Diejenigen, von denen gesagt wird, dass sie im Gericht gegen andere auftreten werden (vgl. neben unseren Vers Mt 12,41; Lk 11,31), sind immer Menschen, denen Gott weniger antraut hat und denen, gegen die sie im Gericht auftreten sollen. Somit werden diese Menschen durch ihr gerechteres Leben, obwohl ihnen von Gott weniger Offenbarung zuteil wurde, den anderen ihre verdiente Verurteilung bestätigen.

Röm 2,28-29

Es gab die Beschneidung in der antiken Welt auch unter anderen Völkern. Für die Juden war sie jedoch das Zeichen des Bundes mit Jahwe. Doch offensichtlich hatten sie zum Teil vergessen, dass es nicht auf das äußerliche Zeichen ankommt, sondern auf den Inhalt bzw. auf ein Leben im Einklang mit dem Bund, d. h. auf die „Herzensbeschneidung“ (vgl. Lev 26,41; Deut 10,16; 30,6; Jer 4,4; 6,10; 9,25; Hes 44,7)³⁴². So wird z. B. im Midrasch Bereschit Rabba (einer jüdischen Auslegung der Genesis) darauf hingewiesen, dass sich das Wort „Vorhaut“ im Alten Testament auf das Ohr (Jer 6,10), auf den Mund (Ex 6,12), auf das Herz (Jer 9,25) und auf den Körper (Gen 17,1) bezieht. Dazu folgender Kommentar aus dem Midrasch:

„Wenn der Mensch sich das Ohr beschneidet, so ist er nicht fehlerfrei, wenn den Mund, auch nicht, wenn das Herz auch nicht, wo soll er sich also bescheiden, dass er fehlerfrei bleibt? Gott kann nicht anderes als den Körper gemeint haben. Die Schrift sagt (Gen. 17,12): Acht Tage alt soll von euch alles Männliche beschnitten werden. Thut er es am Ohre, so hört er nicht, am Munde, so kann er nicht sprechen, am Herzen, so kann er nicht denken, wo soll er es also thun, damit diese Übelstände nicht eintreten? Es kann an keinem andern Theile geschehen, als an der Vorhaut des Leibes.“³⁴³

Vor Gott ist aber die Veränderung der tiefsten Motivation entscheidend (vgl. z. B. Deut 30,2ff.; Röm 12,1f.). Das der „Buchstabe“ des Gesetzes allein den Menschen nicht ändern kann, zeigt Paulus in aller Radikalität in Röm 7,7-25, während er in Röm 8,1ff. zeigt, worauf es ankommt, nämlich auf die „Gesinnung des Geistes“.

³³⁹ Vgl. auch den Midrasch Bereschith Rabba zu Gen 15,14; 17,1.15; 18,1 (in „Bibliotheca Rabbinica“, Bd. I, 2. Teil, S. 208.215.217.220.224.225).

³⁴⁰ Für rabbinische Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 124.

³⁴¹ So Lohse, Römer, S. 113.

³⁴² Vgl. auch 1. QS V,5; 1. Qp Hab XI,13; Jub 1,23; ferner Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 126.

³⁴³ Midrasch Ber. Rab. zu Gen 17,2 (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica I/2, S. 217).

„... sondern der im Verborenen Jude [ist] und die Beschneidung des Herzens im Geist, nicht im Buchstaben ...“ (Röm 2,29a). Für Philo ist offensichtlich, dass nicht derjenige, „der an der Vorhaut beschnitten wurde (ὁ περιτμηθεὶς τὴν ἀκροβυστίαν), sondern der die Lüste und die Begierde und die andren Leidenschaften der Seele“, ein Proselyt ist mit dem Hinweis, dass die Hebräer in Ägypten auch nicht beschnitten wurden.³⁴⁴ Die Beschneidung hat für Philo also symbolische Bedeutung.³⁴⁵ Nach 1QS 5 sollen die „Männer der Gemeinschaft“ (vgl. 1QS 5,2-3) in Wahrheit handeln, und so werde man nicht in der Verstocktheit seines Herzens verharren und weder durch den Herzen, den Augen oder dem „Plan seines Triebes“ folgen (1QS 5,3-5a). Sie sollen die „Vorhaut des Triebes“ (עור־לֵת יצר) beschneiden, „und so wird die Quelle der Wahrheit für Israel errichtet werden“ (1QS 5,5).

Die „Beschneidung des Herzens im Geist“ geschieht nach Paulus offensichtlich durch die Sündenvergebung und die Erneuerung des menschlichen „Herzens“ durch den Geist Gottes (vgl. dazu auch Joh 3,3,5; 2. Kor 5,17; Tit 3,5; Hes 36,25-27; Jer 31,31-34). Dadurch wird der Mensch fähig, Gottes Willen zu erfüllen (vgl. auch u. a. Röm 5,5; 8,2ff.). Paulus ist dabei nicht gegen den „Buchstaben“. Aber allein das geschriebene Wort ohne die Veränderung des Herzens durch den Geist Gottes bewirkt nach seiner Überzeugung nichts. Auch mit dieser Botschaft steht Paulus im Einklang mit dem „Gesetz“. Denn einerseits wird Israel aufgefordert, die „Vorhaut des Herzens“ zu beschneiden, um Gott von ganzen Herzen zu dienen (vgl. Deut 10,16; Jer 4,4), und andererseits heißt es in Deut 30,6: „Und Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, damit du Jahwe, deinen Gott, liebst mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, dass du am Leben bleibst.“ Das gilt umso mehr für die Verheißung des „neuen Bundes“, wodurch Gott nicht nur Israel die Sünden vergeben, sondern ihnen auch ein neues Herz schenken, indem er seine Tora in ihr Inneres legt und sie auf ihr Herz schreibt und macht, dass sie in seinen Ordnungen leben und seine Rechtsbestimmungen bewahren (vgl. Jer 31,31-33; Hes 36,25-27).

2.2.1.3 Die Verlorenheit aller Menschen ohne Christus (Röm 3,1-20)

Röm 3,1-2

Wie noch oft im Römerbrief zieht der Apostel, indem er einleitend Fragen stellt, die Schlussfolgerung aus dem vorherigen Abschnitt, und zwar in Röm 3,1-20 von Röm 1,18–2,29, und vertieft die Gedanken (vgl. u. a. auch Röm 4,1ff.; 6,1ff.; 7,7ff.; 8,31ff.).

„**Was ist nun der Vorzug der Juden?**“ Der Ausdruck τὸ περισσόν „das Überfließende“ (von περισσός „über die Zahl, über das Maß; übergroß, reichlich“³⁴⁶) erscheint im Neuen Testament noch in Mt 5,37 (τὸ δὲ περισσὸν τούτων; περισσόν ohne Artikel auch in Mt 4,47; Mk 6,51; Joh 10,10; 2. Kor 9,1), jedoch neunmal in der LXX (Ex 10,5; Num 4,26; 1. Sam 30,9; 2. Kön 25,11; Hes 48,15.18.23; 1. Macc 9,22; Sir 3,23), davon achtmal substantivisch im Sinn von „die Übrigen, davon sechsmal mit einem Genitivattribut. περισσόν wird also im Sinn von „was darüber hinausgeht“ gebraucht. An unserer Stelle macht Paulus den Vergleich mit den „Heiden“ und fragt, was die Juden diesen voraus haben, „was darüber hinausgeht“ (vgl. auch 1. Kor 4,6).

„**Oder was ist der Nutzen der Beschneidung?**“ Ähnliche Fragen finden wir in der LXX in Ps 29,10; Hiob 21,15; Sir 20,30; 41,14. Die unausgesprochene Antwort ist an unserer Stelle jedoch: Eigentlich

³⁴⁴ Philo, 1QEx 2,2.

³⁴⁵ Vgl. auch Philo, Spec. 1,2-9.

³⁴⁶ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 593.

nichts, menschlich gesehen auf jeden Fall nicht. So stellt Paulus auch an dieser Stelle die Frage, ob die Beschneidung denn überhaupt einen „Nutzen“ bringt. Die Antwort lautet, dass die Beschneidung an und für sich für die Beziehung zu Gott allein nichts nützt. In Röm 2,25 hatte der Apostel geschrieben: „Denn Beschneidung ist wohl nütze (ὠφελει), wenn du das Gesetz befolgst; wenn du aber ein Gesetzesübertreter bist, so ist deine Beschneidung Unbeschnittenheit geworden.“ Mit der Beschneidung bzw. dem „Bund der Beschneidung“ ist Gottes Heilsverheißung verbunden, und deshalb fehlt die Antwort auf die Fragen, ob die Beschneidung etwas nützt, an unserer Stelle eindeutig positiv aus: **„Viel in jeder Weise!“** (die Wendung κατὰ πάντα τρόπον „in jeder Weise“ erscheint im Neuen Testament nur hier und in der LXX in Num 18,7 als Übersetzung für לְכָל-דָּבָר „in Bezug auf jedes Ding; in jeder Hinsicht“, eine Wendung, die im hebräischen Alten Testament zwölf Mal erscheint). So schreibt der Apostel auch in Eph 2,11-12 an die früheren „Heiden“, dass sie daran denken sollen, „dass ihr, einst [aus den] Nationen (Heiden) dem Fleisch nach, die ihr ‚Unbeschnittene‘ genannt wurdet von der so genannten ‚Beschneidung‘, die im Fleisch mit Händen geschieht, zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremdlinge hinsichtlich der Bündnisse der Verheißung; und ihr hattet keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt.“ Somit denkt Paulus sicher auch an unserer Stelle vor allem an den „Bund der Beschneidung“, der jedoch nicht für sich allein zu sehen ist, sondern von Paulus im Zusammenhang mit den Verheißungen des Heils gesehen wird, wie die folgenden Worte des Apostels zeigen. Paulus bestätigt damit nicht das Judentum, sondern das Alte Testament mit seinen Verheißungen für Israel, auf die er in Röm 9–11 noch näher eingehen wird. Somit ist die Antwort des Paulus logisch und entspricht sehr wohl dem Kontext.³⁴⁷ Schreiner weist deshalb mit Recht darauf hin, dass der „Vorteil“ der Juden nicht nur in dem Besitz der Schrift zu sehen ist – was an und für sich ja nach Röm 2,12f. keinen speziellen Vorteil mit sich bringt –, sondern auch die Verheißung der zukünftigen Errettung mit einschließt.³⁴⁸ Die Beschneidung ist für Paulus ein Zeichen des Bundes (vgl. Röm 4,11), der ein Bund der Verheißung ist. **„Denn ihnen die Worte/Offenbarungssprüche Gottes anvertraut worden sind“** (vgl. auch Röm 9,4f.; ferner Eph 2,11f.). Der Ausdruck τὰ λόγια τοῦ θεοῦ „(Offenbarungs-)Aussprüche Gottes“ hebt den Offenbarungscharakter des alttestamentlichen Gesetzes hervor.³⁴⁹

Der Begriff λόγιον „Wort, Ausspruch“ erscheint in der LXX insgesamt 35-mal, davon allein in den Psalmen 27-mal, und nur dreimal im Pentateuch (Num 24,4.16; Deut 33,9). Oft wird damit der hebräische Begriff מִקְרָא „Ausspruch“ wiedergegeben. λόγιον bezeichnet daher den einzelnen Ausspruch Gottes, und nicht den Inhalt der gesamten Heiligen Schrift.

Im Neuen Testament kommt der Begriff λόγιον nur viermal vor, und zwar jeweils im Plural mit dem Genitivattribut (τοῦ) θεοῦ „Gottes“ (als *Genitivus auctoris*/Gen. des Urhebers) (Apg 7,38; Röm 3,2; Hebr 5,12; 1. Petr 4,11).

Es fällt auf, dass Philo in Bezug auf Moses Wirken sehr häufig den Begriff λόγιον verwendet³⁵⁰, und zwar parallel zum Begriff χρησμός³⁵¹ „Offenbarung, Orakel“. Philo bezieht sich damit in erster Linie nicht auf den „Gesetzgeber“ Mose, sondern auf den „Propheten“ Mose, der vor allem in Einzelfragen von Gott Offenbarungen empfangt. Philo schreibt:

³⁴⁷ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 176f.; anders C. H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans (Moffatt New Testament Commentary), London: Hodder & Stoughton, 1932, S. 46.

³⁴⁸ Schreiner, Romans, S. 149.

³⁴⁹ Vgl. Thiessen, Stephanusrede, S. 164-166.

³⁵⁰ Z. B. Philo, De Vita Mosis I,57.236.294; II,56.74.176.177.188.229.246.253.262.263.275.281.289.

³⁵¹ Z. B. Philo, De Vita Mosis I,57.294.304; II,67. 69.176; II,188.192.228.246.260.268.270.

„Mir ist zwar bewusst, dass alles, was in den Heiligen Büchern geschrieben steht, Offenbarungen (χρησμοί) sind, offenbart durch seine [d. h. des Mose] Vermittlung (χρησθέντες δι' αὐτοῦ). Doch will ich von denen sprechen, die es im Speziellen sind ... Von den Aussprüchen werden die einen von Gott in seiner eigenen Person gesprochen (τῶν λόγιων τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται) durch die Interpretation des göttlichen Propheten, die anderen sind durch Frage und Antwort offenbart worden, und andere wiederum durch Mose in seiner eigenen Person unter göttlicher Besitzergreifung ... Interpretation und Prophetie unterscheiden sich aber.“³⁵²

Erst in seiner späteren Schrift „Vom Dekalog“, in der Philo auf die Erscheinung Gottes in der Wüste³⁵³ und die Offenbarung der „Zehn Worte“³⁵⁴ durch das Reden Gottes zu sprechen kommt, gebraucht er auch in Bezug auf die Gesetzgebung am Sinai des Öfteren den Begriff λόγιον „Wort, Ausspruch“.³⁵⁵ Damit hebt er den Offenbarungscharakter der Zehn Gebote hervor. Die Stimme Gottes sei aus dem Feuer gekommen, denn die Aussprüche Gottes (τὰ τοῦ θεοῦ λόγια) würden wie Gold im Feuer getestet.³⁵⁶

Auch Paulus betont damit offenbar den Offenbarungscharakter des alttestamentlichen „Gesetzes“. Mit den Bündnissen Gottes mit dem Volk, zu denen auch der „Bund der Beschneidung“ (vgl. Apg 7,8)³⁵⁷ gehörte, hatte Gott Israel seinen Heilsplan und seinen Willen offenbart. Dass die „Heiden“ dabei einen „Nachteil“ hatte, wird von ihm ebenfalls in Eph 2,12 zum Ausdruck gebracht, wenn er an die frühen „Heiden“ schreibt: „... zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremdlinge hinsichtlich der Bündnisse der Verheißung; und ihr hattet keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt.“ Dass dem Volk Israel auf diese Art und Weise der Wille Gottes mitgeteilt wurde, bringt eine große Verantwortung mit sich. Ebenso ist Paulus die „Hausverwaltung“ (1. Kor 9,17), das „Evangelium“ (Gal 2,7; 1. Thess 2,4; 1. Tim 1,11) und die „Verkündigung“ (Tit 1,3) anvertraut worden.

Röm 3,3

Das Verb ἀπιστέω „ungläubig/untreu sein“ erscheint im Neuen Testament insgesamt achtmal, und zwar nur noch in 2. Tim 2,13 in den Paulusbriefen, und nur noch an dieser Stelle im Sinn von „untreu sein“. An allen anderen sechs Stellen (Mk 16,11; 16,16; 24,11.41; Apg 28,24; 1. Petr 2,7) wird das Verb im Sinn von „ungläubig sein“ gebraucht. In 2. Tim 2,13 betont Paulus, dass Gott trotz der Untreue der Menschen „treu bleibt“ (vgl. auch 1. Kor 10,13; 2. Kor 1,18; 1. Thess 5,24; 2. Thess 3,3; Hebr 3,2; 10,23; 1. Joh 1,9), weil er sich selbst nicht verleugnen kann.

Die Geschichte des Volkes Israel bestätigt die Aussage des Apostels zur Genüge. Wenn Paulus davon spricht, dass „einige“ untreu waren, so wird klar, dass nicht ganz Israel im Unglauben bzw. in der Untreue lebte; es gab immer auch Gläubige (d. h. Treue) im Volk (vgl. z. B. Lk 1–2; ferner Röm 9–11; ferner Hab 2,4). Andererseits schließt das „einige“ an dieser Stelle wohl doch die große Mehrheit des Volkes mit ein (vgl. auch Röm 11,17; die Pluralform τινες „einige“ erscheint im Römerbrief in 3,3.8; 11,14.17).³⁵⁸

³⁵² Philo, De Vita Mosis II,188.191; vgl. auch ebd. II,290.

³⁵³ Vgl. dazu Philo, De Decalogo 2f.

³⁵⁴ Philo, De Decalogo. 32.

³⁵⁵ Z. B. Philo, De Decalogo 16.41.48.50.52.

³⁵⁶ Philo, De Decalogo 48.

³⁵⁷ Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 68ff.

³⁵⁸ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 181; Schreiner, Romans, S. 149.

Wenn Paulus an dieser Stelle den Ausdruck ἡ ἀπιστία αὐτῶν „ihren Unglauben/ihre Untreue“ (vgl. auch Röm 11,20.23) gebraucht, so ist damit der Unglaube Israels und die damit verbundene Untreue Gott und seinem Wort gegenüber gemeint. Dieser „Unglaube“ bzw. diese „Untreue“ wird auch als ἀπειθεία „Ungehorsam“ bezeichnet (Röm 11,30.32; vgl. auch Joh 3,36). Dass der Unglaube Israels (vgl. z. B. Hab 1,5; 2,4), der mit dem Ungehorsam den Geboten Gottes gegenüber verbunden war, nicht Gottes Bundestreue aufhebt, wird durch das ganze Alte Testament sichtbar. Es stellt sich allerdings die Frage, wem oder was gegenüber die Juden „untreu“ sind. In der Regel sieht man als „Gegenstand“ der Untreue den Bund³⁵⁹, doch nach Cosgrove³⁶⁰ waren sie der Tora gegenüber treu, doch sie versagten, weil sie nicht an Christus glaubten. Bei Paulus geht es offenbar um die Bundestreue, die den Glauben an Jesus Christus als den verheißenen Erlöser mit einschließt. Somit ist sowohl der Unglaube an Jesus als auch die Untreue dem Bund gegenüber gemeint.³⁶¹

Röm 3,4

Der Ausdruck μὴ γένοιτο „**das möge nicht geschehen**“ (Luther: „das sei ferne“) kommt im Neuen Testament 15-mal vor, davon allein im Römerbrief zehnmal (3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11). Dadurch kommt eine sehr starke Verneinung zum Ausdruck.

„**Gott ist wahrhaftig, jeder Mensch aber ein Lügner**“ (vgl. Ps 116,11; Num 23,19; Ps 62,5; Jes 28,16-18; Hes 13,6ff.; ferner Neh 7,2). In Ps 116,11 schreibt der Psalmist: „Ich sprach in meinem Zagen: ‚Alle Menschen sind Lügner‘“ (LXX Ps 115,2: ... πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης). Der Begriff ψεύστης „Lügner“ wird an unserer Stelle im Sinn von „Gottloser“ gebraucht. In diesem Sinn wird wohl nicht so sehr das griechische Wort ψεύστης „Lügner“ in der LXX gebraucht (das hebräische Partizip לֹגֵן „liegend, Lügner“ erscheint im Alten Testament nur in Ps 116,11), jedoch häufig das Wort ψεῦδος „Lüge“ (vgl. z. B. Hos 7,3.13; 12,1; Jes 28,15.17; 44,20; Jer 3,10.23; 5,2; 9,2; 13,25). Damit sind Menschen gemeint, die nicht nach dem Willen Gottes leben. Es können sogar sehr „fromme“ Menschen sein. Darin besteht die Lüge, dass sie äußerlich sehr fromm zu sein scheinen, aber in Wirklichkeit weit davon entfernt sind, durch ihr tägliches Leben Gott zu gefallen.

Neben einer Anlehnung an Ps 116,11 untermauert Paulus seine Aufführungen mit einem Zitat aus Ps 51,6, wo es heißt: „An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf dass du recht behaltest in deinen Worten und rein dastehst, wenn du richtest (LXX: ... ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε).“

Röm 3,5-6

Das Wort συνίστημι „**darstellen, erweisen**“ erscheint u. a. in Röm 5,8, wo Paulus betont, dass die Liebe Gottes dadurch sichtbar wird, dass Jesus für uns gestorben ist, „als wir noch Sünder waren“. Dadurch, dass Israel vom Bund Gottes abweicht und Gott trotzdem seinen Bund erfüllt, erkennen wir umso mehr die Treue und Gerechtigkeit Gottes. Diese Treue und Gerechtigkeit Gottes hebt aber Gottes Zorn über die Sünde nicht auf, sondern schließt ihn vielmehr mit ein.

„**Ist Gott etwa ungerecht, wenn er Zorn auferlegt?**“ Das Kompositum ἐπιφέρω (wird auch im Sinn „anfallen, vorwerfen, aufbürden“ gebraucht³⁶²), das im Neuen Testament nur noch in Jud 1,9

³⁵⁹ Vgl. u. a. Dunn, Romans 1–8, S. 131.

³⁶⁰ C. H. Cosgrove, What if some have not believed? The Occasion and Thrust of Romans 3:1-8, in: ZNW 78 (1987), S. 90-105.

³⁶¹ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 180; Moo, Romans, 1991, S. 184; Schreiner, Romans, S. 150.

³⁶² Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 999.

erscheint, wird in der LXX oft in der Wendung „die Hand anlegen“ gebraucht (z. B. in Gen 37,22; 1. Sam 22,17). Damit ist die Durchführung eines Gerichts gemeint. Auch Gott „legt seine Hand an“, indem er die Menschen wegen ihrer Sünden richten. Von diesem Gericht, das mit dem „Zorn“ gemeint ist, sprach Paulus bereits in Röm 1,18ff. Dieses Gericht trifft jedoch nicht nur die „Heiden“, sondern auch die Juden, und zwar, wie Paulus zeigt, mit Recht. Gerade auch im Gericht erweist Gott seine Gerechtigkeit, indem er nicht einfach willkürlich handelt, sondern nach dem festgelegten und „vereinbarten“ Maßstab. Diese „Vereinbarung“ ist mit den verschiedenen Bündnissen gegeben. Die Wendung κατὰ ἄνθρωπον „**Menschen gemäß**“ (vgl. auch 1. Kor 3,3; 9,8; 15,32; Gal 1,11; 3,15; 1. Petr 4,6) wird an dieser Stelle offenbar im Sinn von „das ist eine menschliche Überlegung“ gebraucht. Paulus sagt damit, dass die Perspektive Gottes ganz anders ist als die menschliche Überlegung. Er geht in seiner Argumentationsweise jedoch auf die menschliche Situation ein und ist bestrebt, ihnen göttliche Antworten zu geben.

Röm 3,7

„**Wenn aber die Wahrheit Gottes durch meine Lüge überreich geworden ist ...**“ Der Ausdruck ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ „die Wahrheit Gottes“ kam bereits in Röm 1,25 vor, wo der Apostel von den „Heiden“ sagte, dass sie „die Wahrheit Gottes in die Lüge verwandelt und dem Geschöpf Verehrung und Gottesdienst dargebracht haben anstatt dem Schöpfer“. Wie der Begriff „Wahrheit“ in Röm 1,18 das Gegenteil der „Ungerechtigkeit“ bedeutet, so ist er an dieser Stelle ein Synonym für die Gerechtigkeit Gottes (vgl. Röm 3,5). Damit ist der Begriff ψεύσμα „Lüge“ (*Nomen rei actae*), der im Neuen Testament nur an dieser Stelle erscheint und in der LXX überhaupt nicht, ein Synonym zur „Ungerechtigkeit“ und „Gottlosigkeit“. Der Ausdruck ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι „durch meine Lüge“ bezieht sich auf das Leben in der „Gottlosigkeit“ in dem Sinn, das Gottes Wille, der in seinem Gesetz offenbart wurde, nicht gelebt wird. Das ist auch in einem scheinfrommen Leben der Fall. Paulus schließt auf jeden Fall die Juden mit ein, die zwar das Gesetz haben, aber doch nach ihrem eigenen Maßstab leben.

Dadurch, dass Gott trotz der Verlogenheit der Menschheit wahrhaftig und völlig zuverlässig in seinem Versprechen ist, erkennen wir jedoch die Wahrhaftigkeit Gottes „... **zu seiner Verherrlichung**“ (vgl. 2. Kor 4,15; ferner Eph 1,6.12). Der Ausdruck εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ erscheint nur noch in Lk 24,26, wo jedoch das Genitiv-Attribut αὐτοῦ als *Genitivus possessoris* (des „Besitzers“) gebraucht wird, während der Genitiv an unserer Stelle einen *Genitivus ojectivus* (des Gegenstands) darstellt. Und das heißt, dass δόξα an dieser Stelle wie ein *Nomen actionis* im Sinn von „Verherrlichung“ gebraucht wird (so auch εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ in 2. Kor 4,15; εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ in Röm 15,7; εἰς δόξαν θεοῦ in 1. Kor 10,31; εἰς ἔπαινον δόξης in Eph 1,6.12; εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ in Phil 1,11; εἰς δόξαν θεοῦ πατρός in Phil 2,11).

„... **warum werde ich dann noch als Sünder gerichtet?**“ Ähnlich wie an dieser Stelle argumentiert der Apostel u. a. auch in Röm 6,1f. Wenn doch Gott durch unsere Verlogenheit verherrlicht wird, muss er doch unsere Sünden übersehen! Doch wer so denkt, hat Gottes Wesen und Handeln noch nicht verstanden.

Röm 3,8

Vgl. Röm 6,1ff. Die Lehre des Apostels von der „Gnade allein“ wurde zum Teil offenbar so verdreht, als würde er eine „billige Gnade“ ohne die nötigen Konsequenzen für das praktische Heilungsleben lehren. Dieses geschah augenscheinlich bewusst und böswillig, wie der Apostel mit seinem Urteil

andeutet: **„Deren Gericht ist rechtmäßig/gerecht“** (das Adjektiv ἔνδικος „dem Rechte gemäß, gerecht, rechtmäßig“³⁶³ erscheint im Neuen Testament nur noch in Hebr 2,2 und in der LXX überhaupt nicht). Sie haben also bewusst die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung allein aus Gnaden verdreht dargestellt. Auch Petrus schreibt, dass „die Unwissenden und Unbefestigten“ die Briefe des Paulus, in denen „einiges schwer zu verstehen“ ist, „wie auch die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen“ (2. Petr 3,16).

Röm 3,9

„Was nun? [vgl. Röm 11,7] Sind wir besser dran als die anderen/haben wir einen Vorzug (προεχόμεθα)?“ (das Verb προέχω „vorhaben, vorhalten; voraus, früher haben; vorwärts bringen, fördern; hervorragen, hervortreten; der vorderste sein, den Vorsprung haben“³⁶⁴ erscheint im Neuen Testament nun an dieser Stelle und in der LXX in Num 16,15 im Sinn von „sich halten zu“). Die Antwort οὐ πάντως bedeutet entweder „nicht in jeder Hinsicht“ oder „keineswegs“. Die Wendung erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Kor 5,10 im Sinn von „nicht in jeder Hinsicht“. Hat der Apostel nicht am Anfang unseres Kapitels betont, die Juden hätten den Heiden gegenüber einen Vorzug? Sie sind bevorzugt worden, indem Gott ihnen seine Offenbarung mitgeteilt hat. Aber in ihrer Stellung Gott gegenüber als Sünder sind sie nichts besser dran als die Heiden. Genau wie jene sind auch sie ohne die Erlösung Gottes durch Jesus Christus verlorene Sünder und vor Gott schuldig geworden. Somit wird die Wendung οὐ πάντως an dieser Stelle also offenbar im Sinn von „keineswegs“ gebraucht, wie auch die folgende Begründung zeigt.

„Wir haben vorher gezeigt, dass sowohl Juden als auch Griechen eine Ursache/Schuld haben“ (vgl. z. B. Joh 19,4; Apg 25,18), nämlich **„dass alle unter der Sünde sind“** (vgl. Röm 3,23; Gal 3,21–25,22). Der Mensch steht von Natur aus unter der Macht der Sünde und kann sich selbst nicht befreien, mag er noch so fromm sein. Diese Tatsache nicht nur den Heiden, sondern auch den Juden klar zu machen, ist ein grundlegendes Anliegen des Apostels, damit sie überhaupt offen sind für die Botschaft von der Erlösung allein durch Jesus Christus. Während Paulus in Röm 1,18–32 gezeigt hatte, wie die „Heiden“ in eigener Verantwortbarkeit sich Gott gegenüber schuldig gemacht haben, zeigt er in Röm 2,1–29 die selbe Tatsache in Bezug auf die Juden auf. Paulus gebraucht dafür das Kompositum προαἰτιόομαι „vorher beschuldigen“ (nur an dieser Stelle im Neuen Testament; das einfache Verb αἰτιόομαι „als Grund/Ursache angeben; beschuldigen, anklagen“³⁶⁵ erscheint in der LXX in Prov 19,3; 4. Macc 2,19 und Sir 29,5), d. h. vorher von der αἰτία „Grund, Ursache, Schuld“ (vgl. Apg 28,18: αἰτίαν θανάτου „Todesursache, Todesschuld; todeswürdige Schuld“) überführen. Der Ausdruck ὑφ’ ἁμαρτίαν „unter Sünde“ erscheint noch in Gal 3,22, wo Paulus schreibt: „Aber die Schrift hat alles unter [die] Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde.“

Röm 3,10–18

Paulus muss vor allem den Juden klar machen, dass er seine Sicht vom Menschen, nämlich dass alle Menschen von Natur aus verlorene Sünder sind und selbst mit dem geschriebenen Wort Gottes in

³⁶³ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 834.

³⁶⁴ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 722.

³⁶⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch, Bd. 1, S. 65.

der Hand nicht imstande sind, so zu leben, dass sie vor Gott wirklich gerecht sind, mit dem Alten Testament, das auch für die Juden anerkanntes Wort Gottes war, belegen kann.

Noah wird z. B. im Alten Testament als „Gerechter“ bezeichnet (Gen 6,9); doch bestätigt auch bereits das Alte Testament, dass kein Mensch so gerecht ist, dass er nicht sündigt (Eccl 7,20), oder erklärt, dass „vor dir kein Lebendiger ständig gerecht ist (יְהִי לְפָנֶיךָ יָשָׁר לֹא אֶחָד [durativer Aspekt des hebräischen Imperfekts; LXX: ... ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν])“ (Ps 143,2). Paulus untermauert seine Ausführungen über die Sündhaftigkeit und Verlorenheit aller Menschen, d. h. auch der Juden, in den Versen 10-18 mit dem Alten Testament, wobei dieser Abschnitt zum größten Teil ein Zitat aus Ps 14,1-3 (LXX: 13,1-3; vgl. Ps 52,2-4 bzw. 51,2-4) darstellt, wie der folgende Vergleich mit dieser und anderen LXX-Stellen zeigt.

Röm 3,10-18	Ps 13,1-3 (LXX)	Andere Parallelstellen (LXX)
V.10: καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς	Ps 13,1: ... οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός	Ps 53,2: ... οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθόν Eccl 7,20: ὅτι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῇ ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἀμαρτήσεται
V.11: οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν	Ps 13,2: ... τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν	Ps 53,3: ... τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν
V.12: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἑνός	Ps 13,3: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός ...	Ps 53,4: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν ἀγαθὸν οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός
V.13: τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιούσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν	Ps 13,3: ... τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιούσαν ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν ...	Ps 5,10: ... τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιούσαν Ps 139,4: ... ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν
V.14: ὦν τὸ στόμα ἄρᾱς καὶ πικρίας γέμει	Ps 13,3: ... ὦν τὸ στόμα ἄρᾱς καὶ πικρίας γέμει ...	Ps 9,28: οὐ ἄρᾱς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας ...
V.15: ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα	Ps 13,3: ... ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα ...	Jes 59,7: οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ... Prov 1,16: οἱ γὰρ πόδες αὐτῶν εἰς κακίαν τρέχουσιν καὶ ταχινοὶ τοῦ ἐκχέαι αἷμα ...
V.16: σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ...	Ps 13,3: ... σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν ...	Jes 59,7: ... σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν
V.17: καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.	Ps 13,3: ... καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν ...	Jes 59,8: καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἶδασιν ...

V.18: οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.	Ps 13,3: ... οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.	Ps 335,2: ... οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

Röm 3,19

„**Wir wissen aber, dass alles, was das Gesetz sagt, es denen sagt, die im/unter dem Gesetz sind** ...“ Mit „alles, was das Gesetz sagt“ bezieht sich der Apostel offensichtlich auf die vorher zitierten Stellen aus dem Alten Testament. Das griechische Wort νόμος „Gesetz“ ist eine Wiedergabe des hebräischen Wortes תורה (wörtlich: „Unterweisung“) und bezeichnet zuerst die fünf Bücher Moses, dann aber auch allgemein die Offenbarung Gottes in seinem Wort. An unserer Stelle bezieht Paulus das Wort „Gesetz“ aber offenbar auf das ganze Alte Testament. In diesem Sinn wird das Wort z. B. auch oft in Ps 119 (LXX: Ps 118) gebraucht.

Mit „denen, die im/unter dem Gesetz sind“ sind die Juden gemeint (vgl. Röm 3,12; ferner Gal 3,22), die sich „auf das Gesetz stützen“ (Röm 3,17) bzw. sich „im Gesetz“ rühmen (ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι; Röm 2,23) und doch „im Gesetz gesündigt haben“ (Röm 3,12). Paulus dreht den Spieß einmal um, indem er den Juden erklärt: Ihr verurteilt die Heiden als Sünder, indem er das Wort Gottes in dieser Hinsicht nur auf die Heiden bezieht. Aber in Wirklichkeit spricht das Wort Gottes ja in erster Linie die Empfänger, d. h. die Juden an. Wenn also im Wort Gottes Menschen als ungerecht bezeichnet werden, dann zweifelsohne zuerst euch, zu denen dieses Wort Gottes in erster Linie spricht. Daraus sollten wir lernen, Gottes Wort in erster Linie auf uns und nicht auf den Nächsten anzuwenden.

„... **damit jeder Mund verstopft sei und die ganze Welt unter den gerechten Urteilsspruch Gottes falle**“ (vgl. Röm 3,8). Der Ausdruck „den Mund verstopfen“ (vgl. Tit 1,11) erscheint im Alten Testament in Bezug auf die „Lügenredner“ bzw. „Ungerechtigkeit“ (Ps 63,12; 107,42; vgl. auch Hiob 5,16).³⁶⁶ Jeder Mensch, ob Jude oder Heide, soll durch das Wort Gottes erkennen, dass er vor Gott schuldig geworden ist und nur durch die vergebende Liebe und Gerechtigkeit Gottes im Gericht Gottes bestehen kann.

Röm 3,20

„**Deshalb wird aus den Werken des Gesetzes kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden** ...“ (vgl. Röm 3,28; Gal 2,16; 3,2.5.10). Die begründende bzw. erläuternde Konjunktion διότι „weil, deshalb“ erscheint nun nach Röm 1,19 und 1,21 das dritte Mal im Römerbrief (vgl. auch Röm 8,7). Der Grund, warum „kein Fleisch“ (vgl. Gal 2,16: εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου; zum Ausdruck πᾶσα σὰρξ „jedes Fleisch“ vgl. auch Mt 24,22; Mk 13,20; Lk 3,6; Joh 17,2; Apg 2,17; 1. Kor 1,29; 15,39; 1. Petr 1,24; in der LXX erscheint der Ausdruck insgesamt 59-mal, so zum ersten Mal in Gen 6,12, wo wir lesen: „Und Gott sah die Erde, und siehe, sie war verdorben; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verdorben auf Erden“), d. h. „kein Mensch“ vor Gott durch „Gesetzeswerke“ gerecht werden kann, ist die Sündhaftigkeit des Menschen, die bereits im Alten Testament klar zum Ausdruck gebracht wird und auch auf die Juden zutrifft.

³⁶⁶ Ps 62,12^{LXX} (= Ps 63,12): ... ὅτι ἐνεφράγη στόμα λαλούντων ἄδικοι = „... denn verstopft wird der Mund derer, die Ungerechtigkeit reden“ (פִּי דֹכָרִים יִשְׁקָט; Ps 106,42^{LXX} (= Ps 107,42): ... καὶ πᾶσα ἀνομία ἐμφράξει τὸ στόμα αὐτῆς = „... und jede Ungerechtigkeit wird ihren Mund verstopfen“ (פִּי הַצָּדִיקָה יִשְׁקָט); Hiob 5,16^{LXX}: ... ἁδίκου δὲ στόμα ἐμφραχθεῖη = „... und der Mund der Ungerechten wird verstopft werden“ (פִּי הַצָּדִיקָה יִשְׁקָט)).

In Röm 3,20 verwendet Paulus zum ersten Mal im Römerbrief den Ausdruck ἐξ ἔργων νόμου („aus Werken [des] Gesetzes“³⁶⁷). Da der Galaterbrief jedoch früher geschrieben wurde und die Wendung in Gal 2,16 somit in chronologischen Hinsicht zum ersten Mal in den Paulusbriefen erscheint, wird bei dem Versuch, den Ausdruck zu deuten, ein besonderes Gewicht auf diese Galaterstelle in ihrem Kontext gelegt. Im Folgenden gehe ich zuerst auf verschiedene Interpretationsansätze und auf den jüdischen „Hintergrund“ ein, bevor auch auf den literarischen Kontext von Röm 3,20 und Gal 2,16 untersuche, um zu verstehen, was Paulus mit der Wendung in dem jeweiligen Kontext zum Ausdruck bringen wollte.

a. Verschiedene Positionen und Statements

Baumert und Meißner wollen den Ausdruck ἐξ ἔργων νόμου nicht im Sinn von „aus Werken [des] Gesetzes“ verstehen, sondern im Sinn von „Werke-Gesetz“ (also nicht ἔργα νόμου³⁶⁸, sondern ἔργων νόμου).³⁶⁹ Begründet wird das vor allem mit Röm 3,27³⁷⁰, wo Paulus vom „[Gesetz] der Werke“ und „Gesetz [des] Glaubens“ (νόμος πίστεως) spricht. „Dann wäre nicht von konkreten Taten als Erfüllung des Gesetzes her gedacht, sondern von der Norm, dem Maßstab her, der Taten fordert. Paulus denkt dann von dem Prinzip her, von der Kategorie Gesetz, und würde betonen, daß dies nicht ein Weg zur Gerechtmachung des Sünders sei.“³⁷¹ Anderenfalls würden nach ihrer Ansicht „die tatsächlich geleisteten guten Taten eher abgewertet, während bei unserer Deutung nur gesagt wäre: für die Rechtfertigung fragt Gott nicht, ob wir seine Gebote erfüllt haben“.³⁷² Allerdings zeigt m.E. die Verwendung der Wendung ἐξ ἔργων „aus Werken“ ohne den Genitiv νόμου („[des] Gesetzes“; so in Röm 4,2; 9,12.32; 11,6; Eph 2,9; Tit 3,5; vgl. auch Jak 2,21.24.25; vgl. ferner Röm 2,15:

³⁶⁷ Zum Teil wird der Begriff νόμος mit Artikel auf die Tora Moses gedeutet und ohne Artikel im Sinn von „Norm“ verstanden. Bläser ist jedoch überzeugt, dass „eine sachliche Scheidung zwischen Nomos mit und ohne Artikel“ nicht berechtigt ist (Bläser, Gesetz bei Paulus, S. 7). Baumert und Meißner verstehen dagegen den Begriff mit Artikel im determinierten Sinn, während der Begriff ohne Artikel als das „Gesetz“ „seiner Qualität nach“ bezeichnend verstanden wird (vgl. Baumert/Meißner, NOMOS, S. 28–35). Interessant ist für den Gebrauch an unserer Stelle besonders der Begriff im Genitiv als Apposition zu einem Nomen. In dieser Zusammensetzung erscheint der Begriff in den Paulusbriefen mit Artikel jeweils – mit zwei Ausnahmen in Röm 2,13 – da, wo das *Nomen regens* determiniert ist (so Röm 2,15.23.26; 8,4; Gal 3,10.13), während der Artikel fehlt, wenn das *Nomen regens* nicht determiniert ist (so in Röm 2,25.27; 3,28; 13,10; Gal 2,16; 3,2.5.10; vgl. auch Hebr 7,12; Jak 2,11; 4,11). Der Zusammenhang macht deutlich, dass der Begriff νόμος sich dabei mit und ohne Artikel jeweils auf die Tora Moses bezieht. Das Erscheinen des Artikels determiniert also nicht das „Gesetz“, sondern das *Nomen regens*. Vgl. auch Hofius, Werke des Gesetzes, S. 50: „Daß sich in dem Syntagma ἔργα νόμου der Genitiv νόμου auf die Tora vom Sinai bezieht, kann nicht zweifelhaft sein. Obwohl bei νόμου der Artikel fehlt, ist das Wort deshalb als determiniert anzugehen.“

³⁶⁸ Vgl. Baumert/Meißner, NOMOS, S. 33: „Zunächst fällt auf, daß die Formulierung ἔργα νόμου, die in Kommentaren und Reflexionen häufig zu finden ist und einer Wiedergabe durch ‚aus Werken von Gesetz entsprechen würde‘, bei Paulus selbst nicht aufscheint.“ Vgl. dazu auch Baumert, Weg des Trauens, S. 42–44. Baumert umschreibt den Inhalt von Gal 2,16 folgendermaßen: „Man wird durch Gott von Sünden gut und gerecht gemacht *nicht* aufgrund eines ‚Gesetzes‘, das Werke vorschreibt, sondern durch sein Trauen, das er in Jesus Christus offenbart hat“ (ebd., S. 42).

³⁶⁹ Baumert/Meißner, Nomos bei Paulus, S. 39ff. und 133–135.

³⁷⁰ Vgl. u. a. ebd., S. 41f. und 53.

³⁷¹ Ebd., S. 64. Vgl. auch ebd., S. 69: „Mit ‚Werke-Gesetz‘ ist hier sicher immer auf das mosaische Gesetz abgezielt, und zwar insofern dieses ein ‚Gesetz‘ ist, nämlich ‚Werke fordert‘.“

³⁷² Ebd., S. 43.

τὸ ἔργον τοῦ νόμου „das Werk des Gesetzes“³⁷³), dass ἔργων („[aus] Werken“) das *Nomen regens* ist, dass also mit „aus Werken [des] Gesetzes“ zu übersetzen ist.³⁷⁴ Damit müssen keineswegs „die tatsächlich geleisteten guten Taten eher abgewertet“ werden. Vielmehr ist damit gesagt, dass diese „Werke“ – was auch immer darunter zu verstehen nicht³⁷⁵ – nicht zur Rechtfertigung führen können. Der Ausdruck ἐξ ἔργων νόμου („aus Werken [des] Gesetzes“) erscheint im Neuen Testament außer in Röm 3,20 sechsmal im Galaterbrief (Gal 2,16 [dreimal]; 3,2.5.10), und während in Röm 3,28 die Wendung χωρὶς ἔργων νόμου („ohne Werke/getrennt von Werken [des] Gesetzes“) gebraucht wird (vgl. auch Röm 3,21: χωρὶς νόμου), erscheint zudem der Ausdruck „aus Werken“ (ἐξ ἔργων) viermal im Römerbrief (Röm 4,2; 9,12.32; 11,6; vgl. auch Eph 2,9; Tit 3,5; Jak 2,21.24-25. Darüber, wie der Ausdruck zu verstehen ist, werden in jüngster Zeit heftige Diskussionen geführt³⁷⁶, vor allem geschnürt durch die Neue Paulusperspektive.

Nach Dunn richtet Paulus sich in seinen Schriften mit der Wendung „Werke des Gesetzes“³⁷⁷ nicht gegen jüdische „Gesetzlichkeit“ im Sinn von „Werkegerechtigkeit“, um Gottes Gunst zu erlangen, sondern gegen jüdische Abgrenzung von den Heiden. Der Ausdruck bezeichne nicht „gute Werke“ allgemein, „good works‘ in the sense disparaged by the heirs of Luther, works in the sense of self-achievement“.³⁷⁸ Es geht davon aus, dass Paulus dabei von der Tora, „the Jewish law“, spricht.³⁷⁹ „To be more precise, therefore, we should define ‚works of the law‘ as what the law requires of *Israel as God’s people*.“³⁸⁰ Dabei habe man oft verkannt, dass das „Gesetz“ in diesem Sinn „came to reinforce the sense of *Israel’s privilege*, the law as marking out this people in its set-apartness to

³⁷³ Vgl. dazu ebd., S. 68.

³⁷⁴ Vgl. dagegen ebd., S. 70: „Dazu [d. h. zur oben erwähnten Bedeutung im Sinn von ‚Werke-Gesetz‘] paßt es durchaus, daß Paulus im Rahmen der gleichen Thematik mehrfach nur ἐξ ἔργων sagt ..., sowie er häufig nur ἐκ/διὰ πίστεως schreibt ...; denn dies sind die sachlichen Gegensätze, nicht etwa νόμος und ἁκοή o.ä. Der feine Unterschied: ‚Aus einem Werke-Gesetz‘ blickt von der Norm her, die Gott setzt, ‚aus Werken (des Gesetzes)‘ von da her, ob und wie der Mensch Gottes Forderung entspricht.“ Ich kann diese Begründung nicht nachvollziehen. Nach Baumert und Meißner müsste man sonst fragen, „ob Paulus Werke des Gesetzes von anderen Werken unterscheiden wolle (Abraham z. B. hatte noch nicht das mosaische Gesetz)“ (ebd., S. 71). Mit dieser Anmerkung in Klammern ist der springende Punkt angesprochen. Denn genau genommen kann man in Bezug auf Abraham tatsächlich noch nicht von den „Werken des Gesetzes“ sprechen, und das ist offenbar der Grund, warum Paulus diesbezüglich den Genitiv νόμου („[des] Gesetzes“) weglässt (vgl. dazu weiter unten), ohne diese „Werke“ grundsätzlich auf eine andere Stufe zu stellen. Denn in Wirklichkeit geht es zentral (doch nicht nur und nicht hauptsächlich) um die Beschneidung (vgl. unten), welche als „von Mose überliefert“ betrachtet wurde (vgl. Joh 7,22f.; Apg 15,1; 21,21). Es geht nicht darum zu sagen, „daß die Werke *des mosaischen Gesetzes* in besonderem Maße ‚nicht‘ zur Gerechtigkeit führen“, wie Baumert und Meißner richtig betonen (ebd.), sondern dass sie *auch nicht* die vorhandenen Sünden wegnehmen und deshalb nicht zum göttlichen Heil führen können.

³⁷⁵ Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

³⁷⁶ Vgl. dazu u. a. Liebers, Gesetz im Evangelium, S. 26ff. (Wortfeldstudie zu ἔργα) und S. 41ff. (Wortfeldstudie zu ἔργα νόμου); Abegg, 4QMMT, S. 203–216; Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 37ff.; Bachmann, Keil oder Mikroskop?, S. 69–134; ders., Was für Praktiken?, S. 35–54; ders., Rechtfertigung, S. 1–33; ders., Bemerkungen, S. 100–108; Lohmeyer, Gesetzeswerke, S. 31–74; Schreiner, Works of Law, S. 217–244; Hofius, Werke des Gesetzes, S. 49–88; ders., Werke des Gesetzes – Zwei Nachträge, S. 89–94; Cranfield, Works of the Law, S. 89–101; Owen, Works of the Law, S. 553–577; Tyson, Works of Law, S. 423–431; Roo, Works of the Law, passim; Rapa, Meaning, passim.

³⁷⁷ Vgl. dazu u. a. Dunn, New Perspektive, S. 108–111, 116–119, 121–140, 213–226, 228–238, 375–380, 381–394, 461–466 (verschiedene Beiträge aus verschiedenen Jahren).

³⁷⁸ Ebd., S. 111 (The New Perspective of Paul, 1983).

³⁷⁹ Vgl. dazu ebd., S. 376 (Paul and Justification by Faith, 1997).

³⁸⁰ Ebd.

God“.³⁸¹ Indem die rettende Gnade Gottes so auf Israel beschränkt werde, erhalte das „Gesetz“, das Israels Heiligkeit Gott gegenüber definiere, eine Rolle der Abgrenzung Israels von den Nationen.

„In this way the positive sense of ‚works of the law‘, as equivalent to Paul’s talk of the obedience of faith, becomes the more negative sense which we find in Paul – works of the law was not only maintaining Israel’s covenant status, but as also protecting Israel’s privileged status and restricted prerogative.“³⁸²

Konkret meint Paulus nach Dunn mit „Werke des Gesetzes“ die äußeren Zeichen wie Beschneidung, die Speisegebote und die Festtage der Juden³⁸³, obwohl Dunn den Ausdruck nicht auf diese drei „Zeichen“ beschränkt³⁸⁴. Diese „Grenzmarkierungen“ („boundary markers“ oder auch „identity markers“³⁸⁵)³⁸⁶ seien im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Judaisten gestanden.³⁸⁷ Diese hätten von den Heidenchristen die Erfüllung der „Werke des Gesetzes“ gefordert, um vollwertiges Mitglied im Gottesvolk werden zu können.³⁸⁸ Paulus hingegen proklamiere den Glauben an Christus als einziges Merkmal der Gläubigen sowohl der Juden als auch der Heiden. Demnach verwirft Paulus die „Werke des Gesetzes“ für die Heiden als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes.³⁸⁹

Das Thema der Rechtfertigung ist (nicht nur) für Dunn eine Angelegenheit, die in den Bereich der Ekklesiologie einzuordnen ist.³⁹⁰ Um dem judenchristlichen Exklusivismus zu begegnen, betone der Apostel, dass alle Menschen, Juden wie Heiden, auf Grund ihres Glaubens an Christus Teil des Gottesvolkes werden. Die „Gerechtigkeit Gottes“ kann demnach nicht, wie im reformatorischen

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Vgl. auch die Schlussfolgerung von Tyson, *Works of Law*, S. 431: „(1) ‚Works of law‘ refer specifically to a life dedicated to noministic service; it is not to be confused with human deeds of a possible meritorious quality. (2) Nomistic service is primarily associated with circumcision and the food laws ...“ Dagegen betont Fitzmeyer, dass „im Licht dieses Qumrantextes“ (gemeint ist 4QMMT; vgl. dazu weiter unten) die „Werke des Gesetzes“ nicht so eng verstanden werden können. „The text of 4QMMT does single out about twenty halakhot, but they are not limited to circumcision and food laws; they are moreover associated by the Jewish leader who wrote this letter with the status of ‚righteousness‘ before God. These are, indeed, food regulations among the precepts singled out, but they include many others, e.g. regulations about sacrifices, about the impurity of members, tithes to be paid, etc. In fact, it makes explicit mention of study of ‚the Book of Moses and the words of the prophets and David.‘ Given such a broad outlook, it is difficult to see how the restriction of the phrase that Paul uses can be understood in Dunn’s sense“ (Fitzmeyer, *According to Paul*, S. 23).

³⁸⁴ Vgl. z. B. Dunn, *New Perspective*, S. 378: „First, as a phrase, it does, of course, refer to all or whatever the law requires, covenantal nomism as a whole. But in a context where relationship of Israel with other nations is at issue certain laws would naturally come more into focus than others; we have instanced circumcision and food laws in particular.“

³⁸⁵ Vgl. dazu Wolter, *Identität und Ethos*, S. 129: „Handlungen, die ein exklusives Ethos konstituieren, fungieren ... nach innen als ‚identity markers‘ und nach außen als ‚boundary markers‘.“

³⁸⁶ Vgl. dazu auch u. a. Bachmann, *Sünder oder Übertreter*, S. 91–100.

³⁸⁷ Vgl. z. B. Dunn, *New Perspective*, S. 377: „The terms on which *circumcision* was first required of Abraham made circumcision a fundamental identity marker of the people of the covenant ...“

³⁸⁸ Vgl. auch z. B. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, S. 17–64; Räisänen, *Paul and the Law*, S. 162–177.

³⁸⁹ Vgl. auch z. B. Bachmann, *Auslegung*, S. 118: „Vielmehr geht es darum, dass Heidenchristen, die sich auf den Gott der Juden und auf Christus einlassen, nicht auch noch die jüdischen ‚boundary markers‘ als für sich verpflichtend begreifen sollen.“

³⁹⁰ Vgl. auch z. B. Wright, *Paulus*, S. 140ff. Markus Barth hatte bereits früher den sozialen Charakter der paulinischen Rechtfertigungslehre betont und auf die Gefahr eines „klassen Individualismus“ innerhalb der reformatorischen Tradition hingewiesen (vgl. Barth, *Jews and Gentiles*, S. 241–267).

Verständnis, eine zugerechnete Gerechtigkeit meinen, sondern bezeichnet die Bundestreue Gottes zu seinem Volk.

Nach Niebuhr ist mit dem Ausdruck ἔργα νόμου³⁹¹ („Werke [des] Gesetzes“) im „Zusammenhang der Auseinandersetzung in Galatien ... in erster Linie die Beschneidungsforderung der Gegner des Paulus gemeint“.³⁹² Nach Wilckens denkt Paulus zuerst an die Beschneidung, dann auch an die „elementaren Gebote der Tora“.³⁹³ Schlatter versteht darunter „Werke, die des Gesetzes sind, weil es sie befohlen hat und durch sie Gottes Gebot geschieht“³⁹⁴, und nach Bachmann sind damit nicht Werke, die der Mensch tut oder getan hat, sondern „Regelungen des Gesetzes“, *Halachot*, gemeint.³⁹⁵ Diese *Halachot*-Interpretation wird jedoch vor allem von Hofius heftig zurückgewiesen.³⁹⁶ Er bemerkt: „Sowohl das in der Tora geforderte Tun wie auch das Tun des in der Tora Geforderten können ... als ἔργα νόμου bezeichnet werden.“³⁹⁷ Damit teilt Hofius offenbar die „gängige Sicht“, wie sie von ihm zusammengefasst wird. Demnach handelt es sich um „Taten“, „die in der Tora gefordert werden, bzw. um ein ‚Tun‘ und ‚Verhalten‘, das den Vorschriften der Tora entspricht“.³⁹⁸ Bachmann bemerkt dazu, dass Hofius durch das Wörtchen „beziehungsweise“ etwas zusammenfüge, „was wohl besser zu trennen wäre“.³⁹⁹

„Ob ‚Taten, die in der Tora gefordert werden‘, wirklich geschehen, ist ja bekanntlich und beklagenderweise oft die Frage ... Insofern sind ‚Taten, die in der Tora gefordert werden‘, zunächst Dinge, die ihren Platz in der Tora haben, und sie sind vom konkreten ‚Tun‘ und ‚Verhalten‘ ... deutlich zu unterscheiden.“⁴⁰⁰

Bachmann vergleicht u. a. Offb 2,26 (τὰ ἔργα μου) mit Offb 12,17 (τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ) und schlussfolgernd daraus, dass bei dem Ausdruck „durchaus an ‚meine [Christi] Gebote‘ [vgl. Joh 14,21 und 15,10: τὰς ἐντολὰς μου] zu denken“ sei.⁴⁰¹ Allerdings denke ich, dass Hofius grundsätzlich Recht hat, wenn er im Sinn von „das Tun/die Befolgung des Gesetzes“ bzw. „das Tun/die Befolgung dessen, was die Tora gebietet“ deutet⁴⁰², wobei allerdings augenscheinlich das jeweilige Verständnis der Tora eine wesentliche Rolle spielte, und insofern sind die *Halachot* mit eingeschlossen bzw. mit angesprochen.

³⁹¹ Lohmeyer spricht vom „Dienst des Gesetzes“ (vgl. dazu Lohmeyer, Probleme, S. 31–74). Es handelt sich nach ihm dabei nicht um moralische Verdienste, sondern um ein System, Gottes offenbarten Willen in einem Leben „unter dem Gesetz“ (vgl. dazu u. a. Röm 6,14f.) zu dienen. Gaston versteht den Genitiv νόμου in der Wendung „Werke des Gesetzes“ als *Genitivus subiectivus*, womit die Werke gemeint seien, die durch das Gesetz bewirkt werden (Gaston, Paul and the Torah, S. 100–107).

³⁹² Niebuhr, Paulusbrieftsammlung, S. 244.

³⁹³ Wilckens, Römer 1, S. 173; vgl. auch Wilckens, Theologie I/3, S. 141f.; Dunn, New Perspective, S. 22; Haacker, Römer, S. 84; vgl. ferner Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 160–162.

³⁹⁴ Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 130.

³⁹⁵ Vgl. z. B. Bachmann, Rechtfertigung, S. 15; ders., Was für Praktiken, S. 51ff. Bereits Lohmeyer hatte betont, dass der Ausdruck „nicht als Geleistetes, sondern als zu Leistendes, vom Gesetz Gefordertes“, zu begreifen sei (Lohmeyer, Gesetzeswerke, S. 64).

³⁹⁶ Vgl. z. B. Hofius, Werke des Gesetzes, S. 51f. und 57ff.; vgl. auch u. a. Boer, Paul's Use, S. 189–216; Gathercole, Where Is Boasting, S. 92–96.

³⁹⁷ Hofius, Werke des Gesetzes – Zwei Nachträge, S. 92.

³⁹⁸ Hofius, Werke des Gesetzes, S. 51.

³⁹⁹ Bachmann, Was für Praktiken, S. 39.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd., S. 44.

⁴⁰² Hofius, Werke des Gesetzes, S. 71 und ebd., Anm. 131.

b. „Werke der Tora“ und „Soteriologie“ im Judentum

Das „Tun der Tora“ sowie die „Taten/Werke der Tora“ spielen in den Qumran-Texten eine wichtige Rolle. In 4Q398 14-17,2,3 (= 4QMMT C 27), einem Dokument aus Qumran aus der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts⁴⁰³, wird der Ausdruck *מעשי התורה* „Taten/Werke der Tora“⁴⁰⁴ (bzw. *התורה מעשי*⁴⁰⁵) verwendet⁴⁰⁶, wobei offensichtlich das Halten der Tora durch die Erfüllung ihrer Gebote gemeint ist. Im Kontext heißt es:

„Nun haben wir dir geschrieben von einigen Taten/Werken der Tora, solche, die wir als wohltätig für dich und dein Volk bestimmt haben. Denn wir haben gesehen, [dass] du über Einsicht und Erkenntnis der Tora verfügst. Verstehe alle diese Dinge und suche sein Angesicht, um deinen Ratschluss zu befestigen und dich so fernzuhalten von bösen Gedanken und dem Ratschluss Bileals.⁴⁰⁷ Dann wirst du dich freuen am Ende der Zeit, wenn du feststellen wirst, dass die innere Tiefe unserer Worte wahr ist. Und es wird dir als Gerechtigkeit angerechnet werden⁴⁰⁸ [vgl. dazu Röm 4,3!], da du getan hast, was recht und gut vor Ihm ist⁴⁰⁹, zu deinem Wohlergehen und dem Israels.“⁴¹⁰

Vorher werden Personen wie Salomo und Jerobeam beschrieben, welche auf Grund ihres Gehorsams oder ihres Ungehorsams dem Gesetz gegenüber gesegnet bzw. verflucht wurden. Man solle an die Könige Israels denken und „gründlich ihre Werke“ betrachten, da derjenige, der die Tora gefürchtet habe, von seinen Nöten errettet worden sei, und dem nach der Tora Suchenden seien die Sünden vergeben worden.⁴¹¹

Für Bergmeier bestehen keine Zweifel, „dass die genannten *מעשי התורה* nicht Taten sind, von denen berichtet wird, sondern Anweisungen zu Handlungen gültiger Torapraxis“.⁴¹² Diese Anweisungen „führen, wenn sie in die Praxis umgesetzt werden, zur Trennung von den Sündern und, wie der kunstvoll gestaltete Schluss des Lehrbriefs zeigt, zur Anrechnung als Gerechtigkeit im Gericht“.⁴¹³ Dementsprechend sprechen Richter nach dem Recht Gottes die Gerechten gerecht und die Frevler

⁴⁰³ Vgl. zur Frage der Datierung u. a. Betz/Riesner, Qumran, S. 65–83; Stegemann, Essener, S. 148–151.

⁴⁰⁴ Vgl. auch 4Q265 4,2,6; 4Q399 1,1,11 (an dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem ursprünglichen Text); 4Q174 1,1,7.

⁴⁰⁵ Der Satz wird sehr unterschiedlich wiedergegeben, so z. B. mit „some of the works of the Torah“ (F. G. Martínez/E. J. C. Tigchelaar), „some of the observances of the Law“ (G. Vermes), „einiges vom Tun der Tora“ (M. Krupp), „etliches von den Torah-Praktiken“ (J. Maier), „einige (der in) der Tora (verbindlich vorgeschriebenen) Praktiken“ (H. Stegemann), „some of the precepts of the Torah“ (E. Qimron/S. Strugnell) (zu den Quellenangaben vgl. Hofius, Werke des Gesetzes, S. 52f.). Bachmann übernimmt die Übersetzung von Qimron und Strugnell (vgl. Bachmann, 4QMMT, S. 33).

⁴⁰⁶ Vgl. dazu u. a. Qimron/Strugnell, Qumran Cave 4, S. 62; Maier, Qumran-Essene 2, S. 361–376.

⁴⁰⁷ In 1. QS 2,2ff. werden der Segen und die Gnade denen zugesprochen, „die für Gott bestimmt sind, die ohne Fehler auf allen seinen Wegen gehen“ (1. QS 2,2), während diejenigen, die für Bileal vorherbestimmt sind, „ohne Gnade verdammt sein“ mögen (vgl. 1. QS 2,4–8).

⁴⁰⁸ Bergmeier übersetzt final: „... und damit es Dir zur Gerechtigkeit angerechnet wird ...“ (ebd.).

⁴⁰⁹ Vgl. 1QS 8,3: „im Tun des Rechtes“; 4Q200 2,9: „in deinem Tun der Gerechtigkeit“.

⁴¹⁰ 4Q398 14–17,2,2–8 (= 4QMMT C 26b–32).

⁴¹¹ 4Q398 11–13,6 (= 4QMMT C 23–25a).

⁴¹² Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 33.

⁴¹³ Ebd.

schuldig⁴¹⁴, während die ungerechten Richter einen Frevler gerecht sprechen und einen Gerechten verurteilen^{415 416}.

Es geht dabei in den Qumran-Schriften grundsätzlich um das Halten der ganzen Tora⁴¹⁷ (aus der Sicht der jeweiligen Auslegung⁴¹⁸), und nicht nur um bestimmte Aspekte des „Gesetzes“.⁴¹⁹ So erscheint z. B. der Ausdruck „seine/ihre Taten in der Tora“ in einigen Texten⁴²⁰, wobei dieser Ausdruck offenbar ähnlich gebraucht wird wie die Wendung „Taten der Tora“ in 4Q398 14–17,2,3. Diese „Taten in der Tora“ entscheiden darüber, ob jemand in die Gemeinschaft aufgenommen wird⁴²¹, aber auch über den Rang innerhalb der Gemeinschaft⁴²², und es gibt eine Prüfung in Bezug auf „Verständnis und Taten in der Tora“⁴²³. Es geht also um das Tun des in der Tora Geforderten, wie es in den Regeln der Gemeinschaft⁴²⁴ vorgegeben ist. Und zwar haben die Texte „nicht die Befolgung von [nur] Einzelgeboten im Blick ..., sondern in umfassendem Sinn die alles Tun und Verhalten bestimmende Gesamtorientierung an der Tora vom Sinai“, wie Hofius, der sich auch auf außerbiblische jüdische Texte bezieht, richtig bemerkt⁴²⁵.

Es handelt sich offenbar um Praktiken, welche nach Überzeugung der Qumrangemeinde von der Tora als verbindlich vorgeschrieben sind.⁴²⁶ Pokorny und Heckel bemerken: „Der Verfasser jenes Textes, der manchmal mit dem ‚Lehrer der Gerechtigkeit‘ identifiziert wird, ist bestrebt, sich von dem unreinen Volk zu trennen (4Q397).“⁴²⁷ Das trifft sicher zu, doch der Grund dafür ist, dass das „unreine Volk“ sich durch das Nichteinhalten der Gebote der Tora verunreinigt. So können wir mit

⁴¹⁴ Vgl. z. B. 4Q511 63,3,3b–4a: ... להצדיק צדיק באמתכה ולהרשיע רשע באשמתו ... („... um zu rechtfertigen den Gerechten in deiner Wahrheit und zu verdammen und Frevler in seiner Schuld ...“).

⁴¹⁵ Vgl. CD 1,19b: ויצדיקו רשע וירשיעו צדיק ... „... und sie sprechen den Frevler gerecht und verurteilen den Gerechten“.

⁴¹⁶ Vgl. dazu auch Stettler, Gericht, S. 152.

⁴¹⁷ Vgl. auch z. B. 1QS 5,21; 6,18; 4Q258 2,1,3; 4Q261 1,3,5 (wo jeweils der Ausdruck „seine/ihre Taten in der Tora“ erscheint); CD 16,8 („zu Tun [jede] Sache von der Tora“); 1QS 8,2,15; 1QpHab 7,11 („ein/der Täter der Tora“ – der gleiche Ausdruck erscheint auch in 1QpHab 8,1; 1Q14 8,10,8; 4Q171 1,2,14; 4Q171 1,2,22; 4Q176 17,7); 4Q470 1,4 („[die ganze Tora] zu tun und [andere] veranlassen, die ganze Tora zu tun“); 4Q174 1,2,22 („zu tun die ganze Tora“).

⁴¹⁸ Vgl. z. B. CD 4,8 („zu tun nach der Erforschung der Tora“ – der gleiche Ausdruck erscheint auch in CD 6,14; 4Q266 3,1,2; 4Q266 3,2,20); CD 20,6 („und bei der Erscheinung seiner Taten nach der Erforschung der Tora“). Vgl. dazu auch Werblowsky, Tora als Gnade, S. 160. Alexanders weist darauf hin, dass die Mischna „both Torah laws and rabbinic enactments“ enthalte. „All constitute Torah, and all must be obeyed“ (Alexander, Torah, S. 278).

⁴¹⁹ Vgl. auch z. B. 1QS 5,8,21; 6,18; 1QpHab 7,11; 8,1; 12,4f. (vgl. dazu u. a. Tiwald, Hebräer von Hebräern, S. 273ff.).

⁴²⁰ Vgl. z. B. 1QS 5,20–24; 6,18. Vgl. dazu Tiwald, Hebräer, S. 274ff.

⁴²¹ Vgl. 1QS 6,18–19a: „Und wenn er ein Jahr in der *Jachad* verbracht hat, sollen die Vielen ihn befragen über Einzelheiten seines Verständnisses und seine Taten/Werke in der Tora. Wenn er bestimmt ist nach Ansicht der Priester und der Mehrheit der Männer ihres Bundes, dann soll er weiter eingeweiht werden in die geheime Lehre der *Jachad*.“ Vgl. auch z. B. 1QS 3,6b–12.

⁴²² Vgl. 1QS 5,20b–24; vgl. auch 1QS 6,20b–22

⁴²³ 1QS 5,21 und 6,18, wo jeweils der Ausdruck בְּהוֹרָה וּמַעֲשָׁיו („in Bezug auf sein Verständnis und seine Werke/Taten in der Tora“) erscheint. Nach 1QS 1,11–13 müssen alle, „die nach seiner Wahrheit streben“, ihr ganzes Wissen und Vermögen in die Gemeinschaft einbringen, und sie werden „in der Wahrheit der Gebote Gottes“ ihre Erkenntnis reinigen, um vollkommen nach den Wegen Gottes zu leben, wobei sie in jeder Einzelheit nicht abweichen dürfen.

⁴²⁴ Zum Ausdruck סֵדֶר הַיְּחָד („Regel der Gemeinschaft“) vgl. 1QS 1,1,16; 5,1,20; 4Q256 2,1; 4Q256 1,1. Der Begriff סֵדֶר erscheint in den Qumran-Schriften insgesamt 84-mal.

⁴²⁵ Hofius, Werke des Gesetzes, S. 65.

⁴²⁶ Vgl. dazu auch Stegemann, Essener, S. 149; Maier, Qumrangemeinde, S. 60 und 65.

⁴²⁷ Ebd., S. 216–217; vgl. dazu auch Dunn, 4QMMT and Galatians, S. 147–153.

Hofius zusammenfassen: „Die Wendung [מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה] bezeichnet nicht die Toragebote, sondern ihre Befolgung durch das Tun.“⁴²⁸ Dabei geht es offenbar – wie oben erwähnt – um ein „Tun der Tora“, das im Einklang mit der eigenen Interpretation der Tora steht.

Damit stellt sich die Frage nach der „Soteriologie“ im Judentum allgemein. Nach Strack und Billerbeck erfahren wir aus den frühen jüdischen Quellen „nichts Näheres darüber, wie denn nun die Gerechtigkeit aus dem Gesetz u. seine Werken hervorgeht“.⁴²⁹ Erst die rabbinische Literatur belehre uns darüber.⁴³⁰ Die Sache verhält sich nach Strack und Billerbeck diesbezüglich folgendermaßen:

„Jede Gebotserfüllung ... schließt als ein Akt des Gehorsams gegen den göttlichen Gesetzgeber ein Verdienst זְכוּת⁴³¹ [von זָכָה, rein dastehen, unschuldig ein; rein halten, gerecht sprechen, freisprechen; verdienen]⁴³² abgeleitet; vgl. dazu z. B. Jes 1,16; Mi 6,11; Prov 20,9] ... des Israeliten vor Gott in sich, ebenso wie jede Gesetzesübertretung ... eine Schuld ... vor Gott nach sich zieht. Von den Gebotserfüllungen abgesehen werden Verdienste vor Gott weiter erworben durch Almosen, Fasten u. besondere Liebeswerke, nicht zuletzt durch das Torastudium.“⁴³³

Überwiegen die Verdienste⁴³⁴, so gilt der Mensch vor Gott als Gerechter⁴³⁵, wenn aber die Übertretungsverschuldung überwiegt, so gelte er als Frevler.⁴³⁶ Was aber ist eine „Gesetzesübertretung“?

⁴²⁸ Hofius, Werke des Gesetzes, S. 56.

⁴²⁹ Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 251.

⁴³⁰ Vgl. zur rabbinischen Sicht über die „soteriologische“ Funktion der Tora u. a. Urbach, Sages, S. 420–523; Avemarie, Tora und Leben, S. 291–375; ders., Bund, S. 163–216; Schönemann, Bund und Tora, S. 197ff.

⁴³¹ Interessant ist, dass die Rabbinen z. B. in Ps 106,31 („Und [das] wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ...“; vgl. dazu Röm 4,3) den Begriff צְדָקָה („Gerechtigkeit“), der offenbar im Sinn von „Gerechtigkeitstat“ verstanden wurde, mit זְכוּת („Verdienst“) ersetzen (vgl. dazu Heidland, λογίζομαι, S. 292f.). Nach Oepke wird der Begriff זְכוּת im Judentum etwa gleichwertig mit dem Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ verwendet (vgl. Oepke, εἰς, S. 428; vgl. dazu auch Buxtorf, Lexicon, Sp. 666–668). Nach Koch verwenden Peschitta (z. B. in Dan 8,14) und Tragum (z. B. in Am 5,7.12.24) bei der Wiedergabe der Begriffe צְדָקָה und צְדִיק in der Regel die aramäische Wurzel זכ׳/זכה (Koch, צדק, Sp. 508).

⁴³² Vgl. dazu Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 258; Negoită/Ringgren, זָכָה, Sp. 569–571.

⁴³³ Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 251; vgl. dazu auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV/1, S. 3ff.; Schrenk, δικαιοσύνη, S. 198f. Auch nach Sonntag stehen keine vorrabbinische Belege dafür zur Verfügung, dass die Pharisäer „die Vorstellung einer individuell durch ein göttliches Gerichtsurteil zu erwerbenden Gerechtigkeit auf Grund der (mehrheitlichen) Erfüllung des Gesetzes vertreten“, und so sei man „auf rabbinische Texte angewiesen, aus denen sich ergibt: Gott gibt die Tora einzig zum Zwecke des Verdiensterwerbes. Am Ende werden die Verdienste gegen die Schulden abgewogen. Der Mensch, bei dem das Verdienst überwiegt, wird von Gott zum Gerechten erklärt. Es geht also um eine gerichtlich-juridische Rechtfertigung nach der Mehrheit der Taten“ (Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ, S. 168).

⁴³⁴ Der Begriff erscheint in der Mischna insgesamt 41-mal (zweimal im Traktat Ket., einmal in Git., neunmal in Sot., einmal in Kidd., 25-mal in Sanh. und dreimal in Avot), das Verb זָכָה erscheint sogar 122-mal. In Avot 2,2 werden das „Verdienst eurer Väter ... und ihre Gerechtigkeit“ (זְכוּת אֲבוֹתֵינוּ ... וְצְדָקָתָם) erwähnt, welche ewig bestehen und von Gott Israel („euch“) „als reichen Lohn“ angerechnet werden, „als hättet ihr es getan“.

⁴³⁵ Nach mAvot 2,1 werden „alle deine Taten in das Buch geschrieben“. Daran soll der Mensch denken, um vor der Sünde bewahrt zu werden. Und er soll „auf ein geringes Gebot“ achten, weil er „nicht die Belohnung der Gebote“ kenne.

⁴³⁶ Vgl. z. B. mMak. 3,16: „R. Chananja ben Aqaschja sagt: Gott (הַמִּקְוֶה, der Ort), gepriesen sei er, mehrte, um Israel Verdienst zu gewähren/zur Gerechtigkeit zu führen (לְזַכּוֹת), ihnen [die] Tora und [die] Gebote ...“. Anschließend wird Jes 42,21 zitiert. Avemarie bemerkt dazu: „So ist es denn doch wahrscheinlicher, dass die Vermehrung der Gebote nicht auf Israels Freispruch hinzielt, sondern auf die Steigerung seiner Gerechtigkeit. In diesem Sinne können wir übersetzen: ‚Gott, gepriesen sei er, wollte Israel zu größerer Gerechtigkeit führen ...‘“ (Avemarie, Tora und Leben, S. 298). Nach ihm ist der Ausdruck לְזַכּוֹת („um Verdienst zu gewähren/zur Gerechtigkeit zu führen“) in Anlehnung an צְדָקָה („seine Gerechtigkeit“) aus Jes 42,21 formuliert worden, wobei er eine deutliche Parallele zu Röm 3,21–26 sieht (ebd., S. 299). „Die Unterschiede sind freilich augenfälliger: Erweist sich dort die Gerechtigkeit Gottes im Kreuz Christi, so manifestiert

„Eine Gesetzesübertretung lässt sich nur an der Hand des Wortlautes des Gesetzes feststellen; eine Handlung, auf die der Wortlaut eines Gesetzes nicht zutrifft, kann nicht als Übertretung dieses Gesetzes hingestellt werden.“⁴³⁷ Erst die Anerkennung des Grundsatzes, „dass die buchstäbliche Erfüllung eines Gebotes als eine vollgültige u. verdienstliche Gebotserfüllung anzusehen sei“, habe die „Verdienstlehre“ der Alten Synagoge möglich gemacht.⁴³⁸

„Hiernach kommt die Gerechtigkeit aus dem Gesetz zustande dadurch, dass der Israelit durch pünktlich, wäre es auch nur äußerliche Erfüllung der einzelnen Gesetzesbestimmungen eine solche Menge von Gebotserfüllungen u. einen solchen Schatz von Verdiensten erwirbt, dass die Gebotsübertretungen u. die daraus sich ergebenden Übertretungsschulden nach Zahl u. Gewicht überragt werden. Ist diese Bedingung erfüllt, dann hat er Gottes Urteil für sich, d. h. Gott sieht ihn als einen Gerechten an.“⁴³⁹

Die „altjüdische Religion“ ist somit nach Strack und Billerbeck „eine Religion völliger Selbsterlösung; für einen Erlöser-Heiland, der für die Sünde der Welt stirbt, hat sie keinen Raum“.⁴⁴⁰ Nach Avemarie geht Billerbeck jedoch an dieser Stelle „fehl, wenn er ausgehend von mMak. 3,16 schließlich bei der Folgerung anlangt, die rabbinische Religion sei ‚eine Religion völliger Selbsterlösung‘“, da in mMak. 3,16 „die Gerechtmachung Israels eindeutig von Gott“ ausgehe.⁴⁴¹

Die Darstellung von (Strack und) Billerbeck wird von vielen nicht mehr geteilt.⁴⁴² Bereits Moore hatte auf Grund von mSan 10,1 betont, dass alle Israeliten allein durch Gottes Gnade und Liebe, und nicht auf Grund von Verdiensten Teilhaber der „kommenden Welt“ seien.⁴⁴³ Nach Tiwald kann man, abgesehen davon, „dass es im damaligen Judentum keine einheitliche und allgemein vertretenen theologischen Konzeptionen gab, ... auch einzelnen Gruppierungen des Frühjudentums solch eine

sie sich hier im Gebot; ist dort die Gerechtmachung einzig ein Handeln Gottes, so appelliert Gott hier an den handelnden Menschen“ (ebd.).

⁴³⁷ Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 251.

⁴³⁸ Ebd., S. 251f.

⁴³⁹ Ebd., S. 252.

⁴⁴⁰ Strack/Billerbeck, Kommentar IV/1, S. 6.

⁴⁴¹ Avemarie, Tora und Leben, S. 299, Anm. 36. Nach mAvot 3,11 sagt Rabbi Eleazar, dass derjenige, der die heiligen Dinge entheiligt, der die Halbfieertage nicht achtet, der das Gesicht nicht nach der Tora enthüllt, der „den Bund Abrahams, unseres Vaters“, zerstört (וְהַמְפִּיר בְּרִיתוֹ שֶׁלְאַבְרָהָם אֲבִינוּ) und der seinen Nächsten beschämt, keinen Anteil in dem „kommenden Zeitalter“ (לְעוֹלָם הַבָּא) hat, auch wenn in seiner Hand gute Werke (מַעֲשִׂים טוֹבִים) [aufzuweisen sind]. Andererseits ist nach mAvot 4,11 und 17 „eine Zeit/Stunde in der Buße/Umkehr und in guten Werken in „diesem Zeitalter“ (בְּעוֹלָם הַזֶּה) besser als das ganze zukünftige Zeitalter.

⁴⁴² Vgl. dazu – mit Bezug auf Sanders – Hengel/Deines, Sandor's „Common Judaism“, S. 478: „Es zeugt auch nicht gerade von historischem Verständnis, wenn man einem Verfasser, der 1900 geboren wurde und rund 40 Jahre älter ist, deswegen angreift, weil er die modernen Einsichten und Methoden in der historisch-kritischen Analyse und Beurteilung der rabbinischen Texte, die für die Gegenwart gelten, noch nicht kannte und verwendete. Dasselbe gilt mutatis mutandis von seinem Urteil über ein so hilfreiches und bahnbrechendes Werk wie das von Paul Billerbeck ..., der selbst (wie schon sein Lehrer H. L. Strack) ein entschiedener Gegner des Antisemitismus war, und u.E. mehr als alle anderen christlichen Theologien (einschließlich Sanders') zur Kenntnis rabbinischer Texte im Bereich der wissenschaftlichen Theologie beigetragen hat. Daß Neutestamentler ihn aus Bequemlichkeit und Unwissenheit oft falsch gebrauchen, dafür kann man ihn nicht verantwortlich machen.“ Zur Würdigung und Kritik des „Kommentars“ von Strack und Billerbeck vgl. auch Schaller, Billerbecks Kommentar, S. 61–84.

⁴⁴³ Moore, Judaism II, S. 95. Vgl. auch ders., Judaism III, S. 151: „How a Jew of Paul's antecedents could ignore, and by implication deny, the great prophetic doctrine of repentance, which, individualized and interiorized, was a cardinal doctrine of Judaism, namely, that God, out of love, freely forgives the sincerely penitent sinner and restores him to his favor – that seems from the Jewish point of view inexplicable.“ Sanders pflichtete Moore bei (vgl. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, S. 125–150).

„Werkgerechtigkeit‘ nicht global unterstellen“.⁴⁴⁴ Es gelte zu beachten, dass sich die Konzeptionen „nicht auf der Ebene *dogmatisch-informativer* Aussagen bewegen, sondern lediglich einen *bildhaft-performativen* Impuls zu noch mehr Eifer in der Gesetzesbeobachtung geben wollen“.⁴⁴⁵ Paulus aber habe „*beide* Konzepte von der bildlich-performativen Ebene in ein real-informatives Verständnis“ transformiert.⁴⁴⁶ Auch er unterstelle dem Judentum

„an keiner einzigen Stelle, dass es eine ‚Werkgerechtigkeit‘ im Sinne einer Art Selbsterlösung praktiziere. Er denkt lediglich performativ-bildhafte Konzeptionen des Frühjudentums auf einer informativ-realen Basis konsequent zu Ende. Sein Anliegen ist in erster Linie nicht die Kritik am Judentum ..., sondern eine Klärung der Soteriologie: Nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch Christus Jesus werden wir gerettet“.⁴⁴⁷

Fragt sich allerdings, wie Paulus die Soteriologie „klären“ kann, ohne die jüdischen „Konzeptionen“ – wobei es eben auch um „Soteriologie“ ging – in Frage zu stellen bzw. sich davon in irgendeiner Form abzugrenzen. Andererseits hatte Tiwald im gleichen Werk vorher schon festgestellt, dass, wenn Paulus sich dem „Gesetz“ gegenüber kritisch äußere, es ihm zumeist darum gehe, „den Forderungs- und Leistungscharakter, der oft mit der korrekten Gesetzesbefolgung verbunden war, kritisch zu beleuchten“.⁴⁴⁸ Und er fügt hinzu: „In aller Schärfe tritt Paulus damit dem Missverständnis entgegen, dass sich der Mensch durch eigenes korrektes Handeln die Rechtfertigung vor Gott ‚verdienen‘ könne“⁴⁴⁹, wobei er in der Fußnote darauf hinweist, das dieses „Missverständnis ... jedoch keineswegs typisch für das pharisäische Judentum“ gewesen sei, „wie oft unterstellt wurde“.⁴⁵⁰

Interessant ist in diesem Zusammenhang z. B. auch die Bemerkung in Tob 4,10, dass das Almosengeben vom Tode erlösen und nicht zulassen werde, „dass die Seele in die Finsternis hineinkommt“.⁴⁵¹ Es geht also auch um das „persönliche“ Heil der Juden selbst, und nicht nur um „Grenzmarkierungen“ zu den „Heiden“.⁴⁵² So ging man (zumindest in der späteren Tradition) z. B. davon aus, dass die Beschneidung die Juden vor der Strafe in der Gehenna retten würde.⁴⁵³ Dabei stützte man sich

⁴⁴⁴ Tiwald, Hebräer, S. 277.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 278.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 278–279.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 191.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd., Anm. 20.

⁴⁵¹ Vgl. auch z. B. 1. Macc 2,50–61: „Darum, liebe Söhne, setzt euch voll Eifer für das Gesetz ein und wagt euer Leben für den Bund unsrer Väter; und an die Werke unserer Väter, welche sie in ihren Generationen getan haben (τὰ ἔργα τῶν πατέρων, ἃ ἐποίησαν ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν); so werdet ihr rechte Ehre und einen ewigen Namen erlangen. Abraham wurde versucht und blieb im Glauben fest; das ist ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden. Joseph hielt das Gebot, als er bedrängt wurde, und ist Herr in Ägypten geworden. Unser Vater Pinhas setzte sich voll Eifer für die Ehre Gottes ein und erlangte die Zusage, dass das Priestertum ewig bei ihm bleiben sollte. Josua führte den Befehl aus, der ihm gegeben war; darum wurde er der oberste Fürst in Israel. Kaleb legte in der Gemeinde Zeugnis ab; darum hat er einen Erbanteil erlangt. David übte Barmherzigkeit; darum erbte er den Königsthron für immer. Elia setzte sich voll Eifer für das Gesetz ein und wurde in den Himmel geholt. Hananja, Asarja und Mischeäl glaubten und wurden aus dem Feuer errettet. Daniel war ohne Schuld und wurde von den Löwen errettet. So denkt daran, was von Geschlecht zu Geschlecht geschehen ist, und ihr werdet finden, dass alle, die auf Gott vertrauen, erhalten werden.“

⁴⁵² Vgl. dazu auch Seifrid, Blind Alleys, S. 77–85.

⁴⁵³ Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 18,1ff.: „Einst wird Abraham am Eingange des Gehinnom sitzen, wie R. Levi sagte, und die Beschnittenen Israels nicht hinabstürzen lassen. Was macht er aber mit denen, welche sich schwer vergangen haben? Er nimmt die Vorhaut von den vor der Beschneidung verstorbenen Kindern, befestigt sie an den Sündern

auch auf die Verdienste der Väter – vor allem auf die des „Vaters Abraham“. ⁴⁵⁴ So heißt es im Midrasch zum Hohenlied: „Die Gemeinde Israel spricht: ‚Schwarz bin ich durch meine Werke, aber anmutig durch das Werk meiner Väter.‘“ ⁴⁵⁵ Gerechtigkeit bleibt somit im Frühjudentum „durchgehend auf die Tora bezogen“, wie Niebuhr feststellt. ⁴⁵⁶

Ein Beispiel dafür ist auch 4. Esra 8. ⁴⁵⁷ Der Beter bittet Gott, nicht auf die Sünden seines Volkes zu schauen, „sondern auf die, welche dir wahrhaftig gedient“ und „deine Bündnisse in Leiden bewahrt“ haben (Verse 26-27). Das sind diejenigen, „die dein Gesetz gelehrt haben“ (syrBar 54,29b). Dabei bekennt der Beter, indem er Gott bittet, nicht zu zürnen, dass „wir und unsere Väter in den Werken des Todes“ dahingelegt haben (Verse 30-31a).

„Du aber bist gerade, weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen. Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen“ (Verse 31b-33).

Gottes Güte werde nämlich dadurch offenbart, dass er sich derer erbarmt, „die keinen Schatz von guten Werken haben“ (Vers 36). Gottes Antwort lautet, dass der Beter manches richtig gesagt habe (Vers 37).

„Denn wirklich will ich mich nicht kümmern um das, was die Sünder sich bereitet haben, um Tod, Gericht und Verderben, sondern vielmehr will ich mich an dem erfreuen, was die Gerechten sich erworben haben, an Heimkehr, Erlösung und Lohnempfang“ (Verse 38-39).

Der Beter habe sich zwar oft den Sündern gleichgestellt, aber das solle nimmermehr vorkommen (Vers 47b). „Vielmehr wirst du auch darum vor dem Höchsten Ruhm empfangen, weil du dich, wie dir zukommt, erniedrigt und dich nicht zu den Gerechten gezählt hast, wirst du umso größere Ehre empfangen“ (Verse 48-49). Für ihn und seine Brüder sind u. a. „der zukünftige Äon zugerüstet“ und „die guten Werke geschaffen“ (Verse 51-52). Die „Demütigung“ scheint also offenbar Mittel zum Zweck zu sein. Denn schlussendlich zählt der Beter doch zu denen, die aus eigenen Werken den Lohn empfangen werden (vgl. Vers 33).

und stürzt sie dann in das Gehinnom s. Ps. 55, 21“ (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica I, S. 224–225). Strack und Billerbeck fassen die Wertschätzung und den Segen der Beschneidung im Judentum u. a. mit folgenden Worten zusammen: „Denn der Beschneidung verdankt es Israel, dass es das Land Israel zum Besitz erhalten hat u. dass Gott sein Schutzherr geworden ist. Auch sonst wird die Größe u. Kraft der Beschneidung oftmals verherrlicht, zum Teil im Anschluss an einen Schriftvers, gern auch auf Grund der Geschichte u. der Kultuseinrichtungen Israels. Den größten Segen aber wird die Beschneidung in der Zukunft bringen: nur in ihrem Verdienst wird Israel in der messianischen Zeit erlöst u. in der zukünftigen Welt aus dem Gehinnom errettet werden“ (Strack/Billerbeck, Kommentar IV/1, S. 37). Vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV/2, S.1064ff.

⁴⁵⁴ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 117ff.

⁴⁵⁵ Midr. Cant. Rab. I,5 (zitiert nach Strack/Billerbeck, Kommentar I, S.118).

⁴⁵⁶ Niebuhr, Die paulinische Rechtfertigungslehre, S. 123.

⁴⁵⁷ Folgende Übersetzungen nach Gunkel, 4. Buch Esra, S. 380–382.

In Weish 6,18-20 von der Liebe zur Weisheit gesagt, dass sie das „Halten ihrer Gesetze“ (τήρησις νόμων⁴⁵⁸ αὐτῆς) bedeute⁴⁵⁹, was zur „Befestigung der Unvergänglichkeit“ führe, und diese Unvergänglichkeit bewirkte, dass man Gott nahe sei, und so führe das Verlangen nach Weisheit zur Königsherrschaft (Gottes; ἐπὶ βασιλείαν)⁴⁶⁰.

Mir scheint auf jeden Fall, dass man „dem Judentum“ (welches sicher vielseitig war⁴⁶¹) eine Tendenz zu einer „Toragerechtigkeit“ (mit Bezug auf die Erfüllung der Tora in der jeweiligen Auslegung) nicht einfach absprechen kann.⁴⁶² Nicht selten wird in rabbinischen Schriften als Lohn für das Studium und das Halten der Tora ewiges Leben oder Leben in der „kommenden Welt“ verheißen. Im Mischna-Traktat Avot 3,14-17 wird z. B. R. Akiba zitiert.⁴⁶³ Demnach sind die Israeliten Gottes Liebling, dem eine besondere Liebe kundgetan wurde, weil Gott ihnen die Tora, durch die Gott die „Welt“ (עוֹלָם) geschaffen hat, als „kostbares Gerät“ gegeben wurde. „Alles ist vorausgeschaut, und die freie Wahl ist gegeben. In Güte (בְּחֶסֶד) wird die Welt (עוֹלָם) gerichtet, und alles angesichts der Menge der Tat (רַבּ הַמַּעֲשֵׂה)“, wird R. Akiba ergänzend zitiert.⁴⁶⁴

c. „Werke des Gesetzes“ und „Soteriologie“ bei Paulus

Diese „Soteriologie“, wie sie – mit unterschiedlichen Nuancen – im (späteren) Rabbinentum vertreten wurde⁴⁶⁵, stellt im Neuen Testament – trotz Datierungsfragen der jüdischen Überlieferung – zumindest im Kern einen wesentlichen Hintergrund des Auseinandersetzungen um die Frage nach der Rechtfertigung dar, und zwar nicht nur bei Paulus, sondern offensichtlich bereits bei Jesus (vgl. z. B.

⁴⁵⁸ Der Begriff νόμος („Gesetz“) erscheint in der LXX besonders in den apokryphen Schriften in der Pluralform (im 1. Makkabäerbuch neunmal, im 2. Makkabäerbuch 19-mal, im Buch Weisheit dreimal, sonst hauptsächlich im Buch Ester, und zwar hier achtmal). Dabei bezieht sich die Pluralform oft auf die einzelnen Gebote der Tora. Im Neuen Testament erscheint die Pluralform lediglich in Hebr 8,10 und 10,16, und zwar jeweils als Zitat aus Jer 31,33 (hebräisch: אֶת־תּוֹרָתִי; LXX: νόμους μου) bzw. 38,33 (LXX).

⁴⁵⁹ Man muss wohl davon ausgehen, dass dabei selbstverständlich die Beschneidung mit eingeschlossen ist, wie z. B. in 1. Macc 1,44-49 zum Ausdruck kommt, wonach Antiochus Briefe nach Jerusalem sandte, indem er gebot, „dass sie die Gebräuche der Nationen annehmen ... und ihre Söhne unbeschnitten lassen sollten ..., damit sie Gottes Gesetz vergessen und alle Rechtsordnungen abschaffen sollten (ὥστε ἐπιλαθέσθαι τοῦ νόμου καὶ ἀλλάξαι πάντα τὰ δικαιώματα)“. Dagegen betont der Apostel Paulus in 1. Kor 7,19, dass weder die Beschneidung noch das Unbeschnittensein zählt, sondern „das Halten der Gebote Gottes“ (τήρησις ἐντολῶν θεοῦ). Die Beschneidung wird also nicht auf die gleiche Stufe wie die (ethischen) Gebote gestellt. Andererseits betont der Apostel in Röm 2,25, dass die Beschneidung „nützt, wenn du das Gesetz hältst“. Es kommt für Paulus nicht auf die körperliche Beschneidung an, sondern auf das Halten der ethischen Gebote des Gesetzes Gottes, was nur dadurch möglich ist, dass man „inwendig verborgen“ Jude ist und somit die „Beschneidung des Herzens, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht“, hat (Röm 2,28-29).

⁴⁶⁰ Vgl. dazu auch Weish 6,4: „Denn obwohl ihr Diener seines Reiches seid, habt ihr nicht recht gerichtet und das Gesetz nicht gehalten und seid nicht nach dem Ratschluss Gottes gewandelt.“

⁴⁶¹ Vgl. dazu auch Tiwald, Hebräer, S. 35ff. („Die vielen Gesichter des Frühjudentums“).

⁴⁶² Vgl. auch z. B. Seifried, Righteousness Language, S. 432ff.; Stettler, Gericht, S. 154f.

⁴⁶³ Zum Mischna-Traktat Avot als Ganzes und zu einzelnen Abschnitten vgl. Stemberger, Judaica Minora II, S. 317–452; zum Thema „Verdienst und Lohn“ im Mischna-Traktat vgl. ebd., S. 434–452.

⁴⁶⁴ Vgl. auch mAvot 5,14: „Vier Arten gibt es in Bezug auf das Hingehen zum Haus des Studiums: Wer hinget, ohne es zu tun, hat den Lohn des Hingehens (שָׂכָר הִלִּיכָה) in seiner Hand; wer es tut, ohne hinzugehen, hat den Lohn der Werke (שָׂכָר מַעֲשֵׂה) in seiner Hand; wer hinget und es tut, ist ein Frommer (חָסִיד); wer nicht hinget und es nicht tut, ist ein Frevler.“ Der Begriff שָׂכָר „Lohn“ erscheint 98-mal in der Mischna.

⁴⁶⁵ Nach Wilckens galt das „Gesetz“ im Judentum „elementar als Heilsgarant und die Erfüllung seiner Gebote selbstverständlich als Voraussetzung der Rechtfertigung“ (Wilckens, Römer 1, S. 174).

Mt 5,20⁴⁶⁶; Lk 16,15; 18,9-14). Dabei geht es nicht darum, dass diese „Werke“, die gelehrt werden, an und für sich nicht richtig wären (vgl. z. B. Mt 23,23; Lk 11,42), sondern vielmehr um die Überzeugung, dass der Mensch sie nicht wirklich tut (vgl. Mt 23,2-5) und auch gar nicht imstande ist, das „Gesetz“ (als Offenbarung des Gotteswillens) in seiner Tiefe zu erfüllen (vgl. z. B. Röm 8,6-8; vgl. auch Lk 16,13-15). Nach Mt 23,13 besteht das Problem der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht nur darin, dass sie die „Königsherrschaft der Himmel“ vor den Menschen verschließen, sondern auch darin, dass sie selbst nicht hineingehen und diejenigen, die hineingehen wollen, nicht hineingehen lassen. Offenbar ist Jesus der Überzeugung, dass erst dieses „Hineingehen“ (vgl. Mt 7,13; Joh 3,5; vgl. auch Mt 15,13; 23,26⁴⁶⁷) die Erfüllung der „neuen Gerechtigkeit“ und damit des ursprünglichen Willens Gottes⁴⁶⁸ ermöglicht.

Die Aussage in Röm 3,20 erklärt sich aus dem vorangehenden Abschnitt.⁴⁶⁹ In Röm 3,19 hatte Paulus von den Dingen geschrieben, „die das Gesetz sagt“ (ὅσα ὁ νόμος λέγει), und dabei betont, dass das „Gesetz“ zu denen spreche, „die im Gesetz [sind]“. Das „Gesetz“ hat seine Gültigkeit also zuerst für die Juden. Schon allein daran wird deutlich, dass mit der Wendung ἔργα νόμου („Werke des Gesetzes“) nicht etwas gemeint sein kann, das die Juden allein von den Heiden erwarteten in dem Sinn, dass Paulus lediglich diese (falsche) Erwartung in Frage stellte. In Röm 3,20b ergänzt Paulus, dass durch das Gesetz die „(genaue) Erkenntnis der Sünde“ (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) kommt⁴⁷⁰, während er Röm 3,20a betont, dass das Gesetz nicht die Rechtfertigung des Menschen bewirken kann, was für Paulus nicht nur in Bezug auf die „Heiden“ gilt, sondern offensichtlich ebenso auch in Bezug auf die Juden.⁴⁷¹ Dabei geht es nicht darum, dass die „Werke“ als solches schlecht sind, sondern dass die Juden sich nach der Überzeugung des Paulus nicht von Herzen dem Willen Gottes, der in der Tora offenbart wird, unterordnen, wie er in Röm 2,17ff. betont hatte⁴⁷². Der Grund dafür, dass „kein Fleisch aus Werken [des] Gesetzes“ gerechtfertigt werden kann, liegt nach Paulus also nicht im

⁴⁶⁶ Vgl. dazu Deines, Gerechtigkeit der Tora, S. 413ff. Nach Deines geht es in Mt 5,20 um eine „eschatologische Qualifizierung“ der Gerechtigkeit (vgl. ebd., S. 425ff.), welche er in den „Antithesen“ konkretisiert sieht (vgl. ebd., S. 429ff.).

⁴⁶⁷ Sowohl in Mt 15,13 als auch in Mt 23,26 geht es (im Kontext) darum, dass das „Innere“ bzw. das „Herz“ der Menschen – wobei jeweils besonders die Pharisäer und Schriftgelehrten angesprochen werden (vgl. Mt 15,1 und 23,2) gereinigt und erneuert werden muss, bevor der Mensch auch äußerlich aufrichtig den Willen Gottes erfüllen kann.

⁴⁶⁸ Vgl. dazu u. a. Hengel, Jesus, S. 152–172; Hengel/Schwemer, Jesus, S. 431–451; Schrage, Ethik, S. 21–119.

⁴⁶⁹ Vgl. dazu auch u. a. Hofius, Werke des Gesetzes, S. 64–79.

⁴⁷⁰ Das Verb ἐπιγινώσκω („erkennen, erfahren, wissen“) wird nach Preisigke auch im Sinn von „prüfen“ (z. B. in Gegenwart der Testamentszeugen) oder „eine Leistung anerkennen, auf sich nehmen, für eine Zahlung aufkommen“ gebraucht (Preisigke, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Ausschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten, bearbeitet und hrsg. v. E. Kießling, Marburg: Selbstverlag des Verfassers, 1971, Bd. IV, Sp. 873). Es ist durchaus möglich, dass Paulus einen solchen rechtlichen Gebrauch mit einschließt. Damit wäre die anklagende Funktion mit eingeschlossen (vgl. auch Röm 4,15; 7,7ff.).

⁴⁷¹ Vgl. auch Wilckens, Was heißt bei Paulus, S. 77–109.

⁴⁷² Richtig bemerkt Schreiner: „In chapter 2 Paul criticizes the Jews for thinking that the law and circumcision will protect them from wrath. But Paulus never says that the reason they will be judged is because they wanted to impose circumcision or food laws on Gentiles. Instead, the consistent thesis throughout chapter 2 (cf. 2,1-3, 8-9, 12, 21-24, 25, 27) is that the Jews will be judged for failing to keep the law“ (Schreiner, Romans, S. 172).

Gesetz, sondern beim Menschen (vgl. Röm 7,12ff.)⁴⁷³, womit von Paulus auch die Juden als Übertreter des Gesetzes dargestellt werden (vgl. auch Röm 7,5; 8,6-8).⁴⁷⁴

So heißt es bereits in Ps 143,2: „... und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht; denn vor dir handelt/ist kein Lebendiger ständig gerecht (יְהוָה לֹא יִצְדָּק לְכָל-חַי ...; LXX: ...ὅτι οὐ δικαιοθῆσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν).“ Ähnlich hatte Paulus in Röm 3,9 begründet, nämlich dass „sowohl Juden als auch Griechen alle unter [der] Sünde“ sind (vgl. auch Röm 3,10ff.).⁴⁷⁵ Das ist die Ursache dafür, dass „kein Fleisch vor ihm aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden kann“ (Röm 3,20a).⁴⁷⁶ Um vor Gott gerecht zu werden, ist jeder Mensch auf die Vergebung Gottes und die innere Erneuerung durch den Geist Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi angewiesen. Deshalb ist auch kein Gesetz gegeben, um die Rechtfertigung zu erlangen. Vielmehr soll nach Überzeugung des Apostels der Mensch durch das „Gesetz“ seine Sünden erkennen (vgl. Röm 3,20; 4,15) und auf Grund der Vergebung und der erneuernden Kraft Gottes durch die Rechtfertigung den im Gesetz offenbarten Willen Gottes erfüllen (vgl. auch Röm 8,2ff.).

Dass sich die Begründung in Röm 3,20 sich auf Röm 3,19 bezieht, wird wohl auch daran sichtbar, dass das οἶδαμεν („wir wissen“) am Anfang von Vers 19 dem εἰδότες („wissend“; kausales Partizip im Sinn von „weil wir wissen“) am Anfang von Gal 2,16 entspricht.⁴⁷⁷ Der Unterschied zwischen diesen zwei Stellen ist allerdings der, dass Paulus in Gal 2,16 die (Juden-)Christen anspricht (vor allem nimmt er Petrus gegenüber Stellung). Bei ihnen kann er grundsätzlich voraussetzen, dass sie wissen, dass kein Mensch „aus Werken [des] Gesetzes“ vor Gott gerecht wird. Doch im Kontext

⁴⁷³ Vgl. auch Stegemann, Die umgekehrte Tora, S. 13–14: „Das heißt nicht, dass Gerechtigkeit Sünde, weil eben der Versuch der Selbstgerechtigkeit ist, sondern daß auch die tadelloseste Gerechtigkeit aus dem Tun der Tora nicht die Gerechtigkeit ist, die das ewige Leben verbürgt.“ Richtig betont Schreiner: „Thus verse 20 should be understood to say that righteousness by works of law is excluded because no one is able to keep the law“ (Schreiner, Romans, S. 172).

⁴⁷⁴ Nach Wengst bedeutet die Wendung „Werke des Gesetzes“ bei Paulus nicht „das von der Tora geforderte ethische Tun, sondern präzise die auf jüdische Lebensweise bezogenen Forderungen“ (Wengst, Freut euch, S. 187). Das ist sicher insofern richtig, als dass Paulus an eine gewisse jüdische Denkweise in Bezug auf die Tora anknüpft und dass dementsprechend die jeweilige Sichtweise der Tora mit eingeschlossen. Grundsätzlich bezieht Paulus sich aber sowohl im Kontext des Galaterbriefes als auch im Kontext von Röm 3,20 auf die „jüdische“ Heilige Schrift, d. h. auf das gesamte Alte Testament.

Nach Wolter ist die „Frage, ob der Ausdruck ‚Werke des Gesetzes‘ *Handlungen* meint, die in Erfüllung der Tora getan werden, oder *Vorschriften*, die in der Tora stehen, weil sie getan werden sollen (unabhängig davon, ob dies auch tatsächlich geschieht), ist ganz bestimmt nicht so zu beantworten, dass irgendeine dieser beiden Interpretationen ‚durchwegs‘ gelten und der Ausdruck darum an allen Stellen ein und dieselbe Bedeutung haben müsse. Solch einseitige Urteile – in welche Richtung sie auch gehen mögen – lassen einen Sachverhalt unbeachtet, der eigentlich selbstverständlich sein sollte: das Begriffe mal mit ihrer ‚eigentlichen‘ Bedeutung und mal metonymisch gebraucht werden können ... In diesem Sinn wird man sagen können, das der Ausdruck ‚Werke des Gesetzes‘ in Gal 3,10; Röm 3,20 bzw. ‚Werk des Gesetzes‘ in Röm 2,15 metonymisch die von der Tora geforderten Werke meint, während er in Röm 3,28; Gal 2,16; 3,2.5 Handlungen bezeichnet, die in Befolgung der Tora getan werden“ (Wolter, Paulus, S. 352–353). Grundsätzlich ist Wolter zuzustimmen, aber diese starke Trennung scheint mir doch wieder „einseitig“ zu sein, da ich nicht meine, dass Paulus so deutlich zwischen dem „Geforderten“ und dessen „Befolgung“ (in der Bestrebung des Menschen) trennt. Gerade im Kontext von Röm 3,20 geht es darum, was das „Gesetz“ von den Menschen fordert, aber auch darum zu zeigen, dass selbst der Jude dieses Geforderte nicht erfüllt.

⁴⁷⁵ Vgl. auch Hofius, Werke des Gesetzes, S. 68–69: „... daß alle Menschen ohne Ausnahme im Sinne der Kennzeichnung von Röm 1,21 ‚Sünder‘ sind (3,23; 5,12; 5,19). Als solche aber stehen sie nicht erst wegen einzelner böser Taten, sondern bereits aufgrund ihres gottfernen und gottfeindlichen Seins in einem fundamentalen Widerspruch zur Tora.“

⁴⁷⁶ Vgl. auch ebd., S. 70–72.

⁴⁷⁷ Vgl. Wilckens, Römer 1, S. 174.

vom Römerbrief, der sich zumindest indirekt auch an die Juden insgesamt richtet⁴⁷⁸, kann er dieses Wissen offenbar nicht voraussetzen; lediglich das Wissen, dass das Gesetz den Juden gegeben wurde und deshalb zu ihnen spricht, kann er voraussetzen. In Röm 3,20 zieht er dann eine Schlussfolgerung, die der Jude nach Überzeugung des Paulus eigentlich auch ziehen müsste.

Der Ausdruck „Werke [des] Gesetzes“ kommt, wie bereits erwähnt, in den Paulusbriefen in chronologischer Hinsicht zum ersten Mal in Gal 2,16 vor. Dass damit auch an dieser Stelle nicht nur einzelne „Grenzmarkierungen“, sondern das Bestreben, durch das Halten der Gebote der Tora die Rechtfertigung vor Gott zu erlangen, zeigt der Galaterbrief m.E. zur Genüge. In Gal 2,21 ist davon die Rede, dass in dem Fall, dass die Rechtfertigung „aus Werken [des] Gesetzes“ möglich wäre, „die Gerechtigkeit durch/mittels [das/des] Gesetz(es)“ käme, was bedeuten würde, dass die Rechtfertigung „im Gesetz/durch [das] Gesetz“ möglich wäre (vgl. Gal 3,11) bzw. dass das Erbe (des Glaubens bzw. der Errettung durch den Empfang des Heiligen Geistes; vgl. z. B. Gal 3,2.5) „aus [dem] Gesetz“ käme (vgl. Gal 3,18) oder dass das „Gesetz“ lebendig machen könnte (vgl. Gal 3,21). Wer versucht, „aus Werken [des] Gesetzes“ die Rechtfertigung vor Gott zu erlangen, will nach den Ausführungen des Paulus im Galaterbrief „im Gesetz gerechtfertigt“ werden (vgl. Gal 5,4) – und zwar besonders durch die Beschneidung (vgl. Gal 5,2f.; 6,12f.)⁴⁷⁹ – und „unter [dem] Gesetz sein“ (vgl. Gal 4,21). Doch sind alle, die „unter [dem] Gesetz“ (vgl. Gal 3,23; 4,4f.) bzw. die „aus Werken [des] Gesetzes“ sind, unter dem Fluch der Sünde (vgl. Gal 3,10).

Aber auch im Anschluss an Gal 2,16 geht Paulus nicht auf die Frage nach der Gemeindezugehörigkeit der „Heiden“ ein, sondern darauf, dass „ich/wir“ (auch als Jude, und zwar von Natur aus) „als Sünder erfunden“ werden und deshalb (nicht „aus Werken [des] Gesetzes“ heraus, sondern) durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird/werden (Gal 2,17) und dass „ich durch [das] Gesetz [dem] Gesetz gestorben bin“ (Gal 2,19), weil es „mir“ (als Juden) nicht das Leben bringen kann.⁴⁸⁰ Auf dem Apostelkonzil in Jerusalem – der nach meiner Überzeugung die „Fortsetzung“ des in Gal 2,11-14 angesprochenen Thematik darstellt (vgl. Gal 2,12 mit Apg 15,1f.24) – bringt Petrus das nochmals auf den Punkt, wenn er betont, dass Gott „zwischen uns und ihnen [d. h. den ‚Heiden‘] keinen Unterschied macht, „da er durch den Glauben ihre Herzen reinigt [wie auch unsere Herzen]“ (Apg 15,9), und dann ergänzt: „Nun denn, was versucht ihr Gott, ein Joch auf den Hals der Jünger zu legen, das weder unsere Väter noch wir imstande waren zu tragen? Vielmehr glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus in derselben Weise errettet zu werden wie auch jene“ (Apg 15,10-11).

Der paulinische Gebrauch der Wendung ἐξ ἔργων (νόμου) („aus Werken [des Gesetzes]“; vgl. Röm 3,20; 4,2; 9,12.32; 11,6; Gal 2,16; 3,2.5.10; Eph 2,9; Tit 3,5) – wobei grundsätzlich, d. h. mit oder

⁴⁷⁸ Vgl. dauch Gathercole, Justified, S. 147ff.

⁴⁷⁹ Vgl. auch Gal 2,3.7.8.9.12; 5,6.11; 6,15. Die Problematik, von welcher in Gal 2,11-14 berichtet wird, führte offenbar zum Apostelkonzil in Jerusalem (vgl. Apg 15,1f.24). Dabei geht es zentral um die Frage, ob die „Heiden“ sich beschneiden lassen müssen, um „echte“ Christen zu sein. Nach Apg 15,1 kamen „einige von Judäa herab und lehrten die Brüder: ‚Wenn ihr nicht beschnitten worden seid nach der Weise Moses, so könnt ihr nicht errettet werden‘“. Das bedeutet dem Kontext nach aber auch umgekehrt: Da wir beschnitten worden sind, werden wir gerettet. Doch Petrus ermahnt, den „Heiden“ nicht ein Joch aufzulegen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“ (Apg 15,10), und ergänzt: „Vielleicht glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus in derselben Weise errettet zu werden wie auch jene“ (Apg 15,11). Demnach hat Petrus das, was Paulus ihm gemäß Gal 2,15f. klargemacht hat, verstanden.

⁴⁸⁰ Vgl. auch Hofius, Werke des Gesetzes, S. 80f.; vgl. zur Argumentation des Paulus im Kontext von Gal 2,16 auch Lambrecht, Paul’ Reasoning, S. 53–74.

ohne Genitiv „[des] Gesetzes“, an die „Werke [des] Gesetzes“ zu denken ist⁴⁸¹ – bringt also zum Ausdruck, dass der Mensch nicht durch die Erfüllung der Gesetzesforderungen⁴⁸² die Gerechtigkeit Gottes erlangen kann, wobei die Rechtfertigung aus Gnaden nach Paulus keinen Platz mehr hätte (vgl. Gal 2,21). Der Ausdruck bezieht sich also offenbar auf das gesamte „Gesetz“⁴⁸³, ohne zwischen den verschiedenen Geboten zu unterscheiden, obwohl in der paulinischen Diskussion die Beschneidung ein zentrales Thema bildet (wie z. B. Röm 4 und der Galaterbrief zeigen). Der Grund dafür ist sicher, dass im Judentum besonders die Beschneidung hervorgehoben wurde, und zwar nicht nur als „trennendes“ Merkmal von den „Heiden“, sondern auch als „Leistung“, welche sie schlussendlich vor der Höllenstrafe bewahren sollte⁴⁸⁴. Dabei ist zu beachten, dass nicht-jüdische Männer durch den Akt der Beschneidung jüdische Proselyten wurden, wobei sie „zugleich in die Übernahme der ganze Tora“ einwilligten.⁴⁸⁵

Nach Paulus führt allein der Glaube an die Heilstat Jesu Christi zum Empfang dieser Gnade, und der Mensch, der diese vergebende Gnade nicht empfangen hat, lebt noch unter dem „Fluch des

⁴⁸¹ Der Ausdruck ἐξ ἔργων („aus Werken“) ohne den Genitiv νόμου („[des] Gesetzes“) erscheint in den Paulusbriefen sechsmal (Röm 4,2; 9,12.32; 11,6; Eph 2,9 und Tit 3,5). Die Parallelen zu den Stellen, in denen der Ausdruck ἐξ ἔργων νόμου erscheint (so in Röm 3,20; Gal 2,16; 3,2.5.1), zeigen, dass es immer um den gleichen Aspekt geht. Es geht dabei grundsätzlich um „Werke“, die das „Gesetz“ vom Menschen verlangt, obwohl es möglich ist, dass der Ausdruck ἐξ ἔργων auch zum Teil im allgemeinen Sinn auf die Werke des Menschen hinweist – es ist zu beachten, dass Abraham das „Gesetz des Mose“ noch nicht hatte und dass die ehemaligen „Heiden“, welche in Eph 2,8f. angesprochen werden (vgl. auch Eph 2,11f.), es ebenfalls nicht kannten. Die Frage, ob nun allgemein „gute Werke“ ohne Besitz des mosaischen Gesetzes oder solche „guten Werke“, welche im auf Grund der „Forderung“ der Tora Moses getan werden, spielt für Paulus jedoch offenbar keine Rolle in Bezug auf die Frage, ob „Werke“ – welcher Art auch immer – den Menschen die Rechtfertigung vor Gott bringen können (vgl. auch Röm 2,12f.). Auch die Unterscheidung zwischen „Ritualgesetz“ (z. B. Beschneidung) und „Moralgesetz“ spielt in dieser Hinsicht keine Rolle. In dem Sinn bemerkt Schreiner treffend: „Most scholars acknowledge that ἔργα in Paul denotes works in a general sense. Paul has this general sense of ἔργα in mind when referring to David and Abraham. For instance, in 4:6-8 David hardly confesses the sin of imposing circumcision and food laws on Gentiles, or of failing to observe these practices in the one life. But if ἔργα in Paul is a general designation for the whole law, and if ἔργα νόμου is parallel to ἔργα in 3:27–4:8, then works of law most naturally denotes the whole law“ (Schreiner, Romans, S. 172).

⁴⁸² In syrBar 57,2 ist von denen die Rede, welchen „ein ungeschriebenes Gesetz“ galt und durch welche „die Werke der Gebote“ zur Zeit Abrahams (vgl. syrBar 57,1) bereits getan wurden, und damit noch vor dem „vierten hellen Wasser“, dem „Kommen des Mose ...“, als „des ewigen Gesetzes Leuchte“ erhellte, wodurch „den Gläubigen ... die Verheißung ihres Lohns“ angekündigt wird (syrBar 59,1-2). Vorher wurde in Bezug auf diejenigen gesagt, „die gerettet sind durch ihre Wirke und denen das Gesetz jetzt eine Hoffnung war ...“, dass sie „jene Welt, die noch unsichtbar für sie ist“, sehen werden (syrBar 51,7-8; vgl. auch syrBar 51,3: „Die Herrlichkeit von denen, die sich jetzt rechtschaffen gezeigt haben, wie mein Gesetz es will, und die in ihrem Leben Einsicht hatten und die in ihrem Herzen hier der Weisheit Wurzel pflanzten – ihr Glanz wird dann verherrlicht sein in unterschiedlicher Gestalt. Ins Licht ihrer Schönheit wird verwandelt sein das Ansehen ihres Angesichts. So können sie die Welt bekommen und empfangen, die nicht vergeht, so wie sie ihnen versprochen war“; Übersetzung nach Klijn, Baruch-Apokalypse, S. 162f. und 156f.). In syrBar 57,2 sind mit dem Ausdruck „die Werke der Gebote“ offenbar die „Werke“ gemeint, welche auf Grund der „Verpflichtung“ durch die Gebote getan werden (sollten). In Sir 19,20 erscheint der Ausdruck ποιήσις νόμου („Tun [des] Gesetzes“), und in 1. Macc 2,67 ist von „allen Täter des Gesetzes“ (πάντας τοὺς ποιητὰς τοῦ νόμου) die Rede. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass in Jak 4,11 der Ausdruck ποιητὴς νόμου „Täter [des] Gesetzes“ offenbar als Synonym für den Ausdruck ποιητὴς ἔργου („Täter [des] Werkes“) in Jak 1,25 erscheint. Nach Jak 4,11 ist bereits derjenige kein „Täter [des] Gesetzes“, der seinen „Bruder“ verleumdet oder richtet, da er damit das Gesetz richtet.

⁴⁸³ Vgl. auch z.B. Dunn, Jesus, S. 208ff. und 237ff.; vgl. ferner Schnabel, Law and Wisdom, passim.

⁴⁸⁴ Vgl. dazu auch Silva, Law and Christianity, S. 348ff.

⁴⁸⁵ So Frey, Judentum des Paulus, S. 27.

Gesetzes“, d. h. unter der Gericht Gottes, das durch das „Gesetz“ auf Grund der Übertretung über den Menschen verhängt wird (vgl. z. B. Gal 3,10.13). Dabei spielt es keine Rolle, ob er Jude oder Nicht-Jude ist, da der Mensch nicht die Kraft hat, alle Gebote Gottes zu erfüllen, und somit unter dem Urteil Gottes steht (vgl. z. B. Gal 2,16; 3,10). Der Versuch, die „Gerechtigkeit Gottes“ ohne den Glauben an Jesus Christus zu erlangen, bedeutet für den Apostel, „seine eigene Gerechtigkeit“ anzustreben (Röm 10,3), und zwar die Gerechtigkeit/Rechtfertigung „im Gesetz“ (Phil 3,6) bzw. „aus dem Gesetz“ (Phil 3,9)⁴⁸⁶, was offenbar identisch ist mit dem, was er als Heilsweg ablehnt, nämlich die Gerechtigkeit/Rechtfertigung „aus Werken [des] Gesetzes“ (vgl. z. B. Gal 2,16; 3,10), „durch [das] Gesetz“ (Gal 2,21), „im Gesetz“ (Gal 3,11) oder „aus [dem] Gesetz“ (Gal 3,18.21). Demgegenüber strebt er nun die Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus bzw. „die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens“ (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει) an (Phil 3,9). Und wie er früher „nach der Gerechtigkeit im Gesetz tadellos war“ (Phil 3,6), so sollen die Christen prüfen, worauf es ankommt, dass sie ohne Anstoß sind, indem sie „erfüllt sind mit der Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesus Christus [gewirkt wird], zur Herrlichkeit und zum Lobpreis Gottes“ (Phil 1,11). Der Unterschied zu seinem früheren Leben besteht also darin, dass Paulus die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus und damit als Geschenk Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi sucht und auf Grund von dieser erneuerten Beziehung bestrebt ist, in der Gerechtigkeit Gottes zu leben.

⁴⁸⁶ Haacker sieht Phil 3 als „den wichtigsten ‚Kommentar‘ zu Röm 10,2f.“ (Haacker, Römer, S. 205). Bergmeier will dagegen „nicht von dem Eindruck der sprachlichen Nähe zwischen Phil 3,9 und Röm 10,3 ausgehen, sondern die Frage stellen, wie überhaupt der biographische Rückblick, die ‚Abrechnung‘ des *Judenchristen* Paulus mit seinen israelitischen Privilegien für *Heidenchristen* von Belang sein konnte bzw. sollte“ (Bergmeier, Gerechtigkeit, S. 142). Und er ergänzt: „Das Problem, das Paulus in 3,2-21 angeht, scheint die von Judaisten (V. 2) ausgestreute Vorstellung zu sein, dass Heidenchristen ohne Beschneidung das Ziel der Vollkommenheit nicht erreichen könnten. Unter dieser Prämisse würde die Strategie der Argumentation des Paulus plausibel werden: Alle Vorzüge eines vollkommenen Israeliten, von der Beschneidung ‚am Fleisch‘ bis zur ‚Gerechtigkeit unter dem Gesetz‘ (V. 5a.6b) musste ich, euer Apostel, fahren lassen, um zu der Vollkommenheit unterwegs sein zu können, die allein durch den Christusglauben erschlossen wird, d. h. zu dem Siegespreis der himmlischen Berufung“ (ebd., S. 155). Phil 3,6b spricht jedoch kaum von einem „Vorzug“ in Bezug auf die „Gerechtigkeit unter dem Gesetz“. Paulus sagt m. E. lediglich, dass er aus der Sicht seiner ehemaligen jüdisch-rabbinischen „Kollegen“ ein solches Leben geführt hatte, dass er aus dieser Sicht „den Himmel auf sicher“ gehabt haben müsste. Aus der Sicht Gottes sieht das nach Überzeugung des Apostels jedoch ganz anders aus. Alle „jüdischen Vorzüge“ sind für ihn nicht (nur) wegen seiner Heidenmission wertvoll, sondern überhaupt auch in Bezug auf die Erlangung der eigenen Rechtfertigung. Natürlich ist der Apostel überzeugt, dass er das, was für sein Heil vor Gott wertlos ist, nicht von den Heiden verlangen kann. Dieser Zusammenhang wird u. a. in Röm 4 besonders sichtbar. Richtig betont Bergmeier jedoch, dass eine „Gerechtigkeit“, „die den Himmel aufschließt und Gott nahen lässt“, nach Paulus „nie Sache der Tora gewesen“ ist (ebd., S. 156).

2.2.2 Die Wirkung des Gerechtigkeits Gottes im Leben des Glaubenden (Röm 3,21–8,39)

2.2.2.1 Die Gerechtigkeit Gottes auf Grund des Glaubens an Jesus Christus (Röm 3,21–31)

Röm 3,21

„**Jetzt aber wird ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar** ...“ Der Ausdruck *νυνὶ δέ* „jetzt aber“ (vgl. Röm 6,22; 7,6.17; 15,23.25) erscheint insgesamt 16-mal bei Paulus. Meistens wird damit ein starker Gegensatz zur Vorzeit zum Ausdruck gebracht (vgl. auch Eph 2,12). Nach Woyke hebt Paulus mit dem Gebrauch des Ausdrucks diese Stelle „als Schlüsselstelle und Wendepunkt innerhalb der Argumentation hervor“.¹ Paulus bezieht sich damit auf die Heilszeit, die durch Jesus Christus angebrochen ist (vgl. auch 2. Kor 6,2; Hebr 8,6; 9,26; ferner Gal 1,4). Somit sehen wir, dass *νυνὶ* „jetzt“ an dieser Stelle nicht nur eine logische, sondern auch eine zeitliche Folge zum Ausdruck bringt.² Mit dem Ausdruck *νυνὶ δέ* „jetzt aber“ wird aber auch vor allem eine zusammenfassende, logische Schlussfolgerung eingeleitet, womit der tatsächliche Zustand in der Gegenwart betont wird (vgl. auch z. B. 1. Kor 13,13; 15,20)³, wobei die Gegenwart die durch Jesu Erlösungswerk begonnene Endzeit umfasst (vgl. z. B. 1. Kor 10,11).

Der Ausdruck *χωρὶς νόμου* „ohne/getrennt vom Gesetz“ (die Wendung erscheint auch in Röm 7,9; in Röm 4,13 erscheint die Wendung *διὰ νόμου* „durch [das] Gesetz“ und in Röm 4,14 der Ausdruck *οἱ ἐκ νόμου* „die aus [dem] Gesetz“) wird an dieser Stelle offenbar im Sinn von *χωρὶς ἔργων νόμου* „ohne Werke [des] Gesetzes“ gebraucht (vgl. Röm 3,28: *χωρὶς ἔργων νόμου*; Röm 4,6: *χωρὶς ἔργων*) und steht im Gegensatz zu dem Ausdruck *ἐξ ἔργων νόμου* „aus Werken [des] Gesetzes“ in Röm 3,20.⁴

„... **ist die Gerechtigkeit Gottes offenbart** ...“ Durch das Perfekt *πεφανερώται* „es ist offenbart/sichtbar gemacht worden“ bringt der Apostel an dieser Stelle den gegenwärtigen Heilszustand in Jesus Christus zum Ausdruck. Die Gerechtigkeit Gottes ist durch Jesus Christus erfüllt worden und deshalb für die Gläubigen ein reeller Zustand, ohne alle Gesetze erfüllt zu haben. Mit der Perfektform kommt gleichzeitig zum Ausdruck, dass dieses Heil nun endgültig erschienen ist, wie auch das *ἐφάπαξ* in Röm 6,10 bestätigt (vgl. auch Hebr 9,12; 10,10).⁵ So heißt es auch in Hebr 9,26: *νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανερώται* „... jetzt aber ist er einmal in der Vollendung der Zeitalter offenbar geworden, zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer.“ Andererseits heißt es in Bezug auf das Gesetz: „Hat jemand das Gesetz Moses verworfen (ἀθετήσας), stirbt er ohne Barmherzigkeit auf zwei oder drei Zeugen hin“ (Hebr 10,28). In geistlicher Hinsicht gibt es natürlich bei jeder Übertretung mehr als zwei oder drei Zeugen, sodass es absolut unmöglich ist, durch das Halten des Gesetzes ewiges Leben zu

¹ J. Woyke, „Einst“ und „Jetzt“ in Röm 1–3. Zur Bedeutung von *νυνὶ δέ* in Röm 3,21, in: ZNW 92 (2001), (S. 185–206) S. 206.

² Vgl. Cranfield, Romans I, S. 201; Schreiner, Romans, S. 180.

³ Vgl. dazu auch R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil: Satzlehre, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 4. Aufl. 1955, § 498,2 und 526,2. Nach Kühner und Gerth drückt *νῦν* „eigentlich die Gegenwart aus, kann jedoch auch mit einem Präteritum und Futurum verbunden werden, wenn der Redende die Vergangenheit oder Zukunft mit seiner Gegenwart verknüpft“ (ebd., § 498,1). Sie ergänzen: „Das Zeitverhältnis wird zweitens auf die Kausalität übertragen, und dann bedeutet *νῦν*, besonders zu Anfang des Satzes *νῦν δέ* ... (oft den Gegensatz der Wirklichkeit zu einem bloss angenommenen Falle einleitend) wie das Lat. *nunc, nunc vero, nunc autem*“ (ebd., § 498,2).

⁴ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 185; Schreiner, Romans, S. 180.

⁵ Vgl. Wilckens, Römer 1, S. 185.

erlangen. So wird in Jesus Christus denn auch das „vorhergehende Gebot [d. h. das Opfergebot durch die Priester] seiner Schwachheit und Nutzlosigkeit wegen“ aufgehoben, da „das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht“ hat; aber es hat „eine bessere Hoffnung“ eingeführt, „durch die wir Gott nahen“ (Hebr 7,18-19). Und so gibt es „keine Verurteilung für diejenigen, die in Christus Jesus sind“ (Röm 8,1). Damit ist der „Zorn Gottes“, von dem Paulus ab Röm 1,18 gesprochen hatte, in Jesus Christus aufgehoben.

In Röm 1,17 hatte der Apostel das Verb ἀποκαλύπτω in der Präsensform gebraucht, um zum Ausdruck zu bringen, dass die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus nun verwirklicht wird. Wenn er nun an unserer Stelle das Verb φανερόω „sichtbar machen, sichtbar werden lassen, zeigen“ in der passiven Perfektform gebraucht, so betont er damit mehr als in Röm 1,17 das vollbrachte Erlösungswerk (in Röm 1,17 ging es mehr um die gegenwärtige Verkündigung des Evangeliums, wodurch die „Gerechtigkeit Gottes offenbart wird“). Da die Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus bis hin zu seinem Tod am Kreuz erfüllt worden ist, kann diese Gerechtigkeit für den Einzelnen durch den Glauben nun Wirklichkeit werden. Auf jeden Fall ist offensichtlich, dass Paulus mit dem Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ in unserem Vers an Röm 1,17 anknüpft. So bezeichnet der Ausdruck an dieser Stelle auch wie in Röm 1,17 die rettende, und nicht die richtende Gerechtigkeit Gottes wie in Röm 3,5 (bzw. Röm 1,18–3,20).⁶

„... **bezeugt durch das Gesetz und die Propheten**“ (vgl. z. B. Röm 1,2; Mt 5,17; 7,12; Lk 16,16; Joh 1,45; Apg 13,15-17; Hebr 1,1f.; 1. Petr 1,10-12). Diese Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus allein steht nicht im Gegensatz zu der Lehre des Alten Testaments.⁷ Vielmehr deuten z. B. bereits die Opfergebote im Alten Testament auf einen kommenden Erlöser hin, der die Sünde des Volkes wirklich wegnehmen kann. Diese Gerechtigkeit, die durch den Opfertod des kommenden Erlöser gegeben werden soll, wird u. a. in Jes 53 angekündigt (vgl. vor allem Jes 53,10-12; ferner Jer 23,6; 33,6). Das Alte Testament – wie es an dieser Stelle mit dem Ausdruck „das Gesetz und die Propheten“ zum Ausdruck gebracht wird⁸ – bezeugt also keine eigene Gerechtigkeit vor Gott, indem man sich nur sehr genug anstrengt und den Willen Gottes immer erfüllt; es deutet von Anfang an auf den kommenden Erlöser hin, der Gottes Gerechtigkeit offenbaren wird. Somit darf das Gesetz nicht „gegen die Verheißungen Gottes“ ausgespielt werden (Gal 3,21). Damit darf auch nicht das Evangelium des Neuen Testaments gegen das alttestamentliche Gesetz ausgespielt werden.⁹ So betont Paulus auch am Schluss des Kapitels, dass durch den Glauben das Gesetz nicht unwirksam, sondern aufgerichtet (bestätigt) wird (Röm 3,31), wie auch das Beispiel „Abraham“ in Röm 4 zeigt.¹⁰

Röm 3,22-23

„**Die Gerechtigkeit Gottes aber ...**“ (vgl. Röm 1,17). Nach Stuhlmacher ist die „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) an dieser Stelle, „wie der Wechsel von V. 20 und V. 21 zeigt, wie 2. Kor. 5,21 bereits vermuten ließ und Röm. 1,17 und 3,5 nahe legen, die sich schenkende, weltumspannende Heilsmacht Gottes“.¹¹ Und nach Wilckens ist „der Genitiv θεοῦ hier wie in 1,17 ein Genitivus

⁶ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 181.

⁷ Vgl. dazu auch Bergmeier, Gesetz im Römerbrief, S. 59: „In Christus wird die Tora dahingehend lesbar, dass sie Glaubensgerechtigkeit als Ziel setzt.“

⁸ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 180.

⁹ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 186f.

¹⁰ Vgl. auch P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen: V&R, 1965, S. 87.

¹¹ Stuhlmacher, Gerechtigkeit, S. 87.

subjectivus, nicht ein genitivus auctoris“.¹² Versteht man den Genitiv θεοῦ als *Genitivus subiectivus*, so müsste der Begriff δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ im Sinne eines *Nomen actionis*¹³ als „Rechtfertigung“ (wie δικαίωσις; vgl. Röm 4,25; 5,18) verstanden werden, was ja auch nicht völlig falsch ist – auch wenn der griechische Begriff δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ kein *Nomen actionis* ist und diese Deutung deshalb grundsätzlich also ausgeschlossen ist –, da die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Jesus Christus in der Wendung mit eingeschlossen ist. Doch beinhaltet die Wendung mehr: Sie schließt Gottes Gerechtigkeit als seine Eigenschaft mit ein, dazu die gerechte Heilstat Gottes durch das Erlösungswerk Jesu Christi in seinem Leben und Sterben (in Röm 5,18 δικαίωμα genannt) und die Rechtfertigung (δικαίωσις) des Sünders durch den Glauben an ihn.¹⁴ Deshalb sollte man anstelle von einer „Heilsmacht“ wohl eher von einer „Heilstat“ Gottes sprechen, die allerdings nicht von der Gerechtigkeit Gottes als seiner Eigenschaft¹⁵ getrennt werden darf. Da diese „Gerechtigkeit Gottes“ Teil des Lebens dessen wird, der sie erfährt – und zwar nicht nur in dem Sinn, dass er vom gerechten endzeitlichen Gericht frei gesprochen ist, sondern ist schon in einem Heiligungslieben sein Leben prägen soll¹⁶ –, wird die Gerechtigkeit Gottes seine Lebensaufgabe in dem Sinn, dass er sein Leben nach ihr ausrichtet.

Paulus spricht in Röm 5,17 davon, dass die Glaubenden „den Überfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit“ (τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης) empfangen haben. Damit ist die Rechtfertigung ein Geschenk der Gerechtigkeit (Gottes), wie u. a. auch Röm 3,24 (δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι), Röm 5,15 (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ) und Röm 5,16 (τὸ δώρημα; τὸ χάρισμα) betont (vgl. auch Eph 2,8: Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὕμων [d. h. ‚nicht aus Werken‘], θεοῦ τὸ δῶρον).

„... **durch [den] Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben.**“ Bei der Wendung διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ist das Genitiv-Attribut Ἰησοῦ Χριστοῦ als *Genitivus obiectivus* zu betrachten (vgl. auch Röm 3,26; Gal 2,16; 3,22; Offb 14,12; ferner Mk 11,22; Jak 2,1): „durch den Glauben an Jesus Christus“. Die Wendung ist also nicht im Sinn von „durch die Treue Jesu Christi“ und der Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ dementsprechend nicht als *Genitivus subiectivus* zu verstehen (mit einem *Genitivus subiectivus* verbunden wird der Begriff πίστις „Glaube, Treue“ jedoch z. B. in Röm 3,3: τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ „die Treue Gottes“¹⁷ und in Röm 4,12: τῆς πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ ... „der Treue/des Glaubens unseres Vaters Abraham ...“). Diese Tatsache wird z. B. in Gal 2,16 bestätigt, wobei der Ausdruck διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ durch den ergänzenden Satz καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν „haben auch wir an Christus Jesus geglaubt“ zumindest für diesen Vers erläutert wird (vgl. auch Gal 3,22b: ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν).¹⁸ Der Ausdruck διὰ (τῆς) πίστεως „durch (den/die) Glauben/Treue“ erscheint im

¹² Wilckens, Römer 1, S. 187.

¹³ Vgl. dazu Bornemann/Risch, Grammatik, § 302.

¹⁴ Wilckens selbst betont, dass „δικαιοσύνη θεοῦ nicht einfach Wechselbegriff für δικαιοῦσθαι“ ist (Wilckens, Römer 1, S. 187).

¹⁵ Vgl. dazu Thiessen, Glaubenslehre, S. 31ff.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 36f.

¹⁷ Demensprechend versteht z. B. Wright auch den Genitiv Ἰησοῦ bei der Wendung πίστις Ἰησοῦ als *Genitivus subiectivus*, indem er sie mit „Jesus’ obedient faithfulness“ wiedergibt (vgl. Wright, Romans, S. 467 und 470).

¹⁸ Vgl. auch u. a. J. D. G. Dunn, Once More, πίστις Ἰησοῦ, in: Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers, hrsg. v. E. H. Lovering, Atlanta: Scholars Press, 1991, S. 730–744; Wilckens, Römer 1, S. 188; Schreiber, Romans, S. 181–186. Als *Genitivus subiectivus* sehen ihn u. a. B. W. Longenecker, πίστις in Romans 3.25: Neglected Evidence

Neuen Testament in Röm 3,22.25¹⁹.30.31; Gal 2,16; 3,14.26; Eph 2,8; 3,12.17; Phil 3,9; Kol 2,12; 2. Tim 3,15; Hebr 6,12; 11,33.39; 1. Petr 1,5 und bezieht sich offenbar immer auf den Glauben von Menschen.²⁰ Und während in Gal 3,22 der Ausdruck ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ „aus Glauben an Jesus Christus“ erscheint, ist anschließend davon die Rede, dass der „Glaube“ (πίστις) „kommt“ (Gal 3,23.25), womit offensichtlich der Glaube (der „Heiden“; vgl. auch Gal 3,8) an Jesus Christus gemeint ist, und in Gal 3,26 betont der Apostel, dass „alle [Empfänger des Briefes als Heidenchristen] Kinder Gottes durch den Glauben in/an Christus Jesus (διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)“ sind. Die Verwendung des Ausdrucks διὰ (τῆς) πίστεως bezeichnet den Glauben²¹ als eine Art „Vermittlung“ (wie z. B. Augen und Ohren Vermittler der sinnlichen Wahrnehmung sind)²² der Rechtfertigung, während die Wendung ἐκ πίστεως „aus Glauben“ (vgl. dazu u. a. Röm 1,17; 3,26.30; 4,16; Gal 3,7-9.12.22.24; 5,5) die Verheißung, aus der heraus die Rechtfertigung kommt, betont wird.²³

Dieser Glaube beinhaltet auch die Anerkennung der Messianität und des „Herrseins“ Jesu (vgl. z. B. Röm 10,9-10). In Gal 3,22 betont der Apostel: „Aber die Schrift hat alles unter [die] Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus (ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) den Glaubenden gegeben werde.“ Überhaupt spielt der Glaube, der die Anerkennung Jesu als Messias und als Sohn Gottes und daher als alleinigen Erlöser mit einschließt, eine fundamentale Rolle in der Aneignung der Rechtfertigung (vgl. z. B. Mk 16,16; Joh 1,12; 3,16.16.36; Röm 1,16f.; 10,14-17; Eph 2,8-9; Gal 2,16; Hebr 4,3; 1. Joh 5,1; die Wendung ὁ πιστεύων bzw. οἱ πιστεύοντες erscheint im Neuen Testament insgesamt mindestens 53-mal, und zwar 24-mal im Singular und 29-mal im Plural). Der ergänzende Satz εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας „zu allen, die glauben“ betont zudem, dass sowohl Juden als auch „Heiden“ eingeschlossen sind (vgl. auch Röm 1,17).²⁴ Dieses „alle“ wird am Anfang von Vers 23 wiederholt, wodurch bestätigt wird, dass nicht nur sowohl Juden als auch „Heiden“ (allein) durch den Glauben an Jesus gerettet werden, sondern dass sie auch alle ohne Unterschied als Folge der Sünde „der Herrlichkeit Gottes ermangeln“. Paulus hatte vorher schon „sowohl Juden als auch Griechen alle beschuldigt, unter [der] Sünde zu sein“ (Röm 3,9). Das ist für ihn auch der Grund, warum die Rechtfertigung für alle ohne Unterschied nur durch den Glauben an Jesus Christus empfangen werden kann (vgl. auch z. B. Röm 3,28; Gal 2,16).

„Es ist/besteht nämlich kein Unterschied, denn alle haben gesündigt ...“ (Röm 3,22b-23a; vgl. Röm 10,12; vgl. auch Röm 2,12; 5,12). Nach Röm 10,12 besteht „kein Unterschied zwischen Juden und Griechen“ (οὐ γάρ ἐστὶν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος), da es nur einen „Herrn“ für alle gibt, „der reich ist allen gegenüber, die ihn anrufen“. Auch an unserer Stelle bezieht der Begriff διαστολή („Unterschied; vgl. dazu auch 1. Kor 14,7)²⁵ sich auf „Juden und Griechen“ (vgl. dazu

for the „Faithfulness of Christ“?, in: NTS 39 (1993), S. 478-480; D. W. B. Robinson, Faith of Jesus Christ – A New Testament Debate, in: Reformed Theological Review 29 (1970), S. 71–81: ähnlich auch Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 131, wobei er jedoch den Begriff πίστις nicht im Sinn von „Treue“, sondern im Sinn von „Glaube“ versteht: „Der Glaube ist die Gabe des Christus; er ist πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, 3, 22, sein eigen und von ihm gewirkt.“

¹⁹ Der Artikel ist in Röm 3,25 wohl ursprünglich (vgl. dazu unten die Anmerkungen zu Röm 3,25).

²⁰ Vgl. auch die Ausführungen unten zu Röm 3,26.

²¹ Vgl. dazu auch die Ausführungen oben zu Röm 1,16-17.

²² Vgl. dazu Kühner/Gerth, Ausführliche Grammatik, § 434,Ic).

²³ Vgl. dazu auch die Ausführungen unten zu Röm 3,30.

²⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 184.

²⁵ Philo verwendet den Begriff διαστολή einmal parallel zum Begriff διάκρισις (Spec. 1,100; vgl. dazu auch Röm 14,1; 1. Kor 12,10) und einmal parallel zum Begriff διαίρεσις (Spec. 4,108; vgl. dazu auch 1. Kor 12,4-6). Zweimal spricht er

auch Röm 1,16; 2,9.10; 3,9). Alle Menschen, ob Juden oder „Heiden“, sind vom Maßstab Gottes, der im Wort Gottes offenbart wird, abgewichen, ob sie das geschriebene „Gesetz“ haben oder nicht (vgl. Röm 2,12f.). Nach Röm 3,9 hatte Paulus „sowohl Juden als auch Griechen“ vorher beschuldigt, „unter [der] Sünde zu sein“ (προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντα ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι). „Alle haben gesündigt“ bedeutet in diesem Kontext, dass alle Menschen ohne Unterschied in der Sünde verfangen sind²⁶ und deshalb aktiv sündigen (vgl. auch Röm 5,12.19). Paulus erläutert nochmals zusammenfassend, warum alle Menschen allein durch den Glauben an Jesus Christus vor Gott gerechtfertigt werden können, weil Jesus die verurteilende Wirkung des Gesetzes für den Glaubenden aufhebt. Richtig schreibt Wilckens, dass die „Gottesgerechtigkeit *eben dort* wirksam“ wird, „wo das Gesetz den Sünder *verflucht*. Sie hebt diesen Fluch auf“.²⁷

Paulus sagt an unserer Stelle nicht: „Alle haben das Gesetz übertreten.“ Nicht alle Menschen hatten das geschriebene „Gesetz“. Und doch sind sie alle vom Maßstab Gottes abgewichen. Und das nicht nur, weil sie mit Adam schuldig geworden sind, sondern weil sie mit dem Fall Adams unter die Herrschaft der Sünde geraten sind (vgl. Röm 5,12) und so selbst aktiv gegen Gott gesündigt haben. „... **und ermangeln der Herrlichkeit Gottes**“ (Röm 3,23b). Das griechische Wort δόξα, das ursprünglich „Meinung“ bedeutete, hat im Neuen Testament die Bedeutung „Ausstrahlung, Glanz, Herrlichkeit, Pracht, Ehre, Majestät“ usw. Entscheidend für diesen Bedeutungswandel ist der alttestamentliche Ausdruck כְּבוֹד יְהוָה („die Herrlichkeit Jahwes“; der Ausdruck erscheint so 37-mal im Alten Testament, davon zehnmal bei Hesekiel und sechsmal im Buch Exodus). Diese „Herrlichkeit Jahwes“ erschien dem Volk Israel am Berg Sinai (vgl. Ex 19ff.), dem Hesekiel während der Babylonischen Gefangenschaft (vgl. Hes 1ff.) und wird in Zukunft über Gottes Volk ausgehen (vgl. Jes 40,5; 58,8; 60,1). Der ganze Erdbereich wird davon erfüllt werden (Hab 2,14). Die „Herrlichkeit Gottes“ ist die Ausstrahlung seiner Heiligkeit und Majestät, d. h. seines Wesens (vgl. Jes 6,3; vgl. auch Ps 99,1ff.; Offb 4,8).²⁸

Die „Herrlichkeit“ des Menschen hängt dagegen eng mit der „Ebenbildlichkeit Gottes“ zusammen (vgl. 1. Kor 11,7; vgl. auch 2. Kor 3,18; 4,4.6), doch ist sie damit nicht identisch²⁹. Weil der Mensch im Ebenbild Gottes geschaffen wurde, war er vor dem Sündenfall in der Lage, Gottes herrliches Wesen aufzunehmen und widerzuspiegeln. In der Bibel wird nicht zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch nach dem Sündenfall nicht mehr Ebenbild Gottes sei. Da die Beziehung zu Gott aber durch die Sünde zerstört ist (vgl. Jes 59,2; vgl. ferner Eph 2,1-3), ist der Mensch nicht mehr in der Lage, Gottes heiliges Wesen widerzuspiegeln.³⁰

Andererseits geht die Verheißung der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes bereits im Alten Testament Hand in Hand mit der Verheißung seines Heils, seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade. So heißt es in Ps 85,10-12:

von der „Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen“ (Mos. 2,158; Spec. 1,100). Vgl. auch Philo, Agr. 13.129; ders., Mut. 252. Josephus verwendet in seinen Schriften den Begriff nicht.

²⁶ Vgl. auch Seifrid, Romans, S. 618: „‘All have sinned’ ... describes the fundamental sin, the rejection of God, in which all human beings have participated and therefore lack God’s glory.“ Wie der Kontext im Römerbrief zeigt, schließt diese „Teilnahme“ allerdings das aktive Sündigen des Einzelnen mit ein (vgl. auch unten die Ausführungen zu Punkt 4.7.).

²⁷ Wilckens, Römer 1, S. 186.

²⁸ Vgl. dazu auch Thiessen, Glaubenslehre, S. 30f.

²⁹ Zu Unrecht schreibt Stuhlmacher: „Paulus bezieht sich hier auf jüdische Tradition, nach welcher mit dem Sündenfall den Menschen die als δόξα vorgestellte Gottebenbildlichkeit verloren gegangen ist“ (Stuhlmacher, Gerechtigkeit, S. 87).

³⁰ Vgl. dazu auch u. a. CD 3,19f.; 1QS 4,22f.; ApkMos 21,6; 3. Bar 4,16f.

„Fürwahr, nahe ist sein Heil denen, die ihn fürchten, damit Herrlichkeit wohne in unserem Land. Gnade und Wahrheit sind sich begegnet, Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst. Wahrheit wird sprossen aus der Erde, Gerechtigkeit herniederschauen vom Himmel.“

Im Judentum wird der Fall Adams als Verlust der Herrlichkeit Gottes beschrieben. Nach rabbinischer Überlieferung hat Abraham durch die Sünde sechs Dinge verloren, darunter auch den Glanz bzw. die Herrlichkeit.³¹ Diese sechs Dinge wurden zwar vollkommen geschaffen, aber sie wurden durch die Sünde Adams „mangelhaft“ und werden nicht eher zur Vollkommenheit gelangen, bis „Sohn des Perez“ kommt (Perez war ein Vorfahr des Königs David; vgl. Ruth 4,18-22).³² In Gen 2,4 wird nach dem Midrasch das Wort תולדות („Erzeugnisse“) mit dem Buchstaben ו (plene) geschrieben wegen der sechs Dinge, welche, obwohl sie Adam genommen wurden, dereinst wiederkehren sollen, wobei der „Glanz“ bzw. die „Herrlichkeit“ an erster Stelle erwähnt wird. Und in CD 3,20 wird der Verlust mit dem Verlust des ewigen Lebens gleichgesetzt.³³

Paulus betont mit dem Satz ὅστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ dem Kontext nach, dass alle Menschen ohne Unterschied – d. h. Juden und Nichtjuden – „der Herrlichkeit Gottes ermangeln“, und zwar offenbar als Folge davon, dass sie alle ohne Unterschied gesündigt haben. Nach John Murray³⁴ gibt es vier Möglichkeiten, den Satz an dieser Stelle zu verstehen:

1. Die Menschen geben Gott nicht die gebührende Ehre.³⁵
2. Die Menschen empfangen nicht die Ehre bzw. Anerkennung von Gott.³⁶
3. Die Menschen reflektieren nicht gebührend die Herrlichkeit Gottes.³⁷
4. Die Menschen werden bei der Vollendung nicht die Herrlichkeit Gottes erlangen.³⁸

Viele Ausleger sehen einen Zusammenhang mit der oben dargelegten jüdischen Tradition und verstehen Paulus dementsprechend so, dass der Mensch die „Herrlichkeit Gottes“, welche er als vor dem Fall als Ebenbild Gottes teilhaftig war, durch den Sündenfall verloren hat (vgl. auch Röm

³¹ Vgl. dazu Midr. Ber. Rab. XII zu Gen 2,4. Abgeleitet wird das anhand der Tatsache, dass in Gen 2,4 beim Wort תולדות („Erzeugnisse“) nicht wie sonst „überall in der Tora“ (außer an zwei Stellen, zu denen Gen 2,4 gehört) der Buchstabe ו fehlt.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. dazu auch Schreiner, Romans, S. 187.

³⁴ Murray, Romans, S. 112f.; vgl. dazu auch Abernathy, Romans 1–8, S. 265f.

³⁵ Vgl. z. B. Haacker, Römer, S. 88; Starnitzke, Struktur, S. 148. Starnitzke bemerkt z.B.: „Wenn der genitivus als obiectivus verstanden wird (wie z. B. Röm 3,7; 4,20 und öfter), ist damit, wie schon in den vorherigen Formulierungen, einfach zusammengefasst, was 1,18–3,18 ausführlich dargelegt wurde: den Menschen mangelt es an einer Anerkennung Gottes, d. h. sie geben ihm zu wenig die Ehre“ (ebd.).

³⁶ Vgl. Nygren, Römerbrief, S. 116: „Preis aber und Ehre und Friede allen denen, die da Gutes tun“, so konnte Paulus in Kap. 2,10 Gottes Absicht mit der Menschheit bezeichnen. Aber diese Absicht ist der Sünde wegen nicht verwirklicht worden.“ Vgl. auch z. B. Zahn, Römer, S. 177.

³⁷ Vgl. Jewett, Romans, S. 280: „If all persons and groups including believers in Rome had been equally involved in sin and thereby had fallen short of the ultimate standard of honor that they were intended to bear, that is, ‚the glory of God.‘ then none has a right to claim superiority or to place other groups in positions of inferiority.“ Jewett sieht einen Zusammenhang mit Röm 1,18-32 (vgl. ebd.). Allerdings besteht der Zusammenhang besonders auch zu den folgenden Ausführungen in Röm 2,1–3,20, wo Paulus vor allem auch die Sündhaftigkeit der Juden anspricht, während es in Röm 1,18ff. um die „Heiden“ geht.

³⁸ Vgl. z. B. Kühl, Römer, S. 109; Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 142. Vgl. auch Wilckens, Theologie I/3, S. 180, Anm. 37: „ὅστεροῦνται meint: Sie sind bereits in der voreschatologischen Gegenwart im heilsgeschichtlichen Zustand des Verlusts der endzeitlichen Verherrlichung, die nur die Gerechten zu erwarten haben; vgl. AssMos 20–21; 4Esr 7,75.95; 8,49; syrBar 48,49; 51,3.10.16.“

5,12).³⁹ Darauf deuten auch jüdische „Parallelen“. In ApkMos („Leben von Adam und Eva“) 21,6 heißt es: „O böse Frau, was hast du unter uns bewirkt? Du hast mich der Herrlichkeit Gottes entkleidet [ἀπηλλοτριώσας με ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ]“. Und gemäß 3. Bar 4,16f. wurde Adam, als er durch die Frucht des Baumes verurteilt wurde, der Herrlichkeit Gottes entkleidet (καὶ τῆς δόξης θεοῦ ἐγυμνώθη), ebenso wie der Mensch, der viel Wein trinkt, von der Herrlichkeit Gottes entfernt ist. Inwiefern Paulus an solchen „Traditionen“ anknüpft, ist nicht klar. Offensicht ist jedoch, dass er nicht einfach Traditionen übernimmt, sondern – wenn schon – diese lediglich als Anknüpfungspunkt gebraucht, insofern er selbst mit dem Inhalt einverstanden ist.⁴⁰ Nach Haacker ist das Problem dieser Auffassung, „daß eine relativ selten belegte frühjüdische Vorstellung, ohne explizit ausgesprochen zu sein, bei Paulus oder gar seinen römischen Lesern als bekannt vorausgesetzt wird“.⁴¹ Für andere spricht der Gebrauch des Verbs ὑστεροῦνται („sie ermangeln“)⁴² bei Paulus in diesem Zusammenhang gegen diese Deutung.⁴³

Der unmittelbare Kontext in Röm 3,23 macht m. E. deutlich, dass für Paulus der „Mangel“ an der „Herrlichkeit Gottes“ eine Folge der Sünde aller Menschen ohne Unterschied ist und dass sich die Aussage auf den gegenwärtigen Zustand der Menschen bezieht und seine absolute Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen zumindest indirekt begründet. Dass „alle gesündigt haben“, bedeutet für Paulus gleichzeitig, dass alle „unter [der] Sünde sind“ (vgl. Röm 3,9). Wie Röm 5,12ff. zeigen wird, sieht Paulus dabei einen engen Zusammenhang zwischen dem Sündigen von allen Menschen und der „Ursünde“ Adams, durch welche die Sünde in die Welt gekommen ist. Insofern kann man sicher davon ausgehen, dass der Satz „alle haben gesündigt“ in Röm 3,23 eine gewisse „Vorwegnahme“ von Röm 5,12.⁴⁴

In Röm 1,23 hatte Paulus die „Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes“ (τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) erwähnt, und in Röm 5,2 spricht er von der „Hoffnung der Herrlichkeit Gottes“ (ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ). Die „Herrlichkeit“, welche Gott dem Menschen schenkt, hängt offenbar eng mit dieser „Herrlichkeit Gottes“, welche man aus Ausstrahlung seiner Heiligkeit bezeichnen könnte (vgl. Jes 6,3), zusammen. Zudem zeigen Stellen wie 1. Kor 11,7 sowie 2. Kor 3,18 und 4,4, dass für Paulus diese „Herrlichkeit“ eng mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zusammenhängt (vgl. auch

³⁹ Vgl. z. B. Wilckens, Römer 1, S. 188: „Die Sünder aber gehen der Herrlichkeit Gottes verlustig, wie sie Adam bei der Schöpfung besaß und verlor, vgl. Apk Mos 20 ... Damit ist das Thema von 5,12 angeschlagen“. Ähnlich auch z. B. Byrne, Romans, S. 125; Käsemann, Römer, S. 87f.; Lohse, Römer, S. 131; Michel, Römer, S. 149 (bleibt allerdings undeutlich); Moo, Romans 1–8, S. 226f.; Zeller, Römer, S. 85.

⁴⁰ Vgl. zur Kritik auch u. a. Campbell, Rhetoric, S. 37–57.

⁴¹ Haacker, Römer, S. 88.

⁴² Das Verb ὑστερέω, eigentlich „zu spät kommen“ (vgl. auch den Gebrauch von ὕστερος „später“), dann auch „nachstehen, geringen/schwächer sein; verfehlen, ermangeln, nicht haben“ (vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 124) erscheint im Neuen Testament 16-mal und wird im Sinn von „ermangeln, Not leiden, Nachteil haben, verpassen, nicht erreichen“ gebraucht (vgl. z. B. Mt 19,20; Lk 15,14; 1. Kor 1,7; 8,8; 2. Kor 11,5; Phil 4,12; Hebr 4,1; 12,15). Josephus spricht seinerseits, indem er das Verb verwendet, vom Ermangeln der „guten Dinge“ (ἀγαθῶν; Ant 1,98), des „Verderbens“ (ἀπωλείας; Ant. 15,70), der „Strafe“ (τιμωρίας; Bell. 4,199), der „Werke“ (ἔργων; Bell. 5,459).

⁴³ Vgl. z. B. Jewett, Romans, S. 280; Zahn, Römer, S. 177. Zahn bemerkt: „Fraglich aber ist, ob damit die von Gott dem Menschen in der Schöpfung verliehene Herrlichkeit und Würde gemeint ist (Ps 8, 6-9; Gen 1, 27-30; Jk 3, 9) ... Von ersterer aber würde nicht gesagt sein, daß alle Glaubenden daran Mangel leider, sondern daß sie dieselbe verloren haben oder dem Tod verfallen sind (cf. 5, 12-21; 7, 10-24“ (ebd.). Subjekt sind bei Paulus allerdings an dieser Stelle nicht „alle Glaubenden“, sondern alle, die gesündigt haben. Damit ist noch nichts über den Zustand der an Jesus Glaubenden ausgesagt, da das erst im folgenden Abschnitt die Thematik sein wird.

⁴⁴ So Campbell, Deliverdance, S. 658.

Röm 1,23). Zwar ist der Mensch trotz der Sünde immer noch „Ebenbild Gottes“, aber gleichzeitig muss dieses „Ebenbild“ bzw. die damit verbundene „Herrlichkeit“ durch Jesus Christus erneuert bzw. wiederhergestellt werden (vgl. dazu 2. Kor 3,18; 4,4-6; Kol 3,10), was jedoch während des Erdenlebens ein „Schatz in irdenen Gefäßen“ bleibt (vgl. 2. Kor 4,7).

Paulus will m.E. an unserer Stelle zum Ausdruck bringen, dass der Mensch durch die Sünde, welche durch Adam in die Welt gekommen ist und der Menschheit den Tod gebracht hat (vgl. auch Röm 1,32; 3,9ff.; 5,12ff.), nicht mehr in der Lage ist, Gottes heiliges Wesen (seine „Herrlichkeit“) aufzunehmen und widerzuspiegeln, was an seinem sündigen Leben sichtbar wird.⁴⁵ Doch auf Grund der Erneuerung durch den Geist Gottes wird er nach 2. Kor 3,18 „von [einer] Herrlichkeit zur [anderen] Herrlichkeit“ verwandelt, und somit ist er wieder in der Lage, Gottes Herrlichkeit in Jesus Christus widerzuspiegeln (vgl. auch 2. Kor 4,6). Diese Verwandlung in einem Heilungsleben geht Hand in Hand mit der Umgestaltung ins „Bild“ Jesu (vgl. Röm 8,29; 2. Kor 3,18)⁴⁶ und damit in das Bild des Schöpfers der Menschen (vgl. auch Kol 3,10), da Jesus Christus, der das eigentliche „Bild Gottes“ ist (Kol 1,15), der Schöpfer aller Dinge ist (Kol 1,16f.). Das eschatologisch erwartete Heil wird damit für den an Jesus Christus Glaubenden jetzt schon Realität, wenn auch noch nicht in seiner ganzen Fülle (vgl. dazu auch Röm 6,4ff.).⁴⁷

Röm 3,24

„... **und werden geschenkweise wegen seiner Gnade gerechtfertigt** ...“ (Röm 3,24a). Das Adjektiv δωρεάν („geschenkweise“) und die Wendung τῇ αὐτοῦ χάριτι („durch seine/wegen seiner Gnade“), welche im Grunde genommen das Gleiche zum Ausdruck bringen, bekräftigen, dass der Mensch in seiner Erlösung völlig auf Gottes erbarmendes Eingreifen angewiesen ist (vgl. auch Röm 5,15f.). Die Rechtfertigung geschieht dadurch, dass Gott dem Sünder, der zum Glauben an Jesus Christus kommt, die Sünden vergibt und ihn somit mit Gott versöhnt (vgl. Röm 5,1ff.), ihn freimacht von dem Rechtsanspruch der Sünde (vgl. Röm 6,7) und ihn damit befähigt, hinfert nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit Gottes zu dienen (vgl. Röm 6,19-22). Diese Rechtfertigung ist nach der Überzeugung des Paulus deshalb möglich, weil Jesus, der Gerechte, im Einklang mit Jes 53,11f. die Strafe für die Schuld der Menschheit getragen hat.

Der Begriff χάρις („Gnade“) erscheint im Römerbrief nach der Einleitung (vgl. Röm 1,5.7; vgl. auch u. a. Röm 4,4.16; 5,2.15.20.21) an unserer Stelle zum ersten Mal.⁴⁸ Er ist wie der alttestamentliche Begriff חֶסֶד („Gemeinschaftspflicht, Loyalität; Güte, Huld, Treue; Gnadenerweise“) sicher im Sinn von „Bundesgnade“ und im engen Zusammenhang mit der „Bundestreue“ Gottes zu verstehen. Dabei ist der Dativ an unserer Stelle im Sinn eines *Dativus causae* zu verstehen⁴⁹, d. h. die „Gnade“

⁴⁵ Vgl. Campbell, Deliverance, S. 658: „The phrase πάντες ἡμάρτον in v. 23a is in fact an exact anticipation of the final phrase in Paul's statement in 5:12 ... a sentence that initiates an important reframing of Paul's argument in terms of Genesis 2–3 and the narrative of Adam. And the following phrase in 3:23 concerning a lack of glory can now be seen to integrate smoothly with this implication; it seems to refer to humanity's loss of the glorious image of God that Adam and Eve possessed in the garden of Eden prior to their transgressions.“

⁴⁶ Vgl. dazu Mauerhofer, Umgestaltung, S. 56–71.

⁴⁷ Vgl. dazu auch Eckstein, Auferstehung, S. 36–54.

⁴⁸ Vgl. dazu auch u. a. Breitenbach, Charis, S. 247–277.

⁴⁹ Anders z. B. Adam, Paulus, S. 293: „Diese als Dativus instrumentalis zu fassende Näherbestimmung führt die Rechtfertigung des Sünders ... auf das Gnadenhandeln Gottes zurück ...“ Diese Anmerkung zeigt allerdings, dass auch Adam von einer „kausalen“ Wirkung der Gnade ausgeht. Zudem darf sicher nicht zu stark zwischen dem kausalen und dem instrumentalischen Dativ unterschieden werden.

Gottes ist die „Ursache“ der Erlösung (vgl. auch z. B. Eph 2,5.8). In Röm 5,15 ist von dem Geschenk (der Rechtfertigung), das „in Gnade“ besteht, die Rede, und Röm 5,17 spricht von dem „Überfluss der Gnade und des Geschenks der Rechtfertigung“ (vgl. auch Eph 3,7). Dass die Rechtfertigung „aus Gnade“ geschieht, bedeutet für Paulus, dass sie nicht „aus [dem] Gesetz“ kommen kann, da sonst „Christus vergeblich (δωρεάν) gestorben wäre“ (Gal 2,21). Wer „im Gesetz“ (ἐν νόμῳ) gerechtfertigt werden will, ist „aus [der] Gnade“ gefallen (Gal 5,4). Die „Bundestreue“ Gottes führt damit für Paulus nicht einfach nur zu einer „strafenden Gerechtigkeit“, die den Sünder ohne Vergebungsmöglichkeit verdammt, aber auch nicht einfach zu einer „schenkenden Gerechtigkeit“, welche das Böse nicht ernst nimmt. Sie führt nach Paulus vielmehr zum Kreuz vom Golgatha, wo Jesus Christus „zur Sünde gemacht wurde, damit wir in ihm [die] Gerechtigkeit Gottes würden“ (2. Kor 5,21).

„... **durch die Erlösung in Christus Jesus**“ (Röm 3,24b; vgl. Eph 1,7; Kol 1,14). Das Wort ἀπολύτρωσις („Erlösung“)⁵⁰ bedeutet grundsätzlich „Lösung, Befreiung“ (von ἀπολύω „loslösen, befreien“ abgeleitet) und bezeichnete u. a. den Freikauf eines Sklaven durch die Hinterlegung eines Lösegeldes.⁵¹ In der LXX erscheint das Kompositum zwar nur in Dan 4,31, zwölfmal jedoch das einfache Wort λύτρωσις, welches sich z. B. auf „(Aus-)Lösung“ einer Sache durch den Rückkauf (vgl. Lev 25,29.48) oder auf die „(Aus-)Lösung“ einer Person von bestimmten Aufgaben durch Bezahlung des „Lösegeldes“ (vgl. Num 18,16) bezieht. Der Begriff bezeichnet aber auch die Befreiung des Volkes Gottes aus der Unterdrückung (vgl. Ps 111,9; 130,7). Häufig erscheint in der LXX das Verb λυτρόω („lösen, erlösen“), und zwar insgesamt 108-mal (zweimal das Kompositum ἀπολυτρόω). Es bezeichnet u. a. die Befreiung aus der Versklavung durch die Armut (Lev 25,25f.; vgl. auch Lev 25,29.48; Num 18,16; 35,25). Das Verb bezieht sich aber auch auf die „Erlösung“ Israels aus der Unterdrückung in Ägypten (vgl. z. B. Ex 6,6; 15,13; Deut 7,8; 15,15; 24,18; Mi 6,4)⁵² und auf die spätere Befreiung des Volkes oder Einzelner durch Gott (vgl. z. B. LXX Ps 24,11; 30,6; 34,23; Jes 63,4).

In Ps 129,7 (BH: Ps 130,7) steht das einfache Nomen λύτρωσις (hebräisch: פְּדוּתָא) in der LXX parallel zu dem Begriff ἔλεος („Erbarmen“; hebräisch: רַחֲמִים)⁵³, und in Ps 49,8-10 (LXX: Ps 48,9-10) lesen wir: „Kann doch keiner einen anderen auslösen oder für ihn an Gott ein Sühnegeld geben (LXX: ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται: λυτρώσεται ἄνθρωπος) – denn es kostet zuviel, ihr Leben auszulösen; er muss davon abstehen ewiglich –, damit er immer weiterlebe und die Grube nicht sehe.“ „Erlösung“ bezieht sich an dieser Stelle also auf die Befreiung vom Tod. Der Mensch, der von Natur aus der Macht der Sünde und damit auch dem Tod ausgeliefert ist (vgl. Röm 5,12ff.; Eph 2,1-3), kann sich selbst nicht befreien. Er ist völlig auf Gottes Erlösung, die ihm im Neuen Testament durch Jesus Christus offenbart wird, angewiesen. Diese Befreiung, die Jesus Christus gebracht hat, ist einerseits gegenwärtig, indem der Mensch aus der Macht der Sünde befreit wird (vgl. Eph 1,7; Kol 1,14), andererseits ist sie zukünftig und bezieht sich auf die Verwandlung des Leibes bei der eschatologischen Auferstehung (vgl. Lk 21,28; Röm 8,23; Eph 1,14).

⁵⁰ Vgl. dazu auch u. a. Haubeck, Loskauf, passim.

⁵¹ Vgl. u. a. Waffield, Person and Work, S. 430–444.

⁵² Vgl. auch die Wendungen „erster Erlöser“ (Mose) und „zweiter Erlöser“ (der Messias) im Judentum (vgl. dazu Thiesen, Stephanusrede, S. 151f. und 157f.; vgl. ferner auch Najman, Seconding Sinai, passim).

⁵³ Vgl. auch Jes 50,2b: „Ist meine Hand etwa zu kurz zur Erlösung? Oder ist in mir keine Kraft, um zu erretten? Siehe, durch mein Drohen trockne ich das Meer aus, mache Ströme zu einer Wüste ...“ Oder Ps 111,9: „Er hat Erlösung gesandt zu seinem Volk, seinen Bund verordnet auf ewig. Heilig und furchtbar ist sein Name.“

Jesus hat nach dem Neuen Testament durch die Vergebung der Sünden die „Erlösung“ bewirkt (vgl. Eph 1,7; Kol 1,13f.), indem er sein Leben als „Lösegeld“ (λύτρον) hingab (vgl. Mt 20,28; Mk 10,45; 1. Tim 2,6 [ἀντίλυτρον]; vgl. auch Jes 53,10-12) und indem er Satan besiegt und die Menschen aus seiner Macht befreit hat (vgl. Kol 2,14-15; Hebr 2,14). Wenn die Bibel in dieser Hinsicht das Bild vom „Lösegeld“ gebraucht, dann ist das nicht so verstehen, als hätte Jesus dem Teufel das Lösegeld bezahlt. Es geht auch nicht darum, dass Gott selbst „gnädig gestimmt“ wird.⁵⁴ Es ist lediglich ein Bild, das verständlich machen will, wie Jesus Menschen aus der Macht Satans und der Sünde befreit. Natürlich hat er einen „Preis“ bezahlt (vgl. 1. Petr 1,18f.)⁵⁵, was aber nicht bedeutet, dass dieser „Preis“ dem Satan bezahlt wurde. Der Preis wird vielmehr „zugunsten anderer“ bezahlt, und „der Preis, um den es hier geht, ist das Sterben Jesu“, wie Haacker richtig feststellt.⁵⁶ In diesem Sinn betont Eibach richtig, dass Stellvertretung

„keinesfalls Ersatz, Austausch bedeutet, so wie für ein Buch als Stellvertreter ein Pappkarton ins Regal einer Bibliothek gestellt wird, sondern Stellvertretung bedeutet, dass sich Christus wirklich ganz und gar mit mir identifiziert (Existenz- bzw. Person-Stellvertretung), ich auch im Tod der Gottverlassenheit und dem Gericht Gottes, die Christus stellvertretend für die Menschheit erleidet, in ihm aufgehoben bin“.⁵⁷

Der Begriff (ἀπο-)λύτρωσις („Erlösung“) bezieht sich im Neuen Testament aber nicht nur auf die Befreiung des einzelnen Menschen aus der Macht der Sünde und des Todes durch die Vergebung der Sünden auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi (vgl. dazu auch Hebr 9,12.15). Es bezieht sich auch auf die (zukünftige) Befreiung und Wiederherstellung Israels (vgl. Lk 1,68; 2,38; 21,28). Zudem wird damit auf die „Erlösung des Leibes“ bei seiner Befreiung aus der irdischen Vergänglichkeit durch die Verklärung desselben Bezug genommen (vgl. Röm 8,23), doch bis zu dieser „Erlösung“ sind die „Erlösten“ mit dem Geist Gottes versiegelt worden (vgl. Eph 1,14; 4,30).

Auch wenn es durchaus möglich ist, dass Paulus bei dem Gebrauch des Begriffs ἀπολύτρωσις („Erlösung“) an unserer Stelle auch an die verheißene, zukünftige „Erlösung“ des Volkes Gottes gedacht haben mag (vgl. z. B. Jes 35,9; 43,14; 44,23; 51,11; 52,3; 62,12), so bezieht der Begriff sich hier doch zentral auf die gegenwärtige „Erlösung“ des an Jesus Christus Glaubenden durch die Rechtfertigung, welche die Sündenvergebung mit einschließt. Es ist zu beachten, dass der Apostel die Errettung von „ganz Israel“ später thematisiert, indem er schreibt: „Und so wird ganz Israel errettet werden, wie geschrieben steht: ‚Es wird aus Zion der Erretter (ὁ ῥυόμενος) kommen, er wird die

⁵⁴ Vgl. auch Eibach, Gestorben, S. 160: „Es ist völlig unberechtigt, mit K.-P. Jörns zu behaupten, der stellvertretende Tod Jesu Christi für die Sünde der Welt werde so im Horizont des die antike Welt durchziehenden Opferkurts gedeutet, in dem die Menschen den Göttern Opfer darbringen, um sie zu besänftigen und gnädig und wohlwollend zu stimmen. Die Deutung des Opfertodes Jesu Christi knüpft zwar an diesen Opferkult an, stellt ihn aber ‚auf den Kopf‘, verwirft in geradezu. Nicht der Mensch bringt Gott ein Opfer dar, sondern Gott opfert sich für den Menschen, nicht Gott muss gnädig bestimmt werden durch Opfer, nicht er bedarf der Versöhnung, sondern der Mensch muss mit Gott versöhnt werden (2Kor 5,19).“

⁵⁵ Vgl. dazu auch Morris, Apostolic Preaching, S. 16ff.; Marshall, Development, S. 153–169.

⁵⁶ Haacker, Gekreuzigt, S. 49–50. Haacker weist später auf die Folgen dieser „Auslösung“ (vgl. dazu ebd., S. 49) hin, indem er bemerkt: „Eine jederzeit abrufbare Vergebung, die niemanden etwas kostet, kann vom notwendigen Kampf gegen das Böse ablenken. Wenn der Tod Jesu der Tribut war, den Gott an die Macht der Sünde gezahlt hat [? Haacker begründet das mit Röm 6,10; ebd., S. 54, Anm. 11], dann verpflichtet das zu einem neuen Leben im Dienst der Gerechtigkeit“ (ebd., S. 54).

⁵⁷ Eibach, U., „Gestorben für unsere Sünden nach der Schrift.“ Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi, in: Hampel, V./Weth. R. (Hrsg.), Für uns gestorben: Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, (S. 155–189) S. 186.

Gottlosigkeiten von Jakob abwenden, und dies ist für sie der Bund von mir, wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde“ (Röm 11,26-27).⁵⁸ Die „Erlösung“ schließt für Paulus die Befreiung aus der „Knechtschaft“ der Sünde mit ein.⁵⁹

Röm 3,25

„**Ihn hat Gott als Sühneort vorherbestimmt ...**“ (Röm 3,25aα). Das Nomen ἱλαστήριον⁶⁰, das an dieser Stelle z. B. mit „Sühneort“ übersetzt werden kann (Luther: „Sühne“), erscheint im Neuen Testament nur noch in Hebr 9,5 (vgl. aber auch Hebr 2,17; 1. Joh 2,2; 4,10). In der LXX erscheint der Begriff in der Regel als Wiedergabe des hebräischen Wortes תְּחִינָה⁶¹, das von Luther mit

⁵⁸ Nach Wright ist die „Erlösung in Jesus Christus“, von der Paulus in Röm 3,24 spricht, „the complete fulfillment of God’s covenant promise to Abraham“ (Wright, Romans, S. 471). Von einer „kompletten Erfüllung“ kann im Sinn des Paulus jedoch sicher in Röm 11,26ff. die Rede sein. Und Abraham wird in Röm 4 im Gegensatz zu der Beobachtung von Wright (vgl. ebd.) nicht zuerst als Hinweis auf die Bundestreue Gottes, sondern als Beispiel des Glaubens, der natürlich auf die Bundesverheißung Gottes antwortet, angeführt.

⁵⁹ Vgl. dazu auch Campbell, Deliverance, S. 657: „If we take Paul at his word here, then, he is stating in v. 24 nothing more or less than that Christ has released believing humanity from some enslavement or bondage.“

⁶⁰ Vgl. dazu u. s. Fryer, Meaning and Translation, S. 110f.; Kraus, Tod Jesu, S. 21ff. In Philos Schriften erscheint der Begriff insgesamt sechsmal (Cher. 25; Her. 166; Fug. 100.101; Mos. 2,95-97), wobei er sich jeweils auf den Deckel der „Bundeslage“ in der Stiftshütte bezieht. Philo beschreibt das ἱλαστήριον als ein „naturgemäßes Symbol der barmherzigen Kraft Gottes“ (ὅπερ ἔοικεν εἶναι σύμβολον φυσικώτερον μὲν τῆς ἰλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως; Mos. 2,96).

⁶¹ Dieses hebräische Wort wird in der LXX an folgenden Stellen nicht mit dem Begriff ἱλαστήριον wiedergegeben: Ex 26,34; 30,6; 39,35; 40,20; 1. Chr 28,11. Andererseits erscheint der Begriff ἱλαστήριον in der LXX an folgenden Stellen ohne die hebräische Vorlage des Begriffes תְּחִינָה: Hes 43,14.17.20 (im Vers 14 dreimal); Am 9,1; 4. Macc 17,22). In den Qumranschriften erscheint der Begriff selten (so in 4Q364 17,3; 4Q365 8,1; 4Q375 1,4), ebenso in der Mischna (vgl. Sheq. 6,5; Mid. 1,1; 5,1). Viel häufiger wird dagegen das Verb תְּחַיֵּן gewendet (in der Mischna 90-mal und in den Qumran-Schriften 98-mal).

„Gnadenthron“ übersetzt wird (vgl. Ex 25,17ff.; v. a. Ex 25,21f.).⁶² Trotz Gegenargumente⁶³ ist davon auszugehen, dass das der „Hintergrund“ des paulinischen Gebrauchs ist.⁶⁴

Der Begriff כִּפּוּר ist abgeleitet von dem Verb כָּפַר (Piel: „sühnen“), welches in der LXX in der Regel mit dem Verb ἐξιλάσκειν wiedergegeben wird.⁶⁵ Das hebräische Verb bedeutet entweder „bedecken“ oder „sühnen/wiederherstellen durch Ersatzleistung/Stellvertretung“.⁶⁶ Die „Idee“ beim Gebrauch dieses Verbs ist offenbar, dass durch „Ersatz“ das Leben der Menschen vor Gott „gesühnt“ bzw. vom Tod befreit wird, auch wenn die „Stellvertretung“⁶⁷ nicht der einzige Aspekt der Sühne

⁶² Vgl. dazu auch u. a. Kraus, Erweis, S. 201–207. Dass Paulus den Artikel weglässt, muss keineswegs bedeuten, dass er nicht an diesen alttestamentlichen „Hintergrund“ gedacht hat. Der Ausdruck τὸ ἱλαστήριον würde vielmehr den „Sühnedeckel“ im wörtlichen Sinn bezeichnen, wie Hebr 9,5 zeigt. Vgl. auch Starnitke, Struktur, S. 151: „Dass ἱλαστήριον nicht, wie sonst immer in der Septuaginta und auch in Hebr 9,5 mit Artikel steht, erklärt sich daraus, dass das Wort hier übertragen für Christus gebraucht wird und nicht im wörtlichen Sinne für den Deckel auf der Lage. Solche Identifikation eines alttestamentlichen Wortes mit Christus findet sich bei Paulus noch öfter, z. B. Gal 3,16 ... und 1 Kor 10,4 ...“ Wilckens erklärt das Fehlen des Artikels „aus dem Formelstil“ (Wilckens, Römer 1, S. 191; vgl. auch Stuhlmacher, Zur neueren Exegese, S. 322f.).

⁶³ Lohse kommt z. B. mit Hinweis auf 4. Macc 17,21f. zu dem Schluss, dass der Begriff ἱλαστήριον nicht auf den alttestamentlichen Begriff כִּפּוּר zurückgehe, sondern dass für Röm 3,25 „das Bild des Opfers anzunehmen und zu ἱλαστήριον das Wort θύμα zu ergänzen“ und daher der Begriff als Sühneopfer zu verstehen sei (Lohse, Märtyrer, S. 152; vgl. dazu u. a. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese, S. 318ff.; Do, LXX Background, S. 641ff.). Der Satz in Röm 3,25 werde „aus dem hellenistischen Judenchristentum stammen“, wobei nach Lohse der Vergleich mit 4. Macc 17,22 es nahe lege, „an Antiochia zu denken“ (Lohse, Märtyrer, S. 152). Das Problem bei der Identifizierung besteht nach Lohse darin, „daß ja eben das Blut Christi an die Kapporet, die er selbst wäre, gesprengt werden müßte. Wenn überhaupt an die Kapporet gedacht sein sollte, so hätte man weit eher erwarten sollen, daß das Kreuz, nicht aber Christus selbst so bezeichnet sein sollte“ (ebd.; vgl. auch Lohse, Römer, S. 134f.). Allerdings darf dieses alttestamentliche Bild in der Anwendung auf den Sühnetod Jesu nicht überstrapaziert bzw. zu eng ausgelegt werden. Wie das Beispiel von Hebr 9,5 im Kontext zeigt, konnte Jesus Christus sehr wohl mit der כִּפּוּר „identifiziert“ werden (vgl. auch die folgenden Ausführungen).

⁶⁴ Söding bemerkt richtig: „Lev 16 kann schon deshalb nicht außer Betracht bleiben, weil die Begriffsbildung jüdisch-hellenistischer Theologie schwer ohne das Gewicht des Sühnekultes zu erklären ist“ (Söding, Sühne, S. 382). Nach Söding liefert aber „erst die Abendmahlsparadosis“ den „Schlüssel zum Verständnis von Röm 3,25“ (ebd.). Und nach Wilckens gehörte Lev 16 „zu den zentralen Partien jüdischer Überlieferung auch in der Diaspora und war selbstverständlich jedem Heiden, der in Kontakt mit der Synagoge lebte, aus der Tora bekannt“ (Wilckens, Römer 1, S. 191).

⁶⁵ Vgl. dazu Schröter, Sühne, S. 62: „Wenn die LXX (ἐξιλάσκειν) zur Wiedergabe von כָּפַר verwendet, dann besteht ein Unterschied gegenüber dem sonstigen Gebrauch im paganen wie auch in außerbiblischen jüdischen Texten darin, daß es sich stets um einen von Gott, nie von den Menschen ausgehenden Akt handelt. Dies hat sich auch in der urchristlichen Verwendung in Röm 3,25 sowie in Hebr und 1 Joh niedergeschlagen: Auch bei Paulus ist *Gott* derjenige, der Jesus Christus als ἱλαστήριον aufrichtet und damit die Möglichkeit der Sündenbeseitigung eröffnet ...“ Nach Schröter ist allerdings „nur die Verwendung von Lev 16 LXX ... nicht zwingend“ (ebd., S. 63, Anm. 32; vgl. dazu auch Schröter, Metaphorische Christologie, S. 63–66).

⁶⁶ Das Nomen כָּפַר bedeutet nach Koehler und Baumgartner je nach Stamm u. a. „offenes Dorf“, „Erdpech“, „Bestehungsgeld, Lösegeld“ (Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 471; vgl. dazu auch u. a. Janowski, Sühne, passim). Der Pielstamm כָּפַר wird im Sinn von „freundlich stimmen, Sühne schaffen, entschöhnen, abwenden“ verstanden (Koehler/Baumgartner, Lexikon S. 470). Die Beziehung zwischen dem Gebrauch des Nomens und des Verbs im Alten Testament zeigt, dass das Verb nicht (in erster Linie) im Sinn von „zudecken“, sondern im Sinn von „durch Ersatz von der Schuld befreien und somit freikaufen“ zu verstehen ist.

⁶⁷ Vgl. dazu u. a. Janowski, Stellvertretung, passim.

ist⁶⁸. Dabei gewährt Gott selbst „dem Sünder die Sühne, die dieser nur empfangen, nicht aber durch eigene, vor Gott und für Gott erbrachte Leistungen erwirken kann“.⁶⁹

Mit Gese⁷⁰ spricht Hofius in diesem Zusammenhang von „einschließender Stellvertretung“.⁷¹ Die Befreiung des Sünders von seiner Sünde sei „überhaupt nur denkbar als Wirkung und Folge eines ... Geschehens *inkludierender*, den Sünder als Person *einschließender* Stellvertretung“.⁷² Der Gedanke der kultischen Sühne setze

„nämlich ein Verständnis von *Sünde* voraus, das in der Sünde entscheidend mehr sieht als bloß die einzelne *Tat* und die durch sie hervorgerufene, den Sünder tödlich bedrohende Sünden*last*. Die Sünde ist vielmehr eine Größe, die den Sünden in seinem *Sein* betrifft und zeichnet ... Soll der Sünder, der seine Existenz verwirkt hat und vor Gott nicht sein und bleiben kann, dennoch dem Tod entrissen werden und zu Gott kommen, so kann dies *nur durch das Todesgericht hindurch* geschehen, – nur so also, daß mit seiner Sünder-Existenz Schluß gemacht wird und er gerade darin das Leben gewinnt“.⁷³

Sühne könne deshalb nur heißen, sein Leben durch den Tod hindurch an Gott hinzugeben und dadurch „dem verdienten Tod entrissen“ zu werden.⁷⁴

Dieses ganzheitliche, existenzielle Verständnis der Sünde und des Sühnegeschehens im Alten Testament ist sicher richtig, insofern er den Gedanken, dass Sühne durch „Ersatz“ geschieht, nicht ausschließt. Der hebräische Begriffe כִּפֹּר („sühnen“) ist sprachlich und auch inhaltlich eng mit dem Wort כֶּפֶר („Lösegeld“; vgl. dazu Ex 21,30) verwandt.⁷⁵ Das wird z. B. durch Ex 21,30 (vgl. z. B. mit Ex 30,15f.) bestätigt, wo es heißt: „Will man ihm aber ein Lösegeld (כֶּפֶר) auferlegen, so soll er geben, was man ihm auferlegt, um seine Seele/sein Leben (נַפְשׁוֹ) auszulösen (LXX: δώσει λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ).“ Der Gedanke an die Sühnung durch „Ersatz“ wird u. a. durch Ex 29,36 aufgezeigt: „Auch sollst du täglich einen jungen Stier zum Sündopfer zur Sühnung darbringen und sollst den Altar entsündigen, indem du die Sühnung an ihm vollziehst, und sollst ihn salben, dass er geweiht werde.“ Die Begründung dafür, dass der Mensch nicht Blut essen soll, erfolgt nach Lev 17,11 mit folgenden Worten: „Denn die Seele/das Leben des Fleisches ist im Blut, und ich selbst habe es euch auf den Altar gegeben, Sühnung für eure Seelen/euer Leben zu erwirken (לְכַפֵּר עַל-נַפְשֵׁיכֶם); LXX: ἐξιλάσκεισθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν). Denn das Blut ist es, das durch die Seele/das Leben Sühnung bewirkt (LXX: τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται).“

In diesem Sühnegeschehen spielt der „Sühnedeckel“ (כַּפֹּרֶת) eine zentrale Rolle. Damit ist der goldene Deckel auf der Bundeslade gemeint, in der sich die Gesetzestafeln befanden (vgl. Ex 25,21f.). Auf diesen „Gnadenhron“ sollte der Hohepriester einmal im Jahr, und zwar am יוֹם כַּפֹּרֶת („Tag der Versöhnungen“ bzw. „Sühnetag“; vgl. Lev 23,27.28; 25,9), Blut von Tieren sprengen, „und er soll so das Heiligtum wegen der Verunreinigungen der Israeliten und wegen ihrer Übertretungen,

⁶⁸ Vgl. zur Diskussion um die Begriffe „Sühne“ und „Stellvertretung“ u. a. Frey, Probleme, S. 13–26 und die dort erwähnte Literatur (vgl. dazu auch ebd., S. 5, Anm. 8).

⁶⁹ So Hofius, Sühne, S. 40.

⁷⁰ Vgl. Gese, Sühne, S. 97 und 99.

⁷¹ Hofius, Sühne, S. 41.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 41–42.

⁷⁴ Ebd.; Zitat nach Gese, Sühne, S. 91. Gese spricht in Bezug der Handauflegung von einer „delegierenden Sukzession“, und „in der kultischen Sühne in der Lebenshingabe des Opfertieres“ geschehe „eine den Opferer einschließende Stellvertretung“ (ebd., S. 97, zitiert von Hofius, Sühne, S. 42–43).

⁷⁵ Vgl. dazu auch u. a. Janowski, Auslösung, S. 25–59.

mit denen sie sich versündigt haben, entsühnen“ (Ex 16,16).⁷⁶ Dort wollte Gott ihnen begegnen (Ex 25,22; vgl. auch Lev 16,2.13; Num 7,89). Das ist augenscheinlich der Hintergrund der paulinischen Aussage in Röm 3,25a.⁷⁷ Das Blut Jesu wird dabei offenbar als Mittel zur Sühnung der Sünden verstanden, wie das auch sonst im Neuen Testament der Fall ist (vgl. dazu auch z. B. Röm 5,9; 1. Kor 10,16; 11,25.27; Kol 1,20; Hebr 9,7.12.14).⁷⁸

Es wird allerdings in diesem Zusammenhang kritisch bemerkt, dass die Blutriten lediglich den Gegenstand der Offenbarung Gottes geheiligt bzw. gereinigt hätten (vgl. Lev 16,20) und dass der Gesamtvorgang einschließlich der Verbrennung des Opfertiers und des „Asasel-Ritus“ (vgl. dazu Lev 16,21f.) die Sühne bewirke.⁷⁹ Kraus betont, dass das an die כִּפּוּרָה „applizierte Blut ... eine spezifische Funktion“ habe. „Diese Funktion hat mit Reinigung bzw. Weihe des Heiligtums zu tun, was verschiedentlich nicht wahrgenommen oder bestritten wird.“⁸⁰ Diese Funktion schließt jedoch die Sühnung des Menschen durch die Vergebung aller Sünden nicht aus, sondern vielmehr ein. Denn erstens wird in diesem Zusammenhang (indirekt) betont, dass der Priester sonst in der Gegenwart Gottes sterben müsse (vgl. Lev 16,2.13), und zweitens heißt es in Lev 16,16-17:

„Und er erwirke Sühnung für das Heiligtum (וּכְפֹר עַל-הַקֹּדֶשׁ) wegen der (bzw. von den) Unreinheiten der Söhne Israel und wegen ihrer (bzw. von ihren) Übertretungen, nach allen ihren Sünden (לְכָל-הַחַטָּאוֹת; LXX: περὶ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Und ebenso soll er für das Zelt der Begegnung tun, das sich bei ihnen befindet mitten in ihren Unreinheiten. Und kein Mensch soll in dem Zelt der Begegnung sein, wenn er hineingeht, um Sühnung im Heiligtum zu erwirken, bis er herauskommt. So erwirke er Sühnung für sich und für sein Haus und für die ganze Versammlung Israels.“⁸¹

Offensichtlich handelt es sich an dieser Stelle neben der Reinigung bzw. „Weihe“ des Ortes der Begegnung mit Gott nicht nur um einen Teil der Sünden Israels („nationale Sünden“)⁸²; vielmehr wird betont, dass die „Sühnung für das Heiligtum“ auf Grund von „allen ihren Sünden“ notwendig ist. Der „Asasel-Ritus“ (vgl. dazu Lev 16,10.21f.) bringt demgegenüber nicht zum Ausdruck, dass andere Sünden zusätzlich vergeben werden mussten⁸³, sondern soll vielmehr symbolisch die Trennung des Volkes von der Sünde zum Ausdruck bringen, wie das auch die Verbrennung des

⁷⁶ Zur Bedeutung des *Yom Kippurs* im Judentum des Zweiten Tempels (und später) und im Neuen Testament vgl. auch u. a. Stöckl Ben Ezra, Impact, passim; Kraus, Tod Jesu, S. 71ff.

⁷⁷ Vgl. auch u. a. Kraus, Tod Jesu, S. 31f.

⁷⁸ Vgl. dazu auch u. a. Knöpler, Sühne im Neuen Testament, passim. Man sollte allerdings vorsichtig sein, von einer „griechischen Konzeption“ und „deren paulinischer Aufnahme“ sprechen, wie Eschner das in einem 983 Seiten umfassenden Werk tut (Eschner, Gestorben und hingegeben, passim).

⁷⁹ Vgl. Eberhard, Studien zur Bedeutung der Opfer, S. 140ff.; Hartenstein, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes, S. 119–137 (vgl. dazu auch Kraus, Erweis, S. 211).

⁸⁰ Kraus, Erweis, S. 206.

⁸¹ Vgl. auch den Schluss des Kapitels: „Denn an diesem Tag wird man für euch Sühnung erwirken, um euch zu reinigen: von all euren Sünden werdet ihr rein sein vor Jahwe. Ein Sabbat völliger Ruhe soll er euch sein, und ihr sollt euch selbst demütigen – eine ewige Ordnung. Und der Priester soll Sühnung erwirken, den man salben wird und dem man die Hand füllt, damit er den Priesterdienst an seines Vaters Statt ausübt. Er soll die Kleider aus Leinen anziehen, die heiligen Kleider, und er soll Sühnung erwirken für das heilige Heiligtum und für das Zelt der Begegnung. Und für den Altar soll er Sühnung erwirken, und für die Priester und für das ganze Volk der Gemeinde soll er Sühnung erwirken. Das soll euch zu einer ewigen Ordnung sein, für die Söhne Israel einmal im Jahr Sühnung zu tun wegen all ihrer Sünden. Und er tat [es], ganz wie Jahwe dem Mose geboten hatte“ (Lev 16,30-34).

⁸² Vgl. dazu u. a. Kraus, Tod Jesu, S. 45ff.; Eberhart, Studien, S. 237f.

⁸³ Vgl. Lev 16,21: ... וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת-כָּל-פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל-חַטָּאתָם ... „... und bekenne über ihm alle Schuld der Söhne Israels und alle ihre Übertretungen nach allen ihren Sünden ...“

Opferkadawers „außerhalb des Lagers“ zum Ausdruck bringt.⁸⁴ So hat es auch der Hebräerautor offenbar verstanden (vgl. dazu u. a. Hebr 9,1-15; 10,18-24; 13,11-13).⁸⁵

Nach dem Hebräerbrief⁸⁶ ist Jesus mit seinem eigenen Blut zum himmlischen „Gnadenthron“ eingegangen und hat so eine ewige Erlösung bewirkt (vgl. Hebr 4,14-16; 9,5.11-15; 10,19-22). Es geht also um die Entsühnung der Menschen von ihren Sünden insgesamt (vgl. auch z. B. Hebr 2,17: ... εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ)⁸⁷, wobei allerdings die Befreiung vom „Zorn(gericht)“ Gottes und damit die „Versöhnung“ mit Gott⁸⁸ mit eingeschlossen ist (vgl. z. B. Röm 5,9f.)⁸⁹. In Hebr 9,5 wird das ἱλαστήριον der Stiftshütteneinrichtung angesprochen, wobei nach Hebr 9,7 der Hohepriester – der auch bereits in Hebr 2,17 angesprochen wurde – einmal im Jahr „nicht ohne Blut für sich selbst und für die Unwissenheiten des Volkes (ὕπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων) darbringt“.⁹⁰ Andererseits „gehen die Priester in das vordere Zelt allezeit hinein und verrichten den Dienst“ (Hebr 9,6), womit der Heilige Geist zeigt, „dass der Weg zum Heiligtum noch nicht offenbart ist, solange das vordere Zelt noch Bestand hat“ (Hebr 9,8). Nun aber ist Christus als „Hohepriester der zukünftigen Güter“ gekommen (Hebr 9,11) und ist mit seinem eigenen Blut „ein

⁸⁴ Vgl. auch Seifrid, Romans, S. 620; Crüsemann, Tora, S. 364f. Für Crüsemann ist deutlich, dass in Lev 16,16ff. „der übliche Ritus des Sündopfers nach Lev 4 gesteigert und so erst wirklich zum Abschluß gebracht wird ... Im Text von Lev 16 wird mehrfach nachdrücklich betont, daß mit diesen Riten *alle* Sünden des Volkes gesühnt und beseitigt werden ... Zweifellos ist damit die Einschränkung von Lev 4,2 bzw. 4,13 überwunden. Hier geht es nicht mehr allein um die unabsichtlich begangenen Sünden, sondern eben um alle“ (ebd.).

⁸⁵ Einen Bezug zwischen dem Römerbrief und dem Hebräerbrief können wir u. a. auch darin sehen, dass beide betonen, dass Jesus „ein für allemal“ (ἐφάπαξ) für die Sünden der Menschen gestorben ist bzw. sich als Opfer dargebracht hat (vgl. Röm 6,10; Hebr 7,27; 10,10). Nach Hebr 9,12 ist er „mit seinem eigenen Blut ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden“. Von diesem Blut ist auch in Röm 3,25 die Rede (vgl. auch Röm 5,9 – ansonsten wird das Blut Jesu im Römerbrief nicht erwähnt).

⁸⁶ Vgl. dazu auch Kraus, Tod Jesu, S. 235ff.; Löhr, Wahrnehmung, S. 455–476.

⁸⁷ Vgl. dazu u. a. Ziesler, Romans, S. 112f. In Hebr 2,17 wird Jesus zum ersten Mal im Hebräerbrief als „Hohepriester“ angesprochen (vgl. aber bereits Hebr 1,3: ... καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ...). Die Formulierung von ἰλάσκεσθαι mit dem Akkusativobjekt (τὰς ἁμαρτίας) an dieser Stelle erinnert Lev 16,16, wonach es gemäß dem LXX-Text von Aaron heißt: καὶ ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ..., denn sonst erscheint das Verb ἐξιλάσκομαι in der LXX in Regel in Verbindung mit περὶ. Zur Wendung ἐξιλάσκομαι (τὰς) ἁμαρτίας vgl. in der LXX Sir 3,3.30; 28,5; 34,19 (nur an diesen Stellen). Das Verb ἰλάσκομαι erscheint im Neuen Testament lediglich in Hebr 2,17; zum Ausdruck περὶ ἁμαρτίας/ἁμαρτιῶν vgl. Hebr 5,3; 10,6.8.18.26; 13,11).

⁸⁸ Richtig betont Hofius, dass bei den paulinischen Formulierungen von der Versöhnung Gott jeweils Subjekt und der Mensch Objekt ist. „Paulus sagt mit keinem Wort, dass *Gott* mit dem Sünder versöhnt worden sei, dass Christus *ihn* mit uns versöhnt oder dass Gott sich mit uns versöhnt habe. Sondern dies und nur dies sagt der Apostel: *Wir*, die Sünder, sind mit Gott versöhnt (Rom 5,10) ... *Gott selbst* hat im Kreuzesgeschehen von sich aus die ‚Feindschaft‘ des sündigen Menschen beseitigt, seine Rebellion überwunden und ihn zu sich selbst in das rechte und heilvolle Verhältnis gesetzt ...“ (Hofius, Sühne und Versöhnung, S. 37). Röm 5,1 zeigt zudem, dass „Friede mit Gott“ (= Versöhntsein mit Gott) die Rechtfertigung und damit die Sündenvergebung voraussetzt. Sühne und Versöhnung mit Gott sind somit zwei Aspekte, die untrennbar zusammengehören. Zu verschiedenen Ansichten zur „Versöhnung“ vgl. u. a. Beilby/Eddy, Nature, S. 23ff. (vier unterschiedliche Standpunkte werden vorgestellt).

⁸⁹ Vgl. auch Morris, Apostolic Preaching, S. 144ff.

⁹⁰ Vgl. dazu auch Zimmermann, Deuten, S. 365: „Ganz analog zum Blutapplikationsritus am ‚Großen Sühnetag‘ lesen wir auch hier vom Gang des Hohepriesters ins Allerheiligste und von Sühne durch Opferblut (Hebr 9,22) an der Sühnplatte, dem ἱλαστήριον (Hebr 9,5). Die Pointe liegt hier allerdings darin, daß Leben und Sterben Jesu metaphorisch auf das kultische Opferritual vom Sühnetag bezogen werden. Jesus wird als Hohepriester vorgestellt, der mit seinem eigenen Blut das himmlische Heiligtum und alles Volk reinigt.“

für allemal in das Heiligtum hineingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden“ (Hebr 9,12), und das „Blut des Christus“, der „Mittler eines neuen Bundes ist, damit, da der Tod geschehen ist zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bund, die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen“ (Hebr 9,15), wird „euer Gewissen von den toten Werken reinigen, damit ihr dem lebendigen Gott dient“ (Hebr 9,14).

Was Röm 3,25 betrifft, so bemerkt Kraus zusammenfassend, dass „unser Überlieferungsstück“⁹¹ inhaltlich Folgendes besage: „Jesus wurde aufgrund seiner Lebenshingabe als ἱλαστήριον, als Ort, an dem Gott anzutreffen ist, inauguriert.“⁹² Der Kontext von Röm 3,25 zeigt m.E. jedoch, dass Paulus ähnlich wie der Hebräerautor in Hebr 9 das ἱλαστήριον (vgl. dazu Hebr 9,5) im Kontext der Stiftshüttenriten, welche die Sühnung des Volkes „bewirken“ sollten, als symbolischen Hinweis auf den Sühnetod Jesu verstand. Jesu Tod ist nach Hebr 9,15 „geschehen zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bund“ (vgl. Röm 3,25b).⁹³ Die Erwähnung des ἱλαστήριον in Röm 3,25 im Sinn eines Hinweises auf Christus als „Sühneort“ und damit als Ort „der Sühne, Präsenz und Offenbarung Gottes“ zu verstehen⁹⁴, ist sicher grundsätzlich richtig. Doch m.E. geht es dabei nicht um eine „Weihe“ des Ortes⁹⁵; im Kontext steht vielmehr die Rechtfertigung des Menschen im Zentrum, welche auch in Röm 3,25 das Thema ist. Wenn man dabei den Gebrauch des Kompositums προτίθημι nicht im Sinn von „einsetzen“⁹⁶, sondern im Sinn von „vorher festlegen/be-stimmen“

⁹¹ Vgl. dazu auch Kraus, Tod Jesu, S. 15ff. und 92ff.

⁹² Kraus, Erweis, S. 215; vgl. auch ders., Tod Jesu, S. 150ff. Vgl. dazu auch u. a. Jewett, Romans, S. 287: „Both in 11QT and *Jubilees*, a new, purified temple is anticipated, reflecting sectarian dissatisfaction with the Jerusalem temple in the hands of the Sadducees. A similar critique is found in early Hellenistic Christianity represented by Stephen, whose denunciation of the temple led to his stoning (Acts 7:47-53). This leads to the most likely provenance of the hymnic fragment [in Röm 2,25-26a; vgl. ebd., S. 268f.] being the Hellenistic Christian circle that viewed Stephen as a decisive leader in his critique of the Jerusalem temple“ (vgl. Stuhlmacher, Zur neueren Exese, S. 332: „Diese Paradosis dürfte in Form und Inhalt auf den Stephanuskreis zurückgehen“; vgl. auch Theobald, Römerbrief 1–11, S. 101). Doch sollte die „Kritik des Stephanus an dem Tempel“ nicht überstrapaziert werden (vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 184ff.), und zudem haben wir keinen Grund, im Kontext von Röm 3,25 (und dessen vermuteten traditionellen Vorlage) eine „Tempeltheologie“ oder sogar eine Tempelkritik (vgl. z. B. Theobald, Römerbrief 1–11, S. 101) als Hintergrund der Ausführungen zu sehen.

⁹³ Vgl. auch Hebr 10,19-22: „Da wir nun, Geschwister, durch das Blut Jesu Freimütigkeit haben zum Eintritt in das Heiligtum, den er uns bereitet hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang – das ist durch sein Fleisch –, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so lasst uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in voller Gewissheit des Glaubens, die Herzen besprengt vom bösen Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser.“ Kraus geht u. a. auf Hebr 9,23f. und 10,19-22 ein (Kraus, Tod Jesu, S. 238ff.) und kommt zu dem Schluss, dass der Hebräerbrief „die für Lev 16 und seine jüdische Wirkungsgeschichte festgestellte Unterscheidung der Sünden und der Sühne“ bestätige und „den Tod Jesus ebenfalls als Heiligungsweihe“ verstehe (ebd., S. 259). Demnach müsste der Hebräerautor allerdings davon ausgegangen sein, dass Jesus den Himmel durch sein Blut von Sünden reinigen musste (vgl. Hebr 9,23), was völlig unwahrscheinlich ist. Die „himmlischen Dinge“, welche tatsächlich gereinigt werden mussten, sind dem Kontext nach die Menschen, welche die Vergebung ihrer Sünden auf Grund des Todes Jesu nötig haben, um in die Gegenwart Gottes zu kommen. Man beachte, dass die „Reinigung“ der Stiftshütte nur auf Grund der Sünden des Volkes nötig war, während der Himmel selbst sicher nicht durch die Menschen befleckt werden kann.

⁹⁴ Vgl. Kraus, Erweis, S. 214.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 214f.; vgl. auch ders., Tod Jesu, S. 163.

⁹⁶ So offenbar Kraus, Erweis, S. 207 und 214. Anderswo versteht Kraus das Verb als „eschatologische Kundmachung“ (Kraus, Tod Jesu, S. 157–159). „Jesus ist als das eschatologische ἱλαστήριον, als der Ort der Sühne, der Epiphanie und Präsenz Gottes eingesetzt worden“ (ebd., S. 159). Nach Jewett wird damit in Röm 3,25 „a kind of public manifestation“ zum Ausdruck gebracht (Jewett, Romans, S. 283).

versteht, hat man keinen Grund, die Erwähnung des ἱλαστήριον lediglich als Hinweis auf den „Weihe“ des Ortes der Begegnung mit Gott zu verstehen.

Das Kompositum προτίθημι erscheint im Neuen Testament lediglich dreimal (Röm 1,13; 3,25; Eph 1,9) und wird im Sinn von „sich vorher vornehmen/planen“ verwendet.⁹⁷ In Eph 1,9 bezieht sich der Satz ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ auf die „vorherige Festlegung“ des „Wohlgefallens“ (εὐδοκία) Gottes in Bezug auf seinen Heilsplan in Jesus Christus. Diese „vorherige Festlegung“ wird in Eph 1,11 (vgl. auch Eph 3,11) mit *Nomen actionis* πρόθεσις beschrieben. Das *Nomen actionis* πρόθεσις erscheint auch in Röm 8,28 und 9,11 in Bezug auf den „vorher festgelegten“ Heilsplan Gottes in Jesus Christus. Wenn Paulus nun in Röm 3,25 mit Bezug auf Jesus Christus den Ausdruck ὃν προέθετο gebraucht, so betont er damit offenbar die vorher gegebene (indirekte) Verheißung, welche die Stiftshütteneinrichtung (d. h. speziell der Deckel der Bundeslade als „Sühnedort“) für Paulus (wie für den Hebräerapostel) beinhaltete.⁹⁸ Das Kompositum ist also nicht im Sinn von „öffentlich vor- bzw. aufstellen“ gemeint.⁹⁹ Für dieses Verständnis spricht auch der Kontext von Hebr 9,5, der einzigen neutestamentlichen Stelle außer Röm 3,25, an der das Nomen ἱλαστήριον erscheint, da es dort in diesem Sinn gedeutet wird.

„... **durch den Glauben auf Grund seines Blutes** ...“ (Röm 3,25aβ). Die Wendungen διὰ τῆς πίστεως („durch den Glauben“; vgl. dazu auch Röm 3,30.31; Gal 3,14.26; Eph 3,12.17; Kol 2,12; Hebr 11,39) und διὰ πίστεως („durch Glauben“; vgl. dazu auch Röm 3,22; 2. Kor 5,7; Gal 2,16; Eph 3,8; Phil 3,9; 2. Tim 3,15; Hebr 6,12; 11,33; 1. Petr 1,5) scheinen in den Paulusbriefen auswechselbar und im gleichen Sinn verwendet zu werden. An unserer Stelle lesen u. a. die Majuskeln Ν C* D* F – wie in Röm 3,22 – διὰ πίστεως, während z. B. B und M – wie in Röm 3,30.31 – διὰ τῆς πίστεως lesen.¹⁰⁰ Es ist möglich, dass die Lesart διὰ πίστεως dadurch entstanden ist, dass ein Abschreiber diese Wendung ohne Artikel noch aus Röm 3,22 „im Ohr hatte“ und sie dementsprechend angepasst hat. Möglicherweise wollte Paulus durch die Ergänzung des Artikels¹⁰¹ in unserem Vers auf den vorher (in Röm 3,22) angesprochenen Glauben zurückweisen (vgl. auch Röm 3,30.31). Der Glaube wird so oder so – wie in Röm 3,22 – als eine Art „Vermittlung“ der Rechtfertigung dargestellt, wie der Gebrauch der Präposition διὰ „durch“ mit dem anschließenden Genitiv zeigt.

Im Blut ist nach alttestamentlichen Aussagen das Leben bzw. die „Seele“ (vgl. Gen 9,4; Lev 17,11ff.). Als Grundsatz des Sühnens von Sünden galt: „Denn das Leben des Leibes (נַפְשׁ הַבָּשָׂר, ‚die Seele des Fleisches‘) ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, um euch (נַפְשׁוֹתֵיכֶם, ‚eure Seelen‘) zu entsühnen. Denn das Blut ist die Entsühnung, weil das Leben (‚die Seele‘) in ihm ist“ (Lev 17,11). Gott bestimmte, dass das Blut von unschuldigen Tieren das Blut des Menschen, in dem das Leben ist, „ersetzen“ sollte, dass also Tiere anstelle von Menschen sterben sollten. Da aber

⁹⁷ Vgl. auch z. B. Josephus, Vita 313: βουλὴν τε προτιθέασιν σκοπεῖσθαι (das Kompositum erscheint bei Josephus insgesamt 70-mal). Bei Philo, der das Verb in seinen Schriften insgesamt 68-mal gebraucht, erscheint als Objekt zu Kompositum u. a. das Nomen τέλος (so in Deus. 6; Somn. 1,230; 2,250; Ios. 43) bzw. die Wendung τέλη τοῦ βίου (so in Gig. 53; Migr. 153; Somn. 2,11). Dabei wird das Kompositum im Sinn von „vorschlagen, planen“ gebraucht.

⁹⁸ Nach Kraus wäre prinzipiell „auch ein Verständnis im Sinn von ‚vorherbestimmen‘ für Paulus denkbar“, habe „jedoch keinen unmittelbaren Beweiswert für Röm 3,25, sofern wir davon ausgehen, daß es sich um Formelgut handelt“ (Kraus, Tod Jesu, S. 157).

⁹⁹ Vgl. dazu z. B. Seifrid, Romans, S. 620; Schreiner, Romans, S. 194; Cranfield, Romans I, S. 208f. In diesem Sinn erscheint das Verb z. B. in Lev 40,23 (LXX: καὶ προέθηκεν ἐπ’ αὐτῆς ἄρτους τῆς προθέσεως ...; vgl. auch z. B. 2. Macc 1,8.15).

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch Adam, Paulus, S. 284f.

¹⁰¹ Vgl. auch ebd., S. 285: „Im Ergebnis scheint es vertretbar, den Artikel als ursprünglich anzusehen ...“

der Tod der Tiere nicht wirklich den Tod des Menschen ersetzen kann, war das offenbar nicht die endgültige Lösung. Durch die jährlichen Opfer geschah nach Hebr 10,3-4 vielmehr „alle Jahre nur eine Erinnerung an die Sünden. Denn es ist unmöglich, durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegzunehmen“. Somit waren die Opfer eine Verheißung auf das Opferlamm hin, das durch seinen Sühnetod die Sünde der ganzen Menschheit wegnehmen sollte (vgl. z. B. Joh 1,29b; 1. Kor 5,7). Der Ausdruck ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι („in seinem Blut“) ist an dieser Stelle wohl als *Dativus instrumentalis/causae* im Sinn von „durch sein Blut“ und/oder „wegen seines Blutes“ (vgl. auch Röm 5,9: ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ; Eph 2,13: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ; Hebr 10,19: ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ; Offb 1,5: ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ). Gemeint ist also nicht der „Glaube an sein Blut“¹⁰².¹⁰³ Das bedeutet aber noch nicht, dass der Begriff πίστις („Glaube, Treue“) an dieser Stelle nicht den „menschlichen“ Glauben bezeichnen kann. Der Ausdruck διὰ τῆς πίστεως¹⁰⁴, der auch z. B. in Röm 3,30-31 zweimal erscheint (vgl. auch u. a. Gal 3,14.36; Eph 3,12.17), weist an dieser Stelle offenbar darauf hin, dass Gott seinen Heilsplan durch Jesus Christus und daher durch seinen Tod („Blut“) für den Einzelnen nicht ohne den Glauben dieser Person verwirklicht. Darauf hatte der Apostel bereits in Röm 3,22 hingewiesen, indem er schrieb: „... [die] Gerechtigkeit Gottes aber durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben (εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας) ...“ (vgl. auch Röm 1,16: παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι).¹⁰⁵

„... **zum Erweis seiner Gerechtigkeit** ...“ (Röm 3,25bα). Das *Nomen actionis* ἐνδειξις („Erweis, Beweisung“; abgeleitet von ἐνδείκνυμι; vgl. u. a. Röm 2,15; 9,17.22; 2. Kor 8,24; Eph 2,7) erscheint im Neuen Testament neben Röm 3,25-26 noch in 2. Kor 8,14; Phil 1,28 und wird u. a. im Sinn von „öffentlich zur Schau stellen“ gebraucht (vgl. auch den Gebrauch von ἀποδείξις in 1. Kor 2,4). Durch den Sühnetod Jesu wird Gottes Gerechtigkeit sichtbar, indem er sein klares Nein zur Sünde und sein klares Ja zum Sünder zum Ausdruck bringt. Gott kann in seiner Gerechtigkeit nicht einfach der Sünde gegenüber das Auge zudrücken.

Doch warum „beweist“ Gott seine Gerechtigkeit? Röm 9,19-21 zeigt doch, dass Gott sich nicht vor den Menschen rechtfertigt? Nach Röm 5,8 „erweist“ (συνίστησιν) Gott seine Liebe „zu uns“ dadurch, „dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“. „Erweisen“ heißt hier soviel wie „sichtbar werden lassen“. Auch an unserer Stelle geht es nicht darum, dass Gott seine Gerechtigkeit den Menschen gegenüber „beweisen“ muss. Doch „demonstriert“ Gott seine Gerechtigkeit¹⁰⁶, indem er sie „öffentlich zur Schau stellt“. Gott, der seinem „Namen“ und damit der Offenbarung seines Wesens gemäß unter den Menschen handelt, zeigt damit, dass er nicht willkürlich handelt.¹⁰⁷ Seine Gerechtigkeit wird durch die Sündenvergebung keineswegs lediglich zu einer „rettenden Gerechtigkeit“, welche das Auge vor der menschlichen Bosheit zudrückt.¹⁰⁸ Was der Apostel in Röm 1,18ff. zum Ausdruck gebracht hatte, nämlich dass Gottes „Zorn“ offenbart wird, gilt trotz

¹⁰² Eine solche Interpretation wäre allerdings nicht ganz abwegig. In Gal 3,26 erscheint der Ausdruck διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wobei ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ offenbar den Gegenstand des Glaubens bezeichnet (im Sinn von „durch den Glauben an Christus Jesus“, und das heißt auch soviel wie „durch den Glauben an das Blut Christi Jesu“).

¹⁰³ Vgl. dazu Campbell, *Rethoric of Righteousness*, S. 63f.

¹⁰⁴ Der Artikel wird u. a. von den Textzeugen $\aleph$ C* D* F G weggelassen, was wohl eine Angleichung an Röm 3,22 darstellt (vgl. auch u. a. Gal 2,16; Eph 2,8; Phil 3,9).

¹⁰⁵ Vgl. ferner auch Schreiner, *Romans*, S. 183ff.

¹⁰⁶ Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 196.

¹⁰⁷ Vgl. auch Piper, *Justification*, S. 149f.

¹⁰⁸ Vgl. auch Seifrid, *Justification*, S. 220f.

des Anbruchs des „neuen Zeitalters“ der vergebenden Gnade Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi. Wie z. B. Röm 2,4-5 zeigt, schließt die „rettende Gerechtigkeit“ Gottes die Umkehr des Menschen mit ein, während der Mensch mit einem „unbußfertigen Herzen“ sich selbst „Zorn für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“ (als „Schatz“) sammelt.

„... **wegen des Vorübergehenlassens¹⁰⁹ der vorher geschehenen Sünden**“ (Röm 3,25bβ). Das Wort *πάρεσις* („Vorübergehenlassen“ – im Sinn von „Erlass, Unbestraftlassen“; abgeleitet von *παρείμι* „vorübergehen, gegenwärtig sein“; vgl. Prov 9,15)¹¹⁰ kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle vor und wird ähnlich wie das Wort *ἄφεσις* „Vergebung“ gebraucht, doch setzt letzteres das Opfer Jesu voraus, während an unserer Stelle davon die Rede ist, dass Gott die Sünden, die vor dem Erlösungswerk Jesu Christi begangen wurden, im Hinblick auf den kommenden Erlöser nicht bestrafte, sondern „beiseite ließ“.

Frage ist allerdings, ob damit ein vorläufiges Nichtbeachten oder doch ein vollständiger Erlass gemeint ist. Kümmel versteht *πάρεσις* im Sinn eines völligen Erlasses.¹¹¹ Andererseits darf nach Kraus „die Frage, was mit *πάρεσις* gemeint ist, als geklärt gelten: *Es geht um einen vorläufige, zeitliche limitierten Umgang mit Sünden*. Den Ausschlag geben die zuletzt genannten Belege.“¹¹² Kraus weist richtig darauf hin, dass mit die Perfekt-Form im Ausdruck *τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* „auf ein in der Vergangenheit abgeschlossenes Geschehen“ zurückblickt.¹¹³ Nach Kraus sind in Röm 3,25f.

„alle vor dem Tod Jesu geschehenen Sünden gemeint. Das Perfekt zeigt an, daß ihnen eine gegenwärtige Wirksamkeit noch zukommt, denn mit diesen Sünden gescha bislang nur *πάρεσις*, d. h. sie würden vorläufig hingehengelassen, ohne völlig beseitigt zu sein. Die Untersucchung von *ἀνοχή* wird dies bestätigen“.¹¹⁴

¹⁰⁹ Kümmel übersetzt den Ausdruck *διὰ τὴν πάρεσιν* mit „durch den Erlass“ (Kümmel, *Πάρεσις* und *ἔνδειξις*, S. 268). Die Präposition *διὰ* hat dann an dieser Stelle – wie auch sonst zum Teil im Neuen Testament und außerbiblisch – trotz des Akkusativs instrumentale Bedeutung (vgl. ebd.). Doch wie an anderen Stellen (vgl. z. B. Röm 8,11.20) muss man auch an dieser Stelle die kausale und die instrumentale Bedeutung nicht gegeneinander ausspielen. Die kausale Bedeutung der Wendung muss an dieser Stelle auf jeden Fall nicht geleugnet werden (vgl. auch z. B. Meyer, *Pre-Pauline Formula*, S. 203f.). Nach Kühner und Gerth ist der Unterschied zwischen dem kausalen *διὰ* mit Genitiv (c. g.) und *διὰ* mit Akkusativ (c. a.) „gewissermaßen wie zwischen *per* und *propter*, *διὰ* c. g. bezeichnet die Wirksamkeit einer Sache oder Person unmittelbar und stärker, *διὰ* c. a. mittelbarer und entfernter“ (Kühner/Gerth, *Ausführliche Grammatik*, § 434.b, Anm.).

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Penna, *Meaning of πάρεσις*, S. 251–274, Rath, *Conceptu*, passim (vgl. dazu auch Kraus, *Tod Jesu*, S. 95f. Anm. 17. Nach Jerwett gibt es vier Stellen, an denen das Verb *παρείμι* im Zusammenhang mit Sünde gebraucht wird (Xenophon, *Eq.mag* 7,10; Dionsius Halic., *Ant.Rom.* 2,35,4; Josephus, *Ant.* 15,48; Sir 23,2-3). Dabei gehe es darum, dass Übertretungen „are left unpunished and passed over but not pardoned“ (Jerwett, *Romans*, S. 289–290; vgl. dazu auch Kraus, *Tod Jesu*, S. 100f.).

¹¹¹ Kümmel, *Πάρεσις* und *ἔνδειξις*, S. 262f. Kümmel bemerkt: „Nun kann nicht zweifelhaft sein, daß die Bedeutung ‚Laufenlassen, Freilassen‘ einmal gelegentlich begegnet (Plutarch, *Comp.Dion.Brut.* 2 ...). Aber an sämtlichen übrigen Stellen ist die Bedeutung ‚Erlaß‘ völlig sicher“ (ebd., S. 262).

¹¹² Kraus, *Tod Jesu*, S. 102. Zu den „zuletzt genannten Belege“ gehören Josephus, *Ant.* XV,48,45 und Sir 23,2-3a (vgl. dazu ebd., S. 100f.). Auffallend ist auf jeden Fall, dass in dem Sirach-Text nicht nur das mit *πάρεσις* verwandte Verb *παρείμι* erscheint, sondern auch sowohl das *Nomen rei actae* *ἀγνόημα*, das als neutestamentliches *hapaxlegomenon* in Hebr 9,7 begegnet, als auch der im Neuen Testament selten erscheinende *Nomen rei actae* *ἀμάρτημα*, das in Röm 3,25 erscheint.

¹¹³ Ebd., S. 104.

¹¹⁴ Ebd., S. 112.

Ich denke, dass Kraus grundsätzlich Recht hat. Das bedeutet allerdings, dass *πάρεσις* an dieser Stelle auf das *ἱλαστήριον* des „ersten Bundes“ (vgl. Hebr 9,15)¹¹⁵, und nicht auf Jesus Christus bezogen werden muss. Denn in Jesus Christus sind die Sünden eben nicht nur „vorläufig“ vergeben worden. Damit wird m.E. nochmals deutlich bestätigt, dass Paulus bei dem Satz *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον* in Röm 3,25a zum Ausdruck bringen will, dass der „Sühnedeckel“ in der Stifthütteneinrichtung eine Art „Vorherbestimmung“ und damit ein „Vorschatten“ des Todes Jesu war, wodurch jedoch die Sünden nicht wirklich vergeben werden konnten. Ebenso ist auch für den Hebräerautor des „Gesetz“ mit seinen Opfergeboten ein „Schatten der zukünftigen Güter, wobei durch die alljährlichen Opfer „ein Erinnern an die Sünden“ geschah (Hebr 10,1.3), während „wir“ durch Jesu vollkommenes und ein für allemal geschehenes Opfer geheiligt (Hebr 10,10) und „für immer vollkommen gemacht“ sind (Hebr 10,14), weil er „einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang“ bereitet hat (Hebr 10,20).

Nach Kümmel müsste der Satz in Röm 3,25f. bei der Deutung von *πάρεσις* „mit der Mehrzahl der Forscher als ‚Hingehenlassen‘ ... besagen: Gott wollte seine Gerechtigkeit beweisen wegen des Hingehenlassens der früher zur Zeit der *ἀνοχή* Gottes begangenen Sünden“.¹¹⁶ Diese Deutung habe zwei Konsequenzen:

„1. Gott hat als Sühnender gehandelt, weil seine Gerechtigkeit angezweifelt war, so daß er sie beweisen wollte oder mußte; 2. Gott mußte auf diese Anzweiflung eingehen, weil er bisher die Sünden hatte hingehen lassen. Beide Konsequenzen sind aber im Rahmen der paulinischen Theologie äußerst problematisch.“¹¹⁷

Der Text „muss“ das allerdings trotzdem nicht besagen. Denn der Satz *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* ist wohl auf den Anfang von Röm 3,25 zu beziehen und besagt somit, dass Jesus als „Sühneort“ hingestellt/vorher-bestimmt ist, weil Gott durch den „Sühneort“ der Stifthütteneinrichtung die Sünden nur auf das Heilsgeschehen in Jesus Christus hin „vorübergehen ließ“. Andererseits haben sowohl *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (Röm 3,25) als auch *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (Röm 3,26) finale/konsekutive Bedeutung, und während der finale/konsekutive Satz in Röm 3,25 auf *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* und damit auf den sühnenden Tod Jesu bezogen wird, wird der Satz in Röm 3,26 auf *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* und somit auf die „jetzige“ Heilszeit nach dem Leiden und Sterben des Messias Jesus bezogen. Man beachte, dass der Abschnitt in Röm 3,21f. mit einem Bezug auf das „Jetzt“ des Offenbarwerdens der „Gerechtigkeit Gottes“ durch den Glauben an Jesus Christus für alle („Juden und Griechen“; vgl. Röm 3,9 mit 3,23) ohne Unterschied beginnt, und zwar „ohne Gesetz“, aber „bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“. Damit bringt Röm 3,25f. zum Ausdruck, dass Gott Israel zur Zeit des Sinai-Bundes die Sünden „vergeben“ hat, indem der „Sühnedeckel“ (bzw. „Sühneort“) mit Blut bespritzt wurde, welches seinerseits auf den Sühnetod Jesu Christi hindeutete. Erst durch den Sühnetod Jesu Christi kann die Sünde tatsächlich im vollen Sinn vergeben werden. Gott hat seine Gerechtigkeit „erwiesen“ (nicht: „bewiesen“; vgl. dazu auch Röm 9,17.22¹¹⁸), indem er in Jesus Christus und seinem Sühnetod Wirklichkeit werden ließ, was mit der Stifthütteneinrichtung angedeutet wurde. Erst dadurch können Sünden im vollen

¹¹⁵ In Hebr 9,4 ist von der „Lade des Bundes“ die Rede, während der „Sühnedeckel/-ort“ in Röm 9,5 angesprochen wird.

¹¹⁶ Kümmel, *Πάρεσις* und *ἔνδειξις*, S. 266.

¹¹⁷ Ebd., S. 267.

¹¹⁸ Gott „erweist“ seine Macht (Röm 9,17) bzw. seinen Zorn (Röm 9,22). Gott muss aber weder seine Macht noch seinen Zorn „beweisen“.

Sinn vergeben werden, wodurch der Mensch gerechtfertigt wird, ohne dass Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit der Sünde gegenüber (vgl. auch Röm 3,3ff.) infrage gestellt werden können.

Bei der Formulierung des Begriffes *παρεσις* in Röm 3,25 hat möglicherweise der alttestamentliche Gebrauch des Verbs *עָבַר* im Sinn von „(Sünden) vorübergehen lassen“ (vgl. z. B. 2. Sam 12,13; 24,10; Sach 3,4; Hi 7,21; 1. Chr 21,8) eine Rolle gespielt.¹¹⁹ So heißt es z. B. in Mi 7,18: „Wer ist ein Gott wie du, der Schuld vergibt und Verbrechen vorübergehen lässt (*עָבַר*; LXX: *ὑπερβαίνων*) dem Überrest seines Erbteils! Nicht für immer behält er seinen Zorn, denn er hat Gefallen an Gnade.“ Gott hat nach Apg 17,30 „die Zeiten der Unwissenheit übersehen“, doch jetzt gebietet er „den Menschen, dass sie alle überall umkehren“. Die Sünden wurden also nur im Blick auf den Opfertod Jesu Christi „übersehen“. Sie konnten durch die alttestamentlichen Opfer nicht wirklich ausgelöscht werden. Wohl deshalb gebraucht der Apostel an unserer Stelle in Bezug auf diese Sünden den Perfektausdruck *τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*, dazu das *Nomen re actae* *ἁμάρτημα*, das im Neuen Testament nur noch in Mk 3,28.29 und 1. Kor 6,17 vorkommt und die vollbrachte sündige Tat bezeichnet¹²⁰. Auf das „Ausharren“ Gottes, das die Menschen zur Umkehr führen soll, hatte Paulus bereits in Röm 2,4 hingewiesen.

Dass Paulus in diesem Zusammenhang die Sünden der vergangenen Zeit anspricht, liegt wohl daran, dass er am Anfang des Verses darauf hingewiesen hatte, dass Gott Jesus Christus als „Sühneort vorherbestimmt“ hatte. Dieser Zusammenhang bestätigt zudem nochmals, dass der Apostel bei dem Gebrauch des Nomens *ἱλαστήριον* tatsächlich an die Einrichtung des Alten Bundes im „Allerheiligsten“ gedacht hat.

Röm 3,26

„... **in dem Ausharren Gottes** ...“ Das Wort *ἀνοχή*, das an dieser Stelle mit „Ausharren“ (wörtlich ungefähr: „Hochhalten“) übersetzt wird, erscheint im Neuen Testament nur noch in Röm 2,4 (vgl. auch den Gebrauch des Verbs *ἀνέχομαι* „aushalten, erdulden, ertragen“¹²¹). Gott ließ die Sünden der bußfertigen Gläubigen des Alten Bundes „vorübergehen“, auch wenn das eigentliche Opfer dafür noch nicht dargebracht worden war, weil er seine Verheißung des kommenden Erlösers „hochhielt“, d. h. durch die ständige Erinnerung und Erneuerung aufrecht hielt.

„... **in der jetzigen [Heils-]Zeit** ...“ Jesus ist gekommen, als „die Zeit erfüllt war ..., damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen“ (Gal 4,4-5). Damit hat in Gottes Erlösungsplan eine ganz neue Epoche angefangen. Der Ausdruck *ἐν τῇ νῦν καιρῷ* „in der jetzigen Zeit/zum jetzigen Zeitpunkt“, der auch in Röm 11,5 und 2. Kor 8,14 erscheint, bezieht Paulus sich wie in Röm 11,5 offensichtlich auf die mit der Erscheinung des Erlösers begonnenen „Heilszeit“, wobei unsere Stelle diese Zeit mit der vorausgehenden, Röm 11,5 dagegen mit der zukünftigen Zeit, welche mit der Wiederkunft Jesu anbrechen wird, vergleicht. Da das *νῦν* an unserer Stelle deutlich an das *νυνὶ δέ* „jetzt aber“ in Röm 3,21 anknüpft, ist die Zeit der Erfüllung der verheißenen

¹¹⁹ Das Verb erscheint im Alten Testament insgesamt 553-mal, wird in der LXX aber, wie erwähnt, nur in Prov 9,15 mit dem Verb *παύμι* wiedergegeben.

¹²⁰ Philo verwendet dagegen in seinen Schriften das *nomen rei actae* *ἁμάρτημα* insgesamt 114-mal, während er das *nomen actionis* *ἁμαρτία* lediglich 29-mal verwendet; Josephus verwendet das *nomen rei actae* 43-mal, das *nomen actionis* 35-mal.

¹²¹ Die aktive Form *ἀνέχω* wird in der LXX im Sinn von „zurückhalten, vorenthalten“ gebraucht (vgl. z. B. Am 4,7; Hag 1,10). Das Nomen *ἀνοχή* erscheint in der LXX nur in 1. Macc 12,25.

„Gerechtigkeit Gottes“ durch das Erlösungswerk Jesu im Gegensatz zu der früheren Zeit, in der die Verheißung zwar „hochgehalten“ wurde, aber noch nicht Wirklichkeit geworden ist, betont.

„... **dass er gerecht sei und den aus dem Glauben an Jesus rechtfertige**“ (vgl. Gal 2,16; 3,22; 1. Joh 1,9; zum Verb „rechtfertigen“ vgl. bereits Röm 2,13; 3,4.20.24; ferner 3,28.30). Der Opfertod des völlig gerechten Erlösers Jesus Christus ist das einzige Mittel, wodurch Gott einerseits dem ungerechten Sünder die Sünden vergeben und andererseits in seinem Wesen und in seiner Haltung der Sünde gegenüber völlig gerecht bleiben kann.

Umstritten ist an dieser Stelle allerdings, ob mit dem Ausdruck τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ der „Glaube an Jesus“ (Ἰησοῦ als *Gentivus obiectivus*) oder die „Treue Jesu“ (Ἰησοῦ als *Gentivus subiectivus*) gemeint ist.¹²² Diese zwei Aspekte gehören sicher untrennbar zusammen, da der Glaube des Menschen an Jesus immer die Treue Jesu und damit die Treue Gottes zu seinem Bund voraussetzt. Es ist richtig, dass das Wort , das im Römerbrief allein 40-mal erscheint¹²³, hier auch die Treue Gottes bezeichnet (so in Röm 3,3). Doch insgesamt wird damit der Glaube von Menschen beschrieben (so z. B. in Röm 1,5.8.12; 4,5.9.11.12.13.14.16.19.20). In Röm 4 ist eindeutig von dem „Glauben“ Abrahams die Rede, und wie zudem Parallelen wie Röm 3,25.38 und Röm 5,1 sowie Gal 2,16 zeigen, wird auch in Röm 3,22 und 25 mit dem Ausdruck πίστις Ἰησοῦ den „Glauben an Jesus“ bezeichnet.

Röm 3,27

Gemäß Wright will Paulus in Röm 3,27ff. eine jüdische „Rechtfertigung“ oder „Errettung“ auf Grund der Erfüllung von „Gesetzeswerken“ ansprechen.¹²⁴ „The point here is that Paul is now ruling out the ‚boast‘ of ‚the Jew‘ maintained a status above that of the Gentiles.“¹²⁵ Es gehe um einen „ethnischen Stolz Israel nach dem Fleisch“, „supported as it was by the possession of the Torah and the performance of those ‚works‘ that set Israel apart from the pagans“.¹²⁶ Richtig ist, dass es einen Zusammenhang zwischen Röm 3,27ff. und Röm 2,17ff. gibt.¹²⁷ Doch bereits dort ging es um mehr als um einen „ethnischen Stolz“ bzw. um die so genannten „Grenzmarkierungen“¹²⁸. Und schon in Röm 2,1ff. hatte Paulus betont, dass die Juden deshalb „ohne Entschuldigung“ seien, weil sie seinen Ausführungen über die „Heiden“ zwar zustimmen würden, aber selbst zumindest im Herzen nicht wirklich besser sind. Zudem übersieht Wright offensichtlich, dass es bei dem „ethischen Stolz“ auch um den „persönlichen“ Heilszustand vor Gott ging. Es geht Paulus auch keineswegs nur darum, dass die Juden die „Heiden“ falsch beurteilen; vielmehr ist er überzeugt, dass sie sich selbst falsch beurteilten, indem sie „Eiferer des Gesetzes“ sind, das aber „ohne Erkenntnis“ (Röm 10,2f.).

¹²² Vgl. zur Diskussion u. a. J. D. G. Dunn, Once More, πίστις Ἰησοῦ, in: Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers, hrsg. v. E. H. Lovering, Atlanta: Scholars Press, 1991, S. 730–744; B. W. Longenecker, πίστις in Romans 3.25: Neglected Evidence for the „Faithfulness of Christ“?, in: NTS 39 (1993), S. 478–480; D. W. B. Robinson, Faith of Jesus Christ – A New Testament Debate, in: Reformed Theological Review 29 (1970), S. 71–81; S. K. Williams, Again *Pistis Christou*, in: JBL 49 (1987), S. 431–447.

¹²³ Die Wendung ἐκ πίστεως „aus Glauben“ erscheint im Römerbrief zwölfmal (1,17; 3,26.30; 4,16; 5,19.30.32; 10,6; 14,23) und im Galaterbrief neunmal (2,16; 3,7.8.9.11.12.22.24; 5,5), sonst im Neuen Testament nur in Heb 10,38 und Jak 2,24.

¹²⁴ Wright, Romans, S. 479.

¹²⁵ Ebd., S. 480.

¹²⁶ Ebd.; vgl. dazu auch z. B. Dunn, Romans 1–8, S. 185; Watson, Paul, S. 245ff.; Wright, New Testament, S. 224–241.

¹²⁷ Vgl. Wright, Romans, S. 480.

¹²⁸ Vgl. dazu oben Punkt 2.3.2. (zu Dunn) und unten Punkt 4.2 (zu den „Werken [des] Gesetzes“).

Wie ein Vergleich mit Gal 3,3ff. zeigt, geht es Paulus auch vor allem um die Frage, wie der Mensch den Geist Gottes empfangen kann, und somit darum, wie er durch den Geist Gottes die innere Erneuerung erleben kann (vgl. u. a. Röm 5,5; 2. Kor 2,17; Tit 3,5). Deutlich wird dieser Zusammenhang auch z. B. in Tit 3,5, wonach Gott „uns errettete, [und zwar] nicht aus Werken, die, in Gerechtigkeit [vollbracht], wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit durch die Waschung der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes“. Es geht also sehr wohl auch entscheidend darum, „wie man Christ wird“ und wie man vom „geistlichen Tod“ (vgl. Röm 5,12ff.; Eph 2,1-3) zum „geistlichen Leben“ kommen kann (vgl. auch 2. Tim 1,9f.).¹²⁹ Nach Überzeugung des Apostels ist der Mensch nur durch diese Erneuerung und durch den Geist Gottes imstande, sich dem ganzen Willen Gottes zu unterordnen (vgl. u. a. Röm 7,7ff.; 8,2ff.).

„**Wo [bleibt] nun das Rühmen?**“ (Röm 3,27a). Das *Nomen actionis* καύχησις „Rühmen“ und damit verwandte Wörter wie καύχημα („Ruhm“; Röm 4,2) und καυχάομαι „rühmen“ (Röm 2,17.23; Gal 6,13f.) werden im Neuen Testament hauptsächlich von Paulus gebraucht, und zwar insgesamt 55-mal (sonst nur noch einmal im Hebräerbrief und dreimal im Jakobusbrief).¹³⁰ An unserer Stelle sagt der Apostel mit anderen Worten: Auf welche eigenen Vorzüge vor Gott wollen wir uns (als Juden) noch in Bezug auf unsere Rechtfertigung vor Gott verlassen? Es bleibt uns nur das Kreuz Christi (Gal 6,13f.), das zwar denen, die verloren gehen, eine Torheit ist, uns aber eine Gotteskraft, weil es uns mit Gott versöhnt (vgl. 1. Kor 1,18).

„**Durch welches Gesetz? [Durch das Gesetz] der Werke? Nein! Sondern durch das Gesetz des Glaubens**“ (Röm 3,27b). Die Wendung διὰ νόμου τῶν ἔργων („durch das/ein Gesetz der Werke“) bedeutet an dieser Stelle wohl etwa soviel wie „durch das/ein Gesetz, das Werke verlangt“¹³¹, und der Satz διὰ νόμου πίστεως („durch das/ein Gesetz [des] Glaubens“) wird im Sinn von „durch das Gesetz, das zum Glauben führen will“ gebraucht (vgl. Röm 7,21-23; 8,2).¹³² Der Begriff νόμος („Gesetz“) bezieht sich dabei offensichtlich auf die alttestamentliche Tora (ebenso wie in Röm 7,21.23.25 sowie in 8,2, wie dort der Kontext – vgl. z. B. den Gebrauch des Begriffs in Röm 7,12.14.16.22; 8,3.4.7 – zeigt), wobei die Bedeutung „Norm, Prinzip“¹³³ wohl mitschwingt¹³⁴. Auch der Bezug zum „Rühmen“, das im Judentum vom „Gesetz“ ausging, und der Zusammenhang zwischen Röm 3,27-28 mit Röm 3,20-21¹³⁵ machen klar, dass vom alttestamentlichen „Gesetz“ die Rede ist.¹³⁶

¹²⁹ Vgl. zu Eph 2,1-3 u. a. Gerber, Leben allein aus Gnade, S. 377ff.

¹³⁰ Vgl. dazu u. a. Gathercole, Where is boasting, S. 10ff.

¹³¹ Nach Wilckens ist „von 2,13 einerseits und 3,20.28 andererseits her deutlich“, als mit dem Ausdruck gemeint ist: „die Tora, sofern sie Werke der Gerechtigkeit fordert und allein an ihnen die Rechtfertigung bemisst“ (Wilckens, Römer 1, S. 245).

¹³² Vgl. dazu auch Friedrich, Gesetz des Glaubens, S. 401–417.

¹³³ So z. B. Schnelle, Paulus, S. 353f.

¹³⁴ Vgl. dazu u. a. Visscher, Romans 4, S. 126.

¹³⁵ Vgl. dazu Westerholm, Perspectives, S. 322–323: „Verses 27-28 deliberately echo 21-22: ‚apart from the works of the law‘ (v.28) parallels ‚apart from the law‘ (v.21), the ‚law of faith‘ (v.27) reminds us of the witness of the law (v.21), and ‚by faith‘ (v.28) parallels ‚through faith‘ (v.22).“

¹³⁶ Vgl. auch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 245. Nach Moo würde es Gal 3,12 widersprechen, Paulus so zu verstehen, dass er sagen wollte, das mosaische Gesetz sei, richtig verstanden, ein „Gesetz des Glaubens“ (Moo, Romans, 248f.). „It is our faith, ‚apart from works of the law‘ (v.2.9), that rules out of court any possibility of boasting – not a new way of looking at the law“ (ebd., S. 249). Im Kontext von Gal 3,12 geht es jedoch um das, was Paulus an unserer Stelle als „Gesetz der Werke“ bezeichnet. Nach Gal 3,10 sind diejenigen, die „aus den Werken des Gesetzes leben“, unter dem Fluch, und in Gal 3,11 zitiert der Apostel Hab 2,4 (vgl. Röm 1,17), worin er bestätigt sieht, dass „im/durch [das] Gesetz“

Nach mAwot 3,15 sagte Rabbi Akiba: „Alles ist erspäht/vorhergesehen (הכל צפוי), und das [freie] Verfügungsrecht (רשות) ist [jedem Einzelnen] gegeben. Nach dem Guten wird die Welt gerichtet, und alles nach der Mehrheit der Taten.“ In Bezug auf die letzte Aussage diese Mischna-Stelle wird in den „Sprüchen der Väter“ betont, dass die Werke – wobei es auf die Menge, nicht auf die Größe der Werke ankommt – zwar durch die Hilfe des gütigen Gottes vollbracht werden, doch rechnet „der allgütige Gott dem Menschen die guten Taten voll und ganz an, als wenn er sie ohne jede Hilfe getan hätte“.¹³⁷

Andererseits erscheint im Babylonischen Talmud (bSukka 49b) die folgende Aussage, die in gewisser Hinsicht an die Äußerung des Apostels Paulus erinnert:

„Gibt es so etwas wie eine Tora der Gnade/Bundesloyalität (תורה של חסד) und eine Tora, die nicht [Tora] der Gnade (תורה שאינה של חסד) ist? Vielmehr ist die Tora [das Studium der Tora], die um ihrer selbst willen erfolgt, Tora der Gnade, und die Tora [das Studium der Tora], die nicht um ihrer selbst willen erfolgt, ist nicht [Tora] der Gnade. Es gibt solche, die sagen: ‚[Wer die] Tora [studiert], um sie zu lehren, so ist das Tora der Gnade, während [das Studium der] Tora, das nicht [gemacht wird], um gelernt zu werden, ist nicht [Tora] der Gnade.‘“

Es handelt sich dabei um eine Erläuterung von Rabbi Elasar (um 100 n. Chr.), der auf Spr 31,26 eingeht: „Ihren Mund öffnet sie mit Weisheit, und Tora der Gnade (תורת־חסד) ist auf ihrer Zunge.“ Jesus betont seinerseits, dass man, wenn seine Jünger, „wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist“, sagen sollen: „Wir sind unnütze Sklaven; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren“ (Lk 17,10).

Bei Paulus geht es an unserer Stelle um unterschiedliche „Anwendungsmöglichkeiten“ bzw. Interpretationsansätze der Tora. Diese Sicht wird m. E. auch durch Röm 9,31–32 bestätigt, wonach Israel zwar das „Gesetz der Gerechtigkeit“ verfolgt hat, aber „zum Gesetz nicht gelangt ist“, weil das „nicht aus Glauben, sondern wie aus Werken“ geschah¹³⁸, wobei der „Glaube“ im Zusammenhang mit dem „Stein des Anstoßes“, Jesus Christus, gesehen wird (vgl. auch Röm 10,6–11).¹³⁹ An unserer Stelle sagt Paulus damit: Wenn also die Tora so ausgelegt werden kann, dass sie durch das Einhalten ihrer

(ἐν νόμῳ) niemand gerechtfertigt werden kann. Somit sind allein diejenigen, „die aus Glauben sind, ... mit dem gläubigen Abraham“ gesegnet (Gal 3,9). Der Kontext von Gal 3,12 bestätigt also indirekt, dass mit dem „Gesetz [des] Glaubens“ gemeint ist, dass die Schriften des Alten Testaments („Gesetz und Propheten“; vgl. Röm 3,21) zum Glauben an Jesus Christus führen möchten. Es geht Paulus also doch um eine „neue Sicht des Gesetzes“, jedoch nicht um eine „neue Sicht“, die nicht bereits in der Tora bzw. im Alten Testament selbst verankert wäre, sondern um eine „neue Sicht“ im Hinblick auf die Sicht im Judentum.

¹³⁷ Pirque Awot 3,19.

¹³⁸ Vgl. dazu Cranfield, Some Note, S. 35–43. Cranfield bemerkt dazu u. a.: „It is of the greatest importance to recognize something which is often completely ignored, namely, that there is not the slightest suggestion here that to *pursue* the law was wrong or unless. It is not for its pursuit of the law, not on account of the *fact that* it had pursued, and was still pursuing, the law, that Israel is condemned, but for the *way in which* it had pursued the law“ (ebd., S. 39). Zum richtigen Verständnis des Gesetzes gehört demnach nach Cranfield, dass man „without evasion or resentment“ die Kritik des eigenen Lebens durch das Gesetz akzeptiere, „recognizing that one can never so adequately fulfil its righteous requirements as to put God in one’s debt, accepting God’s proffered mercy and forgiveness and in return giving oneself to Him in love and gratitude ... Israel has failed to recognize Him who is the goal and substance and meaning of the law, and has reflected Him“ (ebd., S. 40–41). Cranfield folgert – m. E. richtig (vgl. dazu unten zu Punkt 4.10) – aus diesem Verständnis von Röm 9,30–33, dass damit die Sicht, wonach τέλος ... νόμου Χριστός in Röm 10,4 im Sinn von „Christus ist das Ziel des Gesetzes“ zu verstehen sei, bestätigt werde (ebd., S. 43).

¹³⁹ Es geht bei dem Ausdruck „Gesetz der Werke“ also offensichtlich um mehr als um eine Abgrenzung der Juden von den „Heiden“ auf Grund der Tora, wie z. B. Dunn annimmt (vgl. Dunn, Romans 1–8, S. 186).

Gebote zur Rechtfertigung vor Gott führt, dann wäre das „Rühmen“ nicht ausgeschlossen. Wenn aber die Tora so verstanden werden muss, dass sie zum Glauben an den Erlöser Jesus Christus führen will, um durch ihn die Rechtfertigung zu erlangen (vgl. auch z. B. Joh 5,39f.), dann ist das eigene „Rühmen“ – was für Paulus bedeutet, sich auf „Fleisch“ zu verlassen – völlig ausgeschlossen (vgl. z. B. Gal 6,13f.; Phil 3,3ff.).¹⁴⁰

Mit ähnlichen Ausdrücken beschreibt Paulus in Röm 9,30–32, dass die „Heiden“ die Gerechtigkeit – „und zwar (δέ) die Gerechtigkeit aus Glauben“ – erlangt haben, Israel aber, obwohl es das „Gesetz der Gerechtigkeit“ verfolgt hat, „nicht zum Gesetz gelangt“ ist, und zwar, weil die Israeliten die Gerechtigkeit „nicht aus Glauben“, sondern „aus Werken“ gesucht haben. Damit veranschaulicht der Apostel nochmals, was gemeint ist. Die Frage ist also, ob wir das „Gesetz“ so verstehen sollen, dass es „Werke“ verlangt, durch die der Mensch die Rechtfertigung erlangen kann, oder in dem Sinn, dass es den Menschen zum Glauben an Jesus Christus führen will, um durch ihn die Rechtfertigung zu erlangen.¹⁴¹ Für Paulus ist klar, dass die Juden deshalb das Ziel verfehlt haben, weil sie nicht an den Glauben wollten, der im „Gesetz“ verheißen wurde (vgl. u. a. Röm 10,2–4; vgl. auch z. B. Joh 5,39f.). Nach Wright bezieht der Ausdruck sich „Gesetz der Werke“ (νόμος τῶν ἔργων) auf die Tora

„as that which defines Israel over against the nations, witnessed by the performance of the works that Torah prescribes – not only sabbath, food-laws and circumcision, though these are the obvious things that, sociologically speaking, give substance to the theologically based separation“.¹⁴²

¹⁴⁰ Wilckens sieht in Röm 3,27 als Ganzes eine exegetische Schwierigkeit. „Wieso ist ... alles ‚Rühmen‘ nicht durch das Werke fordernde, sondern durch das den Glauben zugeordnete Gesetz *ausgeschlossen*? Hat Paulus doch in V 19 umgekehrt die Wirkung gerade des Werke fordernden Gesetzes darin herausgestellt, ‚daß jeder Mund gestopft wird‘ – womit er zweifellos eben auf das ‚Rühmen‘ des Juden 2,17ff zielte!“ (Wilckens, Römer 1, S. 246). Der Sinn kann nach Wilckens „nur der sein, daß das *heilsgeschichtlich* begründete ‚Rühmen‘, da es nach 2,21ff die Werke gegen sich hat, dort ‚ausgesperrt‘ worden ist, wo der Jude im Glauben an den, der den *Gottlosen* rechtfertigt, Gottes Gericht vollauf recht gibt, lobpreisend recht geben darf“ (ebd.). Wilckens ergänzt anschließend: „Vielleicht aber läßt sich die Interpretation dadurch erheblich erleichtern, daß man in V 27b nicht ἐξεκλείσθη von V 27a her ergänzt, sondern von V 28 her δικαιωθῆναι ἄνθρωπος“ (ebd., S. 247). Dieser letzte Vorschlag scheint eine Art „Notlösung“ zu sein, die allein schon aus syntaktischen Gründen kaum infrage kommt. Diese „Notlösung“ ist m. E. auch nicht notwendig, weil die von Wilckens erwähnte „Schwierigkeit“ m. E. nicht wirklich besteht, auf jeden Fall dann nicht, wenn man Paulus in Röm 3,28 in dem Sinn versteht, dass das „Gesetz der Werke“ – d. h. die Tora, wie sie die von ihm angesprochenen Juden (vgl. Röm 2,17ff.) verstanden – nicht das „Rühmen“ ausschließt, dass aber die Tora dann das „Rühmen“ ausschließt, wenn man darin nicht einen eigenen „Heilsweg“ auf Grund von „Werken“, sondern die Sündhaftigkeit des Menschen ableitet (vgl. Röm 3,20b) und wenn man darin zentral eine Hinführung zum Glauben an den Messias Jesus sieht (vgl. auch Röm 4,2–5; Gal 3,23–25).

¹⁴¹ In diesem Sinn betont Dunn richtig, dass der Ausdruck „Gesetz [des] Glaubens“ am besten zu verstehen ist „in full sense as the law addressed to faith and fulfilled through faith“ (Dunn, Romans 1–8, S. 187). Auch die Anmerkung, dass es bei dem Gegensatz zwischen dem „Gesetz der Werke“ und dem „Gesetz [des] Glaubens“ um „zwei Wege, das Gesetz als Ganzes zu sehen“ („two ways of looking at the law as a whole“), gehe (ebd., S. 186), ist grundsätzlich richtig. Dunn bezieht das dann allerdings lediglich auf die „unverwechselbaren jüdischen und spezifischen Charakteristika“ („distinctively Jewish and particular features“) – und zwar besonders auf die Beschneidung –, welche die Juden von den „Heiden“ abgrenzten und durch den Glauben nun eine untergeordnete und sekundäre Rolle spielten (ebd., S. 186f.). Das ist m. E. eine zu einseitige Einschränkung auf einen Aspekt, der bei Paulus sicher auch eine Rolle spielt, aber im Römerbrief eher eine untergeordnete Rolle.

¹⁴² Wright, Romans, S. 480–481; vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 186: „The key to exegesis here is the axiomatic three-way association in Jewish thought between the national pride of the covenant people, the law as the particular focus and reason for that pride, and works of the law as the expression of Jewish devotion to their God and his law particularly through these obligations which marked them out in their distinctiveness as his people.“

Andererseits ist für Wright die Erfüllung der Tora durch den Glauben ein „überraschender Weg“. ¹⁴³ Für Paulus dagegen ist das die einzige Möglichkeit, die Tora richtig zu verstehen.

In Röm 3,21 hatte Paulus betont, dass es um die „Glaubensrechtfertigung“ gehe, die „vom Gesetz und den Propheten“ bezeugt wird, und nach Gal 3,8 hat die Schrift „vorhergesehen ...“, dass Gott die Nationen aus Glauben rechtfertigen werde“, wobei Gal 3,11 ergänzt, dass „niemand“ – also auch kein Jude (vgl. Gal 2,16) – allein durch das Gesetz Gottes heilswirkende „Gerechtigkeit“ erlangen kann. Bei Paulus geht es nicht zentral um die Frage, wie die Juden ihre „fortlaufende Mitgliedschaft im Volk des Gesetzes bestätigen“ können, sondern vielmehr um die Frage, wie man auch innerlich dazugehören kann. Das ist nach Paulus sowohl für Juden als auch für Nicht-Juden allein durch den Glauben an Jesus Christus möglich, und diese Rechtfertigung durch den Glauben, die vom „Gesetz“ bezeugt ist und zu der das „Gesetz“ deshalb führen will, schließt jegliches „Rühmen“ auf Grund von menschlichen Vorzügen und Verdiensten aus.

Röm 3,28

„Wir überlegen/schlussfolgern nämlich, dass [ein/der] Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde ohne Werke [des] Gesetzes“ (Röm 3,28). Wie die einleitende begründende Konjunktion γάρ („denn, nämlich“) zeigt, begründet Paulus an dieser Stelle offensichtlich die Aussage von Vers 27. Das „Rühmen“ ist also ausgeschlossen, weil „ein Mensch“ (ἄνθρωπον) „ohne Werke/getrennt von Werken [des] Gesetzes“ gerechtfertigt wird, und zwar „durch Glauben“ (πίστει¹⁴⁴). Wie der Gebrauch des Verbs λογόζομαι (etwa: „nach logischen Überlegungen schlussfolgern“; vgl. dazu auch u. a. Röm 2,3.26; 4.3ff.), das an dieser Stelle nicht wie in Röm 2,26 und elfmal in Röm 4 im Sinn von „anrechnen“, sondern ähnlich wie in Röm 2,3 (vgl. auch Röm 6,11; 8,18) im Sinn von „überlegen, logische Schlussfolgerung ziehen“ verwendet wird, deutlich macht, schließt der Apostel dieses „Rühmen“ auf Grund der vorangehenden Aussagen aus (vgl. Röm 3,20-26).

Der Begriff ἄνθρωπον („Mensch“) bezeichnet an unserer Stelle rückblickend auf die Aussage in Röm 3,20 („alles Fleisch“) jeden (einzelnen) Menschen aus allen Volksgruppierungen, also sowohl „den“ Juden als auch „den“ Nicht-Juden (vgl. auch Röm 3,23f.; 10,12).¹⁴⁵ Wahrscheinlich ist zudem, dass Paulus den Begriff „Menscheit“ (ἄνθρωπος) ohne Artikel an dieser Stelle im Sinn des hebräischen Begriffs מִן הָאָדָם („Menscheit; Adam“) gebraucht und damit auf das menschliche Geschlecht „in Adam“ verweist (vgl. Röm 5,12; 6,6; 1. Kor 15,21.45.47). Der einzige Gott (vgl. u. a. Deut 6,4), der Vater Jesu Christi, ist nicht nur Schöpfer der ganzen Welt und der ganzen Menschheit, sondern auch allein ihr Erlöser und Retter durch Jesus Christus.

Wenn Martin Luther den instrumentalen Dativ πίστει mit „allein durch Glauben“ wiedergibt, dann ist das in dem Sinn richtig, dass das „allein“ die Möglichkeit, „durch Werke“ vor Gott rechtfertigt zu werden (was u. a. nach Röm 8,1 bedeutet, von der „Verdammnis/Verurteilung“ des Gerichtes Gottes

¹⁴³ Wright, Romans, S. 481.

¹⁴⁴ Der *Dativus instrumenti* πίστει wird an dieser Stelle wie sonst die Wendung „aus Glauben“ gebraucht. Ähnlich wird der Dativ auch in Röm 5,2 (je nach Textvariante) gebraucht, allerdings mit Artikel (vgl. auch z. B. Röm 11,20; 2. Kor 1,24; Ko 2,7). Der *Dativus instrumenti* πίστει ohne Artikel erscheint sonst im Neuen Testament wohl nur noch 18-mal in Hebr 11.

¹⁴⁵ Nach Sanders ist das Thema von Gal 2–4 und Röm 3–4 nicht: „Wie kann der einzelne Mensch aus der Sicht Gottes gerecht sein?“, sondern: „Wie ist es möglich, dass die Heiden in den letzten Tagen ins Volk Gottes aufgenommen werden?“ (Sanders, Paulus, S. 74). Es geht aber auch wesentlich um die Frage, wie die Juden schlussendlich das Heil Gottes erlangen und damit auch innerlich zum Volk Gottes gehören können.

befreit zu werden; vgl. auch Röm 5,1.9.15-18; 8,33), ausschließt.¹⁴⁶ Der Verb δικαιόω („rechtfertigen“) erscheint in diesem Zusammenhang bereits das sechste Mal im Römerbrief (vgl. auch Röm 2,13; 3,4.20.24.26), wobei Paulus an die Aussagen in Röm 3,20ff. anknüpft. Was mit dieser „Rechtfertigung“ gemeint ist, zeigt Röm 5,1ff., wobei es um die Auswirkungen der „Rechtfertigung“ geht. Die erste Auswirkung ist der „Friede mit Gott“ (εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν; Röm 5,1) durch die Vergebung der Sünden, wodurch der Mensch nach Röm 5,9-10 auf Grund des Blutes Jesu vom Zorn(-Gericht) Gottes befreit und mit Gott versöhnt wird, sodass er nicht mehr vor Gott angeklagt und verurteilt werden kann (vgl. Röm 8,1.33). Der „Gerechtfertigte“ ist aber auch vom Rechtsanspruch der Sünde befreit und muss somit nicht mehr „Sklave“ der Sünde sein (vgl. Röm 6,7.11.12ff.).

Röm 3,29

„Oder ist Gott allein [Gott] der Juden?“ (Röm 3,29). Subjekt ist an dieser Stelle ὁ θεός („der [einzige] Gott“), und nicht „ein Gott“. ¹⁴⁷ Die Formulierung zeigt, dass es für Paulus nur einen wirklichen Gott gibt bzw. geben kann (vgl. auch Vers 30: εἷς ὁ θεός). Dass der Apostel dabei an das Sch^ema von Deut 6,4 („Höre, Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einer“) gedacht hat¹⁴⁸ (vgl. auch 1. Kor 8,6), ist wohl klar, doch dass er auch das „Schema“ des Sch^emas angewandt hat, ist m.E. nicht so offensichtlich.¹⁴⁹ Natürlich konnte er an dieser alttestamentlichen Stelle anknüpfen, um seine jüdischen Volksgenossen daran zu erinnern, dass es in Wirklichkeit nur einen wahren Gott gibt. Bei diesem Gott gibt es kein Ansehen der Person (vgl. Röm 2,11), sondern er prüft die Herzen (das „Verborgene“) der Menschen und wird sie deshalb „der Wahrheit gemäß“ richten, ob Jude oder „Grieche“ (Röm 2,2.16; vgl. Röm 3,4-9). Die Gläubigen in Rom sind „Geliebte“ dieses Gottes (vgl. Röm 1,7), dessen „Sohn“ Jesus Christus ist (vgl. Röm 1,4) und zu dessen Evangeliumsverkündigung Paulus als Apostel „ausgesondert“ worden ist (vgl. Röm 1,1).

Wie das einleitende ἢ („oder“) zeigt, geht es in unserem Vers um eine Begründung von Röm 3,28.¹⁵⁰ Es ist sicher kein Zufall, dass Paulus nicht fragt, ob Gott etwa allein der Gott Israels ist. Der „Gott

¹⁴⁶ Es geht in diesem Abschnitt um den „Gegensatz“ zwischen den Werken und dem Glauben, und nicht, wie Liebers annimmt, um den Gegensatz zwischen „Gesetz“ und Glauben (Liebers, Gesetz im Evangelium, S. 69f.).

¹⁴⁷ Der Begriff θεός erscheint im Römerbrief insgesamt 153-mal und damit häufiger als in fast jedem anderen NT-Buch (nur in der Apostelgeschichte erscheint der Begriff häufiger, und zwar 167-mal – an dritter Stelle steht das Lukasevangelium mit 122 Erscheinungen, während der Begriff im Matthäusevangelium „nur“ 51-mal, im Markusevangelium 49-mal und im Johannesevangelium 83-mal erscheint). Der Ausdruck ὁ θεός erscheint im Römerbrief 105-mal (in der Apostelgeschichte 153-mal und im Lukasevangelium 107-mal) – zudem viermal der Ausdruck ὁ δὲ θεός.

¹⁴⁸ Schreiner, Romans, S. 205; vgl. dazu auch Wright, Romans, S. 482f.

¹⁴⁹ Nach Guerra knüpft Paulus nicht an Deut 6,4, sondern an die hellenistisch-jüdische Tradition an (A. J. Guerra, Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre, and Audience of Paul's Letter [SNTS MS 81], Cambridge: Cambridge University Press, 1995, S. 74–101).

¹⁵⁰ In diesem Sinn bemerkt Schreiner richtig: „Paul's main argument in these verses is not, in fact, about boasting. He has merely observed in verses 27-28 that boasting is excluded if righteousness is by faith. Now in verses 29-30 he submits another argument in support of justification by faith. The God of the Jews is also the God of the whole world, including the Gentiles“ (Schreiner, Romans, S. 205). Doch kann man zwischen den zwei Aspekten sicher nicht eine völlige Trennung machen, da das jüdische „Rühmen“, das der Apostel anspricht, eng mit ihrem Gottesverständnis und mit ihrer Beziehung zu diesem Gott zusammenhängt. Es überrascht natürlich etwas, dass Paulus, der bis anhin die Juden in dem Sinn angesprochen hatte, dass sie genauso „unter der Sünde“ seien wie die „Heiden“ (vgl. Röm 3,9), nun anscheinend als Argument den „ethnischen Stolz“ der Juden (so Wright, Romans, S. 480), der die „Heiden“ ausschließt, anspricht. Doch offenbar ist Paulus sich bewusst, dass dieser „ethnische Stolz“ im Judentum eng mit dem Verständnis davon, wie sie selbst das Heil erlangen können, zusammenhing.

Israels“¹⁵¹ ist der Gott, der mit dem „Vater Abraham“ (vgl. Röm 4,1ff.) einen Bund gemacht hat, wobei seine damit verbundene Heilsabsicht von Anfang an nicht nur die leiblichen Nachkommen Abrahams einschloss (vgl. Gen 12,1-3; Röm 4,11-14.16f.). Es ist zu beachten, dass der Begriff „Jude“ im Römerbrief nun bereits das neunte Mal erscheint (vgl. auch Röm 1,16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9), während von „Israel“ erst in Röm 9–11 die Rede ist. Weiter erscheint der Begriff „Jude“ nur noch in Röm 9,24 und 10,12. Nach Röm 9,24 hat Gott „uns berufen, [und zwar] nicht nur aus [den] Juden, sondern auch aus [den] Heiden“ (οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν), und nach Röm 10,12 gibt es „keinen Unterschied (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή) zwischen Juden und Griechen, denn es ist ein Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen“ (vgl. auch Röm 3,22f.).

In Röm 2,25-29 und in Röm 3,1 hatte Paulus den Begriff „Jude“ mit der Beschneidung in Verbindung gebracht (vgl. auch z. B. Gal 2,12-14). Dabei ist für Paulus die Beschneidung ein Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham und seinem „Samen“ (vgl. Röm 4,11), mit dem Gottes Offenbarung in seinem Wort verbunden ist, wodurch den Juden und/als der Beschneidung anvertraut worden ist (vgl. Röm 3,1f.) und wobei diese Offenbarung aus dem „äußerlichen Juden“ einen „verborgenen Juden“ mit der „Beschneidung des Herzens im Geist, nicht im Buchstaben“ machen sollte (vgl. Röm 2,28f.). Andererseits betont der Apostel später, dass Abraham noch vor der Beschneidung die „Glaubensgerechtigkeit“ von Gott empfing, wodurch er der „Vater vieler Nationen“ und damit (auch) der „Vater aller Glaubenden in Unbeschnittenheit“ wurde (Röm 4,11-12.16-17).

Wenn Paulus also an unserer Stelle fragt, ob Gott nur der „Gott der Juden“ (nicht: „Gott Israels“!) ist – wobei das μόνον „nur“ (vgl. dazu auch Röm 4,12.16; 9,24: οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ) indirekt dem τε καὶ („sowohl ... als auch“) von Röm 1,6; 2,9.10; 3,9 und 10,12 gegenübersteht –, so ist damit indirekt auch die Frage verbunden, ob Gott (nur) auf Grund der (körperlichen) Beschneidung zum Heil des Menschen handelt. Das ist für Paulus natürlich ausgeschlossen. Diese Tatsache schließt für ihn einerseits mit ein, dass die „Heiden“ auch ohne die körperliche Beschneidung die „Glaubensgerechtigkeit“ empfangen, während andererseits die Juden diese „Gerechtigkeit“ ebenfalls nicht auf Grund der äußerlichen Beschneidung, sondern auf Grund des Glaubens an Jesus Christus und damit durch die „Herzensbeschneidung“ erhalten. Deshalb ist das „Rühmen“ nicht durch das „Gesetz der Werke“, sondern durch das „Gesetz [des] Glaubens“ ausgeschlossen (vgl. Röm 3,27). Es sind diese Aspekte, welche die Aussagen Röm 3,27f., Röm 3,29-31 und Röm 4,1ff. verbinden, und alle diese Ausführungen zusammen dienen schlussendlich dazu, die relativ kurzen Ausführungen in Röm 3,21-26 über die Rechtfertigung „ohne Gesetz“ (allein) durch den Glauben an Jesus Christus für alle Menschen (Juden und Heiden) ohne Unterschied zu untermauern.

Wenn Paulus betont, dass Gott nicht nur „der Juden“ Gott ist, so geht es also nicht um die Frage, ob es eventuell noch andere Götter gäbe. Es geht auch nicht primär um die Aussage, dass Gott „nicht nur den Juden gehört“. Paulus will damit offenbar zum Ausdruck bringen, dass der einzig wahre Gott, der „Gott Israels“, nicht nur der Gott der „jüdischen Lebensweise“ (vgl. dazu Gal 2,14) ist. Diese „jüdische Lebensweise“, wozu auch die körperliche Beschneidung gehört, ist zwar an und für sich nicht falsch, doch sie kann weder den Juden noch den „Heiden“ das Heil bringen. Vielmehr betont Paulus, dass der eine wahre Gott auch „der Heiden“ Gott ist, wobei er etwas später ergänzt, dass dieser Gott Abraham vor seiner Beschneidung zum „Vater vieler Nationen“ gemacht hat (Röm 4,17; vgl. Röm 4,11.18). Wie Abraham „geistlicher Vater“ aller Glaubenden „aus der Beschneidung“

¹⁵¹ Der Ausdruck „Gott Israels“ erscheint in der Revidierten Elberfelder-Übersetzung 173-mal, davon zweimal im Neuen Testament (Mt 15,31; Lk 1,68).

und „aus der Unbeschnittenheit“ ist (vgl. Röm 4,11f.), so ist Gott ebenfalls sowohl „der Gott der Beschneidung“ als auch „der Gott der Unbeschnittenheit“.

Paulus hat den Petrus getadelt, weil er in Antiochia die Heidenchristen zwingen wollte, „jüdisch“¹⁵² zu leben“ (vgl. Gal 2,14), wobei er hinzufügt, dass „wir von Natur aus Juden und nicht Sünder aus [den] Heiden“ sind, obwohl „wir“ jedoch „wissen, dass ein Mensch nicht [d. h. kein Mensch, auch nicht der Jude; vgl. Röm 3,20] aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, außer [d. h. etwa: ‚sondern nur‘] durch den Glauben an Christus Jesus“ (Gal 2,15-16a). Es geht also keineswegs nur um eine Kritik der „Grenzmarkierungen“, welche Juden von den „Heiden“ forderten, um Mitglied des Gottesvolkes zu werden, sondern gleichzeitig im eine „innere“ Kritik am Judentum, welches meinte, auf Grund von einer „jüdischen Lebensweise“ dem Gericht Gottes entfliehen zu können (vgl. auch u. a. Gal 6,12-14).

Röm 3,30

„Folgerichtig [ist] einer Gott, der die Beschneidung aus Glauben und die Unbeschnittenheit durch den Glauben rechtfertigen wird“ (Röm 3,30). Die einleitende Konjunktion εἴτεπ („wenn anders, wenn sonst, wenn ja“¹⁵³; verstärktes εἰ; sonst im Neuen Testament nur in Röm 8,9.17; 1. Kor 8,5; 15,15; 2. Thess 1,6) bildete nach Pape „bei den Attikern ... zuweilen elliptisch einen Satz für sich, wenn dem also ist“.¹⁵⁴ An unserer Stelle hat sie offensichtliche eine ähnliche Funktion und leitet also somit nicht einen Konditionalsatz ein. Vielmehr wird dadurch eine Art Konsekutivsatz eingeleitet und kann etwa mit „dementsprechend“ wiedergegeben werden (ähnlich wie εἰ δέ in Röm 9,22¹⁵⁵). Wir können den Satz also sinngemäß folgendermaßen wiedergeben: „Dementsprechend/folglich ist einer Gott, der ...“

Es gibt nach der Überzeugung des Paulus nur einen einzigen wirklichen Gott für alle Menschen (vgl. auch z. B. 1. Tim 2,5). Dieser Gott rechtfertigt die „Beschneidung“ (vgl. dazu u. a. Apg 10,45; Röm 4,12; Gal 2,8.12; Kol 3,11; 4,11; Tit 1,10¹⁵⁶), d. h. die Juden, „aus [dem] Glauben (heraus)“ (ἐκ πίστεως), weil sie das Wort Gottes, das zum Glauben führen will, besaßen (vgl. Röm 3,1f.; vgl. auch z. B. Röm 4,14: τοῖς ... ἐκ περιτομῆς; Röm 4,16: τῷ ἐκ τοῦ νόμου; Gal 2,12: τοὺς ἐκ περιτομῆς; vgl. auch Röm 3,19: τοῖς ἐν τῷ νόμῳ).¹⁵⁷ Dass der Apostel in diesem Zusammenhang die Wendung ἐκ πίστεως gebraucht, hängt wohl auch damit zusammen, dass die Juden οἱ ἐκ περιτομῆς („die aus der Beschneidung“) sind (vgl. Apg 1,45; 11,2; Röm 4,12; Gal 2,12; Kol 4,11; Tit 1,10) und Paulus für sie die Beschneidung grundsätzlich nicht ablehnt (vgl. auch 1. Kor 7,18 f.). Vielmehr hatte er bereits in Röm 3,1 gefragt, was der „Überfluss der Juden“ oder welches der „Nutzen der Beschneidung“ sei, worauf er in Röm 3,2 die Antwort gegeben hatte: „Viel in jeder Hinsicht. Und zwar

¹⁵² Nach Wengst kann es dabei nicht darum gegangen sein, „dass Petrus – und mit ihm die anderen jüdischen Gemeindeglieder – etwa einseitig die Gemeinschaft mit ihren nichtjüdischen Geschwistern aufgekündigt hätten. Er wollte sie vielmehr veranlassen, jetzt ihrerseits jüdisch zu leben, obwohl er vorher mit ihnen Änach Art der VölkerÄ gelebt hatte“ (Wengst, Freut euch, S. 120).

¹⁵³ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 733. Nach Kühner und Gerth „(eigtl.: durchaus wenn) wenn wirklich, wenn anders, wenn nämlich“ (Kühner/Gerth, Ausführliche Grammatik, § 508,5).

¹⁵⁴ Pape, Handwörterbuch I, S. 733.

¹⁵⁵ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 47–50.

¹⁵⁶ Der Begriff περιτομή erscheint im Römerbrief insgesamt 15-mal (Röm 2,25-29; 3,1.30; 4,9-12; 15,8).

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch Stowers, Εκ πίστεως, S. 665–675.

wurden ihnen nämlich die Aussprüche Gottes anvertraut.¹⁵⁸ Der Gebrauch der Wendung ἐκ πίστεως betont im Zusammenhang mit der Rechtfertigung des Sünders grundsätzlich die Verheißung als Quelle des Glaubens und der damit verbundenen Rechtfertigung (vgl. dazu u. a. Röm 4,14.16; Gal 3,22; 5,5). Der Ausdruck ἐκ πίστεως („aus Glauben“) kann z. B. im Gegensatz zum Ausdruck ἐκ νόμου („aus [dem] Gesetz“) gebraucht werden (vgl. Röm 4,14.16).

Andererseits rechtfertigt dieser eine und derselbe Gott die „Unbeschnittenheit“ (vgl. u. a. Röm 2,26f.; Gal 2,7; Eph 2,11), d. h. die Heiden, „durch den Glauben“ (διὰ τῆς πίστεως; vgl. dazu auch z. B. Röm 3,25¹⁵⁹; Gal 3,14.26; zu διὰ πίστεως vgl. z. B. Gal 2,16; Eph 2,8; Phil 3,9; 2. Tim 3,15), weil sie das Wort Gottes vorher nicht besaßen, und deshalb nicht „aus dem Glauben (heraus)“, weil sie nicht „vom Glauben her [kommen]“ (vgl. auch Eph 2,11f.), sondern „durch den Glauben (hindurch)“. In Röm 3,30 beinhaltet der Ausdruck wohl aber indirekt auch, dass die „Heiden“ nicht „aus der Beschneidung“ sind und somit nicht erst beschnitten werden müssen, um gerettet zu werden (vgl. z. B. auch Röm 4,11ff.; Apg 15,1.7-11).

Die Wendung „aus Glauben“ kann aber auch in Bezug auf die Rechtfertigung der „Heiden“ durch Jesus Christus gebraucht werden (vgl. z. B. Röm 9,30; Gal 3,8.22.24; 5,5); beide Wendungen können sogar in einem einzigen Vers vorkommen, wie Gal 2,16 zeigt. In Gal 3,8-9 betont Paulus, dass die Schrift, „weil sie vorhergesehen hat, dass Gott die Heiden aus Glauben (ἐκ πίστεως) rechtfertigen wird, Abraham als gute Nachricht verkündete: ‚In dir werden alle Nationen gesegnet werden‘, sodass diejenigen aus Glauben (οἱ ἐκ πίστεως) mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden“. An dieser Stelle erscheint in Bezug auf die Rechtfertigung der „Heiden“ offenbar deshalb nicht der Ausdruck „durch Glauben“, sondern „aus Glauben“, weil hier die Betonung darauf liegt, dass die Heidenchristen geistliche „Kinder“ Abrahams und deshalb „aus dem Glauben“ Abrahams sind, sodass durch den Ausdruck eher der „Status“ oder die „Wurzel“ als das „Mittel“ zur Rechtfertigung beschrieben wird (vgl. auch Gal 3,7: ... οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ). In Röm 4,14.16 betont Paulus, dass nicht „diejenigen aus [dem] Gesetz“ (οἱ ἐκ νόμου), sondern diejenigen „aus Glauben“ (ἐκ πίστεως) Erben der Verheißung Gottes an Abraham sind (vgl. auch Röm 3,26; 4,16b; Gal 3,7.9, wo die Wendung οἱ/τὸν/τῷ ἐκ πίστεως [„die/den/dem aus Glauben“] erscheint, während Paulus nie von „dem/denen durch [den] Glauben“ spricht)¹⁶⁰.

Wie ein Vergleich mit Röm 2,25ff. zeigt, geht es Paulus in Röm 3,30 offensichtlich um die äußere Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden in heilsgeschichtlicher Hinsicht (vgl. auch Eph 2,11). Vor Gott Juden und Nichtjuden jedoch ebenbürtig und werden grundsätzlich gleich behandelt. Wenn der Apostel in diesem Zusammenhang feststellt, dass der „eine Gott“ (vgl. dazu auch Mk 2,7; 10,18; Lk 18,19; 1. Kor 8,6; 1. Tim 2,5) im Hinblick auf den Glauben (an Jesus Christus) „rechtfertigen wird“ (δικαιώσει), so ist die Futurform im Sinn eines „logischen Futurs“ – wie δικαιωθήσεται in Röm 3,20 – zu verstehen (vgl. auch die Futurformen z. B. in Röm 6,4bff.). Die „logische Folge“

¹⁵⁸ Nach mAvot 3,14 sind die Israeliten „Geliebte“ (אֲהֻבִּים), weil sie „Söhne des Ortes“ (d. h. Söhne Gottes) genannt werden. Sie sind „Geliebte“, weil ihnen wertvolle Dinge (= die Tora) geschenkt wurden, aber noch mehr, weil ihnen kundgetan wurde, dass ihnen diese wertvollen Dinge geschenkt wurden. Und nach Bar 4,4 ist Israel „glücklich“, „weil und das, was Gott gefällt, bekannt ist“ (μακάριοί ἐσμεν, Ἰσραὴλ, ὅτι τὰ ἀρεστὰ τῷ θεῷ ἡμῖν γνωστά ἐστίν). Es handelt sich auch dabei um das „Gesetz“ (vgl. Bar 4,1ff.).

¹⁵⁹ In Röm 3,25 lassen einige Handschriften (darunter **N**) den Artikel weg.

¹⁶⁰ In Phil 3,9 wird die Wendung τὴν [δικαιοσύνην] διὰ πίστεως Χριστοῦ im Gegensatz zu dem Ausdruck τὴν [δικαιοσύνην] ἐκ νόμου gebraucht (vgl. Röm 9,30: dikaios/nhn de« th'n e'k pi=stewß).

davon, dass es nur einen wahren Gott für Juden und Nichtjuden gibt, ist für Paulus, dass dieser Gott auch alle Menschen in Bezug auf die Rechtfertigung gleich behandelt.

Röm 3,31

„**Machen wir nun [das] Gesetz durch den Glauben wirkungslos?**“ (Röm 3,31). Eine wichtige Frage für das Verständnis des Textes ist, was mit dem Begriff νόμος an dieser Stelle gemeint ist. Nach Hofius bezeichnet der Begriff „an dieser Stelle ... nicht die Sinai-Tora, sondern – wie auch sonst gelegentlich in den paulinischen Briefen – die Heilige Schrift ..., das Alte Testament“.¹⁶¹ Vergleicht man Röm 3,19 (ὅσα ὁ νόμος λέγει) mit Röm 3,10-18, so fällt auf, dass gleichwohl vom „Gesetz“ die Rede ist, obwohl kein einziges Zitat aus der Tora Moses erscheint. Anschließend ist von den „Werken [des] Gesetzes“ die Rede (Röm 3,20), wobei wohl schon primär an die Tora Moses (mit jeweiliger Auslegung) gedacht ist. Und nach Röm 3,21 wird die in Jesus Christus erschienene „Gerechtigkeit Gottes ... bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“. Röm 3,31 knüpft jedoch offenbar an Röm 3,27.28 an, wo der Apostel vom „Gesetz der Werke“ und vom „Gesetz des Glaubens“ gesprochen und anschließend betont hatte, dass der Mensch „ohne Werke [des] Gesetzes“ gerechtfertigt werde. Dementsprechend scheint sich der Begriff νόμος in Röm 3,31 dem Kontext nach primär auf die Tora Moses zu beziehen, wobei Paulus die Sinai-Tora als Bestätigung und nicht als Aufhebung der früher gegebenen Verheißung betrachtet (vgl. z. B. Röm 4,13; Gal 3,17). In diesem Sinn bemerkt Hofius richtig, dass Paulus in Röm 3,31 von einer „Aufrichtung“ der „Schrift“ und nicht von einer „Aufrichtung“ der Sinai-Tora spricht.¹⁶²

Indem Paulus eine Rechtfertigung ohne „Werke [des] Gesetzes“ lehrt, könnte man meinen, er missachte den eigentlichen Inhalt des „Gesetzes“.¹⁶³ In Gal 5,4 spricht er von denen, „die ihr im Gesetz gerechtfertigt werdet [= werden wollt]“, die nach dem Apostel „aus der Gnade gefallen“ sind. Für ihn ist klar, dass das „Gesetz“ nie eine Möglichkeit der Rechtfertigung durch das Tun darstellte, sondern dass es vielmehr von Anfang an den Weg hin zur Erfüllung durch den „Samen“ Abrahams, Jesus Christus, aufzeigen wollte (vgl. z. B. Röm 3,19f.; Gal 3,8ff.). Bereits in Gal 3,17 hatte Paulus darauf hingewiesen, dass das sinaitische „Gesetz“ den Bund, den Gott vorher mit Abraham und seinem „Samen“ gestiftet hatte, nicht „ungültig macht, um die Verheißung wirkungslos zu machen“ (οὐκ ἄκυροί εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν).

Er gebraucht dabei in Röm 3,31 den Ausdruck διὰ τῆς πίστεως („durch den Glauben“), den er in Röm 3,30 auf die Heiden bezogen hatte, und bezieht sich damit augenscheinlich auf seine Lehre, dass die Heiden ohne das „Gesetz“ durch den Glauben an Jesus Christus Vergebung der Sünden erhalten können, ohne die Beschneidung „am Fleisch“ zu empfangen. Die Lehre missachtet aber keineswegs das alttestamentliche „Gesetz“, vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Denn die Tora will zum Glauben an den Erlöser Jesus führen. Der eigentliche Sinn der Tora kommt durch den Glauben an die Erlösung in Jesus Christus zum Zuge (vgl. auch Röm 10,4). Nicht das Gesetz, sondern die Sünde, die das Gesetz nicht überwinden konnte, wird durch Jesus Christus „wirkungslos“ gemacht (vgl. Röm 6,6; 7,6; vgl. auch Röm 4,14).

¹⁶¹ Hofius, Gesetz des Mose, S. 66; vgl. auch ders., Rechtfertigung, S. 128f.

¹⁶² Hofius, Gesetz des Mose, S. 68.

¹⁶³ Vgl. auch ebd., S. 66–67: „Paulus greift in Röm 3, 31 den von jüdischer oder judenchristlicher Seite erhobenen Vorwurf auf, daß seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders ‚aus Glauben allein‘ die Geltung der Schrift negiere ... Es weist diesen Vorwurf mit Nachdruck zurück und setzt die These entgegen, daß er mit seiner Lehre im Gegenteil an der Schrift festhalte und ihr Zeugnis voll zur Geltung bringe ...“

Der Ausdruck νόμον ἱστάνομεν („Gesetz hinstellen/aufrichten“) erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle. Das Verb ἱστάνω/ἵστημι „stellen; still stehen lassen, aufhalten; errichten; hinstellen, einsetzen“¹⁶⁴ wird dabei wie z. B. in 2. Kor 13,1 (vgl. auch Mt 18,16) im Sinn von „bestätigen“ verwendet. In Mk 7,9 ist vom „Aufrichten“ der Tradition die Rede, wobei das Gegenteil davon mit dem Verb ἄθετέω („ungültig machen“; vgl. dazu auch z. B. Gal 2,21) beschrieben wird. Diese Bedeutung etwa im Sinn von „bestätigen“ wird durch den Gebrauch in der LXX unterstützt.¹⁶⁵ So erscheint z. B. in 2. Kön 23,24 und 2. Chr 35,19 der Satz ἵνα στήσῃ τοὺς λόγους τοῦ νόμου („damit er aufrichte/bestätige die Worte der Tora“; hebräisch: הָקִים הַתּוֹרָה; vgl. auch 1. Macc 2,27: πᾶς ὁ ζηλῶν τῷ νόμῳ καὶ ἱστών διαθήκην ἐξελέτω ὀπίσω μου). Auch an anderen Stellen wird das Verb in der LXX als Wiedergabe des hebräischen Verbs קום im Sinn von „bestätigen/erfüllen“ verwendet (vgl. z. B. Deut 8,18 [וְקִים אֶת־תּוֹרַת יְהוָה]; 9,5 [וְקִים אֶת־הַבְּרִית]; 1. Kön 2,4; 12,15; 2. Kön 23,24; Jer 11,5). Ein rabbinischer Gebrauch muss damit nicht vorausgesetzt werden¹⁶⁶, auch wenn dieser Gebrauch dem rabbinischen Gebrauch entspricht¹⁶⁷.

Gemeint ist also nicht nur und nicht in erster Linie, dass das „Gesetz“ dadurch bestätigt wird, dass es den Sünder verurteilt und überführt.¹⁶⁸ Gemeint ist aber auch nicht nur, dass das „Gesetz“ den Glauben bezeuge¹⁶⁹ oder dass durch den Glauben die Gebote des „Gesetzes“ in den Gläubigen erfüllt werden¹⁷⁰. Diese Aspekte sind sicher alle mit eingeschlossen. Doch geht es Paulus konkret darum, dass die Schriften des Alten Testaments die „Glaubensgerechtigkeit“ (vgl. Röm 4,11.13) durch den kommenden Erlöser verheißen, sodass durch die Verkündigung dieses „Evangeliums“ als Grundlage für die Rechtfertigung die Erfüllung des „Gesetzes“ bestätigt wird (vgl. z. B. Röm 1,2; 3,21; Gal 3,24f.).¹⁷¹

Wenn Paulus betont, dass das „Gesetz“ dadurch bestätigt wird, dass nicht „Werke [des] Gesetzes“, sondern der Glaube an Jesus Christus zur Rechtfertigung führt, so ist das auch im Zusammenhang

¹⁶⁴ Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch I, S. 1269f.

¹⁶⁵ Vgl. auch z. B. Philo, Hypoth. 7,20: τὸ ... ἤδη τὸν νόμον αὐτοῖς στήσαι ... „... nachdem für sie schon das Gesetz besteht/aufgerichtet wurde ...“ Der Ausdruck διαθήκην ἵστημι „einen Bund aufrichten“ erscheint bei Philo fünfmal (Leg. 3,85; Sacr. 57; Mut. 263; Somn. 2,223.224).

¹⁶⁶ Vgl. dazu Thompson, Alleged Rabbinic Background, S. 136–148.

¹⁶⁷ Vgl. dazu auch Hofius, Gesetz des Mose, S. 67, Anm. 37 (Hofius erwähnt als Belege bGitt 36b; bSanh 90a und TargN Num 30,14).

¹⁶⁸ So z. B. Watson, Paul, S. 257.

¹⁶⁹ So z. B. Wilckens, Rechtfertigung, S. 53–55. Wilckens betont allerdings richtig, dass das Zeugnis des Gesetzes für Paulus darin besteht, dass es die Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes „bereits vom Anfang der Heilsgeschichte her bezeugt“ (Wilckens, Römer 1, S. 250).

¹⁷⁰ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 366; Schreiner, Romans, S. 207f.

¹⁷¹ Vgl. auch Hofius, Gesetz des Mose, S. 68: „Mit diesen Darlegungen [in Röm 4,1ff.], die dann in 4, 13–25 weitergeführt werden, hat Paulus exegetisch aufgewiesen, daß seine Rechtfertigungsverkündigung das Zeugnis der Schrift nicht ‚außer Kraft setzt‘, sondern ihm entspricht und es ‚zur Geltung bringt‘.“ Dunn bemerkt dazu: „Paul’s point in fact ist he same as in 2:12–16; only when the *universal* function of the law is recognized can it fulfill its proper rule ...“ (Dunn, Romans 1–8, S. 191). Es geht m. E. jedoch weder in Röm 2,12ff. noch in Röm 3,31 darum, die „universale Funktion“ der Tora zu betonen. Während es in dem ersten Abschnitt darum geht zu betonen, dass es schlussendlich nicht auf den Besitz der Tora, sondern auf das Tun derselben ankommt, geht es am Schluss von Röm 3 darum zu betonen, dass das in Röm 3,21ff. Ausgeführte über die „Gerechtigkeit Gottes“ in seiner Verwirklichung durch den Glauben an Jesus Christus im „eigentlichen“ Sinn des „Gesetzes“ ist, da sowohl das „Gesetz“ als auch die Propheten diese „Gerechtigkeit Gottes“ vorherbezeugt haben (vgl. Röm 3,21). Dementsprechend ist der Beigriff νόμος in Röm 3,31 auch gegen Dunn nicht nur auf die Sinai-Tora zu beziehen (vgl. Dunn, Romans 1–8, S. 191).

mit der Aussage in Röm 10,4 zu sehen, wonach Christus das „Endziel“ (τέλος) des Gesetzes ist¹⁷². Die durch den Messias Jesus „geschenkte Gerechtigkeit“ führt nach Paulus – wie bereits von Jesus in Mt 5,17ff. betont wird¹⁷³ – logischerweise dazu, dass der in der Tora offenbarte ethische Gotteswillen nun auch im Leben des Gerechtfertigten zum Ziel kommt (vgl. z. B. Röm 6,12ff.; 8,4; 12,1ff.).

2.2.2.2 Abraham als Beispiel für die Glaubensgerechtigkeit (Röm 4,1-25)

Einführung

Im Zusammenhang mit dem Verständnis des „Rühmens“ und der „Gesetzeswerke“ spielt das Verständnis der ersten Verse von Röm 4 eine wegweisende Rolle. Besonders auch in der Diskussion um die Neue Paulusperspektive ist das Verständnis von Röm 4,1ff. nicht unwesentlich. Deshalb soll im Folgenden nach einer grundsätzlichen Einführung zum Thema „Abraham und Judentum“ der Abschnitt von Röm 4,1-3 ausgelegt werden.

Die Bedeutung von Röm 4 innerhalb des Römerbriefes ist umstritten.¹⁷⁴ Nach Wright wird dieser Text von „zu vielen Lesern“ in dem Sinn behandelt, dass sie Fragen an den Text stellten, welche nicht die Fragen des Paulus seien.¹⁷⁵ Nach ihm geht es nicht um eine alttestamentliche Bestätigung der „Rechtfertigung durch Glauben“.¹⁷⁶ „Within the poetic sequence of the letter, Paulus moves on from the specific claims of 3:21-31 to the wider claim: all this has taken place precisely *in fulfillment of the covenant*.“¹⁷⁷ Zum Kontext von Röm 3,29f. und zu dessen Beziehung zu Röm 4 bemerkt Wright:

„The point of the whole paragraph, not just vv. 29-30, is that, because there is one God – the central Jewish belief, of course – there must ultimately be one people of God; and therefore, that problem must be marked out by something other than the Jewish law, which would have left a high fence down the middle of the church, with Jewish Christians on one side and Gentiles Christians on the other. That again, is the main thrust of chap. 4, to which the paragraph points in several particulars.“¹⁷⁸

Auch für Longenecker geht es in Röm 4 schwerpunktmäßig um den privilegierten Status der Juden.¹⁷⁹ Doch augenscheinlich geht es Paulus genau darum, die relativ kurzen Ausführungen über die Rechtfertigung aus Glauben in Röm 3,21-31 (nicht nur Röm 3,31¹⁸⁰) zu vertiefen und zu untermauern¹⁸¹, was typisch für den Römerbrief ist.¹⁸² Paulus veranschaulicht am Beispiel Abrahams, dass

¹⁷² Vgl. dazu die Ausführungen unter Punkt 4.10.

¹⁷³ Vgl. dazu Deines, Gerechtigkeit, S. 257–434.

¹⁷⁴ Vgl. dazu u. a. Wilckens, Rechtfertigung Abrahams, S. 33–76; Berger, Abraham, S. 47–89; Visscher, Romans 4, S. 7ff.; Tobin, What Shall We Say, S. 437–457.

¹⁷⁵ Wright, Romans, S. 465.

¹⁷⁶ Wright, Romans and the Theology, S. 39.

¹⁷⁷ Ebd.; vgl. Wright, Romans, S. 487.

¹⁷⁸ Wright, Romans, S. 480.

¹⁷⁹ Longenecker, Eschatology, S. 211–213.

¹⁸⁰ Vgl. z. B. Thielman, Paul and the Law, S. 184; Kuula, Law, S. 140.

¹⁸¹ Zur Diskussion über die Frage nach dem Verhältnis von Röm 4,1-25 zu Röm 3,20-31 bzw. zu Teilabschnitten aus Röm 3,20-31 vgl. u. a. Visscher, Romans 4, S. 111ff. Neubrand betrachtet Röm 3,27-31 als „Einleitung des Abraham-Kapitels“ (vgl. Neubrand, Abraham, S. 125ff.).

¹⁸² Nach Wright ist Röm 4 „in fact, a full-dress exposition of the covenant God made with Abraham in Genesis 15, showing at every point how God always intended and promised that the covenant family of Abraham would include Gentiles as well as Jews“ (Wright, Romans, S. 487). Fragt sich nur, warum Paulus dann zentral auf Gen 15,6 eingeht und den Bund mit keinem einzigen Wort erwähnt, während in Gen 17 der „Bund der Beschneidung“ zumindest indirekt

der Glaube auf der Grundlage der Gnade Gottes die entscheidende Voraussetzung für den Empfang der Rechtfertigung und damit auch für den Empfang des „persönlichen“ Heils sowohl für Juden als auch für Nicht-Juden ist. Auch wenn die Beschneidung als solches dabei keineswegs für die Juden als falsches Unterfangen dargestellt wird (vgl. auch Röm 2,25; 3,1), so bedeutet für Paulus die Tatsache, dass Gott dem Abraham vor der Beschneidung die Rechtfertigung zukommen ließ (vgl. Röm 4,9-10), dass nicht die Beschneidung am Körper Voraussetzung für den Empfang der Rechtfertigung sein kann¹⁸³; sie macht für ihn vielmehr erst dann Sinn, wenn auch die „Herzensbeschneidung“ empfangen wird (vgl. Röm 2,27-29). Es geht also nicht nur und auch nicht hauptsächlich um die Frage nach der Zugehörigkeit der „Heiden“ zum Volk Gottes¹⁸⁴, sondern auch zentral um die Frage, wie Juden gerettet werden bzw. dem Gericht Gottes entfliehen können. Diese Sicht wird durch einen Vergleich mit „der“ jüdischen Sicht von Abraham¹⁸⁵ bestätigt, wenn nicht nur einzelne Aspekte betont werden, wie Wright das offensichtlich tut¹⁸⁶.

Im Judentum erhalten die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob als erste der großen Reihe der Väter im vornehmsten Sinn den Titel „Väter“.¹⁸⁷ Eigentlich dürfen nur sie „Väter“ genannt werden.¹⁸⁸ „In der Dreiheit der Patriarchen steht Abraham in unüberbietbarer, vollgültiger Weise als der Vater da.“¹⁸⁹ Er wird von den Rabbinen als „unser Vater Abraham“ bezeichnet.¹⁹⁰ So erscheint der Ausdruck „Abraham, unser Vater“ (אַבְרָהָם אֲבִינוּ) im Traktat Avot an drei Stellen insgesamt achtmal (mAvot 3,11; 5,2.19).¹⁹¹ Gemäß mAbot 3,11 hat u. a. derjenigen, „der den Bund Abrahams, unseres Vaters, bricht“ – und zwar offenbar dadurch, dass er den „Bund der Beschneidung“ bringt, indem er sich eine künstliche Vorhaut machen lässt (vgl. z. B. 1. Macc 1,15) –, keinen Anteil an der kommenden Welt (dem kommenden Zeitalter), „auch wenn in seiner Hand die Tora und gute Werke sind“.

erwähnt wird, indem der Apostel vom „Zeichen der Beschneidung“ (d. h. von der Beschneidung als Zeichen des Bundes) spricht (Röm 4,11; vgl. Gen 17,11).

¹⁸³ Maschmeier fragt in seiner zusammenfassenden Darstellung zur Frage nach der Heilsbedeutung der Beschneidung, ob nach Paulus „nun die körperliche Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Gottesvolk bzw. der Erwählung Israels aus dem eschatologischen Gericht“ rette. Seine Antwort: „Sie tut es, und zwar in Christus!“ (Maschmeier, Rechtfertigung, S. 264). Er sieht sein Verständnis in Röm 2,25ff. bestätigt (ebd., S. 265). Dieser Abschnitt bringt das aber nicht zum Ausdruck. Paulus betont lediglich, dass die Beschneidung nur dann einen Sinn hat, wenn man (als Jude) auch dementsprechend lebt (vgl. Röm 2,25). Als Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham und seinen leiblichen Nachkommen wird sie von Paulus durchaus bestätigt (vgl. Röm 3,1; 4,11; 1. Kor 7,18f.), doch sie vermag die Errettung keineswegs zu bewirken (vgl. u. a. 1. Kor 7,19; Gal 5,6; 6,15; anders z. B. Jub 15,26ff.), wie Paulus im eigenen Leben erfahren hat (vgl. Phil 3,5ff.). Die Frage, ob ein Jude auch ohne die körperliche Beschneidung gerettet werden kann, wird nicht ausdrücklich gestellt. Aber der gesamte Zusammenhang und das Beispiel Abrahams zeigt z. B. deutlich, dass Paulus auch für die Juden die Beschneidung nicht als *conditio sine qua non* betrachtet hat, obwohl er denen, die zur Beschneidung „berufen sind“, empfiehlt, dabei zu bleiben (1. Kor 7,18).

¹⁸⁴ Das ist sicher ein zentrales Thema im Galaterbrief, wobei allerdings judenchristliche Gegner „bekämpft“ werden, und nicht Juden allgemein.

¹⁸⁵ Vgl. dazu u. a. Ego, Abraham als Urbild, S. 25–40.

¹⁸⁶ Vgl. dazu auch z. B. Wright, Paulus, S. 28ff.; ders., New Testament, S. 224ff.

¹⁸⁷ Vgl. Schrenk, Vaterbegriff, S. 976.

¹⁸⁸ Für Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 918.

¹⁸⁹ Schrenk, Vaterbegriff, S. 976.

¹⁹⁰ Für Belege vgl. ebd., Anm.181; Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 116. Der Ausdruck אַבְרָהָם אֲבִינוּ („Abraham, unser Vater“) erscheint in der Übersetzung des Neuen Testaments von Franz Delitzsch viermal (Apg 7,2; Röm 4,1; Hebr 7,4; Jak 2,21).

¹⁹¹ Zudem erscheint in mNed 3,11 und mQidd 4,14 der Ausdruck אֲבִינוּ אַבְרָהָם („unser Vater Abraham“).

Gemäß mNed 3,11 ist die Beschneidung so „groß“ (wichtig), dass sie „selbst den strengen Sabbat verdrängt“. Dabei wird die Bedeutung der Beschneidung auch damit begründet, dass „Abraham, unser Vater“, alle Gebote erfüllt habe und – mit Berufung auf Gen 17,1 – doch erst vollkommen genannt worden sei, nachdem er beschnitten war. Dabei wird der Bund von Gen 17 offenbar so vollkommen mit der Beschneidung identifiziert, dass selbst aus der Erwähnung des Bundes in Jer 33,25 abgeleitet wird, dass Gott ohne die Beschneidung (= Bund der Beschneidung) die Welt nicht geschaffen hätte. Damit wird die Beschneidung zum Drehpunkt der Welt als Schöpfung Gottes.

Israel stützt sich auf die Verdienste der Väter – vor allem auf die des Vaters Abraham.¹⁹² Im Midrasch zu Hoh 1,5 heißt es: „Die Gemeinde Israel spricht: ‚Schwarz bin ich durch meine Werke, aber anmutig durch das Werk meiner Väter.‘“¹⁹³ Abraham, der mitten in einem götzendienerischen Geschlecht zur Verwerfung des Götzendienstes gekommen sei und die Anbetung des Einen Gottes ausgebreitet habe¹⁹⁴, sei in zehn Versuchungen¹⁹⁵ geprüft worden, und nach mAvot 5,3 „bestand er sie alle, um kund zu tun, wie groß die Liebe unseres Vaters Abraham [zu Gott] war“.¹⁹⁶ Er habe die gesamte, damals noch ungeschriebene Tora gehalten¹⁹⁷ und auch in strikter Übereinstimmung mit dem mündlichen Gesetz gelebt¹⁹⁸. Er gehöre zu den Gerechten, die nicht gesündigt hätten (vgl. z. B. PsSal 12,8: „Du also, Herr, der Gott der Gerechten, hast die Umkehr [μετάνοια] nicht den Gerechten bestimmt, Abraham, Isaak und Jakob, die nicht an dir gesündigt haben“).¹⁹⁹

Abrahams größtes Verdienst sei, dass er der erste gewesen sei, der Gott erkannt habe.²⁰⁰ Dies habe sich ereignet, als er 48 Jahre alt gewesen sei; nach Resch Lakisch geschah das schon in seinem dritten Lebensjahr.²⁰¹ „Sein Verdienst kommt schon in der Gegenwart Israel stellvertretend zugute und hilft ihm [d. h. Israel] zum ewigen Leben, wobei die Abstammung von A. [= Abraham] von entscheidender Bedeutung ist“, bemerkt Jeremias.²⁰² Da nach den Rabbinen nur die leiblichen Nachkommen Abrahams an seinem Verdienst teilnehmen, müssen die Proselyten darauf verzichten.²⁰³

Die Beschneidung steht dabei im Zentrum.²⁰⁴ Paulus spricht diese in Röm 4,9f. an, indem er fragt, ob die „Seligpreisung“ dafür, dass Sünden vergeben sind (vgl. Röm 4,8), dadurch zustande kommt,

¹⁹² Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 117; für Belege vgl. ebd., S. 117ff.

¹⁹³ Zitiert nach ebd., S. 118.

¹⁹⁴ Für Belege vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8, Anm. 5.

¹⁹⁵ Vgl. dazu Mischnajot, Teil IV, S. 352, Anm. 10 zu Avot 5,3; vgl. auch z. B. 1. Macc 2,52; Sir 44,21.

¹⁹⁶ Vgl. auch z. B. Jub 17,15–18.19; 19,8; Philo, Abr. 35,191–199; Josephus, Ant. I,13,1–2.4; Judith 8,26; 2. Macc 2,52 („Wurde Abraham nicht in [der] Versuchung als treu erfunden? Und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“); 4. Macc 14,20.

¹⁹⁷ Vgl. mKid 4,14; Midr. Tanch. B. III,1.14; für weitere Belege vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8, Anm. 9; vgl. auch Ta-Shma, Abraham, Sp. 115; Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 204ff.

¹⁹⁸ „Es gibt zwei Lehren (הוראה), um zu bestätigen, dass Abraham selbst das geringste mündliche Gebot beobachtet hat“ (Midr. Ber. Rab. LXIV zu Gen 26,5). „Sogar die Vermischung der Speisen beobachtete man im Hause Abrahams“ (Midr. Tanch. B. III,1; vgl. ebd. III,14; Joma 28b).

¹⁹⁹ Vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8; für Belege vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 187.

²⁰⁰ Ta-Shma, Abraham, Sp. 115; vgl. Flusser, Judaism, S. 645; Steinsaltz, Persönlichkeiten, S. 24f.

²⁰¹ Vgl. Midr. Ber. Rab. XCV zu Gen 46,28; ebd. LXIV zu Gen 26,5.

²⁰² Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8; für Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 116ff.; vgl. ferner Schrenk, Vaterbegriff, S. 977.

²⁰³ Vgl. für Belege Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 119f.; vgl. auch ebd. IV/1, S. 3ff.

²⁰⁴ Vgl. zur Diskussion darüber u. a. Maschmeier, Rechtfertigung, S. 252–265. Nach Maschmeier wird die „Vorstellung, Beschneidung wirke *ex opere operato*, ... von den herangezogenen rabbinischen Quellen nicht gedeckt“ (ebd., S. 264).

dass jemand beschnitten ist (Röm 4,9a). „Denn wir sagen, dass der Glaube dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet worden ist. Wie wurde er ihm denn zugerechnet? Als er beschnitten oder unbeschnitten war? Nicht in der Beschneidung, sondern in dem Unbeschnittensein“ (Röm 4,9b-10). Damit geht es Paulus ganz zentral um den Aspekt der (persönlichen) Sündenvergebung und der Wiederherstellung der Beziehung des (einzelnen) Menschen zu Gott.

Nach den Rabbinen hat Gott die Beschneidung gegeben, bevor er die Tora gab.²⁰⁵ Die Beschneidung ist für das Judentum so wichtig, dass die Sabbatheiligung hinter sie zurücktritt.²⁰⁶ Nach R. Judan sagte Gott zu Abraham: „An dir ist nichts Verwerfliches, als nur die Vorhaut, beseitige diese, dann bist du fehlerfrei.“²⁰⁷ Die Rabbinen lehren, dass Abrahams böser Trieb²⁰⁸ durch die Verspritzung seines Blutes erstickt wurde²⁰⁹, und erst durch die Beschneidung sei er vollkommen gemacht worden²¹⁰, woraufhin Gott ihm erschienen sei²¹¹. Die Beschneidung werde die Israeliten von der Strafe im Gehinnom (d. h. in der Gehenna/Hölle) retten.²¹²

Es ist nicht zutreffend, diesbezüglich lediglich von „boundary markers“ (d. h. „Grenzmarkierungen“) zu sprechen und zu behaupten, es gehe nicht um das „persönliche“ Heil. Denn auch z. B. bei der Auseinandersetzung des Paulus mit dem jüdischen Verständnis der Beschneidung geht es nicht nur um Fragen der Volkszugehörigkeit. Die Frage nach der Zugehörigkeit zum Volk Gottes steht vielmehr augenscheinlich in enger Beziehung zu der Frage nach dem „persönlichen“ ewigen Heil – wobei wir das Wort „persönlich“ natürlich nicht in einem modernistischen individualistischen Sinn verstehen dürfen.

Die Problematik, die zum „Apostelkonzil“ in Jerusalem führte, veranschaulicht diese Tatsache. Nach Apg 15,1 kamen „einige von Judäa herab und lehrten die Brüder: Wenn ihr nicht beschnitten worden

Dass die Beschneidung aber bei den Rabbinen eine ganz andere Heilsbedeutung hat als bei Paulus, kann keineswegs geleugnet werden.

²⁰⁵ Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S. 23ff.

²⁰⁶ Vgl. mNed. 3,11; Midr. Tanch., B. III,20; vgl. auch Joh 7,22f.; vgl. dazu auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S.23ff.; Plaut, Tora in jüdischer Auslegung, S. 180ff.

²⁰⁷ Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 17,1.

²⁰⁸ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S.466ff.

²⁰⁹ Midr. Ber. Rab. XLVI zu Gen 17,1ff.: „Sowie die Feige nichts Schlechtes außer der Spitze in sich bringt, beseitige diese, so ist sie fehlerfrei, ebenso sprach auch Gott zu Abraham: An dir ist nichts Verwerfliches, als nur die Vorhaut, beseitige diese, dann bist du fehlerfrei ... Ich stelle einen Zimmbaum in die Welt; sowie derselbst bei sorgsamer Pflege und Düngung Früchte trägt, so wird auch bei Abraham durch Verspritzung seines Blutes sein böser Trieb ersticken und bei der Steigerung der Sinnlichkeit sein Blut sich stillen ... Ebenso sprach Gott zu unserem Vater Abraham: Ich finde an dir weiter nichts Tadelnswertes als diese Vorhaus, nimm sie weg und der Fehler ist beseitigt ... Nach R. Abba bar Kahana empfand Abraham die Beschneidung darum so schmerzlich, damit ihm Gott seinen Lohn verdoppeln könnte ... Abraham sprach: Ehe ich mich beschnitt, kehrten Reisende bei mir ein, jetzt fürchte ich, dieselben werden nicht mehr zu mir kommen. Darauf sprach Gott zu ihm: Ehe du beschnitten warst, kamen Unbeschnittene zu dir, jetzt werde ich in meiner Herrlichkeit vor dir erscheinen, wie es heißt: „Und es erschien ihm der Ewige in den Eichen Mamres“ (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica I, S. 215).

²¹⁰ Vgl. z. B. mNed. 3,11; Midr. Tanch., B. III,20.21.25. Nach Midrasch Ber. Rab. XXIII zu Ex 25,1 „haftet keine Unreinheit an uns, und siehe, die Beschneidung (das Bundeszeichen) zeugt für uns, dass wir rein sind“ (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica III, S. 182).

²¹¹ Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 18,1.

²¹² Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 18,1ff.: „Einst wird Abraham am Eingange des Gehinnom sitzen, wie R. Levi sagte, und die Beschnittenen Israels nicht hinabstürzen lassen. Was macht er aber mit denen, welche sich schwer vergangen haben? Er nimmt die Vorhaut von den vor der Beschneidung verstorbenen Kindern, befestigt sie an den Sündern und stürzt sie dann in das Gehinnom s. Ps. 55, 21“ (zitiert nach Bibliotheca Rabbinica I, S. 224–225).

seid nach der Weise Moses, so könnt ihr nicht errettet werden“. Was umgekehrt heißen will: Da wir beschnitten worden sind, werden wir gerettet. Doch Petrus ermahnt, den „Heiden“ nicht ein Joch aufzulegen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“ (Apg 15,10), und ergänzt: „Vielmehr glauben wir, durch die Gnade des Herrn Jesus in derselben Weise errettet zu werden wie auch jene“ (Apg 15,11). Während also die einen sowohl für Juden als auch Nicht-Juden die Beschneidung als entscheidend voraussetzen, um gerettet zu werden, betonen die Apostel, dass allein die Gnade Gottes in Jesus Christus sowohl die Juden als auch die Nicht-Juden durch den Glauben rettet (vgl. auch Gal 2,14-16).

Röm 4,1

„**Was sollen wir also sagen, dass Abraham, unser Vorfahr nach dem Fleisch, gefunden habe**²¹³?“ (Röm 4,1). Nach Hays stellt Paulus an dieser Stelle zwei Fragen. Die erste lautet demnach: *Tí οὖν ἐποϋμεν;* („Was sollen wir nun sagen?“)²¹⁴, und die zweite Frage heißt: „Have we found Abraham (to be) our forfather according to the flesh?“²¹⁵ Es geht demzufolge um die Frage, ob Abraham „dem Fleisch nach“ (*κατὰ σάρκα*) Vater der Juden sei. Ähnlich dürfte auch nach Wilk *Tí οὖν ἐποϋμεν;* „wie sonst auch als selbständige Frage fungieren“.²¹⁶ „Bildet aber die folgende Infinitivkonstruktion einen neuen Satz, so liegt es ... nahe, das Subjekt zu *εὐρηκέναι* im ‚wir‘ aus *ἐποϋμεν* statt in Abraham zu finden“.²¹⁷ Nach Wilk bildet Röm 4,1 „nicht nur den passenden Auftakt, sondern auch die Leitthese zu Röm 4, wobei er folgendermaßen übersetzt: „Was sollen wir nun sagen? Dass wir [sc. es: das Gesetz des Glaubens] im Bezug auf Abraham, unseren Vorvater nach dem Fleisch, gefunden haben!“²¹⁸

²¹³ Es handelt sich bei der Satzkonstruktion um einen AcI (eigentliches Subjekt des Perfekts *εὐρηκέναι* ist also Abraham). Textkritisch gibt es allerdings Schwierigkeiten (vgl. Wilkens, Römer 1, S. 260: „V 1 ist textkritisch eine crux“). Der Nestle-Aland-Text (27. Aufl.) lautet: *Τί οὖν ἐποϋμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* Dieser Text wird von folgenden Handschriften bezeugt: **Σ*** A C* 81. 365. 1506 sa bo?; Or^{lem}. Während u. a. der Mehrheitstext (**Μ** – ebenso 33. 1881) das Verb *εὐρηκέναι* (Infinitiv Perfekt) nach *τὸν πάτερα* [statt *προπάτορα*] *ἡμῶν* folgen lassen, fehlt es in den folgenden Handschriften: B 6. (1739) pc. Möglicherweise wurde das Verb ausgelassen, weil man Schwierigkeiten hatte, seine Bedeutung im Kontext zu erkennen. Wir können also davon ausgehen, dass das Verb ursprünglich ist, und zwar in der Stellung des Nestle-Aland-Textes. Zur Lehrart ohne das Verb bemerkt Lietzmann: „Die Lehrart von B ist, wie aus cod. Ath. hervorgeht, dem Origenes bekannt und von da zu Chrysostous gekommen; es ist also eine einheitliche Wurzel, welche wie die meisten durch Origenes bezeugten Besonderheiten, wenig Vertrauen verdient“ (Lietzmann, Römer, S. 53).

²¹⁴ Vgl. auch z. B. Zahn, Römer, S. 215 („Was werden wir nun sagen? ... dass wir Abr. als unseren Ahnherrn nach dem Fleisch erfunden haben?“); Wright, Romans, S. 489f.

²¹⁵ Hays, Have we found, S. 76–98; ders., Conversion, S. 61–84.

²¹⁶ Wilk, Ruhm, S. 70.

²¹⁷ Ebd. Wengst übersetzt folgendermaßen: „Was sollen wir nun dazu sagen, dass wir Abraham als unseren leiblichen Vorvater vorfinden?“ (Wengst, Freut euch, S. 206). Vorher hatte Wengst bemerkt, dass es im Folgenden (Röm 4) nicht darum gehe, „was Abraham gefunden hat; dann wäre auch das Perfekt etwas seltsam. Es geht vielmehr darum, in welcher Situation und wodurch er etwas erlangt hat“ (ebd.). Also geht es doch darum, was Abraham „erlangt hat“. Das Perfekt ist überhaupt nicht „seltsam“, weil es Paulus gleichzeitig um die Frage nach dem „Rühmen“ der Juden als Nachkommen Abrahams geht, also um die Frage, was Abraham den Juden in Bezug auf die Rechtfertigung bringt.

²¹⁸ Wilk, Ruhm, S. 71.

Diese Deutungen sind verständlich, wenn man bedenkt, dass die „erste“ Frage (Τί οὖν ἐροῦμεν;) ²¹⁹ so im Römerbrief anderswo fünfmal erscheint (Röm 6,1; 7,7; 8,31; 9,14.30), sonst aber immer ohne Zusatz (außer in Röm 8,31, wo πρὸς ταῦτα ergänzt wird), wobei außer in Röm 9,30 jeweils eine zweite Frage folgt. Doch sollte man nicht einfach von einem Schema ausgehen, dem Paulus verpflichtet ist. ²²⁰ Zudem sollte man dann in der „zweiten Frage“ ein konjugiertes Verb mit der Antwort des Apostels μὴ γένοιτο („das möge nicht geschehen!“) erwarten (vgl. Röm 7,7; 9,14). ²²¹

Die Wendung κατὰ σάρκα („dem Fleisch nach“) ist unserer Stelle nicht auf das Verb (εὐρηκέναι) zu beziehen ²²², sondern auf Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν („Abraham, unser[en] Vorfahr“) ²²³, dem es folgt, im Sinn von τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα („unserem Vorfater dem Fleisch nach“) ²²⁴. Damit spricht Paulus schwerpunktmäßig die Juden an, wobei er Abraham als ihren leiblichen Vorfahr bezeichnet (vgl. auch Röm 1,3: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα; Röm 9,5: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα) und sich dabei selbst mit einschließt (vgl. auch z. B. 1. Kor 10,1; 2. Kor 11,22). Es geht weder um eine Abwertung Abrahams noch darum, dass die physische Abstammung von Abraham für die Erlangung des göttlichen Heils ungenügend sei ²²⁵, auch wenn dieser Aspekt indirekt mit eingeschlossen ist ²²⁶. Vielmehr geht es darum, die Ausführungen über die „Glaubensgerechtigkeit“ in Röm 3,21ff. am Beispiel „Abraham“ zu veranschaulichen und zu bestätigen.

Durch das οὖν („also, folglich“), das an dieser Stelle nicht in erster Linie folgernd, sondern weiterführend ²²⁷ bzw. (in einem gewissen Sinn) „versichernd“ gebraucht wird ²²⁸ – es erschien bereits in Röm 3,31, wurde dort allerdings eher im folgernden Sinn verwendet –, knüpft Paulus an den vorangehenden Abschnitt an ²²⁹ und stellt einen logischen Zusammenhang dar ²³⁰. Paulus hatte in Röm 3,31 gefragt, ob durch das „Gesetz“ durch den Glauben (d. h. durch die Verkündigung der „Glaubensgerechtigkeit“) wirkungslos (d. h. ungültig) gemacht werde, was er verneint hatte; die „Glaubensgerechtigkeit“ ist vielmehr die Bestätigung bzw. Erfüllung der Tora. Nun kommt er auf Abraham zu sprechen, dessen Leben mit Gott genau diese Tatsache bestätigt. Damit ist auch klar, dass für Paulus Abraham als ein Exempel des „Gesetzes“ gilt, auch wenn der Begriff „Gesetz“ in diesem Abschnitt

²¹⁹ Vgl. dazu Adam, Paulus, S. 303: „Mit der bei Paulus häufigen Wendung ... wird stets ein in Hinsicht auf eine vorher benannte These möglicher – von einem impliziten oder expliziten Gesprächspartner tatsächlich oder zumindest vorstellbar geäußerten – Einwand formuliert, der aber in allen Fällen unzutreffend bzw. defizitär abgewiesen wird.“

²²⁰ Vgl. auch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 261; Visscher, Romans 4, S. 139f.

²²¹ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 213.

²²² So auch z. B. Jewett, der übersetzt: „Therefore what shall we say that Abraham our forfather found according to the flesh?“ (Jewett, Romans, S. 308).

²²³ Zum Begriff προπάτωρ, der im Neuen Testament nur in Röm 4,1 erscheint, vgl. auch Philo, Opif. 145; Mos. 2,291; 1QGen. 4,153; Josephus, Ant. 4,26; 7,103; 17,75; 18,264; 19,123; Bell. 5,380. Josephus spricht in Bell. 5,380 (die einzige Stelle, an der Josephus Abraham erwähnt) von „unseren Vorfahr Abraham“ (Ἀβραάμ προπάτωρ δὲ ἡμέτερος). In der LXX erscheint das Wort nur in 3. Macc 2,21, wo Gott als προπάτωρ ἅγιος („heiliger Vorfater“) bezeichnet wird.

²²⁴ Vgl. auch Visscher, Romans 4, S. 142f.

²²⁵ Vgl. auch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 261; anders Schreiner, Romans, S. 214.

²²⁶ Dieser Aspekt ist in Gal 4:23 (ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρης δι' ἐπαγγελίας) beim Gebrauch des Ausdrucks κατὰ σάρκα zentral, wobei es allerdings um eine übertragene Bedeutung geht. Die Juden sind Nachkommen Isaaks, welcher der „Sohn der Verheißung“ war (vgl. Röm 9,7; Gal 4,28).

²²⁷ Vgl. auch Moo, Romans, S. 262.

²²⁸ Vgl. Siebenthal, H. von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Gießen/Basel: Brunnen und Riehen/Basel: Immanuel, 2011, § 252,51.

²²⁹ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 209.

²³⁰ Anders z. B. Rhyne, Faith establishes, S. 32ff.

nicht vorkommt²³¹. Es ist richtig, dass z. B. in Röm 4,13 zwischen „Gesetz“ und Verheißung unterschieden wird²³², doch wird diese Tatsache dadurch nicht ausgeschlossen. Denn der Begriff νόμος („Gesetz“), der allein im Römerbrief 74-mal vorkommt, bezieht sich einerseits offensichtlich vor allem auf den Bund Gottes mit Israel am Berg Sinai und den damit zusammenhängenden Geboten (vgl. z. B. Röm 2,12-15.17f.20.23.25-27; 3,19-20a.28; 4,13-16; 5,13.20), andererseits jedoch auf die ganze Tora, wobei es Paulus ein Anliegen ist, aufzuzeigen, dass die ganze Tora einheitlich die „Glaubensgerechtigkeit“ ankündigt (vgl. z. B. Röm 3,20b.27.31) und dass die spätere Gesetzgebung nicht dagegen auszuspielen ist (vgl. Röm 4,13).

Der Zusammenhang zeigt, dass es Paulus im folgenden Abschnitt in erster Linie darum geht, aufzuzeigen, dass die „Glaubensgerechtigkeit“ nicht im Gegensatz zum „Gesetz“ steht, sondern vielmehr das „Gesetz“ erfüllt. Nicht die Beschneidung ist die eigentliche Erfüllung des Gesetzes. Damit geht für Paulus Hand in Hand, dass auch die Heiden ohne Beschneidung Zugang zu dieser „Glaubensgerechtigkeit“ haben. Richtig betont Schreiner deshalb: „I think it is unconvincing to say either the inclusion of Gentiles or the polemic against works [d. h. als Voraussetzung für die Rechtfertigung] is the central thesis of the chapter. Instead, both of these themes belong indissolubly together.“²³³

Paulus stellt den Juden die Frage, auf welche Art und Weise Abraham, der leibliche Vorfahr aller Israeliten, die Rechtfertigung vor Gott erhalten habe. Nach dem rabbinischen Verständnis kommt Abrahams Verdienst bereits in der Gegenwart Israel stellvertretend zugute und verhilft den Israeliten, die Abrahams Nachkommen sind, zum ewigen Leben.²³⁴ Ganz anders sieht Paulus Abraham als Beispiel für die Rechtfertigung durch den Glauben, der natürlich zum Gehorsam Gott gegenüber führt. Nach 1. Macc 2,52 wurde Abraham „in der Versuchung [vgl. Gen 22,1ff.] für treu erfunden; das ist ihm zur Gerechtigkeit angerechnet worden“ (Αβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός; καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην²³⁵). Gemäß dem Jubiläenbuch (Jub 23,10) war Abraham in allen seinen Werken gerecht. Und nach Sir 44,19 war Abraham „großer Vater vieler Nationen, und [sonst] niemand wurde [ihm] gleich/ähnlich in der Herrlichkeit er-/gefunden (οὐχ εὐρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ).“

„Er hielt das Gesetz des Höchsten, und Gott schloss mit ihm einen Bund und bestätigte diesen Bund an seinem Fleisch; und in der Versuchung wurde er für treu befunden (καὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός). Darum verhiess ihm Gott mit einem Eid, dass durch sein Geschlecht die Völker gesegnet werden sollten und er zahlreich werden sollte wie der Staub der Erde. Er hat diesen Segen für alle Menschen und ebenso den Bund dem Isaak bestätigt um seines Vaters Abraham willen. Ihn hat er gnädig gesegnet und ihm das Erbe gegeben und seine Anteile bestimmt und in zwölf Stämme aufgeteilt“ (Sir 44,20-23).

Der Apostel hatte das „Rühmen“ in Röm 3,27 ausgeschlossen. Nun zeigt er das ganz konkret anhand des Beispiels Abrahams. Abraham ist zwar der leibliche Vorfahr der Juden „dem Fleisch nach“ (vgl. Röm 1,3; 9,3.5 – der Ausdruck bezieht sich auf „unser“²³⁶ und bezeichnet an unserer Stelle offensichtlich Abraham neutral ohne besondere Betonung und ohne Nebengedanken als leiblichen

²³¹ Vgl. Schreiner, Romans, S. 209.

²³² Vgl. ebd.

²³³ Ebd., S. 228,

²³⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden Thiessen, Stephanusrede, S. 38ff.

²³⁵ „Wurde Abraham nicht in der Versuchung als treu erfunden? Und [das] wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (besser als: „Wurde Abraham nicht in der Versuchung als treu erfunden, und [es] ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde?“).

²³⁶ Vgl. dazu Cranfield, Romans I, S. 227.

Vorfahr der Juden²³⁷, aber selbst wenn diese Abstammung für Gott in Bezug auf den geistlichen Segen eine Bedeutung haben sollte, so ist der „Ruhm“ trotzdem ausgeschlossen, weil nicht einmal Abraham sich vor Gott rühmen könnte. Außerdem wird im Neuen Testament davon ausgegangen, dass die Abstammung von Abraham „dem Fleisch nach“ (d. h. die leibliche Abstammung) nicht automatisch geistliche Vorteile mit sich bringt (vgl. z. B. Joh 8,33ff.; Röm 9,6ff.), auch wenn dieser Aspekt mit dem Ausdruck κατὰ σάρκα („dem Fleisch nach“) in unserem Vers nicht direkt angesprochen wird. Zudem wird im Neuen Testament betont, dass der Segen, der Abraham verheißen wurde (vgl. Gen 12,1-3), nicht nur den leiblichen Nachkommen zugänglich ist, sondern allen, die sich innerlich darauf einlassen (vgl. Lk 19,9; Röm 4,12.16-18; 9,24ff.; Gal 3,1ff.).

Wenn Paulus nun fragt, was Abraham „gefunden“ hat, so wird damit offenbar gefragt, was er vor Gott erlangt habe.²³⁸ Dabei ist zu beachten, dass in der LXX z. B. über 100-mal der Ausdruck εὐρίσκειν χάριν („Gnade/Gunst finden“) erscheint (so z. B. in Gen 6,8; 18,3; 30,27; Sir 3,18; 21,26; 41,27). Der Mensch, der etwas „findet“, ist der Empfangende. Andererseits wird z. B. beim Ausdruck εὐρίσκειν σοφίαν („Weisheit finden“) im Buch Sirach (vgl. Sir 6,18; 18,28; 25,10; vgl. auch Weish 6,13) offenbar der Mensch selbst, der sie „gefunden“ hat, hervorgeboten. Er wird als „groß“ gepriesen (Sir 25,10). Paulus betont mit dem Gebrauch des Verbs εὐρίσκω von Anfang an zumindest indirekt, dass Abraham in Bezug auf die Rechtfertigung vor Gott der Empfangende und damit der Beschenkte war.

Röm 4,2

„Denn wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, hat/hätte er einen Ruhm ...“ (Röm 4,2a). Der Ausdruck ἐξ ἔργων („aus Werken“) erscheint im Neuen Testament insgesamt 16-mal (Röm 3,20; 4,2; 9,12; 11,6; Gal 2,16 [dreimal]; 3,2.5.10; Eph 2,9; Tit 3,5; Jak 2,21.24.25), davon 13-mal bei Paulus, wobei der Ausdruck sechsmal mit dem Genitiv-Attribut νόμου („[des] Gesetzes“) ergänzt wird (so in Röm 3,20; Gal 2,16 [dreimal]; 3,2.5.10). Im Galaterbrief bezieht die Wendung ἐξ ἔργων νόμου („aus Werken [des] Gesetzes“) sich offensichtlich auf eine jüdische bzw. jüdisch-christliche Interpretation der Tora, wobei die Beschneidung – wie überhaupt im Judentum²³⁹ – eine entscheidende Rolle spielt. Sie galt zwar im Judentum als Zeichen und Siegel (vgl. dazu Röm 4,11) dafür, „dass sie Glieder des Abrahambundes u. damit Angehörige Gottes sind“²⁴⁰, doch sollte sie die Juden in der messianischen Zeit erlösen und vor der Strafe in der Gehenna erretten²⁴¹. Die Gewissheit dieser Erlösung sollte jedoch noch durch die „Mehrung der Verdienste“ auf Grund von zusätzlichen „guten Werke“ (מַעֲשִׂים טוֹבִים) bekräftigt werden.²⁴² Interessant ist diesbezüglich, dass die Rabbinen in Ps 106,31 („Das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet ...“) den Begriff צְדָקָה („Gerechtigkeit“) mit זְכוּת („Verdienst; Freispruch“) ersetzen.²⁴³

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass im Römer- und im Galaterbrief die Wendungen ἐξ ἔργων („aus Werken“; vgl. auch Röm 9,12.32; 11,6; Eph 2,9; Tit 3,5; Jak 2,21.24.25) und ἐξ ἔργων νόμου

²³⁷ Cranfield sieht in dem Ausdruck indirekt einen Hinweis, dass Abraham „in a different way“ noch „another children“ hat (ebd.).

²³⁸ Nach Liddel und Scott wird εὐρίσκω u. a. im Sinn von „get, gain“ verwendet (vgl. Liddel/Scott, Lexicon, S. 729).

²³⁹ Vgl. dazu u. a. Strack/Billerbeck, Kommentar IV/1, S. 23–40.

²⁴⁰ Ebd., S. 31.

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 37.

²⁴² Vgl. Ebd., S. 6.

²⁴³ Vgl. dazu Heidland, λογίζομαι, S. 292.

(„aus Werken [des] Gesetzes“) (vgl. dazu Röm 3,20; Gal 2,16; 3,2.5.10) grundsätzlich identisch gebraucht werden²⁴⁴, auch wenn es durchaus möglich ist, dass der Ausdruck ohne den Genitiv νόμου etwas allgemeiner gebraucht wird. Nach Tit 3,5 hat Gott „uns nicht aus Werken, die wir in Gerechtigkeit getan hätten, sondern nach seinem Erbarmen durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes (oder: [durch] die Erneuerung des Heiligen Geistes) errettet“. Es geht also bei den Ausdrücken in den Paulusbriefen offensichtlich immer auch um das Bestreben des Menschen, durch menschliche „Leistungen“ vor Gott als „Gerechte“ dazustehen.²⁴⁵ Für Paulus steht die Rechtfertigung auf Grund von „Gesetzeswerken“ im Widerspruch zur Gnade Gottes (vgl. Röm 11,6; Gal 2,21). Mit anderen Worten: Das Gegenteil von der „Rechtfertigung aus Werken“ – was nach Eph 2,8 als ἐξ ὑμῶν („aus euch“) bezeichnet wird – ist die Rechtfertigung, die Gott den Glaubenden als Geschenk vermittelt (vgl. Röm 3,24; Eph 2,8). Ein solches Geschenk schließt das „Rühmen“ und damit das Vertrauen auf eigene „Leistungen“ völlig aus (vgl. Eph 2,9).²⁴⁶ Wie ein solches „Rühmen“, das Paulus bekämpft, aussieht, zeigt z. B. Gal 6,12–13, wo der Apostel schreibt: „So viele im Fleisch gut angesehen sein (ein gutes Angesicht zeigen) wollen, die zwingen euch, beschnitten zu werden, nur damit sie nicht um des Kreuzes Christi willen verfolgt werden. Denn auch sie, die beschnitten sind, befolgen selbst das Gesetz nicht, sondern sie wollen, dass ihr beschnitten werdet, damit sie sich eures Fleisches rühmen können.“ Paulus will sich dagegen allein auf das Kreuz Christi verlassen und sich dessen „rühmen“ (Gal 6,14; vgl. auch Phil 3,7ff.).

Das *Nomen rei actae* καύχημα („Ruhm“) erscheint übrigens im Römerbrief nur an unserer Stelle und im Galaterbrief auch nur einmal, nämlich in Gal 6,4, wonach jeder „sein eigenes Werk“ prüfen soll, „und dann wird er in Bezug auf sich selbst allein den Ruhm haben und nicht in Bezug auf den anderen“. Dieses *Nomen rei actae* (vg. dazu auch z. B. 1. Kor 5,6; 9,15.16; Phil 1,26; 2,16) bringt im Gegensatz zu dem *Nomen actionis* καύχησις („Rühmen“; vgl. dazu u. a. Röm 3,27) ein „Ergebnis“ oder einen Gegenstand zum Ausdruck. An unserer Stelle bezieht das Nomen sich auf einen Gegenstand im Leben Abrahams wie z. B. eine (mögliche) vollbrachte Tat, auf Grund deren Abraham bestimmte Vorzüge haben könnte.

Wenn Paulus die Protasis („Wenn-Satz“) mit einem εἰ („wenn“) einleitet, so lässt er die Möglichkeit, dass Abraham irgendwie durch „Werke“ gerechtfertigt worden ist, zuerst einmal offen. Mit anderen Worten: Paulus lässt die Möglichkeit, dass Abraham in den Augen der Menschen Verdienste ausweisen könnte, offen. Möglicherweise bezieht der Ausdruck ἐξ ἔργων („aus Werken“) sich dabei zurück auf den Ausdruck (νόμος) τῶν ἔργων („[Gesetz] der Werke“) in Röm 3,28.²⁴⁷ Auf Grund von einem solchen „Gesetz der Werke“ könnte das „Rühmen“ Abrahams tatsächlich nicht ausgeschlossen werden. Noch mehr: Es besteht sogar die Möglichkeit, dass Menschen versuchen, sich vor

²⁴⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen oben unter Punkt 4.3. Vgl. auch z. B. Dunn, Romans 1–8, S. 200: „The ἐξ ἔργων should not be taken as a more generalized statement than ἐξ ἔργων νόμου, as the parallel with 3:30 and similar usage in 3.27–28 clearly indicate.“

²⁴⁵ Longenecker bezieht den Ausdruck ἐξ ἔργων in Röm 4 besonders auf die „ethnic practices which distinguish Jews from gentiles“ (Longenecker, Eschatology, S.212). Die Juden denken demnach, „that they are reacting to God’s grace by their ethnic practices, but, as Paul insist, the proper response is faith. By rejecting this requirement of covenant relationship, ethnocentric Jews are seen to be acting by their own efforts (their ethnic ,works of law’) in order to gain God’s grace“ (ebd., S. 213). Es wurde jedoch bereits darauf hingewiesen, dass diese „Ethnozentrik“ der Juden nicht von der Frage nach dem „persönlichen“ Heil zu trennen ist.

²⁴⁶ Vgl. dazu auch u. a. Gerber, Leben allein aus Gnade, S. 384ff.

²⁴⁷ Vgl. auch Westerholm, Perspectives, S. 391.

Menschen durch ihre Werke gerecht darzustellen²⁴⁸, wie Jesus nach Lk 16,15 es den Pharisäern gegenüber zum Ausdruck bringt: „Ihr seid es, die sich selbst rechtfertigen vor den Menschen (ὁμεις εστε οἱ δικαιούντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων), Gott aber kennt eure Herzen; denn was unter den Menschen hoch ist, ist ein Gräuel vor Gott.“ „Sich selbst rechtfertigen“ bedeutet für Jesus, „auf sich selbst zu vertrauen, dass man gerecht sei“ (vgl. Lk 18,9: Εἶπεν δὲ καὶ πρὸς τινὰς τοὺς πεποιθότας ἐφ’ ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι ...). Übrigens bestätigt Josephus diese Haltung der Pharisäer grundsätzlich.²⁴⁹

In diesem Zusammenhang sei auch z. B. auf Sir 44,7 verwiesen, wonach die „herrlichen Männer“ (vgl. Sir 44,1) „alle in [ihren] Generationen verherrlicht wurden und in ihren Tagen Ruhm [hatten]“. Dazu gehört besonders auch Abraham, der „große Vater einer Menge von Nationen“ (Sir 44,19). Dieser wandelte nach der Qumran-Schrift CD 3,2-4 nicht im Bösen, sondern war Freund Gottes, weil er Gottes Gebote erfüllte und nicht seinen eigenen Willen wählte.²⁵⁰ Und nach 1. Macc 2,51 fordert Matthatias Maccabeus in seinem Alter seine Söhne auf, sich „an die Werke der Väter, welche sie in ihren Generationen getan haben (τὰ ἔργα τῶν πατέρων, ἃ ἐποίησαν ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν)“, zu erinnern, wobei diese „Herrlichkeit und einen ewigen Namen empfangen“ hätten. Dabei werden die Söhne des Matthatias aufgefordert, für das Gesetz zu eifern (ζηλώσατε τῷ νόμῳ) und „euer Leben für den Bund eurer Väter“ zu geben (1. Macc 2,50). Matthatias selbst war vorher mit seinen Freunden zusammen im Land umhergezogen, hatte die Altäre niedergerissen, die unbeschnittenen Kinder mit Gewalt beschnitten, „und sie haben sich des Gesetzes aus der Hand der Heiden und Könige angenommen, und sie gaben das Horn nicht dem Sünder“ (1. Macc 2,45-48). Dabei war ihnen offenbar das Zeugnis der „Väter“ in ihrer eigenen Deutung, wie es anschließend zum Ausdruck kommt (vgl. 1. Macc 2,52ff.), ein Vorbild. Unter diesen Zeugnissen wird an der Spitze Abraham erwähnt mit der Frage, ob er nicht „in der Versuchung als treu erfunden wurde“, was ihm „zur Gerechtigkeit gerechnet wurde“ (1. Macc 2,52: Ἀβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὗρέθη πιστός; καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην²⁵¹).

Nach den jüdischen Rabbinen²⁵² hat Gott die Beschneidung dem Abraham und den Israeliten gegeben, bevor er die Tora gab (die andererseits jedoch schon vor der Welt existierte).²⁵³ Die Beschneidung ist für das Judentum so wichtig, dass die Sabbatheiligung hinter sie zurücktritt.²⁵⁴ Nach R. Judan sagte Gott zu Abraham: „An dir ist nichts Verwerfliches, als nur die Vorhaut, beseitige diese, dann bist du fehlerfrei.“²⁵⁵ Die Rabbinen lehren, dass Abrahams böser Trieb²⁵⁶ durch die

²⁴⁸ Vgl. dazu auch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 261f.; Schlier, Römer, S. 123; Gathercole, Where is Boasting, S. 241f.

²⁴⁹ Nach Josephus war das Ziel der Pharisäer, gerecht zu sein (Josephus, Ant. XIII,289–291) bzw. das Gerechte zu tun (Josephus, Bell. II,163) und so Gott zu gefallen (Josephus, Ant. XIII,298), und zwar durch das Einhalten der väterlichen Überlieferung (vgl. Josephus, Ant. XIII,296–298).

²⁵⁰ Vgl. dazu auch z. B. Philo, Abr. 35; Josephus, Ant. 1,13; Midr. Cant. Rab. 1,13; vgl. auch Calvert-Koyzis, Paul, S. 142f.; Hansen, Abraham in Galatians, S. 199.

²⁵¹ „Wurde Abraham nicht in der Versuchung als treu erfunden? Und [das] wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (besser als: „Wurde Abraham nicht in der Versuchung als treu erfunden, und [es] ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde?“).

²⁵² Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 69.

²⁵³ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S. 23.

²⁵⁴ Vgl. mNid 3,11; Midr. Tanch. B. III,20; vgl. auch Joh 7,22f.; vgl. ferner Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S. 23ff.

²⁵⁵ Midr. Ber. Rab. XLVI zu Gen 17,1.

²⁵⁶ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S. 466ff.

Verspritzung seines Blutes erstickt wurde²⁵⁷, und erst durch die Beschneidung sei er vollkommen gemacht worden²⁵⁸. Die Beschneidung werde die Israeliten von der Strafe im Gehinnom, d. h. in der Gehenna/Hölle, retten.²⁵⁹ Damit wird die Beschneidung zentral, um im Bund Gottes zu leben bzw. zu bleiben und somit das göttliche Heil zu erreichen (vgl. dazu auch Röm 2,25ff.; 3,30; Gal 5,2f.6.11; 6,12-13. 15).²⁶⁰ Für Paulus steht diese Ansicht aber im Widerspruch zur Tora.

„... **aber nicht in Bezug auf/vor Gott**“ (Röm 4,2b). Dieser Satz (ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν; vgl. auch Röm 5,1: εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν; Röm 15,17: ἔχω οὖν [τὴν] καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν) ist an unserer Stelle auf ἔχει καύχημα („er hat Ruhm“) zu beziehen²⁶¹: Abraham hatte in seiner Beziehung zu Gott keinen „Ruhm“ – also keine menschlichen „Leistungen“, für die Gott ihn hätte belohnen müssen – aufzuweisen. In Bezug auf Gott – und darum geht es ja überhaupt – ist Abraham wie jeder andere Mensch von Gottes Gnade und Erbarmen abhängig, muss also jegliches „Rühmen“ ausgeschlossen werden, und zwar durch das „Gesetz [des] Glaubens“ (vgl. Röm 3,27), in dem Abraham bereits lebte (vgl. auch Gal 3,22-24).²⁶² Gott war also nicht verpflichtet, Abraham zu rechtfertigen, weil dieser es „verdient“ hätte.

Paulus ist davon überzeugt, dass Abraham auf Grund von seinem Glauben gerechtfertigt wurde, und das, „als er noch in der Vorhaut war“ (Röm 4,10). Deshalb „rühmt“ Paulus sich auch als einer „aus der Beschneidung“ nicht der Beschneidung, sondern allein des Kreuzes Jesu Christi (vgl. Gal 6,14). Später im Römerbrief kann er schreiben, dass er als „Diener Jesu Christi“ durch die ihm „von Gott gegebenen Gnade“ auf Grund seines Dienstes unter den „Heiden“ ein „Rühmen in Christus Jesus in den Dingen vor Gott“ (καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν) hat (Röm 15,15-17). Das ist allerdings kein „Rühmen“ auf Grund von „Verdiensten“, für welche er die Rechtfertigung empfangen möchte.

Röm 4,3

„**Denn was sagt die Schrift? [Sie sagt:] ,Abraham aber glaubte Gott ...‘**“ (Röm 4,3a-bα). Dass Abraham nicht durch Werke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt wurde²⁶³, bestätigt Paulus

²⁵⁷ Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVI zu Gen 17,1.

²⁵⁸ Vgl. mNid. 3,11; Midr. Tanch. B. III,20.21.25.

²⁵⁹ Für Belege vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV.2, S. 1064ff.

²⁶⁰ Es geht also nicht nur darum, dass die Juden stolz über ihre „privilegierte Position unter den Heiden“ waren, wie Dunn meint (vgl. Dunn, Romans I, S. 227).

²⁶¹ Vgl. dazu Cranfield, Romans I, S. 228 [Cranfield entscheidet anders (ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν bezieht sich demnach auf ἔξ ἔργων ἐδικαιώθη)], betont aber, dass diese Tatsache das Verständnis des Textes kaum beeinflusst).

²⁶² Nach Tobin sollte die „volle Form des Enthymems“ in Röm 4,2 folgendermaßen lauten: „... if Abraham was made righteous by works, he would have something to boast of before God, but Abraham was made righteous by faith and not by works; therefore Abraham does not have anything to boast of before God“ (Tobin, Paul's Rhetoric, S. 146, Anm. 55). Inhaltlich ist das sicher nicht falsch. Doch wie oben erwähnt, lässt Paulus zuerst einmal offen, ob Abraham in irgendeiner Form „Verdienste“ aufzuweisen hat, obwohl von Anfang an klar ist, dass das in Bezug auf seine Beziehung zu Gott nicht der Fall sein kann.

²⁶³ Zum Glauben Abrahams in Röm 4 vgl. auch Schließer, Abraham's Faith, passim.

mit einem Zitat aus Gen 15,6²⁶⁴ (vgl. auch Gal 3,6).²⁶⁵ Wie der Gebrauch der begründenden Konjunktion γάρ („denn, nämlich“) zeigt, begründet Paulus im Folgenden mit der „Schrift“ (vgl. dazu auch z. B. Röm 10,11; Gal 3,22; 4,30), warum Abraham in Bezug auf seine Stellung „zu Gott“ (vgl. dazu auch Röm 5,1) keinen „Ruhm hat“. Der Gedankengang von Röm 4,1–3 ist also folgender: Sollte Abraham von sich aus (und also „aus Werken“) die Rechtfertigung „gefunden“ haben? (Nein,) auf jeden Fall nicht vor Gott, sondern im besten Fall in den Augen der Menschen! Denn vor Gott ist eine solche Möglichkeit ausgeschlossen (wie bereits ausgezeigt wurde), und die Schrift gibt dem Abraham ein anderes Zeugnis. In diesem Sinn antwortet Paulus.

Der Satz בַּיהוָה אֱמָן (,und er glaubte an Jahwe/setzte sein Vertrauen auf Jahwe“) in Gen 15,6, der in der LXX mit καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ wiedergegeben wird, schließt mit ein, dass Abraham Gott für zuverlässig und glaubwürdig hielt und somit von der absoluten Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber ausging. Das Verb אָמַן (,tragen; sich als zuverlässig erweisen; Bestand haben, bleiben, andauern; glauben, vertrauen“²⁶⁶) erscheint im Buch Genesis sonst nur zweimal, und zwar in Gen 42,20 im Nifalstamm im Sinn von „sich als zuverlässig erweisen“ und in Gen 45,26, wonach Joseph seinen Brüdern „nicht glaubte“. Den Ausdruck בַּיהוָה אֱמָן kann man „wörtlich“ etwa mit „er machte sich fest in Jahwe“ wiedergeben (vgl. z. B. 2. Chr 20,20: „...macht euch fest in Jahwe, eurem Gott, und ihr werdet fest sein“; Jes 7,9: „... wenn ihr euch nicht fest macht, seid ihr nicht fest“). Der Glaube Abrahams ist damit eine Antwort auf Gottes Ruf. Während in der Bibel die Treue Gottes, welche die Grundlage für den Glauben Abrahams ist, betont wird, wird in den jüdischen Bezugnahmen auf Gen 15,6 die Treue Abrahams hervorgehoben²⁶⁷.

Dieses Glaubenszeugnis erhielt Abraham vor der Beschneidung, als der sozusagen noch „Heide“ war (vgl. auch Apg 7,2), und nicht erst durch die Beschneidung. Zu beachten ist, dass in Gen 15,6 der Begriff צִדְקָה (,Gemeinschaftstreue“, ,Rechtllichkeit“, ,Gerechtigkeit“ – auch im Sinn von „Gemeinschaftstreue Gottes“, ,Rechtsspruch“, ,Gerechtigkeitstat“²⁶⁸) gebraucht wird, der eher die „gerechte Tat (Gottes)“ als das „gerechte Wesen“ bezeichnet. Der Begriff, der im Alten Testament insgesamt 159-mal erscheint, bezeichnet besonders (vor allem in der Pluralform) auch die Heilstaten Gottes (vgl. z. B. Ri 5,11). Abraham wird damit nicht als eine Person mit einem „gerechten Wesen“ beschrieben. Nach Deut 6,25 sagt Mose zu Israel vor der Landnahme: „Und es wird Gerechtigkeit für uns sein (וְצִדְקָה תִּהְיֶה לָנוּ), wenn wir darauf achten (bzw. ,wenn wir bewahren‘), dieses ganze Gebot vor Jahwe, unserm Gott, zu tun, so wie er [es] uns befohlen hat.“ Auch hier geht es nicht um

²⁶⁴ In 1. Macc 2,52 wird Gen 15,6 folgend gedeutet: Ἀβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην „Wurde Abraham nicht in der Versuchung treu erfunden? Und ihm wurde es zur Gerechtigkeit angerechnet“, wobei Abrahams Glaube (wie auch z. B. in Mekilta 40b) als „Verdienst“ angesehen wird (vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 229). Nach Sir 44,19–20 war Abraham ein „großer Vater einer Menge von Nationen, und es wurde nicht [jemand] gefunden, [der ihm] in der Herrlichkeit gleich [war] (Ἀβρααμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, καὶ οὐχ εὐρέθη ὁμοίος ἐν τῇ δόξῃ). Er bewahrte [das] Gesetz [des] Höchsten und ‚geriet‘ in einen Bund mit ihm [d. h. Gott], in seinem Fleisch bestätigte (ἔστησεν) er [den] Bund, und in [der] Versuchung wurde er treu erfunden (καὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός)“.

²⁶⁵ Vgl. dazu u. a. Hahn, Genesis 15,6, S. 169–186; Robertson, Genesis 15,6, S. 259–289; Visscher, Romans 4, S. 158–167 (Auseinandersetzung mit der „New Perspective of Paul“ in Bezug auf die Bedeutung des Zitats in Röm 4); Ibita, Abraham believed God, S. 678–690; Flüchter, Anrechnung, S. 10ff. (zum „semantischen Feld“ von Gen 15,6 vgl. ebd., S. 109–136); Neubrand, Abraham, S. 197ff.

²⁶⁶ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 61f.

²⁶⁷ Vgl. dazu u. a. 4Q225; 1. Macc 2,52; Philo, Abr. 262, 268, 273, 275f.; ders., Migr. 43f.; ders., Her. 90–95.

²⁶⁸ Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 943–944.

Israels gerechtes Wesen; vielmehr wird später das Gegenteil betont (vgl. Deut 9,4-6). Gemeint ist jedoch, dass Israel dann „gerechte Taten“ hervorbringen wird, wenn das Volk im Bund mit Gott, der die Gebote mit einschließt, lebt und diesen Bund bewahrt, wie u. a. der Gebrauch des Verbs **שָׁמַר** („bewahren“) andeutet (vgl. auch u. a. Gen 17,9f.; Ex 19,5; Deut 4,23; 7,9.12; 29,8; 33,9; Jes 56,4.6). Der Bund schließt das Vertrauen auf Gott mit ein.

„... und [das] wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (Röm 4,3bβ). Das Verb **שָׁמַר**, das in Gen 15,6 gebraucht wird, wird u. a. im Sinn von „wegen, zusammenfügen, denken, planen, ersinnen, rechnen, erachten, für etwas halten“²⁶⁹ gebraucht und hat somit eine ähnlich breite Bedeutung wie das griechische Verb **λογίζομαι**²⁷⁰, mit dem es in der LXX wiedergegeben wird. Allerdings schränkt Heidland in dem Sinn ein, dass das hebräische Verb von 123 Erscheinungen nur siebenmal „im Sinne der Handelssprache als *rechnen*“ begegnet, und zwar davon sechsmal im Piel, während es an 56 Stellen in einer dem Verb **λογίζομαι** fremden Bedeutung „als emotionales ‚ersinnen‘, handwerkliches *erdenken* und voluntaristisches *planen*“ gebraucht werde.²⁷¹ Das hebräische Verb erscheint z. B. in Gen 31,15a („Wurden wir von ihm [oder: ‚für ihn‘] nicht [für/als] Fremde gehalten (**לֹא נִשְׁמַרְנוּ** לְיָדָיו)?“) im Sinn von „für etwas halten“ (vgl. auch Ps 44,23; 88,5; Jes 40,17). Nach Ps 106,30-31 wurde dem Pinhas sein Eingreifen beim Gericht Gottes über Israel „zur gerechten Tat/Gerechtigkeit gerechnet“ (**לֹא נִשְׁמַרְנוּ** לְיָדָיו; LXX: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην²⁷²). Das Verb wird aber auch mit Bezug auf die Opfer gebraucht, welche „angerechnet“ bzw. „nicht angerechnet“ werden (vgl. Lev 7,18; Num 18,27.30).²⁷³ Es kann aber auch etwas als Schuld oder als Verwünschung angerechnet bzw. nicht angerechnet werden (vgl. 2. Sam 19,20; Ps 32,2; Prov 27,14). Besonders mit dem Gebrauch des Verbs im Sinn von „anrechnen“ wird manchmal zum Ausdruck gebracht, dass Grund der „Anrechnung“ die freie Entscheidung, also in Bezug auf Gott sozusagen seine freie „Gnadenwahl“ steht. Diese Gnade Gottes ist auch die Grundlage für die „Seligpreisung“ dessen, „dem Jahwe/der Herr die Schuld/Sünde nicht angerechnet“ (vgl. Ps 32,2 mit Röm 4,8). Auch Abrahams Glaube ist nicht ein „Verdienst“ vor Gott, sondern eine Antwort auf Gottes Berufung, dessen Grundlage ebenfalls die freie „Gnadenwahl“ Gottes ist.²⁷⁴

²⁶⁹ Vgl. u. a. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 346.

²⁷⁰ Das Verb erscheint im Römerbrief insgesamt 19-mal, und zwar im Sinn von „überlegen, schlussfolgern“ (Röm 2,3.28; 6,11; 8,18) oder „anrechnen, für etwas halten“ (Röm 2,26; 4,3.4.5.6.8.9.10.11.22.23.24; 8,36; 9,8; 14,14).

²⁷¹ Heidland, **λογίζομαι**, S. 287.

²⁷² Interessant ist diesbezüglich, dass die Rabbinen in Ps 106,31 den Begriff **הַגָּדֹל** („Gerechtigkeit“) mit **יְצִיָּה** („Verdienst; Freispruch“) ersetzen (vgl. auch oben die Ausführungen zu Röm 3,20). Heidland bemerkt dazu: „Dabei ist es bemerkenswert, dass in der rabb Lit für das ‚Buchen‘ menschlicher Leistungen im religiösen Sinn nur selten **שָׁמַר** verwendet wird ...“ (Heidland, **λογίζομαι**, S. 292–293). Nach ihm ist durch die Wiedergabe des Verbs **שָׁמַר** in der LXX mit **λογίζομαι** „ein Begriff gefunden, der sowohl die Vorstellung der Imputation (nämlich des Buchens menschlicher Leistungen im Himmel), als auch des Verdienstes (der Anerkennung des Glaubenswertes durch Gott) umfasst. So verstanden werden – und **λογίζεσθαι** konnte natürlich zuerst nur in seiner griech Btg verstanden werden – besagt das Zitat: der Glaube wird verdienstermaßen, dh weil er diesen Wert tatsächlich besitzt, als Gerechtigkeit gebucht. Gn 15, 6 wird damit zum vollgültigen Beleg für das ‚Verdienst des Vaters Abraham‘ und des Glaubens überhaupt: 1 Macc 2, 52; Jub 14, 6; Philo Abr 262; Leg All III 228; Migr Abr 44; Rer Div Her 90. 94“ (ebd., S. 293).

²⁷³ Vgl. dazu auch G. von Rad, Anrechnung, S. 130ff. Diese „kultische Anrechnung“ geschah nach von Rad „auf Grund von irgendwelchen Leistungen des Menschen; von Opfergaben oder bestimmten Gehorsamakten; immer waren es Handlungen. Hier [in Gen 15,6] aber wird in einem gehobenen und programmatischen Satz gesagt, daß der Glaube in das rechte Verhältnis setze“ (ebd., S. 134).

²⁷⁴ Vgl. dazu auch Robertsen, Genesis 15:6, S. 265f.; Hahn, Genesis 15,6, S. 180f.

Im Sinn von „anrechnen/(als Geschenk) zukommen lassen“ wurde das Verb λογίζομαι bereits in Röm 2,26 gebraucht, indem Paulus gefragt hatte, ob nicht der „Vorhaut“ (ἀκροβυστία), also die „Heiden“, wenn sie „die Rechtsforderungen des Gesetzes“ (τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου) bewahren (= erfüllen), dies (von Gott) „zur Beschneidung angerechnet wird“ (εἰς περιτομὴν λογισθήσεται). Damit ist indirekt zum Teil auch schon das zentrale Thema von Röm 4 angesprochen, wodurch sichtbar wird, dass Paulus die Beschneidung vor allem deshalb anspricht (vgl. auch Röm 4,9ff.), weil sie in dem Judentum, auf das er insbesondere (indirekt) Bezug nimmt, zentral (und „heilsnotwendig“) war, während Paulus selbst die Erfüllung der „Rechtsforderung(en)“ der Tora (vgl. dazu auch Röm 1,32 [τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ]; 5,16.18; 8,4 [τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου]) im Sinn des ethischen Willens Gottes ins Zentrum stellt.

Wie der gesamte Zusammenhang zeigt, geht es Paulus aber nicht darum, die Erfüllung des „Moralgesetzes“ anstelle der Beschneidung als Voraussetzung der Rechtfertigung zu betonen (die Beschneidung war im Judentum offensichtlich ein [zentraler] Teil des „Moralgesetzes“). Denn Paulus ist davon überzeugt, dass die Rechtfertigung des Sünders²⁷⁵ nur durch die Erfüllung der „Rechtsforderung“ Gottes durch Jesus Christus und somit nicht ohne den Glauben möglich ist (vgl. Röm 5,16.18) und dass die Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ durch den Menschen nur dann möglich ist, wenn er „nach dem Geist wandelt“ (vgl. Röm 8,4.6-8), was die innere Erneuerung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi voraussetzt.

Zentrales Thema von Röm 4 ist deshalb, dass nicht irgendwelche „Werke“ (insbesondere die Beschneidung) als Voraussetzung der Rechtfertigung gelten können, sondern allein die „Anrechnung“ der Gerechtigkeit Gottes dem Gläubigen gegenüber. Als Beispiel dafür dient der „Vater Abraham“, dessen Glaubenszeugnis für Paulus zentral ist, das er bereits vor der Beschneidung sozusagen als „Heide“ von Gott empfangen hat, woraufhin (!) er das „Zeichen der Beschneidung“ erhielt (vgl. Röm 4,9-11; vgl. Gen 17,11). Aus diesem Grund ist Abraham für „die Beschneidung“ (d. h. für die Juden) und für die „Vorhaut“ (d. h. für die „Heiden“) der „Glaubensvater“ (vgl. Röm 4,12). Damit „kritisiert“ Paulus die Juden nicht lediglich für ihren „ethnischen Stolz“ den „Heiden“ gegenüber, der mit „Vater Abraham“ begründet wurde, wie z. B. Wright meint²⁷⁶. Auch wenn dieses Thema zumindest indirekt mit angesprochen ist, geht es zentral darum, am Beispiel Abrahams zu zeigen, dass Gott dem „Sünder“ aus den Juden und „Heiden“ die Glaubensgerechtigkeit „anrechnet“.²⁷⁷ Die Grundlage

²⁷⁵ „Sünder“ sind für Paulus alle Menschen ohne Ausnahme, insofern sie nicht durch Jesus Christus die Vergebung der Sünden und die innere Befreiung aus ihrer Macht erhalten haben, weil sie alle „unter der Sünde“ sind (vgl. Röm 3,9; 5,8.19).

²⁷⁶ Vgl. z. B. Wright, Romans, S. 480. Es geht nach Wright auch in Röm 4 nicht darum, „wie jemand Christ wird“, sondern vielmehr um die Frage, ob Abrahams Familie nur aus Juden oder auch aus Heiden besteht (ebd., S. 487; vgl. auch u. a. Dunn, Römer 1–8, S. 200f.; Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, S. 33–35; Räisänen, Paul, S. 170f.; Liebers, Gesetz als Evangelium, S. 31–40). Dieser Punkt wird jedoch hauptsächlich in Röm 4,11f. und 16 in einem gewissen Sinn angesprochen und stellt offensichtlich nicht das zentrale Thema des Kapitels dar. Dabei geht es in Röm 4,11-16 vor allem darum, zu zeigen, dass z. B. die Beschneidung nicht Voraussetzung ist, um an der Verheißung Gottes teilzunehmen, da die Verheißung auch den „Heiden“ ohne Beschneidung gilt, was für Paulus ein wichtiges Argument auch in Bezug auf den Zugang zum Heil Gottes für die Juden darstellt, da für sie die gleiche Voraussetzung, nämlich der Glaube, gilt, auch wenn Paulus die Beschneidung als Bundeszeichen für die leiblichen nachkommen Abrahams nicht ablehnt. Zudem geht es Paulus grundsätzlich um das ganze „Gesetz“ und damit verbunden um die Frage, ob ein Mensch (d. h. von allem der Jude, dem das „Gesetz“ gegeben wurde; vgl. Röm 3,19) durch das Halten desselben sich selbst (!) vor dem endzeitlichen Gericht Gottes retten kann (vgl. auch u. a. Moo, Law, S. 94–96).

²⁷⁷ Vgl. auch Jewett, Romans, S. 312.

dafür ist natürlich das Erlösungswerk Jesu Christi, auch wenn dieses Thema in Röm 4 nur „am Rand“ angesprochen wird (vgl. Röm 4,24f.).²⁷⁸ Dabei ist zu beachten, dass der Apostel die Ausführungen in Röm 3,20ff. über die Rechtfertigung durch den Glauben „ohne Gesetzeswerke“ voraussetzen kann.

Es geht Paulus allerdings nicht darum, dass der „Glaube“ die „Werke“ ersetzt. Er betont vielmehr anderswo, dass der Glaube „in der Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6). Und auch wenn die Pastoralbriefe voraussetzen, dass der Mensch nicht „aus Werken“ (vgl. Tit 3,5) bzw. „nach unseren Werken“ (vgl. 2. Tim 1,9) gerettet wird, so betonen sie doch die „guten Werke“ als Folge der geschenkten Rechtfertigung (vgl. 1. Tim 2,10; 5,10; 6,18; 2. Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 2,7.14; 3,1.8; 3,14). Paulus spricht von einem Wandel „nach dem Geist“ (Röm 8,4ff.) bzw. „im Geist“ (Gal 5,16ff.), aus dem die „Frucht des Geistes“ wächst (Gal 5,22). Folglich gibt es auch für Paulus keine „billige Gnade“ und keine Rechtfertigung, die nicht in einem neuen Lebenswandel sichtbar wird.²⁷⁹ So betont der Apostel in 1. Kor 7,19, dass weder die Beschneidung noch das Ungeschnittensein etwas ist, „sondern das Halten der Gebote Gottes“ (ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ).

Röm 4,4

„**Dem aber, der arbeitet/der Werke tut ...**“ Mit dem Satz τῷ δὲ ἐργαζομένῳ („dem aber, der arbeitet/der Werke tut“) bezieht sich der Apostel auf die Menschen, die versuchen, Werke zu vollbringen, indem sie meinen, Gott „müsse“ sie dafür belohnen (vgl. Lk 15,25-32), d. h. die „aus Werken“ rechtfertigt werden möchten. In Röm 2,10 erschien bereits der Ausdruck παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν („jedem, der das Gute wirkt/tut“) – ihm wird Gott „Herrlichkeit und Ehre und Frieden“ zuteil werden lassen. Wie u. a. dieser Zusammenhang zeigt, geht es nicht darum, die „guten Werke“ als solches zu disqualifizieren. Sie sind jedoch in Wirklichkeit nur für den möglich, der die „Glaubensgerechtigkeit“ empfangen hat, da der Mensch nach der Überzeugung des Paulus nicht imstande ist, sich dem Gesetz Gottes zu unterordnen (vgl. Röm 8,6-8). Dagegen wird das Verb ἐργάζομαι „arbeiten, Werke tun“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 2,10; 13,10) an dieser Stelle im Sinn von „durch die Erfüllung von Werken etwas zu leisten, dass Gott durch die Rechtfertigung belohnen sollte“,

²⁷⁸ Richtig betont Hahn, dass Paulus in Röm 4 „konsequent im Anschluß an das Zitat von Gen 156 ... von dem Glauben an Gott“ spricht. „Aber der Glaube an Gott kann nichts anderes sein als der Glaube an den die Toten lebendig machenden und das Nichtseiende ins Sein rufende Gott (V. 17b), und das heißt zugleich: Glaube an den Gott, der ‚Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat ...‘“ Röm 4,23-25 ist deshalb für Hahn „formal ein Nachtrag, sachlich aber Angelpunkt für den Gesamtzusammenhang“ (Hahn, *Gerechtigkeit Gottes*, S. 184).

²⁷⁹ Engberg-Pedersen vergleicht das paulinische Gnadenverständnis u. a. mit Seneca (vgl. Engberg-Pedersen, *Gift-Giving*, S. 95ff.). Er geht davon aus, dass Paulus ein „antikes System“ verwendet, „as it has been articulated to us by Seneca, as the grid that will explain to his addressees what that basic event in the whole story – the death and resurrection of Jesus Christ – means to them. This event is a gift from God which has attached to it many of those strings we mentioned to begin with. For instance, the gift also serves God’s own interests. The gift is then received by believers with trust, which implies an acceptance of the gift ... What binds the system together, however, and makes it a genuine system of giving and receiving a gift is the idea of mutual love between God and humans“ (ebd., S. 105). Die „Gabe“ hat also eine positive, persönliche Freundschaftsbeziehung zur Folge (vgl. auch z. B. ebd., S. 99). Darüber hinaus verwende Paulus die Sprache vom Bundes-Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, welches die Gerechtigkeit Gottes betone und die menschliche Gerechtigkeit zur Folge haben sollte (vgl. ebd., S. 107). Zusammenfassend bemerkt er u. a.: „My reply takes the form of a thesis to the effect that the modern idea of a pure gift may go directly back to a false, Christian understanding of God’s ‚grace‘ ...“ (ebd., S. 110). Zur ethischen Begründung des Paulus im Römerbrief vgl. auch Blischke, *Entsprechung*, S. 403–423.

während der Glaubende etwas empfängt.²⁸⁰ Paulus antwortet damit auf die Frage nach dem „Ruhm“ Abrahams.²⁸¹ Was der Mensch von sich aus hervorbringen kann, ist nicht „das Gute“, da dieses Tun des Guten (im Sinn von „Willen Gottes“, der im „Gesetz“ offenbart worden ist) allein von Gott kommt und nur durch die Kraft des Geistes Gottes vom Menschen getan werden kann.²⁸²

Wie Röm 4,9ff. zeigt, denkt Paulus sicher vor allem an die Beschneidung bzw. an das Vertrauen auf die Beschneidung (vgl. auch Röm 2,26-29). Doch keineswegs verwirft Paulus (ebenso wenig wie die „guten Werke“) die Beschneidung grundsätzlich (vgl. z. B. Röm 2,25; 3,1; 1. Kor 7,18). Das Problem, das Paulus anspricht, kommt u. a. in Rom 10,3 nochmals zur Sprache, indem der Apostel in Bezug auf den „Eifer“ der Juden (vgl. Röm 10,2) bemerkt: „Denn da sie Gottes Gerechtigkeit nicht erkannten und ihre eigene [Gerechtigkeit] aufzurichten trachteten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterordnet.“ Für Paulus geht es immer um das Halten des ganzen „Gesetzes“ (vgl. auch 1. Kor 7,19). Doch gerade dazu ist der Mensch als „Fleisch“ nicht imstande (vgl. Röm 7,14ff.; 8,6-8), sondern nur auf Grund der Vergebung und der inneren Erneuerung Gottes durch den Geist Gottes (vgl. Röm 8,2ff.). Und deshalb ist der Mensch „unter [dem] Gesetz“ – was für Paulus bedeutet, nicht „unter [der] Gnade“ zu sein – durch das Gesetz als Sünder verurteilt (vgl. u. a. Röm 6,14f.; Gal 3,23; 4,5.21; 5,18; vgl. auch Röm 3,9).

„... wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit angerechnet.“ Der Begriff μισθός „Lohn“ erscheint im Römerbrief nur an dieser Stelle (vgl. dazu aber z. B. 1. Kor 3,8.14; 9,17f.). Dabei geht es offenbar um die Frage nach der „Belohnung“ im eschatologischen Gericht (vgl. auch z. B. 1. Kor 3,8.14). Es geht also um die Frage, wie Abraham – und damit auch die Juden – vom eschatologischen Gericht befreit werden kann. Wenn diese „Werke“ Abrahams Grundlage dafür sind, wäre für Paulus nicht mehr die im Bund verheißene Gnade (vgl. dazu auch Röm 4,16) die Grundlage. Vielmehr wäre Gott dann quasi „gezwungen“, Abraham auf Grund von seinen Werken mit der Rechtfertigung zu belohnen, weil es seine „Schuldigkeit“ (ὀφείλημα „das, was einer schuldig ist; die Schuld“²⁸³; vgl. dazu auch Mt 6,12; in der LXX vgl. Deut 24,10; 1. Macc 15,8; 1. Esr 3,20) wäre. Der Ausdruck κατὰ ὀφείλημα „nach Schuldigkeit“ bezieht sich damit auf das Werke-Lohn-Denken²⁸⁴, das – zwar offensichtlich nicht für die jüdischen Rabbiner, aber doch – für Paulus im Gegensatz zu Gnade steht (vgl. auch z. B. Röm 11,6).

²⁸⁰ Vgl. auch Schneider, Romans, S. 215.

²⁸¹ Vgl. auch D. Zeller, Charis bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990, S. 165.

²⁸² Nach Liebers, der u. a. auf den Gebrauch des Ausdrucks ἔργα νόμου in Gal 3,10 eingeht, zeigt der Kontext von Gal 3,10, „dass nicht die ‚Werke‘, sondern der Nicht-Täter des in der Tora Geschriebenen im Kreuzfeuer der Kritik steht“ (Liebers, Gesetz, S. 54).

²⁸³ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 424.

²⁸⁴ Anders z. B. Wilk, Ruhm, S. 72: „... im Kontext dürfte die Wendung κατὰ ὀφείλημα das Werk, nicht den Lohn als geschuldete Leistung kennzeichnen.“ Er bezieht sich auf Thukydides, Bell. Pel. II,40,4 (ca. 400 v. Chr.), bei dem ὀφείλημα „ebenfalls eine geschuldete gute Tat bezeichnet“ (ebd., S. 73). Nach Thukydides ist derjenige, „der die Gunst/Gnade erweist“, ein zuverlässigerer Freund als der, „der eine Gegenleistung schuldet“, da dieser wisse, dass er die Tugend „nicht als Gnade, sondern als Schuldigkeit“ vergelte (οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ’ ἐς ὀφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων). Paulus lehnt sich jedoch kaum an Thukydides an, und zudem ist bei Paulus „der Lohn“ Subjekt. Wilk schlussfolgert: „Sofern ein Mensch (wie Abraham) Werke des Gott geschuldeten Gehorsams gut, erhält er im Endgericht einen entsprechenden, nicht nach Wohlwollen berechneten Lohn (4,4). Gerechtfertigt wird er (wie Abraham) unabhängig von solchen Werken, allein aufgrund des Glaubens an Gott in seiner gnädigen Zuwendung ...“ (ebd., S. 73). Es geht bei Paulus jedoch offensichtlich nicht – wie z. B. in 1. Kor 3 – um den „Lohn“ der Gläubigen auf Grund dessen, wie sie für Gott wirken, sondern um die Frage, wie der Mensch vor Gott die Rechtfertigung erlangt.

Röm 4,5

„**Dem aber, der nicht arbeitet/der nicht Werke tut ...**“ Der Satz „dem aber, der nicht arbeitet/der nicht Werke tut“ (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ) bezieht sich demgegenüber offensichtlich auf diejenigen, die nicht auf eigene „Werke“ (z. B. die Beschneidung) als „Verdienst“ vor Gott vertrauen (vgl. z. B. Röm 2,17ff.), sondern auf die Gnade Gottes hoffen (vgl. Röm 11,6; Gal 2,21; ferner Röm 10,3-5), d. h. die nicht versuchen, durch „Gesetzeswerke“ vor Gott gerecht zu werden (vgl. Röm 3,28; ferner Röm 4,6).²⁸⁵ Es geht also nicht (nur) um einen bevorzugten Status der Juden, auf den sie vertraut hätten, wie neuerdings immer wieder betont wird²⁸⁶, sondern um „Werke des Gesetzes“, wie der wiederholte Gebrauch des Verbs ἐργάζομαι „arbeiten, Werke tun, wirken“ (das im Römerbrief nur noch in 2,10 und 13,10 vorkommt) zeigt.²⁸⁷ Andererseits kann man das Vertrauen auf „Werke“ wie die Beschneidung sicher nicht trennen vom Vertrauen auf den „privilegierten“ Status der Juden.

„... **glaubet aber dem/vertraut aber auf den, der die Gottlosen rechtfertigt ...**“ In den Paulusbrieffen erscheint das Verb πιστεύω in Verbindung mit der Präposition ἐπὶ und dem Akkusativ (πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ) wie an dieser Stelle nur noch in Röm 4,24 (τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν)²⁸⁸, während sonst in den Paulusbrieffen dreimal der Dativ folgt (so in Röm 9,33; 10,11; 1. Tim 1,16; vgl. auch Lk 24,25; 1. Petr 2,6). Man kann wohl davon ausgehen, dass der folgende Dativ stärker das Fundament betont, auf dem der Glaube begründet ist (vgl. Röm 9,33; 10,11), während der Akkusativ die Bewegung (weg von der „Gottlosigkeit“ und hin zu diesem Fundament zum Ausdruck bringt.

Wenn Paulus nun betont, dass Gott „den Gottlosen/Frevler“ (τὸν ἄσεβῃ)²⁸⁹ rechtfertigt, so wird damit klar zum Ausdruck gebracht, dass die Rechtfertigung nicht vom Menschen ausgehen kann. Nach Röm 5,6 ist Christus, „als wir noch schwach/kraftlos waren, zur rechten Zeit für die Gottlosen gestorben“. Der Begriff ἄσεβής (eigentlich: „der keine Ehrfurcht [vor Gott] hat“²⁹⁰), der in Röm 5,6 parallel zu der Bezeichnung ἁμαρτωλός „Sünder“ erscheint (vgl. Röm 5,7-8), bezeichnet auch in 1. Tim 1,9 und 1. Petr 4,18, wo er jeweils parallel zum Begriff ἁμαρτωλός gebraucht wird (vgl. auch Jud 15), das Gegenstück zum „Gerechten“ (δικαίος). Nach Röm 1,18 wird Gottes Zorn „über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων) offenbart. Wenn Paulus an unserer Stelle betont, dass Gott solche „Gottlosen“ rechtfertigt, so wird einerseits besonders stark die Voraussetzungslosigkeit beim Menschen hervorgehoben, andererseits

²⁸⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 215.

²⁸⁶ Vgl. z. B. Dunn, Romans 1–8, S. 200f.; E. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia: Fortress, 1983, S. 33-35; H. Räisänen, Paul und the Law (WUNT 29), Tübingen: Mohr, 1983, S. 170f.; M. Crandford, Abraham in Romans 4: The Father of all who believe, in: NTS 41 (1995), (S. 71-88) S. 73.76-78.

²⁸⁷ Vgl. auch z. B. Schreiner, Romans, S. 217f.; D. J. Moo, „Law“, „Work of Law“, and Legalism in Paul, in: Westminster Theological Journal 45 (1983), (S. 73-100) S. 94-96.

²⁸⁸ Sonst erscheint diese Konstruktion im Neuen Testament in Mt 27,42; Apg 9,42; 11,17.21; 16,31; 22,19.

²⁸⁹ Die Wortgruppe ἄσεβής, ἀσέβεια und ἀσεβέω erscheint im Neuen Testament relativ selten: Das *Nomen abstractum* ἀσέβεια sechsmal (Röm 1,18; 11,26; 2. Tim 2,16; Tit 2,12; Jud 15.18), das *Nomen agentis* ἀσεβής neunmal (Röm 4,5; 5,6; 1. Tim 1,9; 1. Petr 4,18; 2. Petr 2,5.6; 3,7; Jud 4.15) und das Verb ἀσεβέω zweimal (2. Petr 2,6; Jud 15). Dagegen erscheint die Wortgruppe in der LXX sehr oft, und zwar 242-mal das *Nomen agentis*, 37-mal das Verb und 73-mal das *Nomen abstractum* sowie viermal das *Nomen rei actae* ἀσέβημα.

²⁹⁰ Abgeleitet von dem Verb σέβομαι, das nach Pape soviel wie „sich scheuen, vor Göttern und Menschen, wenn man etwas Schlechtes zu thun in Begriff ist und sich durch das Gefühl des Unrechts daran hindern läßt, sich schämen“ oder „die Götter mit frommer Scheu verehren, anbeten“ (Pape, Handwörterbuch II, S. 867), verbunden mit dem α-privativum.

ist natürlich vorausgesetzt, dass der „Gottlose“ umkehrt (vgl. z. B. Hes 18,28.30; 33,9). Später zitiert er in dem Brief aus Jes 59,20, wonach der kommende Erlöser von Jakob (Israel) die Gottlosigkeit abwenden wird (ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ) und so „ganz Israel“ gerettet werden wird (Röm 11,26).

„... **wird sein Glaube [ihm] zur Gerechtigkeit gerechnet**“ (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην). Das Verb λογίζομαι erscheint nun schon zum fünften Mal (nach Röm 2,3.26.28; 4,3.4; vgl. auch u. a. Röm 4,6.8.9.10.11.22.23.24). Erst an dieser Stelle ist der Glaube (ἡ πίστις) ausdrückliches Subjekt von λογίζομαι, und erst in Röm 4,9 wird in Bezug auf Abraham der Glaube ausdrückliches Subjekt desselben Verben. Der Zusammenhang zeigt jedoch, dass dieser „Glaube“ von Anfang an Grundlage der „Anrechnung“ war, womit Abraham ein Typus für die Gläubigen des Neuen Bundes wird. Damit wird einmal mehr deutlich, dass es sich nach Paulus bei Abraham um den gleichen Glauben handelt (vgl. Röm 4,16). Grundlage dieses Glaubens ist nicht das Tun des Gesetzes, sondern die Verheißung (vgl. Röm 4,16), die Gott dem Abraham lange vor dem Gesetz gegeben hat und dessen Inhalt schlussendlich das Kommen des Erlösers Jesus Christus ist, um „allen Geschlechtern der Erde“ den verheißenen Segen zu bringen (vgl. Röm 4,13f.; Gal 3,16–18). Der Unterschied zwischen den Gläubigen des Alten Bundes und denen des Neuen Bundes ist demnach, dass die einen auf die Erfüllung der Verheißung warteten, während die anderen diese Erfüllung in Jesus Christus erkennen (vgl. auch Hebr 11,39f.).

Röm 4,6

„**Wie auch David die Seligpreisung des Menschen [an-]spricht, dem Gott die Rechtigkeit ohne Werke anrechnen.**“ Wie der Einstieg mit der Konjunktion καθάπερ²⁹¹ „wie“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 12,4; 1. Kor 12,12; 2. Kor 1,14; 1. Thess 3,6.12) und die folgenden Kopula καί „und“ nahe legen, sieht Paulus eine enge Parallele zwischen Abraham und David in ihrer „Erfahrung mit Gott“. Es kann deshalb Davids Beispiel gebrauchen, um seine Ausführungen über Abrahams Rechtfertigung zu untermauern. Wenn er dabei an unserer Stelle die Präsensform λέγει „er sagt/spricht“ verwendet, so bezieht Paulus sich damit offensichtlich auf das „Reden“ der „Schrift“ (vgl. z. B. Röm 4,3: τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; „Denn was sagt die Schrift?“).

Der Begriff μακαρισμός „Seligpreisung; Glückseligpreisung“ erscheint im Neuen Testament außer in unserem Kapitel (vgl. auch Vers 9) nur noch in Gal 4,15, wo Paulus sagt: „Wo [ist] also eure Seligpreisung?“ Damit bezieht er sich auf die frühere „Glückseligpreisung“ der Gläubigen in Galatien bei dem Gemeindegründungsbesuch des Apostels. Auch wenn das *Nomen actionis* in der LXX nicht erscheint, so geht der Gebrauch an unserer Stelle doch auf das Alte Testament zurück. Das Nomen ist ein Verbalsubstantiv, das von dem Verb μακαρίζω „glücklich/selig preisen“ abgeleitet ist (vgl. dazu in der LXX u. a. Ps 40,3; 71,17; 143,15 [Ps 41,3; 72,17; 144,15]; vgl. dazu auch Lk 1,48; Jak 5,11). Das Adjektiv μακάριος „glücklich, selig“ erscheint in der LXX allein in den Psalmen und geht dabei auf das hebräische מְשֻׁלָּם „glücklich/heil dem ...“²⁹² (44-mal im Alten Testament und 26-mal in den Psalmen) zurück. „Glücklich-Sein“ bzw. „Seligsein“ bedeutet besonders in den Psalmen soviel wie „von Jahwe gesegnet“. Das sind natürlich die Menschen, die mit Jahwe im Bund leben. In Jes 30,18 werden „alle“ glücklich gepriesen, die auf Jahwe harren, da Jahwe darauf warten wird,

²⁹¹ Die Handschriften D F G bezeugen stattdessen καθὼς „wie“ (vgl. dazu u. a. Röm 1,13.17.28; 2,24; 3,4.8.10; 4,17; 8,36; 9,13.29.33; 10,15; 11,8.26; 15,3.7.9.21) und somit den Ausdruck offensichtlich mit einem geläufigeren ersetzt.

²⁹² Vgl. dazu Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 96.

„euch gnädig zu sein“. Für Paulus schließt diese „Glückseligkeit“ offenbar die Sündenvergebung und damit die Rechtfertigung mit ein.

Der Ausdruck *χωρὶς ἔργων* „ohne Werke/getrennt von Werken“ (vgl. dazu Röm 3,28: *χωρὶς ἔργων νόμου* „ohne Werke [des] Gesetzes“; Röm 3,21: *χωρὶς νόμου* „ohne Gesetz“) erscheint an dieser Stelle im Gegensatz zum Ausdruck *ἐξ ἔργων* „aus Werken“ von Röm 4,2. Auch wenn in unserem Kapitel nicht von den „Werken [des] Gesetzes“ (*ἐξ ἔργων νόμου*; vgl. dazu Röm 3,20; Gal 2,16; 3,2.5.10) die Rede ist, so ist damit grundsätzlich doch das Gleiche gemeint. Paulus vermeidet allerdings diesen Ausdruck in Bezug auf Abraham wohl deshalb, weil das mosaische „Gesetz“ dem Abraham noch nicht vorlag. Es geht jedoch zentral um die Beschneidung, wobei der Kontext von Gal 3 im Vergleich zu Röm 4 deutlich macht, dass die Beschneidung in der Diskussion um diese „Werke“ ganz oben auf der Liste stand und auch in einem gewissen Sinn als „Werk [des] Gesetzes“ betrachtet wurde.

Röm 4,7-8

„Glückselig [sind die Menschen], dessen Gesetzlosigkeiten vergeben wurden und dessen Sünden zugedeckt wurden. Glückselig [ist der] Mann, dem²⁹³ [der] Herr Sünde keineswegs anrechnet.“ Anhand eines Zitates aus Ps 32,1-2a (bzw. aus der LXX Ps 31,1-2a)²⁹⁴ aus der Hand des Königs David legt Paulus dar, dass auch die Psalmisten, die oft als „Gerechte“ im Gegensatz zu den „Ungerechten“ (d. h. „Gottlosen“) bezeichnet werden, nicht deshalb „Gerechte“ sind, weil sie sündlos sind, sondern weil sie Gottes Vergebung erfahren haben. Die Voraussetzung ist nicht ein vollkommenes Leben, sondern dass der Mensch sich wie David einst aufrichtig von der Sünde abwendet und Gottes Vergebung annimmt. Das setzt allerdings die Ehrlichkeit des Menschen voraus, die z. B. Ps 32,2b („und in dessen Geist kein Trug ist“) andeutet. Dass Paulus diese Ergänzung weglässt, liegt sicher nicht daran, dass er eine andere Überzeugung gehabt hätte. Vielmehr zitiert er nur den Teil, der seine Ausführungen über die „Glaubensgerechtigkeit“ Abrahams bestätigt. Wichtig ist dabei auch die Ergänzung „ohne Werke“ (*χωρὶς ἔργων*; Vers 6; vgl. Röm 3,28: *χωρὶς ἔργων νόμου*). Grundlage der „Glaubensgerechtigkeit“ ist also nicht etwa die Beschneidung²⁹⁵, sondern vielmehr die dem Gläubenden von Gott geschenkte Vergebung der Sünden. Insofern ergänzt das Beispiel Davids aus dem Psalm das Beispiel Abrahams, da bei ihm in dem zitierten Zusammenhang die Sündenvergebung nicht angesprochen wurde. Es ist auch zu beachten, dass die Aufrichtigkeit den Psalmisten zum Sündenbekenntnis (vgl. Ps 32,5: „So machte ich dir meine Sünde bekannt und deckte meine Schuld nicht

²⁹³ Ich betrachte an dieser Stelle *ὃ* „dem“ (so *ℵ² A C D² F Ψ 33. 1881 ℳ*) anstelle des *οὗ* „dessen“ des Nestle-Aland-Textes (so mit *ℵ* B D* G 1506. 1739 pc*) als ursprünglichen Text. Dieses *ὃ* „dem“ steht im Einklang mit dem *יְהוָה* „ihm“ des hebräischen Textes in Ps 32,2, während das *οὗ* „dessen“ im Einklang mit dem LXX-Text (Ps 31,2: ... *οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν* „dessen Sünde [der] Herr keineswegs anrechnet“) stehen. Es ist wahrscheinlich, dass der Römer-Text dem LXX-Text angepasst wurde (vgl. auch das zweifache *ὃν* „dessen“ in Röm 4,7). Paulus kannte damit offensichtlich auch den hebräischen Text des Psalmisten.

²⁹⁴ In Ps 32,1-2 erscheinen – wie in Ps 32,5 – in drei Parallelsätzen die drei hebräischen „Hauptbegriffe“ des Alten Testaments für Sünde (*עֲוֹנוֹ* [LXX: *αἱ ἀνομίαι*]; *חַטָּאת* [sonst hauptsächlich: *חַטֹּאת*; LXX: *αἱ ἁμαρτίαι*]; *יִשָּׁר* [LXX: *ἁμαρτίαν*]; vgl. auch u. a. Ex 34,7; Jes 59,12; Dan 9,24) und ebenso drei Parallelbezeichnungen für die Vergebung Gottes (*יָשַׁר* [LXX: *ἀφέθησαν*]; *יָסַר* [LXX: *ἐπεκαλύφθησαν*]; *עָשָׂה* *סֶל* [LXX: *οὐ μὴ λογίσηται*]).

²⁹⁵ Wenn in Jak 2,26 betont wird, dass „der Glaube ohne Werke tot ist“ (*ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστίν*), so ist damit nicht dieser Aspekt angesprochen. Zu beachten ist, dass der Ausdruck „Werke des Gesetzes“ bei Jakobus nicht erscheint. Mit „Werken“ ist bei ihm also offenbar etwas anderes gemeint. Es ist der wirksame Glaube, der zur Tat führt (vgl. auch z. B. Gal 5,6).

zu. Ich sagte: ‚Ich will Jahwe meine Übertretungen bekennen.‘ Und du, du hast die Schuld meiner Sünde weggenommen“) und damit zur Anrufung des Namens Gottes führt, was für Paulus eng mit dem Glauben verbunden ist (vgl. Röm 10,9-10.13; 1. Kor 1,2; vgl. auch Apg 2,21; 9,14.21).

Es geht Paulus also nicht darum, den Text aus Ps 32 zu erläutern. Vielmehr besteht für ihn die Einheit des Alten Testaments, und so kann er einen Text aus den Psalmen nehmen, um Aspekte der „Glaubensgerechtigkeit“ im Leben Abrahams zu erläutern und diese als „Vorbild“ der „Glaubensgerechtigkeit“ durch Jesus Christus in der Zeit des Neuen Bundes darzustellen.²⁹⁶

Röm 4,9-10

„[Geschah] diese Seligpreisung also auf Grund/auf der Grundlage der Beschneidung oder auch auf Grund/auf der Grundlage der Unbeschnittenheit?“ Die „Seligpreisung“ wird an dieser Stelle offensichtlich mit dem Zeugnis der „Glaubensgerechtigkeit“, welches Abraham von Gott empfing (vgl. dazu Röm 4,13), identifiziert. Nach dem rabbinischen Verständnis empfing Abraham das Zeugnis von Gott, dass er vollkommen sei, erst nach der Beschneidung.²⁹⁷ Und in 1. Macc 2,52 heißt es: Ἀβρααμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην „Wurde Abraham nicht in der Versuchung treu erfunden und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet?“ Wenn an dieser Stelle das Adjektiv πιστός „gläubig, treu“ erscheint, so wird damit nicht wie bei Paulus (mit ἢ πίστις) das Vertrauen Abrahams auf Gottes Gnade betont, sondern vielmehr seine Treue als besonderes Verdienst (vgl. auch z. B. 2. Macc 1,2).²⁹⁸ Diese Sicht ist im damaligen Judentum weit

²⁹⁶ Schreiner bemerkt: „... Paul brings Gen. 15:6 into the argument here to shed light on the meaning of Ps. 32:1-2 ... Genensis 15:6 is the hermeneutical key for unlocking the significance of Ps. 32“ (Schreiner, Romans, S. 224). Vom Kontext in Röm 4 her geht es aber eher darum, von Ps 32,1f. her seine Argumente aus Gen 15,6 zu bestätigen.

²⁹⁷ Vgl. dazu oben die Einführung zu Röm 4.

²⁹⁸ In Sir 44,19-23 heißt es: „Abraham war der große Vater vieler Völker (μέγας πατήρ πλήθους ἐθνῶν), und es wurde niemand gefunden, der in Herrlichkeit ähnlich war. Er hielt das Gesetz des Höchsten. Und [Gott] machte (oder: geriet in) einen Bund mit ihm, und er befestigte einen Bund in seinem Fleisch (ἐν σαρκὶ αὐτοῦ ἔστησεν διαθήκην), und er wurde in der Versuchung für treu befunden (καὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός [vgl. auch Judith 8,26; Jub 19,8]). Darum befestigt ihm (ἔστησεν αὐτῷ) [Gott] einen Eid, dass er durch seinen Samen die Heiden segnen werde, dass er ihn mehren werde wie der Staub der Erde und wie Sterne seinen Samen erhöhen werde, dass sie das Land erben sollten von Meer zu Meer und vom Strom bis zum Ende der Erde. Und dem Isaak befestigte (ἔστησεν) er es ebenso um seines Vaters Abraham willen. Den Segen für alle Menschen und den Bund ließ er ruhen auf dem Haupt Jakobs. Er erkannte ihn mit seinem Segen und gab ihm ein Erbteil und teilte seine Gebiete auf, er verteilte sie unter den zwölf Stämmen.“ Es geht in diesem Kapitel darum, die „berühmten Männer“ (ἄνδρας ἐνδόξους) und „unsere Väter betreffs ihrer Herkunft/ihrer Geschlechts“ (τοὺς πατέρας ἡμῶν τῇ γενέσει) zu loben (vgl. Sir 44,1). Auch wenn in diesem Kapitel die Gnade und der Bund Gottes betont werden, so stehen doch stärker als im alttestamentlichen Text die „Leistungen“ der „berühmten Männer“ im Zentrum. Dazu bemerkt Lamparter: „An Abraham wird gerühmt, dass er von Gott als gehorsam und in der Versuchung treu erfunden wurde (vgl. 1. Mos. 15,5 ff.; 22,1 ff.), während an Isaak und Jakob eigentlich nur die Treue Gottes zu rühmen ist, die ihnen den Bund bewahrt und die Segensverheißungen bestätigt hat (vgl. 1. Mos. 17,5; 22,5 ff.; 28,14). Es zeigt sich, dass sich diese Gestalten der Vätergeschichte nicht so recht für ein Preislied berühmter Männer eignen, da die alten Erzähler viel mehr die unverdiente Huld Gottes, der sie aus freien Stücken erwählt und zu Trägern des Segens bestimmt hat, rühmen wollten“ (H. Lamparter, Die Apokryphen, Bd. I: Das Buch Jesus Sirach [Die Botschaft des Alten Testaments 25,1], Stuttgart: Calwer, 1972, S. 192–193). Nach dem Jubiläenbuch gilt Abraham als Musterbeispiel eines an das „Gesetz“ und die Überlieferung gebundenen Leben (vgl. dazu u. a. M. Müller, Die Abraham-Gestalt im Jubiläenbuch. Versuch einer Interpretation, in: Scandinavian Journal of the Old Testament 10/2 [1996] S. 238–257). Nach Jub 23,10 z. B. war Abraham vollkommen in allen seinen Handlungen und gerecht alle Tage seines Lebens.

verbreitet.²⁹⁹ Paulus zeigt nun aber anhand des Alten Testaments auf, dass Abraham das Zeugnis von Gott empfangt, in der Gerechtigkeit Gottes zu leben, als er noch nicht beschnitten war (Gen 15,6), im Gegensatz zum Judentum, wonach Abraham erst mit der Beschneidung vollkommen wurde (vgl. dazu oben zu Röm 4,1). Auch wenn Paulus an dieser Stelle „nur“ eine –rhetorische– Frage stellt, so zeigt der Zusammenhang doch deutlich, dass Abraham nach seiner Überzeugung noch als Unbeschnittener von dem Zeugnis der „Glaubensgerechtigkeit“ empfängt, woraus er schlussfolgert, dass Gott nicht nur die „Beschneidung“, sondern auch (vgl. ἢ καὶ „oder auch“ in der Frage) die „Unbeschnitteneit“ durch den Glauben rechtfertigt.

„Denn wir sagen [im Einklang mit der Schrift]: ‚Dem Abraham wurde der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet.‘“ Mit dieser Äußerung beruft Paulus sich einmal mehr auf die „Schrift“ und wiederholt damit eigentlich die Aussage von Vers 3. Dieser Zusammenhang mit Vers 3 zeigt, dass das λέγομεν „wir sagen“ (vgl. dazu auch 1. Thess 4,15³⁰⁰) die Überzeugung des Apostels im Einklang mit der (Heiligen) Schrift (vgl. dazu Röm 1,2) betonen soll.

„Wie also wurde [er ihm] angerechnet? Als er in der Beschneidung oder in der Unbeschnitteneit war? Nicht in der Beschneidung [d. h. als Beschnittener], sondern in der Unbeschnitteneit [d. h. als Unbeschnittener].“ Subjekt des Aorists Passiv ἐλογίσθη „es wurde angerechnet“ in der Frage ist ἡ πίστις „der Glaube“ von Vers 9. Indirektes Objekt ist damit ebenfalls von Vers 9 der Ausdruck εἰς δικαιοσύνην „zur Gerechtigkeit“, während Abraham als indirektes Dativ-Objekt zu betrachten ist. Die Rabbinen lehren, dass Abrahams böser Trieb³⁰¹ durch die Verspritzung seines Blutes erstickt wurde³⁰², und erst durch die Beschneidung sei er vollkommen gemacht worden³⁰³, woraufhin Gott ihm erschienen sei³⁰⁴. Die Beschneidung werde die Israeliten von der Strafe im Gehinnom (d. h. in der Gehenna/Hölle) retten.³⁰⁵ Für Paulus ist das Schriftzeugnis jedoch unmissverständlich: Abraham empfängt die „Glaubensgerechtigkeit“ sozusagen als „Heide“. Damit kann die Beschneidung für ihn nicht Voraussetzung der Rechtfertigung sein.

Röm 4,11

In Röm 4,11-15 geht es Paulus u. a. darum, die Beschneidung und das Sinai-Gesetz in das richtige heilsgeschichtliche Verständnis zu rücken. Offenbar wird die Beschneidung dabei deshalb parallel zum Sinai-Gesetz betrachtet, weil sie nach der Verheißung Gottes an Abraham, „Vater einer Menge von Nationen“ zu sein (vgl. Gen 17,4f.; Röm 4,11.12.16-18), verordnet wurde (vgl. Gen 17,10ff.). Diese Verheißung Gottes, dass Abraham „Erbe der Welt“ sein sollte (vgl. Röm 4,13), kann nach der Überzeugung des Paulus weder durch die Beschneidung noch durch das Sinai-Gesetz aufgehoben werden, was gleichzeitig auch bedeutet, dass die Verheißung weder durch die Beschneidung noch durch das Sinai-Gesetz in Erfüllung geht bzw. gehen kann. Das gilt für Paulus offensichtlich in Bezug auf diejenigen „aus (der) Beschneidung“ wie für die „Heiden“. Insofern stellt der Abschnitt sowohl eine Korrektur jüdischer Ansichten über die Erlangung des eigenen Heils als auch darüber, wie

²⁹⁹ Vgl. auch Hahn, Genesis 15,6, S. 92–97.

³⁰⁰ Die Form erscheint sonst im Neuen Testament nur noch in Joh 8,48 und Apg 21,23.

³⁰¹ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S.466ff.

³⁰² Midr. Ber. Rab. XLVI zu Gen 17,1ff. Vgl. dazu oben die Einführung zu Röm 4.

³⁰³ Nedarim III,11; Midr. Tanch., Ber. III,20.21.25.

³⁰⁴ Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 18,1.

³⁰⁵ Vgl. Midr. Ber. Rab. XLVIII zu Gen 18,1ff.; vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV/1, S. 37; Strack/Billerbeck, Kommentar IV/2, S.1064ff.

die Heiden dieses Heil erlangen sollten, dar. Es geht demnach zentral um die Frage nach der richtigen „Soteriologie“, auch wenn damit ekklesiologische Fragen verbunden sind.

„**Und er empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel/Versiegelung der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen/welche³⁰⁶ er in der Unbeschnittenheit [bereits hatte] ...**“ (Röm 4,11a). Nach dem Alten Testament fordert Gott den Abraham erst nach dem Zeugnis, dass ihm der Glaube „zur Gerechtigkeit gerechnet wurde“, auf, sich als „Zeichen des Bundes“, den Gott mit Abraham machte, beschneiden zu lassen (vgl. Gen 17,10ff.). Also ist die Beschneidung nicht die Voraussetzung für die „Anrechnung“ der Gerechtigkeit Gottes, sondern ein Zeichen des Bundes (vgl. Gen 17,11b: „und es wird zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch sein“³⁰⁷), weshalb Paulus vom „Zeichen der Beschneidung“ (σημεῖον περιτομῆς) spricht, welches Abraham als „Siegel/Versiegelung der Gerechtigkeit des Glaubens“ (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως) empfängt. Der Begriff σφραγίς („Siegel“) stellt dabei offenbar eine Erklärung der Beschneidung als „Bundeszeichen“ (vgl. Gen 17,11) dar und wird im Sinn von „Bestätigung“ gebraucht (vgl. auch 1. Kor 9,2).³⁰⁸ Mit anderen Worten: Die Beschneidung führte Abraham nicht in die richtige Gottesbeziehung; vielmehr erhielt Abraham bereits vor der Beschneidung der Vorhaut am Körper auf Grund seiner Glaubensantwort auf den Ruf Gottes das Zeugnis der Gerechtigkeit Gottes.

„... **sodass/damit er der Vater aller Glaubenden durch Unbeschnittenheit sei, damit auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet werde ...**“ (Röm 4,11b). Paulus betont, dass das eigentliche „Werk“ Abrahams sein Glaube an Gott und der daraus folgende Gehorsam war, nicht die Beschneidung. In diesem Glaubensgehorsam ist Abraham ein Vorbild für Juden und Heiden geworden und somit der geistliche Vater für alle Menschen ohne Unterschied von Rasse, die seinem Beispiel folgen. Die Beschneidung ist nach Paulus dementsprechend keine Voraussetzung für Heiden, um Mitglieder des Volkes Gottes. Entscheidend ist vielmehr, dass sie wie Abraham auf die Glaubensgerechtigkeit vertrauen. Geistlicher „Sohn Abrahams“ ist nicht, wer beschnitten ist, sondern wer im Glauben Abrahams lebt (vgl. Lk 19,9; vgl. auch Lk 13,16; Joh 8,33ff.).

Der Ausdruck δι' ἀκροβυστίας („durch Vorhaut/Unbeschnittenheit“) wird an unserer Stelle wohl – ähnlich wie διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς („durch Buchstaben und Beschneidung“) – in Röm 2,27 – im Sinn von „trotz Vorhaut/Unbeschnittenheit“ gebraucht. Nach Überzeugung des Paulus wird also die körperliche Vorhaut den „Heiden“ ebensowenig von der Rettung Gottes fernhalten wie die körperliche Beschneidung die Juden retten wird.

Röm 4,12

„... **und Vater der Beschneidung ...**“ (Röm 4,12a). An dieser Stelle wird Abraham als πατὴρ περιτομῆς („Vater der Beschneidung“) vorgestellt, womit er allerdings offensichtlich nicht automatisch auch im „geistlichen“ Sinn als „Vater“ aller (am Körper) Beschnittenen bezeichnet wird, sondern lediglich derer, „die in seinen Fußstapfen wandeln“ (vgl. auch Röm 9,6-8³⁰⁹). Wenn aber Abraham das Zeugnis der „Glaubensgerechtigkeit“ empfing, als er noch unbeschnitten war, und wenn die Beschneidung am Körper lediglich die Bestätigung („Versiegelung“; vgl. Röm 4,11) dieser

³⁰⁶ Der Genitiv-Artikel τῆς bezieht sich an dieser Stelle wohl auf τῆς πίστεως („des Glaubens“), könnte sich aber auch auf τῆς δικαιοσύνης („der Gerechtigkeit“) beziehen, wobei der Inhalt durch die Entscheidung nicht beeinflusst wird.

³⁰⁷ LXX: καὶ «e¶stai e' n shmei÷w^ diaqh/khß aÓna» me÷son e' mouv kai« uJmwðn (vgl. auch Gen 9,13b nach der LXX: kai« e¶stai ei ß shmei÷von diaqh/khß aÓna» me÷son e' mouv kai« thvß ghvß).

³⁰⁸ Vgl. auch Schlier, Römerbrief, S. 127.

³⁰⁹ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 36–38.

„Glaubensgerechtigkeit“ war, dann ist Abraham für Paulus der „Vater der Beschneidung“ auch für diejenigen, die noch „in der Vorhaut“ (ἐν ἀκροβυστίᾳ) sind, wenn sie in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams wandeln.

Die körperliche Beschneidung gilt für Paulus also nicht als Voraussetzung der Erfüllung von Gottes Verheißung, dass Abraham zum „Vater einer Menge von Nationen“ (Gen 17,5) werden sollte, da die Beschneidung ja lediglich die Bestätigung dieser Verheißung und das Zeichen des Bundes Gottes mit Abraham und seinen Nachkommen ist. Darum ist für Paulus die Beschneidung zwar nach wie vor ein Zeichen des Bundes für Abraham und seine leiblichen Nachkommen, aber keine Voraussetzung für die „Heiden“, um Gottes Heil zu erlangen (vgl. u. a. 1. Kor 7,18f.; Gal 2,1ff.; 3,6ff.; 5,6.11ff.). Voraussetzung dafür ist nach Kol 2,11 die „Beschneidung, die ohne [menschliche] Hände gemacht wird in der Ablegung des Fleisch-Leibes in der Beschneidung des Christus“. Paulus hatte bereits in Röm 2,25-29 betont, dass die körperliche Beschneidung nicht das entscheidende Merkmal dafür sein kann, ob jemand auch „im Verborgenen Jude“ ist, und dass es darauf ankommt, dass die Person auch tatsächlich „im Verborgenen Jude“ ist und die „Beschneidung des Herzens im Geist“ erhalten hat, dessen „Lob nicht von Menschen, sondern von Gott“ kommt und der somit nicht seine „eigene Gerechtigkeit“ (vgl. dazu auch Röm 9,31f.; 10,3; Phil 3,3ff.) aufzuweisen versucht.

„... [Vater] nicht allein für diejenigen aus [der] Beschneidung, sondern auch für diejenigen, die in den Fußspuren des Glaubens unseres Vaters Abraham, [den er hatte, als er noch] in [der] Vorhaut [war], wandeln“ (Röm 4,12b). Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie das τοῖς οὐκ ... μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς ... zu verstehen ist.³¹⁰ Mit τοῖς ... ἐκ περιτομῆς μόνον („denen ... aus [der] Beschneidung“) bezieht Paulus sich dem Kontext nach offenbar auf die Juden, sodass der Apostel mit dem Satz τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς ... (wörtlich etwa „denen nicht aus [der] Beschneidung allein, sondern auch denen ...“) zum Ausdruck bringt, dass Abraham „nicht nur“ der „Vater“ der Juden ist.³¹¹ Damit wird an dieser Stelle nur direkt gesagt, dass auch in Bezug auf die „Beschneidung“ (d. h. die Juden) vorausgesetzt wird, dass sie „in den Spuren des Glaubens Abrahams wandeln“ (vgl. dazu auch 2. Kor 12,18; 1. Petr 2,21), damit Abraham tatsächlich in diesem Sinn ihr „Vater“ ist (vgl. auch z. B. Röm 9,6-8).

Somit sind mit ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχνεσιν ... („sondern auch denen, die in den Fußspuren des Glaubens ... wandeln“) die Glaubenden aus den „Heiden“ angesprochen. Die „Glaubensgerechtigkeit“, die Abraham als Unbeschnittener von Gott empfangen hat, empfangen die Gläubigen aus den „Heiden“ ebenso ohne die körperliche Beschneidung durch ihren Glauben an Jesus Christus (vgl. auch Gal 3,6ff.). Diesen Punkt hatte Paulus bereits in Röm 4,11 angesprochen: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας („damit/sodass er Vater aller Glaubenden durch Unbeschnittene ist“), womit dem Kontext nach gemeint ist, dass Abraham auch der (geistliche) „Vater“ aller ist, die „durch die Vorhaut“ – also noch als Unbeschnittene – zum Glauben kommen. In Gal 3,8 ergänzt der Apostel: „Die Schrift aber, voraussehend, dass Gott die Nationen aus Glauben rechtfertigen werde, verkündigte dem Abraham voraus: ‚In dir werden gesegnet werden

³¹⁰ Vgl. dazu auch u. a. Schreiner, Romans, S. 226–228.

³¹¹ Anders z. B. Swetman, Curious Crux, S. 110–115. Da der Ausdruck πατέρα περιτομῆς („Vater der Beschneidung“) auf Juden und „Heiden“ zu beziehen sei, sei auch der zweite Gebrauch des Wortes περιτομή in Röm 4,12 auf Juden- und Heidenchristen zu beziehen. Die weitere Unterscheidung zwischen τοῖς ἐκ περιτομῆς und τοῖς ἐν ἀκροβυστίᾳ zeigt jedoch, dass der erste Begriff auf die Juden(-christen) und der zweite auf die Heiden(-christen) zu beziehen ist, wie ein Vergleich mit Röm 2,25-29 bestätigt (vgl. auch Moo, Römer 1–8, S. 275; Schreiner, Romans, S. 226).

alle Nationen'.“ Auch diese Verheißung gab Gott dem Abraham vor seiner Beschneidung (vgl. Gen 12,3).

Dementsprechend ist der Satz τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν ... dem Kontext nach etwa im folgenden Sinn zu verstehen: „[Vater der Beschneidung] für diejenigen/zugunsten von denen³¹², [die in den Spuren Abrahams wandeln], [und das] nicht aus der [körperlichen] Beschneidung allein, sondern auch³¹³ für diejenigen, die [aus den Heiden/in der Vorhaut] in den Spuren des Glaubens unseres Vaters Abraham, den er bereits vor der Beschneidung hatte, wandeln.“³¹⁴ Ein Vergleich z. B. mit Röm 9,24 bestätigt diese Sicht. Dort schreibt Paulus: Οὐς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν („[Gott,] der uns berufen hat, [und zwar] nicht aus [den] Juden allein, sondern auch aus [den] Heiden“). Aber auch Röm 4,16 bestätigt diese Deutung, wonach die Verheißung Gottes an Abraham „dem ganzen Samen“ (παντὶ τῷ σπέρματι) gilt, und zwar „nicht dem [Samen] aus dem Gesetz allein, sondern auch dem [Samen Abrahams aus den ‚Heiden‘/der Vorhaut, der ebenfalls] aus dem Glauben Abrahams [kommt/lebt], der Vater von uns allen [d. h. von Juden und Nicht-Juden, die den Glauben Abrahams haben] ist“ (οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν; vgl. auch Röm 4,18).

Röm 4,13-14

„Denn nicht durch [das] Gesetz wurde dem Abraham oder [auch] seinem Samen die Verheißung gegeben ...“ (Röm 4,13a). Wie die Konjunktion γάρ („denn, nämlich“) zeigt, begründet bzw. erläutert Paulus mit dieser Aussage die vorangehende Äußerung. Eine ähnliche Begründung der Zuwendung des dem Abraham verheißenen Segens auch für die „Heiden“ ohne Beschneidung begegnet in Gal 3,17-21 (vgl. z. B. Gal 3,18a: „Denn wenn das Erbe aus [dem] Gesetz [kommt], so [kommt es] nicht mehr aus [der] Verheißung“). Mit dem „Gesetz“ (νόμος) ist dabei besonders der Sinai-Bund mit seinen Geboten gemeint. Offensichtlich ordnet Paulus die Beschneidung in Bezug auf die Bedeutung für den Empfang der Rechtfertigung in die gleiche Kategorie ein. Beide wurden *nach* der „Verheißung“, die Gott dem Abraham gab, gegeben. Und da das spätere „Gesetz“ die Verheißung nicht aufhebt, wird die Verheißung „ohne Gesetz“ erfüllt (vgl. Röm 3,20), und das heißt in Bezug auf die Gläubigen „Heiden“, dass sie ohne die Voraussetzung der körperlichen Beschneidung Anteil an der Verheißung haben.

Wie ein Vergleich mit Gal 3,16 (τῷ δὲ Ἀβραάμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ...) zeigt, ist ἢ („oder“) an unserer Stelle nicht im Sinn von „entweder – oder“ zu verstehen. Der „Same“ Abrahams wird an unserer Stelle weniger betont als im Kontext von Gal 3,16, wo es schlussendlich um „den Samen“ Jesus Christus geht, der die Verheißung erfüllt, während der Ausdruck ἢ

³¹² Der Artikel τοῖς wird dabei als Dativus commodi verstanden.

³¹³ Zum Gebrauch von οὐ μόνον ... ἀλλὰ bei Paulus vgl. u. a. Röm 1,32; 4,16; 5,3.11; 8,23; 9,24; 13,5.

³¹⁴ Die erst Erscheinung des Artikels τοῖς bezieht demnach wohl auf beide angesprochen Gruppen von Menschen (er wird in Bezug auf diejenigen „aus der Beschneidung“ nicht wiederholt), während das zweite Mal eine Eingrenzung auf eine Gruppe (die „in der Vorhaut“) geschieht. Die doppelte Erscheinung des Artikels muss nicht mit Byrne als „Schreibfehler“ betrachtet werden (vgl. Byrne, Romans, S. 151). Gerade im Römerbrief scheint Paulus zum Teil das, was er gedanklich ausführen wollte, sprachlich „gekürzt“ zu haben, zumindest was unser Empfangen betrifft. Und auch an unserer Stelle wird in dem kompakten Satz einiges weggelassen, was vom Kontext her klar ist, nämlich z. B. das auch die „aus der Beschneidung“ in den „(Glaubens-)Spuren Abrahams wandeln“ müssen, um diese „Glaubensgerechtigkeit“ zu erhalten.

τῷ σπέρματι αὐτοῦ „oder seinem Samen“ an unserer Stelle wohl zuerst einmal eher an die leibliche Nachkommenschaft Abrahams insgesamt denken lässt. Auch diese ist Empfängerin der Verheißung Gottes an Abraham, doch nicht nur sie, sondern auch diejenigen, die nicht „aus der Beschneidung“ kommen. Das ist wohl der Grund, warum der Ausdruck τῷ σπέρματι αὐτοῦ („seinem Samen“) an unserer Stelle nicht durch καί („und“), sondern durch ἢ („oder“) mit „Abraham“ verbunden wird.³¹⁵ Allerdings betont Paulus ein paar Verse später (Röm 4,16), dass die Verheißung „dem ganzen Samen“ (παντὶ τῷ σπέρματι) gilt, und zwar „nicht dem [Samen] aus dem Gesetz allein, sondern auch dem [Samen Abrahams aus den ‚Heiden‘/der Vorhaut, die ebenfalls] aus dem Glauben Abrahams [kommt/lebt]“, und in Röm 4,18 ergänzt er, dass der „Same“ Abrahams auch zu beziehen ist, dass Abraham „Vater vieler Nationen“ sein werde.

Da der „Same Abrahams“ nicht nur im Galaterbrief, sondern auch im Römerbrief eine wichtige Rolle spielt (vgl. weiter Röm 9,7.8.29; 11,1 und Gal 3,16.19.29; vgl. auch Röm 1,3: ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), soll an dieser Stelle darüber in einem Exkurs nachgedacht werden.

2.2.2.2.1 Exkurs: Der „Same Abrahams“, die Verheißungen für Israel und der Römerbrief

Das Wort „Same“ (עֲרֵי bzw. σπέρμα) wird in der Bibel oft im Sinn von „Nachkommenschaft“ gebraucht.³¹⁶ Im Römerbrief nimmt die Frage nach dem „Samen Abrahams“ und den damit verbundenen Verheißungen einen wichtigen Platz ein (so vor allem in Röm 4,1ff. und Röm 9–11). Deshalb möchte ich an dieser Stelle auf diesen biblisch sehr zentralen Begriff etwas näher eingehen.

Der Begriff עֲרֵי erscheint im Alten Testament insgesamt 229-mal (nur in 1. Sam 8,15 im Plural), davon allein im Buch Genesis 59-mal, im Buch Leviticus 24-mal, in Jesaja 26-mal und in Jeremia 21-mal. Die erste wichtige theologische Stelle, in der dieser Begriff mit einer Verheißung für das Heil der Menschen verbunden ist, finden wir in Gen 3,15. Das im Singular benutzte Wort wird sowohl kollektiv im Sinn von „Nachkommenschaft“ als auch mit Bezug auf den einzigen Nachkommen gebraucht.³¹⁷

Nachdem Satan die ersten Menschen belogen, betrogen und verführt hatte, setzte Gott Feindschaft zwischen Satan und den Menschen. Er versprach einen „Samen“, also einen Nachkommen Evas, der die „Schlange“ besiegen würde. Die Schlange ist der „Teufel und Satan“ (Offb 12,9; vgl. Offb 20,2; ferner 2. Kor 11,3.14). Der „Same“ ist ein Hinweis auf Jesus Christus, auch wenn diese Verheißung in bestimmter Hinsicht alle leiblichen Nachkommen Evas mit einschließt (vgl. z. B. Gen 4,1). Die Genealogie in Gen 5 zeigt uns den Anfang der Erfüllung auf, indem Gott Eva „Samen“ schenkt, der schließlich bis zu Maria und zur Jungfrauengeburt Jesu führt.

Auch Abraham empfing von Gott die Verheißung eines „Samens“ (vgl. z. B. Gen 12,7; 13,15f.; 15,5.13.18; 17,7ff.; Gal 3,16.19.26), durch den Gott sein Heil verwirklichen würde, nachdem die Menschheit immer wieder durch Krisen gegangen war, weil sie sich von Gott entfernt hatte.

³¹⁵ Ein ähnlicher Gebrauch von ἢ („oder“) liegt z. B. auch in Mt 5,17 und 10,14.37 vor. Vgl. auch z. B. Gen 26,11, wo die LXX den Satz הָיָה רַבָּאִישׁ הַנֶּגֶעַ בְּאִשׁ הַנְּגִיעַ mit πᾶς ὁ ἀπτόμενος τοῦ ἀνθρώπου τούτου ἢ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ wiedergibt.

³¹⁶ Vgl. zum Folgenden Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 102–106.

³¹⁷ Vgl. dazu S. R. Külling, Genesis, 29. Teil, in: Fundamentum 1/1988, S. 16–27.

Nach dem alttestamentlichen Bericht vom Turmbau zu Babel folgt im Buch Genesis die *Tholedoth* (תולדות, „Erzeugung“³¹⁸) Sems (Gen 11,10), die zu Abraham und zur Verheißung des Segens führt. Von diesem Segen lesen wir in Gen 12,1-3:

„Und Jahwe sprach zu Abram: ‚Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will. Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein. Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen, und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erden.‘“

In Gen 10,32 heißt es: „Das sind nun die Geschlechter der Söhne Noachs nach ihren Erzeugungen (תולדות) unter den Nationen. Von denen her haben sich die Nationen auf Erden nach der Sintflut ausgebreitet.“ Die Verheißung, die Gott dem Abraham gab, bezieht sich auf diese Nationen und ist deshalb universell und in ihrer Teilnahme nur auf den Glauben beschränkt, ebenso wie die Teilnahme Abrahams an seinen Glauben gebunden war (vgl. Gen 15,6).

Trotz der Sünde und des Gerichts verheißt Gott seinen Segen über den „Samen“ (Gen 3,15), über das Volk, unter dem er wohnen will (Gen 9,27), und schließlich über „alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12,3).

Die Betonung im gesamten Abschnitt, der sich auf die Patriarchen bezieht (Gen 12–50), liegt auf dem Segens- und Verheißungswort Gottes. Diese Verheißung wird dem Abraham in vier Stufen mitgeteilt. Wir finden sie in Gen 12,1-3; 13,14-16; 15,4-21; 17,4-16 (vgl. auch Gen 22,15-18). Inhaltlich bezieht sich diese Verheißung hauptsächlich auf drei Aspekte: einen „Samen“, das Land und den Segen für alle Nationen. Mindestens fünfmal werden die Patriarchen dazu bestimmt, ein Segen für alle Nationen zu sein (Gen 12,3; 18,18; 22,17f.; 26,3f.; 28,13f.).

Die Betonung in Gen 12,1-3 liegt auf einer Person, die Gott als Grundlage für einen weltweiten Segen erwählt, und zwar nicht deshalb, weil Abraham etwas Besonderes sei oder etwas Besonderes geleistet habe (vgl. Deut 7,7f.). Vielmehr hat Gott Abraham erwählt, als dieser noch unbeschnitten und sozusagen ein „Heide“ war (vgl. Apg 7,2f.; Röm 4,10f.).³¹⁹ Der Bund, den Gott „schneidet“ (Gen 15,18), „gibt“ (Gen 17,2), „aufrichtet“ (Gen 17,7.19.21) oder „schwört“ (Gen 22,16), wird erst später erwähnt, ebenso der „Same“ als Verheißungsträger und das Land als Inhalt der Verheißung (vgl. Gen 17,1ff.).

Eines der Hauptthemen in Gen 12–50 ist die Verheißung des „Samens“, der das Land und den Segen erben soll (vgl. Gen 12,7; 13,15f.; 15,13; 16,10; 17,7-10.13.16.19; 21,12; 22,17f.; 24,7; 26,3f.24; 28,13f.; 32,12; 35,12; 48,3f.). Diese Nachkommenschaft Abrahams wird so zahlreich werden „wie der Sand am Meer und wie die Sterne am Himmel“, d. h. dass man sie nicht zählen kann (vgl. Gen 41,49). Abraham versuchte, Gott bei der Erfüllung dieser Verheißung zu „helfen“, indem er durch Hagar einen Sohn zeugte (vgl. Gen 16,1ff.). Aber nicht dieser Sohn, Ismael, sollte der Erbe sein (Gen 17,18f.), sondern Isaak, der „Sohn der Verheißung“, der damals noch nicht geboren war (vgl. Gen 17,21). Es ist auffallend, dass Isaak später als der „einzige Sohn“ Abrahams bezeichnet wird (Gen 22,2.12.16), obwohl Hagar ihm den Ismael geboren hatte.

³¹⁸ Zum Gebrauch des Begriffes, der vom hebräischen Verb יָלַד „gebären, zeugen“ abgeleitet ist, im Buch Genesis vgl. S. R. Külling, Zur Datierung der „Genesis-P-Stücke“ namentlich des Kapitels Genesis XVII, Riehen/BS: Immanuel, 2. Aufl. 1984, S. 223ff.

³¹⁹ Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 37ff.

Auch dem König David versprach Gott wie dem Abraham, ihm „einen großen Namen“ (2. Sam 7,9; vgl. Gen 12,2) zu machen und aus seinen Söhnen (1. Chr 17,11) einen „Samen“ zu „erwecken“³²⁰ (2. Sam 7,12), dem Gott das Königtum befestigen würde. „Der soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will seinen Königsthron bestätigen ewiglich“ (2. Sam 7,13). Mit diesem „Samen“ wird wie im Buch Genesis³²¹ ein zweifacher Aspekt zum Ausdruck gebracht: Einerseits ist damit Davids Sohn Salomo gemeint, aber auch die späteren Nachkommen Davids, die auf dem „Thron Davids“ regieren würden, sind in die Verheißungen eingeschlossen. Andererseits wird damit aber der Messias als Nachkomme Davids bezeichnet (vgl. 1. Kön 2,45 mit Jes 9,6; ferner Mt 9,25; 15,22; 20,30f.; 21,9.15; Mk 10,47f.; Lk 18,39f.). Er ist wie sein „Vater“ Joseph (vgl. Mt 1,20) „Sohn Davids“ im Sinn von „Nachkomme Davids“.

Vom „Samen Abrahams“ ist mit Bezug auf Israel als Gottes auserwähltes Volk z. B. in Jes 41,8 die Rede (vgl. 2. Chr 20,7; Ps 105,6; Jer 33,26). Nach Jes 41,8-10 sagt Gott:

„Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Same Abrahams (זֶרַע אַבְרָהָם),³²² meines Freundes, du, den ich ergriffen von den Enden der Erde und von ihren fernsten Gegenden her gerufen habe, zu dem ich sprach: ‚Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und nicht verworfen – fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir! Habe keine Angst, denn ich bin dein Gott! Ich stärke dich, ja, ich helfe dir, ja, ich halte dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit.‘“

Jahwe, der „der Erste ... und bei den Letzten derselbe“ ist (Jes 41,4), macht diese Aussage. Er bringt damit zum Ausdruck, dass er die Verheißungen, die er dem „Vater Abraham“ für seine Nachkommen gegeben hat, auch erfüllen wird (vgl. auch z. B. Tob 6,23; Lk 1,55; Hebr 2,16).

Die Wendung „Same Abraham“ (זֶרַע אַבְרָהָם) erscheint in der Mischna nur in mNed 3,11.³²³ Wer demnach ein Gelübde ausspricht und sich dabei dem „Genuss“ bzw. Nutzen „von den Kindern Noahs“ entsagt, so ist es ihm erlaubt, von Israeliten etwas zu „genießen“, aber verboten, wenn es sich um die Nationen handelt. Wenn er aber sagt: „Wenn ich von dem Samen Abrahams Genuss/Nutzen habe“ – wenn er sich also dem Genuss vom „Samen Abrahams“ durch ein Gelübde entsagt –, so „ist es ihm verboten, von den Israeliten Genuss/Nutzen zu haben, und erlaubt, von den Nationen Genuss/Nutzen zu haben“. Die „Nationen“ sind demnach „Kinder Noahs“ (wobei wohl solche gemeint sind, die die Noachitischen Gebote einhalten und somit im Land Israel wohnen dürfen),³²⁴ die Israeliten sind „Same Abrahams“.

Im Neuen Testament erscheint das Wort σπέρμα insgesamt 43-mal (nur in Mt 13,32; Mk 4,31; 1. Kor 15,38 und Gal 3,16 im Plural), davon neunmal im Römerbrief und fünfmal im Galaterbrief (vor allem in Röm 4 und 9 und in Gal 3), d. h. in den Briefen des Apostels Paulus, in denen er besonders auf

³²⁰ Piel von קָנָה. Diese Form erscheint bereits in Deut 18,15.18 in Bezug auf die Verheißung des „Propheten wie Mose“.

³²¹ Der Bezug zu Gen 15,2.8 wird offenbar auch durch die Gottesbezeichnung „Adonai Jahwe“ aufgezeigt, denn diese Bezeichnung erscheint in den Büchern Samuel nur in unserem Kapitel, und zwar in dem Abschnitt 2. Sam 7,18-29 sechsmal (vgl. W. C. Kaiser, Toward an Old Testament Theology, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978, S. 153).

³²² Vgl. dazu auch Jer 33,26; Ps 105,6; 2. Chr 20,7. Die Wendung „Same Abrahams“ betont dabei jeweils die Verheißungen Gottes an Abraham und seine Nachkommenschaft.

³²³ Die Wendung „Söhne/Kinder Abrahams“ erscheint in der Mischna zweimal (mBabaQ 8,6; mBabaM 7,1). Nach mBabaQ 8,6 sagte Akiba: „Selbst die Armen unter den Israeliten betrachten sie als freie Leute [d. h. sie sind nicht Sklaven], die ihr Vermögen verloren haben. Denn sie sind Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs.“ Dieser letzte Satz wird in mBabaM 7,1 zitiert, um zu begründen, dass die Mieterbeiter, die Israeliten sind, auf jeden Fall sein angebrachtes Essen erhalten soll.

³²⁴ In der Mischna ist in dem Zusammenhang vom „Beisass-Proselyt“ (גֵּר תּוֹשֵׁב) die Rede (so in mBabaM 5,6; 9,12; mMakk 2,3 [dreimal]; mNeg 3,1 [nach anderen an dieser Stelle: „der Proselyt und der Beisasse“]).

die dem Abraham gegebene Verheißung eingeht. Wie bereits Jesus den Juden aufgezeigt hatte (vgl. Joh 8,33–37), gehört man nicht allein dadurch, dass man leiblicher Nachkomme Abrahams ist, auch zum auserwählten „Samen“ Abrahams (vgl. auch z. B. Mt 22,1–14; Joh 8,30ff.). Die Erfüllung geschieht nur durch den eigentlichen „Samen“ Abrahams, Jesus Christus (vgl. Gal 3,16–26). Teilhaber dieser Erfüllung sind diejenigen, die im Glauben Abrahams stehen, und zwar nicht nur aus den Juden (vgl. Röm 4,16).

Auf der anderen Seite betont Paulus aber auch, dass Gott in Israel einen „Samen“ übrig gelassen hat (Röm 9,29; vgl. Jes 6,13: „... ein heiliger Same ist sein Stumpf“), zu dem auch er gehört (Röm 11,1). Dieser „Same“ ist offenbar identisch mit dem vorläufigen „Überrest“ der Gläubigen in Israel, der für Paulus eine Bestätigung dafür ist, dass Gott seine Verheißungen für das ganze Volk erfüllen wird (vgl. Röm 11,1–6.26f.).³²⁵ In diesem Sinn bestätigt der Apostel die alttestamentlichen Verheißungen Gottes an Abraham, die sich einerseits zum Teil auf die leiblichen Nachkommen Abrahams beziehen, andererseits aber auch „alle Geschlechter der Erde“ einbeziehen. Schon dadurch wird deutlich, dass Paulus nicht einfach alle Verheißungen Gottes an Abraham durch die Heidenmission in Erfüllung gehen lässt.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass der Begriff „Same“ in diesem Zusammenhang folgende Aspekte zum Ausdruck bringt:

1. Er bezeichnet alle leiblichen Nachkommen Abrahams. Gott hat ihnen besondere Verheißungen gegeben (z. B. die Landverheißung). Handlungen wie die Beschneidung sind ein Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem Volk und dem damit verbundenen Bund, den Gott mit Abraham gemacht hat. Die Heiden konnten in dieses Bundesvolk Gottes eingegliedert werden, mussten sich aber auch diesen zeichenhaften Handlungen und den Geboten und Ordnungen unterziehen.
2. Der eigentliche „Same Abrahams“, durch den alle Verheißungen schlussendlich erfüllt werden, ist Jesus Christus (vgl. auch 2. Kor 1,20). Das gilt auch für die Juden. Durch Jesus Christus werden die Verheißungen, die Gott dem Abraham und seinen leiblichen Nachkommen gegeben hat, in Erfüllung gehen. Das schließt aber mit ein, dass nur diejenigen, die auch tatsächlich an Jesus Christus als ihren Messias und Erlöser glauben, daran Anteil haben werden.
3. Durch den Glauben an Jesus Christus werden auch die „Heiden“ zum „geistlichen Samen Abrahams“, indem sie im Glauben Abrahams stehen. Sie empfangen den „Segen Abrahams“, den Gott dem Abraham für „alle Geschlechter der Erde“ gegeben hatte, und so ist Abraham zum „Vater vieler Nationen“ geworden (vgl. Röm 4,12ff.).
4. In diesem Sinn des „Samens“ gab und gibt es immer einen gläubigen Kern im Volk Israel. In Wirklichkeit hat dieser gläubige Kern allein „Anspruch“ auf die Verheißungen, die Gott dem Abraham für seine leiblichen Nachkommen gegeben hat. Er ist identisch mit dem vorläufigen „Überrest“,

³²⁵ Vgl. dazu u. a. R. E. Clements, „A Remnant Chosen by Grace“ (Romans 11:5): The Old Testament Background and Origin of the Remnant Concept, in: D. A. Hagner/M. J. Harris (Hrsg.), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, Exeter: Paternoster, 1980, S. 106–121; D. G. Johnson, *The Structure and Meaning of Romans 11*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), (S. 91–103) S. 99; vgl. auch J. Hausmann, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde* (BWANT 7/4), Stuttgart u. a. m.: Kohlhammer, 1987, S. 198ff.; H.-M. Pfaff, *Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1–39* (EHS 23/561), Frankfurt/Bern: Lang, 1996, passim; J. Jeremias, *Der Gedanke des „Heiligen Restes“ im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*, in: *ZNW* 42 (1949), S. 184–194. Jesaja spricht vom „glimmenden Docht“, den der „Knecht Jahwes“ nicht auslöschen wird (vgl. Jes 42,3; 43,15ff.). Jes 28 bezieht sich auf die Zeit, wenn „Jahwe der Heerscharen für den Überrest seines Volkes zur herrlichen Krone und zum prächtigen Kranz“ sein wird (Jes 28,5).

von dem Paulus in Röm 11,1-6 spricht. Gemäß Jer 6,9 wird man an diesem „Überrest Israels“ wie am Weinstock „gründliche Nachlese halten“.

5. Dieser „gläubige Same“, der in Jes 6,13 als „heiliger Same“ (זֶרַע קָדֵשׁ) bezeichnet wird, welcher als „Wurzelstock“ beim Gericht Gottes über Israel bleiben wird (vgl. auch z. B. Jes 1,9; vgl. ferner Jes 14,22.30), ist die Garantie dafür, dass Gott seine Verheißungen für die leiblichen Nachkommen Abrahams aufrecht erhält, und deshalb auch dafür, dass schlussendlich durch Jesus Christus alle diese Verheißungen in Erfüllung gehen werden (vgl. Röm 11,1-5.26f.).³²⁶ Und das bedeutet, dass alle überlebenden Nachkommen Abrahams („der ganze Same Israels“; Jes 45,25; vgl. Jer 31,26f.; 33,26) zum Glauben an Jesus Christus kommen werden. Das ist der endgültige „Überrest“, von dem das Alte Testament an vielen Stellen spricht (vgl. z. B. Jes 10,20-23; 37,32; 46,3; Mi 5,6).

Ende des Exkurses

Wenn Paulus in Röm 4,13 von der Verheißung Gottes an Abraham spricht, dass er „Erbe der Welt“ sein werde, denkt er wohl nebst der Verheißung, dass Abraham „Vater einer Menge von Nationen“ werden sollte, wohl auch z. B. an die Verheißung Gottes in Gen 22,17-18, wonach Gott zu Abraham sagte:

„Darum werde ich dich reichlich segnen und deine Nachkommen überaus zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie der Sand, der am Ufer des Meeres ist; und deine Nachkommenschaft wird das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen. Und in deinem Samen werden sich segnen alle Nationen der Erde dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast.“

Während in Ps 82,8 Gott „aufgefordert“ wird: „Stehe auf, o Gott, richte die Erde! Denn du sollst zum Erbteil haben alle Nationen“, wird in Ps 2,8 in Bezug auf den „Sohn“ (vgl. Ps 2,7) gesagt: „Fordere von mir, und ich will dir die Nationen zum Erbteil geben, zu deinem Besitz die Enden der Erde“ (vgl. auch z. B. Ps 65,6; 67,8; 72,8; 98,3). Nach der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments wird dieser Aspekt durch den kommenden Erlöser in Erfüllung gehen (vgl. z. B. Jes 11,12; 45,22; 49,6; 52,10; Mi 5,1-3; Sach 9,9f.).

Wie ein Vergleich mit Gal 3 zeigt, bezieht Paulus die Verheißung auf Jesus Christus (vgl. Gal 3,16ff.) und mit ihm auf die gesamte Menschheit. Deshalb betont er in Gal 3,29: „Wenn ihr aber des Christus [seid], folglich seid ihr [damit] Same Abrahams, [also] nach [der] Verheißung Erben.“ Röm 11 wird darlegen, dass die Verheißung vor allem im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Verheißungen gesehen wird, dass die „Heiden“, die sich dem verheißenen Erlöser zuwenden werden, in den „Segens-Ölbaum“ eingegliedert werden und somit Gottes verheißenes Heil für die ganze Welt erfahren werden (vgl. Röm 11,12ff.). In Röm 11,12 spricht Paulus diesbezüglich vom „Reichtum der Welt“ (πλοῦτος κόσμου) und erwähnt parallel dazu den „Reichtum der Nationen“ (πλοῦτος ἐθνῶν).³²⁷

„... **sondern durch die Gerechtigkeit [des] Glaubens**“ (Röm 4,13b). Die „Glaubensgerechtigkeit“ (δικαιοσύνη πίστεως; vgl. Röm 4,11: σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως) ist die

³²⁶ Vgl. auch u. a. Clements, Remnant, S. 106-121; Johnson, Structure, S. 99. Einige Ausleger nehmen an, Paulus beziehe sich in Röm 11,26 auf den „Überrest“, der durch die Geschichte Israels hindurch gläubig gewesen sei (so z. B. H. Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal: Brockhaus, 1970, S. 252f. und 313f.; Horne, C. M., The Meaning of the Phrase „And Then All Israel Will Be Saved“ [Romans 11:26], in: JETS 21 [1978], [S.319-334] S. 333f.). Dieser wird von Paulus jedoch unterschieden von der gegenwärtigen „Verstockung“, welche dereinst ein Ende haben wird, sodass die gegenwärtig „Verstockten“ ebenfalls mit „ganz Israel“ errettet werden (Röm 11,25-26).

³²⁷ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 86ff. und 114ff.

Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt (vgl. Gal 3,14-22), womit der Glaube gewissermaßen als „Mittel“ zum Empfang der „Gerechtigkeit Gottes“ beschrieben wird (vgl. auch die Wendung „durch den Glauben“).³²⁸ Wenn in Gal 3 die „Verheißung“ und an unserer Stelle die „Glaubensgerechtigkeit“ als Grundlage zum Empfang des dem Abraham verheißenen „Erbes“ erwähnt wird, so besteht für Paulus darin offenbar kein Widerspruch. Vielmehr war es Abrahams Antwort des Glaubens auf die Verheißung Gottes, auf Grund derer er das Zeugnis der „Gerechtigkeit“ von Gott empfing.

„**Wenn nämlich die aus dem Gesetz Erben sind ...**“ (Röm 4,14a). In Röm 3,16 (vgl. auch Röm 3,19) bezieht Paulus die Wendung „dem [Samen Abrahams] aus dem Gesetz“ (τῷ ἐκ τοῦ νόμου) auf die leiblichen Nachkommen Abrahams, wobei die Wendung dem Kontext nach im ähnlichen Sinn wie die Wendung „denen ... aus [der] Beschneidung“ (τοῖς ... ἐκ περιτομῆς) in Röm 4,12 gebraucht wird. Der leibliche „Same“ Abrahams, der sich „Jude“ nennt, ist nach Röm 2,17-18 „aus dem Gesetz unterrichtet“ und „ruht im Gesetz aus und rühmt sich in Gott“. Gemeint ist an unserer Stelle nicht, dass diejenigen „aus dem Gesetz“ im Sinn von Röm 4,16 (d. h. die leiblichen Nachkommen Abrahams) nicht „Erben“ (κληρονόμοι) der Verheißung Gottes an Abraham können, wie der Textzusammenhang zeigt. Betont wird vielmehr, dass man nicht „aus dem Gesetz“, also nicht durch „Werke“ wie die Beschneidung, Erbe der Verheißung wird. Deshalb formuliert der Apostel in der Parallelstelle in Gal 3,18 etwas allgemeiner, indem er bemerkt, dass „die Erbschaft“ (ἡ κληρονομία) nicht „aus [der] Verheißung“ wäre, wenn sie „aus [dem] Gesetz“ käme, während doch Gott dem Abraham „durch Verheißung die Gnade geschenkt hat“ (δι’ ἐπαγγελίας κεχάρισται). Und zwar ergänzt er, dass das „Gesetz“ damit nicht „gegen die Verheißungen“ ist, denn „wenn ein Gesetz gegeben wurde, um lebendig zu machen, wäre die Gerechtigkeit wahrlich aus [dem] Gesetz“ (Gal 3,21).

Wie das einleitende γάρ („denn, nämlich“) in Röm 4,14 zeigt, begründet bzw. erläutert Paulus an dieser Stelle die Aussage von Röm 4,13. Dieser Zusammenhang bestätigt nochmals das soeben Ausgeführte. Paulus begründet also, warum Abraham als Empfänger der Verheißung Gottes nicht nur „Vater für diejenigen aus der Beschneidung“ ist. Andererseits wird durch den Zusammenhang aber zudem deutlich, dass die Verheißung auch für diejenigen „aus der Beschneidung“ bzw. „aus dem Gesetz“ nicht dadurch empfangen werden kann, dass man z. B. die Beschneidung empfängt und sich (dadurch) dem „Gesetz“ unterordnet. Die angesprochene Frage nach dem „ethnischen Stolz“ der Juden, welche die „Heiden“ aus dem Volk Gottes ausschließt, hängt für Paulus dementsprechend ganz eng mit der Frage zusammen, wie die Juden selbst Empfänger dieser Verheißung (in ihrer Erfüllung) und damit Empfänger des göttlichen Heils werden können. Für Paulus besteht offensichtlich keine Frage, dass das sowohl für Juden als auch für Nicht-Juden nur durch Jesus Christus in seiner Erfüllung der Verheißungen möglich ist. Diese Erfüllung durch Jesus ist zwar nicht das (zentrale) Thema in Röm 4, doch wenn der Glaube für das Kapitel zentral ist (vgl. Röm

³²⁸ In Röm 4,11 erscheint bereits der Ausdruck σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως („Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens“). Ansonsten erscheint der Ausdruck δικαιοσύνη [τῆς] πίστεως nur in Röm 4,13. Die Wendung διὰ δικαιοσύνης πίστεως ist dabei im Sinn von διὰ δικαιοσύνης τῆς διὰ πίστεως, also „[die] Gerechtigkeit, die durch [den] Glauben [kommt]“ (vgl. dazu u. a. Röm 3,22.25.31) zu verstehen, was sinngemäß das Gleiche ist wie der Satz λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην (vgl. Röm 4,5; vgl. auch Röm 4,9). Gleiches kommt in Röm 9,30 nochmals zum Ausdruck, wenn Paulus betont, dass die „Heiden, die nicht [die] Gerechtigkeit verfolgt haben, [die] Gerechtigkeit empfangen haben, und zwar (δὲ) [die] Gerechtigkeit, die aus Glauben [kommt] (δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως)“.

4,5.9.11.12.13.14.16.19.20), so wird das offensichtlich auf den Glauben an Jesus Christus bezogen, wie besonders die letzten zwei Verse des Kapitels (Röm 4,24f.) zeigen. Aber auch die folgende Aussage bestätigt das zumindest indirekt.

„... **so ist der Glaube nichtig und die Verheißung wirkungslos gemacht**“ (Röm 4,14b). Die Verheißungen Gottes beruhen auf einen freien Entschluss Gottes, nicht auf eine Verpflichtung auf Grund des „Verdienstes“ des Menschen. So schreibt Paulus z. B. in Gal 2,21: „Ich mache die Gnade Gottes nicht ungültig (οὐκ ἄθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ); denn wenn [die] Gerechtigkeit „durch [das] Gesetz [kommt], dann ist Christus umsonst gestorben.“ Das ist eine deutliche Parallelstelle zu Röm 4,13–14, wobei wie in Röm 4,13 der Ausdruck διὰ νόμου („durch [das] Gesetz“) erscheint, während in Röm 4,14 der Ausdruck ἐκ νόμου „aus [das] Gesetz“ im gleichen Sinn verwendet wird. Damit steht der Satz διὰ νόμου δικαιοσύνη („durch [das] Gesetz [die] Gerechtigkeit“) in Gal 2,21 im Gegensatz zu der Wendung διὰ δικαιοσύνης πίστεως („durch [die] Gerechtigkeit [des] Glaubens“) in Röm 4,13. Die Erfüllung der Verheißung kann also nicht „durch das/aus dem Gesetz“ kommen, womit das „Gesetz“ auch nicht zur Rechtfertigung führen kann; vielmehr kommt dadurch nur Tod und Verdammnis (vgl. auch 2. Kor 3,6ff.), während der Geist Gottes durch Jesus Christus lebendig macht (vgl. u. a. Röm 5,15ff.; 8,1; Gal 2,19f.; 3,21). Somit stehen für Paulus „Pflicht auf Grund von Werken/menschlichen Leistungen“ einerseits und Glaube bzw. Gnade (beide im Zusammenhang mit dem Erlösungswerk Jesu) andererseits gegenüber und bilden Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen (vgl. Röm 4,4.16; Gal 2,20f.). Diese Tatsache wird mit den zwei Perfektformen κεκένωται („ist nichtig gemacht“) und κατήργηται („ist wirkungslos gemacht“), welche an dieser Stelle auf einen – für Paulus – irrealen „Zustand“ verweisen, zum Ausdruck gebracht (zu κενόω vgl. u. a. 1. Kor 1,17; zu καταργέω „wirkungslos machen“ vgl. u. a. Röm 3,3.31; 6,6).

Röm 4,15

„**Denn das Gesetz bewirkt Zorn** ...“ (Röm 5,15a; vgl. Röm 3,20; 7,9ff.; 1. Kor 15,56; Offb 11,19). Wie die Konjunktion γάρ („denn, nämlich“) andeutet, begründet Paulus nochmals mit anderen Worten die Tatsache, dass „aus dem Gesetz“ nicht die Erfüllung der Verheißung und damit nicht die Rechtfertigung des Sünders kommen kann. Vielmehr bewirkt das Gesetz „Zorn“ und somit die Verurteilung des Sünders. Der Begriff „Gesetz“ bezieht sich dabei offensichtlich auf die Tora Moses, wobei Paulus in Gal 3 besonders an das sinaitische „Gesetz“ denkt (vgl. Gal 3,17.19f.; vgl. aber auch Röm 5,13), während die Beschneidung in Röm 4 ein wesentlicher Teil vom „Gesetz“ ist (und in Gal 3 nicht ausgeschlossen ist).

Mit dem Begriff ὀργή („Zorn“; vgl. dazu auch Röm 1,18; 2,5; 3,5; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4.5) ist an unserer Stelle, wie oft in der Bibel, das Gericht Gottes über die Sünde gemeint, und er bezieht sich vor allem in seiner Verwirklichung auf das eschatologische Gericht. Von diesem „Zorn“ hatte der Apostel im Römerbrief zum ersten Mal in Röm 1,18 gesprochen, wonach der Zorn Gottes „vom Himmel her offenbart wird über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten“. Nach Röm 2,5 häuft der Jude sich selbst „nach deiner Störrigkeit und deinem unbußfertigen Herzen ... Zorn auf für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“. In Röm 2,8 und 3,5 schreibt Paulus, dass Gott den Menschen „Zorn“ auferlegt, weil sie der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes zuwider leben. Dagegen werden die Gläubigen nach Röm 5,9, „da wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind“, durch Jesus „vom Zorn gerettet werden“.

„... **wo aber**³²⁹ **kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung**“ (Röm 5,15b; vgl. Röm 3,20; 5,13f.; 7,13). Das Wort παράβασις („Übertretung“) kommt im Neuen Testament siebenmal vor (Röm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19; 1. Tim 2,14; Hebr 2,2; 9,15), davon fünfmal bei Paulus und dreimal im Römerbrief. Er muss dabei nicht mit dem Begriff „Sünde“ identifiziert werden. Paulus sagt an unserer Stelle nicht, dass es keine Sünde („Zielverfehlung“) ohne Gesetz gebe, sondern keine „Übertretung“ (vgl. Röm 2,13; 3,23). Vom Maßstab Gottes weicht jeder Mensch ab, aber ein Gesetz kann man nur da übertreten, wo ein solches gegeben wurde. Nach Röm 3,20 kommt durch das Gesetz die (genaue) Erkenntnis der Sünde (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας), nicht jedoch die Sünde selbst. Vielmehr betont der Apostel in Röm 5,13, dass die Sünde auch „bis zum Gesetz“ in der Welt vorhanden war, dass Sünde aber „nicht angerechnet wird, wenn es kein Gesetz gibt“.

Röm 4,16-17

„**Deshalb aus Glauben, damit nach [der] Gnade ...**“ Διὰ τοῦτο „deshalb“ (vgl. dazu auch Röm 1,26; 5,12; 13,6; 15,9) knüpft an Vers 15, aber wohl auch an den ganzen Abschnitt ab Vers 1 an. Da das „Gesetz“ nicht den sündigen Menschen rechtfertigen kann, sondern vielmehr ihm zeigt, dass er Übertreter ist, und somit „Zorn“ bewirkt, muss die Rechtfertigung „aus Glauben“ und darum „gemäß Gnade“ kommen. Wenn Paulus nicht nur an Vers 15 anknüpft, dann dient als weiteres Argument für diese Schlussfolgerung auch die Tatsache, dass Abraham vor der Beschneidung das Zeugnis der „Glaubensrechtfertigung“ und die Verheißung, „Vater vieler Nationen“ und „Erbe der Welt“ zu sein, bereits empfangen hatte. „Nach Gnade“ (κατὰ χάριν) heißt für Paulus, dass es eine freie Entscheidung der Liebe Gottes ist, nicht etwas, wofür der Mensch eine „Leistung“ gebracht hätte (vgl. Röm 4,4; vgl. auch den Ausdruck κατὰ τὴν χάριν in Röm 12,6; 1. Kor 3,10; 2. Thess 1,12). Dass Paulus in Vers 16 nicht nur an Vers 15 anknüpft, wird auch daran sichtbar, dass der Ausdruck ἐκ πίστεως offensichtlich dem Ausdruck οἱ ἐκ νόμου von Röm 4,14 gegenübergestellt wird (vgl. auch Röm 4,16b: τῷ ἐκ τοῦ νόμου ... τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ). Erben der Verheißung Gottes an Abraham und seinem „Samen“ sind also nicht diejenigen „aus [dem] Gesetz“ – also nicht durch die Beschneidung wird man (auch innerlich) Teilhaber der Verheißung –, sondern diejenigen „aus Glauben“ (vgl. auch z. B. Gal 3,7-9.12.22). Das „Gesetz“ ist nämlich „nicht aus Glauben“ (Gal 3,12), sondern ist – weil es alle „unter die Sünde einschließt“ (Gal 3,22a; vgl. Röm 3,9) – ein „Erzieher zu Christus hin, damit wir aus Glauben rechtfertigt werden“ (Gal 3,24), und so wird die Verheißung Gottes an Abraham „aus Glauben an Jesus Christus den Glaubenden gegeben [d. h. an ihnen verwirklicht]“ (Gal 3,22b).

Sowohl die „Rechtfertigung auf Grund der Gnade“ (vgl. Röm 3,24) als auch die „Rechtfertigung durch (den)/aus Glauben“ (vgl. z. B. Röm 3,22; 5,1; 9,30; Gal 2,16) schließen die „Rechtfertigung aus Werken (des Gesetzes)“ aus. Somit schließen sich Gnade Gottes und der Glaube des Menschen gegenseitig nicht aus, sondern ein, wie Vers 16 zeigt, in dem die zwei Begriffe zum ersten Mal im Römerbrief in direkte Beziehung zueinander gebracht werden. Das geschieht in diesem Brief nur noch in Röm 5,2, wenn der Ausdruck τῇ πίστει an dieser Stelle den ursprünglichen Text darstellt (so u. a. **N² C Ψ 33. 1739. 1881 M**), wovon auszugehen ist. Außerdem wird dieser Zusammenhang auch in Eph 2,8 betont, indem es heißt: „Denn auf Grund der Gnade seid ihr gerettet durch Glaube

³²⁹ Die Textzeugen **N² D F G Ψ 1739. 1881 M** sy fügen an dieser Stelle statt δέ ein begründendes γάρ ein, was augenscheinlich eine „Korrektur“ darstellt, da der Satz die Begründung für die Feststellung, dass das „Gesetz Zorn bewirkt“, zu sein scheint. Die Konjunktion δέ ist an dieser Stelle nicht adversativ zu verstehen, sondern vielmehr, „um Gedanken miteinander zu verbinden“ (vgl. Kühner/Gerth, Ausführliche Grammatik, § 531,1).

(τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως), und das nicht aus euch [d. h. nicht aus Werken bzw. nicht aus der eigenen ‚Gerechtigkeit‘; vgl. Eph 2,9; Röm 11,6; Phil 3,9], Gottes Gabe [ist es].“ Der Dativ τῇ χάριτί ist in diesem Zusammenhang als *Dativus causae* zu verstehen (vgl. auch Röm 3,24: τῇ αὐτοῦ χάριτι), sodass die Gnade Gottes die Ursache der Errettung und damit der Rechtfertigung ist³³⁰, während der Ausdruck διὰ πίστεως „durch Glaube“ zum Ausdruck bringt, dass der „Glaube“ als ein „Mittel“ bzw. eine „Vermittlung“ gesehen wird³³¹, durch den der Mensch die Gnade Gottes in Empfang nimmt³³². Der „Reichtum seiner Gnade“ (vgl. Eph 1,7; 2,7) führt also zu diesem Glauben, ohne welchen das Geschenk der Erlösung Gottes durch Jesus Christus nicht erlangt werden kann. Deshalb ist in Apg 15,11 von denen die Rede, die „durch die Gnade glauben, errettet zu werden“, während Apg 18,27 von den „Glaubenden durch Gnade“ spricht.

„... damit die Verheißung dem ganzen Samen (der ganzen Nachkommenschaft) fest sei ...“.

Die Verheißung hatte Paulus bereits in Röm 4,13–14 angesprochen. Da sie dem Abraham und seinem „Samen“ nicht durch das Gesetz gegeben wurde (vgl. Röm 4,13; vgl. auch Gal 3,17f.), ist sie durch den Glauben allen Menschen zugänglich, und zwar nicht erst durch die Beschneidung (vgl. Gal 3,22.29).³³³ Durch die Verheißung und deren Erfüllung ist Abraham zum geistlichen „Vater“ auch aller Nicht-Juden geworden, die den Glauben Abrahams teilen. Damit erfüllt sich auch die Verheißung Gottes an Abraham, durch ihn „alle Geschlechter der Erde“ zu segnen (Gen 12,3). Nach Gal 3,14 beinhaltet dieser „Segen Abrahams“, das auch die „Heiden“ die „Verheißung des Geistes durch den Glauben empfangen“, nicht jedoch durch die Beschneidung (vgl. Gal 3,2.5; 5,2–5), und da sie durch den Glauben zu Christus gehören, sind sie „Abrahams Samen“ und „nach [der] Verheißung Erben“ (Gal 3,29). Der Ausdruck εἶναι βέβαιον „fest“ wird dabei an unserer Stelle offenbar etwa im Sinn von „bestätigt werden“ gebraucht (vgl. auch 1. Kor 1,6; 2. Kor 1,7; Hebr 2,2; 2. Petr 1,19). In diesem Sinn schreibt der Apostel in Röm 15,8: „Denn ich sage, dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist zugunsten der Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen/befestigen (εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων)“.

Die Verheißung Gottes an Abraham gilt „dem ganzen Samen“ (παντὶ τῷ σπέρματι) gilt, und zwar „nicht dem [Samen] aus dem Gesetz allein, sondern auch dem [Samen Abrahams aus den ‚Heiden‘/der Vorhaut, der ebenfalls] aus dem Glauben Abrahams [kommt/lebt], welcher Vater von uns allen ist“. Mit dem Ausdruck τῷ ἐκ τοῦ νόμου „dem [Samen] aus dem Gesetz“ bezieht der Apostel sich auf die Juden (vgl. Röm 3,19). Wie Röm 4,12 zeigt, wird damit aber noch mehr zum Ausdruck gebracht, als dass die Verheißung nicht nur den leiblichen Nachkommen Abrahams gilt. Sie wird nicht durch die Beschneidung als eine Art „Gesetzeswerk“ empfangen und gilt deshalb auch den „Heiden“ ohne die körperliche Beschneidung, wenn sie „aus dem Glauben Abrahams“ sind. Auf diese Weise ist Abraham der (geistliche) Vater „von uns allen“ geworden, wobei der Ausdruck

³³⁰ Es fällt auf, dass die Wendung διὰ (τῆς) χάριτος im Zusammenhang mit der Rechtfertigung bei Paulus nicht gebraucht wird. Fünfmal erscheint die Wendung διὰ τῆς χάριτος „durch die Gnade“, davon dreimal bei Paulus (Röm 12,3; 15,15; Gal 1,15), immer aber in Bezug auf seine Berufung. In Apg 15,11 und 18,27 wird die Wendung mit dem Glauben an Jesus Christus in Verbindung gebracht.

³³¹ Vgl. dazu Kühner/Gerth, Ausführliche Grammatik, § 434c.

³³² Somit kann der Dativ πίστει in Röm 3,28 sowie τῇ πίστει in Röm 5,2 als *Dativus instrumenti* verstanden werden. Die Wendung ἐκ πίστεως betont die Verheißung Gottes als Quelle des Glaubens (vgl. dazu auch die Ausführungen oben zu Röm 1,17b; 3,22.30).

³³³ Gemäß bT Beza 33b zeigt jeder, der mit Gottes Geschöpfen barmherzig ist, dass er „vom Samen unseres Vaters Abraham“ ist.

πάντων ἡμῶν an unserer Stelle die Juden und Nicht-Juden, welche an Jesus Christus glauben, einschließt (vgl. auch Röm 4,11: πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας; Röm 4,12: καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ...; Röm 4,17 und 18: πατέρα πολλῶν ἐθνῶν).

„... **wie geschrieben steht** ...“ Das ist eine von sechzehn Stellen im Römerbrief, in denen die Perfektformel γέγραπται „wie geschrieben ist/steht“ verwendet wird (vgl. z. B. Röm 1,17; 2,24; 3,4.10; 8,36; 14-mal erscheint dabei wie an unserer Stelle die Wendung καθὼς γέγραπται „wie geschrieben steht“). Paulus ist es wichtig, seine Ausführungen über die „Glaubensgerechtigkeit“ mit der „Schrift“ (vgl. dazu auch Röm 1,2; 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; 15,4; 16,26) als dem Wort Gottes zu untermauern, und das besonders den Juden gegenüber.

Wenn Gott in der Schrift sagt, dass er Abraham zum „Vater vieler Nationen/Heiden“ gemacht hat (vgl. auch Röm 4,18), bedeutet das für Paulus auch, dass diese „viele Nationen“ nicht Juden werden und sich also nicht beschneiden lassen müssen, um zum „Samen Abrahams“ (vgl. dazu Röm 4,16.18) zu gehören. Voraussetzung ist vielmehr, dass die den „Glauben Abrahams“ haben (vgl. Röm 4,11–12).

„... **der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft** ...“ Der Satz κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ ist an dieser Stelle im Sinn von κατέναντι θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσεν (vgl. dazu 2. Tim 1,12) bzw. εἰς ὃν ἐπίστευσεν (vgl. dazu Apg 14,23) zu verstehen, wobei οὗ eine *attractio relativi*³³⁴ darstellt: „**vor Gott, dem er glaubte**“. Dabei wird die Wendung κατέναντι θεοῦ (vgl. dazu auch 2. Kor 2,17; 12,19) wie das hebräische לִפְנֵי הָאֱלֹהִים (vgl. dazu Gen 6,11; Ex 18,12; Jos 24,1; Ri 21,2; Eccl. 2,26; 5,1; 1. Chr 13,8; 16,1) bzw. אֶל־הָיְיָ (vgl. dazu u. a. Ps 56,14; 61,8; 68,4; Dan 10,12; Neh 1,4) im Sinn von „in der Gegenwart/im Angesicht Gottes“ bzw. „Gott gegenüber“ gebraucht. Mit dem Satz ist an unserer Stelle wohl der Wandel Abrahams „im Angesicht Gottes“ angesprochen. Der Glaube schließt diesen Wandel nicht aus, sondern vielmehr ein (vgl. z. B. Gen 6,9). Dieser Wandel vor Gott schließt nach Röm 4,18 insbesondere mit ein, dass Abraham seine Hoffnung nicht aus Menschen (mit damit auch nicht auf menschliche „Werke“), sondern auf Gott setzte. Schon allein an dieser Betonung des Paulus wird sichtbar, dass er den Glauben und die damit verbundene Rechtfertigung nicht als einmaligen Akt verstanden hat, sondern als eine Grundhaltung, die das ganze Leben prägt.³³⁵

Dass Abraham Gott glaubte und seine Hoffnung auf Gott setzte, zeigt sich für Paulus auch besonders daran, dass er Gott vertraute, er könne selbst Tote „**lebendig machen**“³³⁶, als er aufgefordert wurde, Isaak zu opfern (vgl. dazu Gen 22,1ff.). Auch dieses Beispiel macht sichtbar, wie Abrahams Glaube zum Gehorsam führte. In Gal 3 – einem gewissen Paralleltext zu Röm 3 und 4 – betont der Apostel, dass das „Gesetz“ nicht „gegen die Verheißungen“ ist; „denn wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen kann (ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι), [dann] wäre die Gerechtigkeit wirklich aus

³³⁴ Vgl. dazu Hoffmann/Siebenthal, Grammatik, § 289e; F. Blass/A. Debrunner/ Fr. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen: V&R, 18. Aufl. 2001, § 294 und 466,1.

³³⁵ Vgl. auch Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles, S. 269: „At its opening Romans 4 presents Abraham as a model of the forgiven sinner and, at its close, as a model of the life of faith, as one whose whole life is oriented towards the life-giving God of the promise.“

³³⁶ Vgl. dazu auch die zweite Bitte des 18-Bitten-Gebet: „Du bist mächtig, erniedrirst Stolze, stark, und richtest Gewaltige, lebst weig, lässt Tote auferstehen, den Wind wehen, den Tau herabfallen, du ernährst die Lebenden und machst die Toten lebendig. In einem Augenblick möge uns Hilfe ersprossen. Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht“ (Übersetzung nach P. Schäfer, Der synagogale Gottesdienst, in: J. Maier/J. Schreiner [Hrsg.], Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg/Gütersloh: Echter, 1973, [S. 391–413] S. 404).

[dem] Gesetz“ (Gal 3,21). Somit ist wohl auch an unserer Stelle Abrahams Überzeugung, dass Gott trotz Opferung Isaaks seine Verheißungen erfüllen würde, indem er z. B. den Getöteten wieder lebendig machen würde, ein Beispiel für den Glaubenden, der auf Gott vertraut, dass er den „geistlich Toten“ (vgl. z. B. Eph 2,1-3) wieder lebendig macht. So betont auch der Hebräerbrief, dass Abraham durch Glauben, „als er versucht wurde, den Isaak darbrachte, und er, der die Verheißungen empfangen hatte ..., indem er urteilte, dass Gott auch aus den Toten erwecken könne (λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δύνατός ὁ θεός), warum er ihn auch im Gleichnis zurück erhielt“ (Hebr 11,17-19; vgl. dazu auch Jak 2,21). Paulus seinerseits erwähnt zwar nicht ausdrücklich dieses Beispiel, aber auch für ihn ist Isaak der „Sohn der Verheißung“ und somit der „Same Abrahams“, der auf Grund der Verheißung und nicht „aus Werken“ empfangen wurde (vgl. Röm 9,7; Gal 4,28).

Gott macht jedoch nicht nur (wieder) lebendig, sondern er „ruft“ auch **„die Dinge, die nicht sind, als Seiende“**. Wenn Paulus an dieser Stellung vom „Ruf“ bzw. von der „Berufung“ Gottes spricht, so ist damit offensichtlich auch betont, dass nicht menschliche „Leistungen“ dazu geführt haben. Nach Röm 9,12 wurde „nicht aus Werken, sondern aus dem Rufenden/Berufenden (ἐκ τοῦ καλοῦντος) gesagt, dass der Ältere [Esau] dem Jüngeren [Jakob] dienen wird“, und nach Röm 9,24 hat Gott „uns berufen, [und zwar] nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden“, wobei Paulus Hosea zitiert, wonach Gott „Nicht-mein-Volk mein Volk“ rufen/nennen wird (Röm 9,25; vgl. auch Röm 9,26). Abrahams Glaube ist somit auch ein Beispiel dafür, dass Gott die „Heiden“ zu seinem Volk berufen kann, indem sie dem Glaubensvorbild Abrahams folgen.

Mit dem Ausdruck τὰ μὴ ὄντα „das Nichtseiende/die nichtseienden Dinge“ (vgl. 1. Kor 1,28; Jes 48,2f.6f.13) bezieht sich der Apostel dementsprechend an unserer Stelle auf eine „geistliche“ Wirklichkeit. Ob Paulus dabei auch an die Erschaffung der Welt „aus dem Nichts“ gedacht hat³³⁷, muss offen bleiben (auch bei dem Ausdruck τὰ μὴ ὄντα in 1. Kor 1,28 geht es nicht um die Erschaffung der Welt „aus dem Nichts“). Dabei wird ὡς ὄντα entweder im Sinn von „sodass es ist/existiert“³³⁸ oder im Sinn von „als ob es [bereits] existiert“³³⁹ verstanden. Diese zwei Aspekte muss man wohl nicht gegeneinander ausspielen. Da aber vom „Rufen“ Gottes und parallel dazu vom „Lebendigmachen“ Gottes die Rede ist, ist auf jeden Fall gemeint, dass das „Nichtseiende“ durch Gottes Wirken ins Dasein kommt³⁴⁰. Diese Tatsache wird auch durch die anschließende Hinweis auf die Auferstehung Jesu (Röm 4,24b), bei der Wirklichkeit geworden ist, was Abraham im Glauben festgehalten hat, nämlich dass Gott das „Nicht-Seiende“ zum Leben erweckt³⁴¹. Mit anderen Worten: Selbst wenn man ὡς ὄντα im Sinn von „als ob es [bereits] existiert“ versteht, ist damit gemeint, dass das „Nichtseiende“ tatsächlich zum „Seienden“ wird und somit „als Seiendes“ Wirklichkeit geworden ist. Gott macht also auch die „Heiden“ durch den Glauben an Jesus Christus zu Mitgliedern seines Volkes, und zwar durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten, wie Paulus in Röm 4,23-25 ausführt.³⁴²

³³⁷ So z. B. O. Hofius, Eine altjüdische Parallele zu Röm. iv.17b, in: NTS 18 (1971/2), S. 93-94.

³³⁸ So z. B. Wilckens, Römer 1, S. 275.

³³⁹ So z. B. Moo, Romans 1–8, S. 286f.; Schreiner, Romans, S. 237.

³⁴⁰ Es ist also nicht im Sinn einer Nichtwirklichkeit zu verstehen wie z. B. der Satz ὡς ἐσόμενος δίκαιος in Hiob 15,14 (LXX).

³⁴¹ Vgl. auch Schließer, Abraham's Faith, S. 388: „Here [d. h. in Röm 4,23-25], Paul steers his Abraham-chapter to a christological peak, in which he identifies the God ‚who justifies the ungodly‘ (4:5) and ‚who gives life to the dead and calls into being the things that do not exist‘ (4:17) with the God ‚who raised from the dead Jesus our Lord.“

³⁴² Vgl. dazu auch Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles, S. 269.

Röm 4,18

„... **der gegen Hoffnung auf Hoffnung hin glaubte** ...“ Abraham glaubte an Gottes Verheißungen, wo menschlich gesehen kein Grund zur Hoffnung bestand (παρ' ἐλπίδα), als Gott ihm sagte, Sara würde ein Kind gebären (vgl. auch Hebr 11,11f.). Mit dieser Verheißung steht die Verheißung, dass Abraham „Vater vieler Nationen/Heiden“ sein sollte, in engem Zusammenhang. Paulus denkt wohl aber auch an den Gehorsam Abrahams, als er von Gott aufgefordert wurde, Isaak zu opfern, wodurch Abrahams Glaube ebenfalls veranschaulicht wird. Denn offensichtlich war er überzeugt, dass Gott seine Verheißung trotzdem erfüllen würde.³⁴³ Wenn Paulus nun betont, dass Abraham „auf Hoffnung hin“ (vgl. zu ἐπ' ἐλπίδι auch Apg 2,26; 26,6; Röm 5,2; 8,20; 1. Kor 9,20; Tit 1,2) glaubte, so wird die „Hoffnung“ an dieser Stelle als „Glaubensüberzeugung“ beschrieben, die sich an Gottes Verheißung allein hält in der Gewissheit, dass „die Hoffnung nicht zuschanden werden lässt“ (vgl. Röm 5,5). Übrigens wird die „Hoffnung“ auch in Gal 5,5 mit dem „Glauben“ in Verbindung gebracht, indem Paulus betont, dass „wir durch den Geist aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit erwarten“ (vgl. auch Röm 15,13; 1. Kor 13,7; Ps 78,22; Sir 2,6)

Auffallend ist die Tatsache, dass Paulus nicht den großen Glauben Abrahams rühmt, sondern hervorhebt, dass er an Gott glaubte, dem – weil er (allein) Gott ist – nichts unmöglich ist. Dieser Gott hat seine Verheißungen nicht nur an Abraham erfüllt, indem er ihm Nachkommenschaft schenkte, sondern auch, indem er durch diese Nachkommenschaft den Erlöser geboren werden ließ, um allen Menschen (Juden und Nicht-Juden) das Heil zu bringen. Wer den „Glauben Abrahams“ hat, wird also nach der Erscheinung des Erlösers Jesus Christus an Jesus Christus als seinen Erlöser glauben.

„... **sodass/damit er Vater vieler Nationen/Heiden wurde** ...“ Zwischen der finalen Bedeutung³⁴⁴ („damit ...“) oder im konsekutiven Bedeutung³⁴⁵ („sodass ...“) muss bei εἰς τὸ γενέσθαι an dieser Stelle nicht entschieden werden, da die zwei Aspekte sich gegenseitig einschließen, auch wenn an dieser Stelle in erster Linie an einer „Ergebnis“ zu denken ist (vgl. auch z. B. Röm 1,20; 3,26; 4,11; 6,12; 7,4.5)³⁴⁶. Durch den Glauben wurde Abraham auf Grund der Berufung Gottes zum „Vater vieler Nationen“ (vgl. dazu auch Röm 4,17) und damit auch der Gläubigen aus den „Heiden“. Nach Röm 4,11 empfing Abraham das „Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den [er] in der Unbeschnitteneit [hatte], sodass er Vater aller sei (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων), die im Unbeschnittensein glauben, sodass/damit ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird (εἰς τὸ λογισθῆναι ...)“.

„... **nach dem [zu ihm von Gott] Gesagten: ‚So wird dein Same sein‘**.“ Mit κατὰ τὸ εἰρημένον (vgl. dazu auch Lk 2,24) bezieht Paulus sich an dieser Stelle auf die Verheißung Gottes an Abraham, dass seine Nachkommenschaft so zahlreich sein werde wie die Sterne des Himmels. Von dieser Verheißung ist in Gen 15,5 die Rede, indem es heißt: „Und er führte ihn hinaus und sprach: Blicke doch auf zum Himmel, und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: So [zahlreich] wird deine Nachkommenschaft sein (LXX: Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου).“ Diese Verheißung wurde dem Abraham vor seiner Beschneidung gegeben, und sie wurde von Gott nach dem

³⁴³ Somit ist die Treue Abrahams im Sinn von Gehorsam die Folge seines Vertrauens auf Gott. Die Betonung in diesem Abschnitt liegt jedoch nicht auf der Treue Abrahams, wie Hays meint (vgl. Hays, *Have We Found*, S. 97f.), sondern auf dem Gottvertrauen.

³⁴⁴ So z. B. Dunn, *Romans*, S. 219,

³⁴⁵ So z. B. Cranfield, *Romans I*, S. 246.

³⁴⁶ Vgl. auch z. B. Moo, *Romans 1–8*, S. 288.

Gehorsam Abrahams bei der Aufforderung Gottes, seinen „einzigen Sohn“ Isaak zu opfern, wiederholt (vgl. Gen 22,17; vgl. auch z. B. Gen 26,4; Ex 32,13; Deut 1,10; Hebr 11,12). Für Paulus steht dabei nicht eine „Leistung“ Abrahams im Zentrum, sondern sein Vertrauen auf Gott. Die Verheißung, Abrahams „Samen“ zahlreich wie die Sterne zu machen, bezieht er deshalb auch nicht nur auf diejenigen „aus der Beschneidung“, sondern auf alle, die in dem Glauben Abrahams leben, womit die Verheißung durch den Glauben an Jesus Christus, der der eigentliche „Same“ Abrahams ist (vgl. Gal 3,16), auch für die „Heiden“ in Erfüllung geht.

Röm 4,19-20

„... und indem er nicht schwach wurde in Bezug auf den Glauben, beobachtete er³⁴⁷ seinen [in sexueller Hinsicht] bereits³⁴⁸ verstorbenen Körper ...“ In diesem Satz steht die Negation μή mit dem modalen *Partizipium coniunctum* ἀσθενήσας wohl betont am Anfang, sodass man den Satz im Sinn von „als er beobachtete, wurde er nicht schwach“ verstehen muss³⁴⁹, allerdings mit Betonung des letzten Teils in dieser Reihenfolge. Ein „Schwacher“ (ἀσθενής) sein bedeutet für Paulus in einem gewissen Sinn gleichbedeutend wie „Sünder“ sein (vgl. Röm 5,6.8), da das „Fleisch“ schwach ist und sich dem Gesetz Gottes nicht unterordnen kann (vgl. Röm 8,3.7f.). Damit ist Abraham mit seiner „Stärke“ in Bezug auf den Glauben (τῇ πίστει als *Dativus respectus/relationis*; vgl. auch z. B. Röm 14,1: Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει ...) ein Zeugnis für die von Gott verliehene Kraft.

Durch den Gebrauch des Verbs κατενόησεν (das Kompositum wird von Paulus nur an dieser Stelle verwendet) betont Paulus wohl, dass Abraham sich seiner Zeugungsunfähigkeit menschlich gesehen durchaus bewusst war. Dieser Aspekt wird durch die ergänzende Bemerkung ἑκατονταετής που ὑπάρχων „da er etwa 100 Jahre alt war“ noch zusätzlich hervorgehoben. Nach Gen 17,1 und 24 war Abraham 99 Jahre alt, als er beschnitten wurde und als Gott versprach, dass Sara „um diese Zeit in einem Jahr“ den Isaak gebären sollte, mit dem Gott seinen Bund aufrichten werde (Gen 17,21; vgl. auch Gen 18,14).

„... und das Sterben des Mutterleibes/der Gebärmutter Saras.“ Wie die Parallele zum „schon verstorbenen Leib“ Abrahams nahe legt, ist der *Nomen actionis* νέκρωσις an dieser Stelle nicht wie in 2. Kor 4,10 im Sinn von „ständiges Sterben“, sondern eher im Sinn von „Gestorbensein“ gebraucht. Auf jeden Fall zeigt der Zusammenhang, dass Abraham bei der Beobachtung „der Gebärmutter Saras“ in menschlicher Hinsicht davon ausgehen musste, dass sie nicht mehr imstande war, ein Kind zu gebären. Andererseits bestätigt die Erwähnung der „Gebärmutter Saras“ parallel zum „verstorbenen Leib/Körper“ Abrahams, dass sich das Partizip Perfekt νεκρωμένον „getötet“ sich

³⁴⁷ Textzeugen wie D F G Ψ 33. 1881 M it schreiben: οὐ κατενόησεν „er beobachtete nicht“. Offenbar hat man gemeint, dass die Beobachtung des Körpers nicht zum Glaubenszeugnis des Abraham passe, dass er also vielmehr von seinem „bereits verstorbenen Körper“ weg zu Gott geschaut habe. Paulus will jedoch wohl zum Ausdruck bringen, dass Abraham sich durchaus bewusst war, dass sein Körper in sexueller Hinsicht „bereits verstorben war“. Dieser Aspekt wird durch die Ergänzung ἑκατονταετής που ὑπάρχων bestätigt (vgl. dazu auch Moo, Romans 1–8, S. 289).

³⁴⁸ Textzeugen wie B F G 630. 1739. 1881 pc lat haben das Abverb ἤδη ausgelassen. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um eine spätere Weglassung, da die Konstruktion mit ἤδη zwischen Nomen und Partizip (σῶμα ἤδη νεκρωμένον) einmalig ist (die Konstruktion Nomen + ἤδη + finites Verb erscheint im Neuen Testament in Mt 14,15; 17,12; Joh 6,17; Apg 27,9; 2. Thess 2,7; vgl. auch 2. Tim 2,18).

³⁴⁹ In dem Sinn bemerkt Moo richtig: „Almost all commentators make ἀσθενήσας ... subordinate to κατενόησεν ..., the normal relationship between a participle and finite verb. But Greek does allow for a reversal of these roles, with the finite verb expressing the subordinate thought, and this makes good sense in the present verse ...“ (Moo, Romans 1–8, S. 289).

auf die Zeugungskraft von Abrahams Körper bezieht (vgl. auch Hebr 11,12: διὸ καὶ ἄφ' ἐνὸς ἐγεννήθησαν, καὶ ταῦτα νεκρωμένου...³⁵⁰).³⁵¹

„... und er zweifelte nicht in Bezug auf die Verheißung Gottes durch Unglaube ...“ Die Konjunktion δέ ist an dieser Stelle nicht adversativ gebraucht, sondern, „um Gedanken miteinander zu verbinden“³⁵². Mit der „Verheißung“ ist an dieser Stelle besonders die Verheißung eines Sohnes angesprochen, durch den Abrahams „Same“ zahlreich werden sollte (vgl. Röm 4,18). Dabei bezeichnet das Verb διεκρίθη (Aorist von διακρίνομαι) an unserer Stelle das Gegenteil von „glauben“ und bezieht sich auf ein mögliches „Zweifeln“ an den Verheißungen Gottes, welches bei Abrahams allerdings nicht vorhanden war. Das Verb erscheint im Römerbrief nur noch einmal, und zwar in Röm 14,23, wonach das „Zweifeln“ nicht aus Glauben kommt und damit Sünde ist. Der Dativ-Ausdruck τῇ ἀπιστίᾳ (vgl. dazu auch Röm 3,3; 11,20.23) ist als *Dativus causae* zu verstehen und bezieht sich an dieser Stelle nicht in erster Linie auf die „Untreue“, sondern auf den „Unglauben“, der zum „Zweifeln“ führen würde.

„... sondern durch den Glauben wurde er gekräftigt ...“ Der Satz ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει steht an dieser Stelle parallel und als Ergänzung zu dem Ausdruck μὴ ἁσθενήσας τῇ πίστει in Vers 19. Dabei scheint der Dativ τῇ πίστει aber eher als *Dativus causae* („auf Grund vom Glauben“) gebraucht zu sein, auch wenn es an dieser Stelle ebenfalls möglich ist, ihn als *Dativus respectus* („in Bezug auf den Glauben“) zu verstehen.

„... indem er Gott die Herrlichkeit/Ehre gab“ (vgl. dazu auch u. a. Lk 17,18; Joh 9,24; Apg 12,23; Offb 11,13; 14,7; 16,9; 19,7). Die Wendung δοῦναι δόξαν (τῷ θεῷ) wird offenbar im Sinn von כְּבוֹדָאֵלֹהִים gebraucht (so in Mal 2,2; vgl. Ps 115,1; vgl. auch Ps 66,2). Dabei bezieht sich das Nomen כְּבוֹד bzw. δόξα auf die Majestät, Kraft und Herrlichkeit Gottes, welche der Glaube respektiert und welcher er sich unterordnet. Wer sich im Glauben Gott unterordnet, respektiert und anerkennt seine „Herrlichkeit“. Während die Heiden ohne Christus Gott nicht verherrlichen (vgl. Röm 1,21), ist es Paulus ein wichtiges Anliegen, dass die Christen „einmütig in einem Mund Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus“, verherrlichen (Röm 15,5), da Christus „ein Diener der Beschneidung geworden ist zugunsten der Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu befestigen/bestätigen, damit [auch] die Nationen/Heiden Gott verherrlichen um der Erbarmungen willen ...“ (Röm 15,8-9a). Die Voraussetzung dafür ist, dass Gott sie durch Jesus Christus „verherrlicht hat“ (vgl. Röm 8,30).

Röm 4,21-22

In Röm 4,22 wiederholt Paulus die Aussage von Röm 4,3b, wo der Apostel geschrieben hatte: ... καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (vgl. auch Röm 4,5b.9b), wobei vorher auf den Glauben Abrahams hingewiesen wurde. Der Zusammenhang zeigt somit, dass die Beschreibung Abrahams in Röm 4,21 somit eine Beschreibung des Glaubens Abrahams ist, wie das begründende διὸ „deshalb“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,24; 2,1; 13,5; 15,7) am Anfang von Vers 22 bestätigt. „Glauben“ bedeutet

³⁵⁰ Das Verb νεκρώ „töten“ erscheint im Neuen Testament außerhalb von Röm 4,19 und Hebr 11,12 nur noch in Kol 3,5, und zwar an dieser Stelle in der Aktivform. In Röm 8,10 spricht Paulus davon, dass auch der Leib der Gläubigen immer noch „tot wegen Sünde“ (νεκρόν διὰ ἁμαρτίαν) ist, wobei der Zusammenhang zeigt, dass das Adjektiv νεκρός an dieser Stelle im Sinn von „sterblich“ gemeint ist (vgl. Röm 8,11: τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν). Das Verb νεκρώ wird auch im Sinn von „abstumpfen, unbrauchbar machen“ verwendet (vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 238).

³⁵¹ Vgl. auch Moo, Romans 1–8, S. 289.

³⁵² Vgl. Kühner/Gerth, Ausführliche Grammatik, § 531,1.

demnach für Paulus soviel wie „überzeugt sein, dass Gott seine Verheißungen auch tun (= erfüllen) kann“. Das Verb πληροφορέω wird dabei – in der Passivform – nicht im Sinn von „zutragen; in Erfüllung gehen“ (vgl. Lk 1,1; 2. Tim 4,5.17), sondern im Sinn von „völlig überzeugt sein“ (vgl. auch Röm 14,5; Kol 4,12) gebraucht. Auffallend ist bei dieser Beschreibung des Glaubens, dass der Glaubende Gott nicht vorschreibt, was er zu tun und zu lassen hat, sondern vielmehr von Gottes Allmacht ausgeht und überzeugt ist, dass Gott richtig handeln wird, um das, was er in seinem freien Beschluss versprochen hat, auch zu erfüllen, auch wenn das menschlich gesehen nicht möglich ist. Dieser Zusammenhang zeigt zudem, dass Abraham die Kraft seines Glaubens (vgl. Röm 4,20b: ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει) in den Möglichkeiten Gottes (vgl. Röm 4,21: δυνατός ἐστιν; vgl. dazu auch Röm 9,22; 11,23; 14,4) verankert war.

Röm 4,23-24a

„**Es wurde aber nicht seinetwegen allein geschrieben ...**“ Mit δι' αὐτὸν „seinetwillen; seinetwegen“ (vgl. dazu auch Mt 27,19; Joh 7,43; 12,11) bezieht Paulus sich an dieser Stelle auf Abraham. Wenn Paulus demgegenüber das δι' ἡμᾶς „unseretwegen“ (Vers 24a) setzt, so bezieht sich dieses dem Kontext nach auf die Juden- und Heidenchristen bzw. überhaupt auf Juden und Nicht-Juden der Zeit des Neuen Bundes.³⁵³ Damit wird nochmals deutlich, dass für Paulus sowohl Juden wie Nicht-Juden am Beispiel Abrahams lernen sollen, dass die Rechtfertigung nicht durch „Werke“, sondern durch den Glauben empfangen werden kann. Es geht also nicht nur um die Frage, wie die „Heiden“ Teil des Volkes Gottes werden können, sondern – eng damit verbunden – auch um die Frage, wie die Juden das Heil Gottes empfangen und damit auch innerlich zum Volk Gottes gehören können. Da das Adverb μόνον „allein“ in Röm 4 bereits zweimal verwendet wurde, wobei Paulus betonte, dass Abrahams „Vater“ nicht nur für diejenigen „aus der Beschneidung“ sei (Röm 4,12) bzw. dass die Verheißung Gottes an Abraham und seinem „Samen“ nicht nur dem „[Samen] aus dem Gesetz“ gelte (Röm 4,16), ist auch an unserer Stelle davon auszugehen, dass bei der Aussage οὐ ... δι' αὐτὸν μόνον der Aspekt, dass auch die „Heiden“ ohne Beschneidung auf die gleiche Art und Weise die Rechtfertigung empfangen, gleichzeitig mitgedacht ist (vgl. auch Gal 3,8).

Dass die „Schrift“ sowohl in ihren narrativen als auch in ihren anderen Teilen nicht nur der Vergangenheit diene, sondern auch für die Zeit des Neuen Bundes zur Lehre dient, kommt auch anderswo in den Paulusbrieffen zum Ausdruck (vgl. z. B. Röm 1,17; 1. Kor 10,1ff.; Gal 4,22ff.; 2. Tim 3,16). Nach der Apostel in 1. Kor 9,9 ein Zitat aus Deut 25,4 gebracht hat, fragt er anschließend, ob dadurch lediglich die Besorgnis Gottes um den Ochsen zum Ausdruck komme. „Oder spricht er [nicht] durchaus um unserwillen (δι' ἡμᾶς)? Um unserwillen wurde nämlich geschrieben (δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη) ...“ (1. Kor 9,10a; vgl. auch 1. Tim 5,18). Nach Röm 15,4 wurde „die Dinge, die vorher aufgeschrieben wurden, zu unserer Belehrung aufgeschrieben (ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη), damit wir durch Ausharren und durch Ermutigung der Schriften die Hoffnung haben“, und in 1. Kor 10,11 ist davon die Rede, dass die Dinge, die vorher in dem Kapitel angesprochen wurden, „jeden als Vorbild geschehen sind, und sie wurden zu unserer Zurechtweisung

³⁵³ Der Satz οἷς μέλλει λογίζεσθαι muss nicht auf die zukünftige Rechtfertigung bezogen werden, wie das z. B. Dunn und Byrne machen (vgl. Dunn, Romans 1–8, S. 223; Byrne, Romans, 161). Das Verb μέλλω, das zusammen mit dem Infinitiv in einem gewissen Sinn die Futurform ersetzen kann (vgl. dazu Kühner/Geseth, Ausführliche Grammatik, § 387,7, Anm. 4: „Das Futur drückt die Zukunft durch seine Form aus, μέλλω hingegen durch seine Bedeutung ...“), dient an dieser Stelle dazu, die Zukunft aus der Sicht Abrahams zu beschreiben (vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 277; Schreiner, Romans, S. 242).

geschrieben (ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν), über die die Endziele der Zeitalter (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) gekommen sind“. Dementsprechend ist auch das Zeugnis der Schrift, dass Abrahams Glaube ihm „zur Gerechtigkeit angerechnet wurde“, eine Vorankündigung der „Glaubensgerechtigkeit“ ohne die Beschneidung durch den Glauben an Jesus Christus, wie der Apostel in Gal 3,8 betont: „Weil aber die Schrift voraussah, dass Gott die Nationen/Heiden aus Glauben rechtfertigen werde, verkündigte sie dem Abraham die gute Botschaft voraus, dass ‚in dir alle Nationen gesegnet werden‘.“ Somit werden diejenigen, „die aus Glauben“ sind, gesegnet mit dem „gläubigen Abraham“ (Gal 3,9).

Röm 4,24b-25

„... **die an den glauben, der unseren Herrn Jesus auferweckt hat**“. Damit spricht Paulus die Zeit des Neuen Bundes an. Für ihn stellt offensichtlich die Auferstehung Jesu von den Toten ein entscheidendes heilsgeschichtliches Ereignis dar, mit dem dieses neue „Zeitalter“ begonnen hat. In 1. Kor 10,11 spricht er von „uns“, über welche die „Endziele der Zeitalter“ (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) gekommen sind. Natürlich setzt die Auferstehung Jesu seinen Opfertod am Kreuz voraus, doch ohne Auferstehung ist für Paulus das Erlösungswerk nicht abgeschlossen und der Beginn der „neuen Heilszeit“ noch nicht realisiert.³⁵⁴

Der Text macht zudem deutlich, dass der Gott, an den Abraham glaubte, derselbe Gott ist, der den Erlöser Jesus gesandt und ihn aus den Toten auferweckt hat. Damit hat Gott seine Verheißungen erfüllt, und so kommt Paulus wieder zurück zu Jesus, der die Verheißungen erfüllt. Dieses Thema wird jetzt aber nicht nur neu aufgegriffen, sondern weitergeführt. Der neue Aspekt, der in Vers 24b angedeutet und vor allem in Röm 6 behandelt wird, ist die Tatsache, dass Jesus nicht nur Erlöser, sondern „unser Herr“ ist (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,4; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39).

„... **der wegen unserer Verfehlungen dahingegeben wurde** ...“ (vgl. dazu auch z. B. Jes 53,4-5.10-12; 1. Kor 15,3; 2. Kor 5,21). Jesus hat bei seinem Kreuzestod das Gericht Gottes wegen der Sünde der Menschheit auf sich genommen. Bei der Aussage παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν hat Paulus möglicherweise an Jes 53,5 („Doch er war durchbohrt um unserer Vergehen willen, zer schlagen um unserer Sünden willen“...) gedacht, wo die LXX übersetzt: αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ..., und auch an Jes 53,12b („Er aber hat die Sünde vieler getragen und für die Verbrecher Fürbitte getan“), was in der LXX folgendermaßen wiedergegeben wird: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. Nach Röm 8,32 hat Gott seinen Sohn „zugunsten von uns allen hingegen“ (ὕπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν), sodass er uns „mit ihm auch alles schenken wird“. Paulus gebraucht an dieser Stelle das *Nomen rei actae* παράπτωμα „Versehen, Verstoß; Abfall; Niederlage“³⁵⁵ (vgl. dazu auch u. a. Röm 5,15.16.17.18.20; 11,11.12), das vom Verb „danebenfallen, abfallen“ (vgl. dazu Hebr 6,6) abgeleitet ist, in der Pluralform, welche im Römerbrief nur noch einmal vorkommt (Röm 5,16: ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα), außerhalb vom Römerbrief

³⁵⁴ Somit bemerkt Schreiner auch richtig: „Although the continuity between Abraham and Christian believers is emphasized, we should not overlook the implicit discontinuity. Nowhere does Paul say that Abraham believed in the resurrection of Jesus. The element of continuity is that both believed in the God who resurrects the dead and in a God who would fulfill his promises“ (Schreiner, Romans, S. 242).

³⁵⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 496.

im Neuen Testament aber „die Regel ist“³⁵⁶. Die Rede vom „Danebenfallen“ könnte man in dem Sinn verstehen, dass der Begriff an dieser Stelle als Synonym zu παράβασις „Übertretung“ (vgl. dazu Röm 2,23; 4,15; 5,14) gebraucht wird, um zum Ausdruck zu bringen, dass der Opfertod Jesu auch den Gesetzesübertretungen der Juden gilt. Der Begriff παράπτωμα erscheint im Römerbrief jedoch fast ausschließlich in der Singularform und bezieht sich in dieser Form entweder auf den „Fall“ Adams (so in Röm 5,15.17.18.20) oder auf den „Fall“ Israels (so in Röm 11,1.12). Außer an unserer Stelle erscheint die Pluralform nur noch in Röm 5,16, wonach Gottes „Gnadengabe aus vielen Übertretungen (ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων) zur empfangenen Rechtfertigung (δικαίωμα ‚Rechtforderung, [vollbrachte] Rechtstat‘)“ führte. Somit scheint die Verwendung des Begriffs an unserer Stelle schon im Hinblick auf die sechsfache Verwendung in Röm 5,15-20, wo es dann um die Gegenüberstellung von Adam und Christus gehen wird³⁵⁷, gebraucht zu sein. Die „Hingabe“ Jesu Christi gilt damit allen Menschen, die durch die „Sünde Adams“ in die Verdammnis der Gerichte Gottes geraten waren (vgl. dazu Röm 5,12ff.).

Dass Jesus Christus „wegen unserer Übertretung/Sünde/Abfall“ gestorben ist, bedeutet gleichzeitig, dass er „zugunsten von unseren Sünden“ gestorben ist (vgl. 1. Kor 15,3b). Der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν „für unsere Sünden/zugunsten von unseren Sünden“ erscheint im Neuen Testament neben 1. Kor 15,3b nur noch in Gal 1,4. In der LXX erscheint die Formel im Plural ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ in 1. Kön 16,19, und die Singularformel ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας erscheint in Ps 37,19 und Hes 45,25. Dabei wird die Präposition ὑπὲρ „über, darüber, darauf; betreffend; wegen, um ... willen; um zu, damit; für, anstatt“ in 1. Kön 16,19 und in Ps 37,19 kausal im Sinn von „wegen“ gebraucht. Ohne Artikel wird die Formel ὑπὲρ ἁμαρτιῶν im Hebräerbrief zweimal mit Bezug auf das „Sündopfer“ gebraucht (Hebr 5,1; 10,12; in der LXX in PsSal 12,10), und in diesem Sinn erscheint in der LXX einige Male die Wendung ὑπὲρ ἁμαρτίας (hebräisch: $\pi\eta\psi\eta$; der Ausdruck wird in der LXX auch mit [περὶ] τῆς ἁμαρτίας wiedergegeben³⁵⁸ – vgl. z. B. Lev 4,8.14.20.25.29.33.34; 5,9; 6,18; 8,2.14; Hes 40,39; 43,22; 43,25; 44,29; 45,22.23; 46,20).

Die Präposition ὑπὲρ kann also im Sinn von „wegen, um ... willen“ oder im Sinn von „für, anstelle von, zugunsten von“ gemeint sein. Beide Aspekte sind inhaltlich richtig, doch betont wird mit der Wendung ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν offensichtlich vor allem, dass das stellvertretende Leiden Christi dem Sünder zugute kommt und an seiner Stelle geschah (vgl. auch Gal 1,1).³⁵⁹ Dieser Aspekt wird auch durch diejenigen Stellen bestätigt, an denen im Zusammenhang mit dem Leiden und

³⁵⁶ Der Begriff erscheint außerhalb vom Römerbrief im Neuen Testament nur noch in Gal 6,1 in der Singularform, wo von „einer Übertretung/einem Fall“ die Rede ist. Sonst wird nur die Pluralform verwendet (so in Mt 6,14.15; 11,25; 2. Kor 5,19; Eph 1,7; 2,1.5; Kol 2,12).

³⁵⁷ Der „Fall“ Adams wird in Röm 5,14 auch mit dem Begriff παράβασις „Übertretung“ umschrieben, da Adam ausdrück von Gott ein Gebot bzw. Verbot empfangen hat. Nach Röm 4,15 gibt es keine Übertretung, wenn es kein Gesetz gibt.

³⁵⁸ In Jes 53,10 erscheint die Wendung περὶ ἁμαρτίας (also ohne Artikel; so in der LXX 65-mal, z. B. in Lev 5,6.7.11; 7,37; 9,2.3). Diese Wendung erscheint im Neuen Testament elfmal (u. a. in Röm 8,3; Hebr 5,3; 10,6.18.26; 13,11; 1. Petr 3,18).

³⁵⁹ Vgl. auch W. Schenk, ‚Kreuzestheologie‘ bei Paulus? Zu den ‚cultural codes‘ von σταυρός, σκόλοψ, ξύλον, in: Wengst, K./Saß, G. (Hrsg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS für Wolfgang Schrage), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, (S. 93-110) S. 95, Anm.12; zu den theologischen Nuancen vgl. M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 327-335.

Sterben Christi die Wendung ὑπὲρ ἡμῶν „für uns“³⁶⁰ (so in Röm 5,8; 8,32; 2. Kor 5,21; Gal 3,13; Eph 5,2; 1. Thess 5,10; Tit 2,14; 1. Joh 3,16; vgl. auch 1. Kor 1,13; 11,24; ferner Röm 8,31; Hebr 6,20; 9,24) oder ὑπὲρ πάντων „für alle“ (so in 2. Kor 5,14.15; 1. Tim 2,6; vgl. auch Phil 1,4) gebraucht wird (vgl. auch ὑπὲρ πολλῶν „für viele“ in Mk 14,24; ὑπὲρ αὐτῶν „für sie“ in 2. Kor 5,15; ferner Joh 17,19; Röm 10,1; 1. Kor 15,29; Hebr 7,25). Paulus bzw. die von ihm übernommene „Tradition“ in 1. Kor 15,3 bringt mit der Wendung also zum Ausdruck, dass Christus als der in den biblischen Schriften verheißene Erlöser an unserer Stelle (und damit auch wegen unserer Sünden) am Kreuz sein Leben in den Tod gegeben hat.³⁶¹

„... **und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde**“ (vgl. Röm 8,10). Weil Jesus nicht nur gestorben, sondern auch auferstanden ist³⁶², kann er durch den Heiligen Geist, der als Folge seiner Auferstehung und „Himmelfahrt“ ausgegossen wurde (vgl. Joh 7,39; 16,7.26; Apg 2,33), in den Glaubenden die innere Erneuerung bewirken (vgl. dazu u. a. Röm 6,4f.; Kol 2,12; 3,1) und sie auf diese Weise mit Gott versöhnen. Wäre Jesus im Grab geblieben, so wären wir noch tot in unseren Sünden, schreibt Paulus anderswo (1. Kor 15,17). Ein toter Messias nützt nicht viel. Durch seine Auferstehung hat Jesus den Tod überwunden (vgl. Apg 2,24; Kol 2,14f.; Hebr 2,14) und damit die Voraussetzung erfüllt, dass auch die Glaubenden nicht im Grab bleiben müssen. Ohne Auferstehung gibt es somit keine Rechtfertigung, da Jesus auf Grund von seiner Auferstehung „zur Rechten Gottes sitzt“ und die Menschen dort vertritt (vgl. Röm 8,34). Deshalb ist Jesus „wegen unserer Rechtfertigung“ auferweckt worden.³⁶³ Umgekehrt gilt, dass diejenigen, welche durch den Glauben an Jesus Christus die Rechtfertigung und damit auch den Geist Gottes empfangen haben und zu Jesus Christus gehören, durch diesen Geist ebenfalls von den Toten auferstehen werden (vgl. Röm 8,9-11; 1. Kor 6,14; 15,20ff.). Auf Grund der Auferstehung Jesu und der damit ermöglichten inneren Erneuerung des Menschen hat dieser aber auch schon jetzt die Voraussetzung, um „in der Neuheit des Lebens“ zu wandeln (Röm 6,4). Somit gehören Kreuz und Auferstehung Jesu in seinem Erlösungswerk untrennbar zusammen.³⁶⁴

Das *Nomen actionis* δικαίωσις „Rechtfertigung“, das im Neuen Testament nur an dieser Stelle und in Röm 5,18 erscheint, beschreibt somit an dieser Stelle die Verwirklichung der „Gerechtigkeit Gottes“ im Leben des Menschen, der auf Grund des gesamten Erlösungswerkes Jesu Vergebung der Sünden vor Gott erlangt und durch den Geist Gottes innerlich erneuert und in der Beziehung zu Gott wiederhergestellt wird. Es ist damit kein neuer Gedanke, wenn Paulus an dieser Stelle von der

³⁶⁰ Das Gegenteil davon ist καθ' ἡμῶν „gegen uns“, wie Röm 8,31 und Kol 2,14 zeigen.

³⁶¹ Vgl. auch O. Hofius, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, in: Ders., Neutestamentliche Studien (WUNT 132), Tübingen: Mohr, 2000, (S. 340-360) S. 353: „Christus ist an die Stelle der Schuldigen getreten, die wegen ihrer Sünden dem Tod verfallen sind, und hat sie durch die Hingabe des eigenen Lebens in den Tod von der ‚Last‘ und damit von der tödlichen Folge ihrer Sünden befreit ...“

³⁶² Vgl. dazu J. Thiessen, Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (STB 1), Münster/Zürich: LIT, 2009, S. 104ff. und 149ff.; M. F. Bird, The Saving Righteousness of God. Studies on Paul, Justification and the New Perspective, Milton Keynes: Paternoster, 2006, S. 40–59.

³⁶³ Wie bei dem Opfertod Jesu schließen sich Ursache („wegen ...“) und Absicht bzw. („um zu ...“) gegenseitig ein. Der Satz διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν muss deshalb an unserer Stelle nicht im finalen Sinn verstehen werden, wie das Wilckens z. B. tut (vgl. Wilckens, Römer 1, S. 278), auch wenn die finale Bedeutung selbstverständlich mit eingeschlossen ist.

³⁶⁴ Vgl. dazu auch B. McNeil, Raised for our Justification, in: Irish Theological Quarterly 42 (1975), S. 97–105.

Rechtfertigung spricht.³⁶⁵ Lediglich die Verbindung der Rechtfertigung mit der Auferstehung Jesu ist im Römerbrief „neu“, obwohl der Gedanke in einem anderen Zusammenhang ähnlich wiederholt wird (vgl. Röm 8,9-11). Denn für Paulus ist klar, dass Erlösung aus der Macht der Sünde auch die leibliche Auferstehung zur Folge hat und dass Voraussetzung dafür die (leibliche) Auferstehung Jesu ist (vgl. 1. Kor 15,12ff.). In Röm 5,1 knüpft der Apostel an die letzte Aussage in Röm 4,25 an und zeigt damit die Auswirkungen dieser Rechtfertigung.

³⁶⁵ Für N. T. Wright stellt das eine Überraschung dar. „But this seems, frankly, a strange and roundabout way of saying it, and Paul has not prepared us in Romans ... for any such statement thus far“ (Wright, Romans, S. 504). Der Satz καὶ ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν bedeutet für ihn zunächst, dass Jesus von Gott als Messias gerechtfertigt worden ist, wodurch Gott zeige, dass Jesus im Recht ist.

2.2.2.3 Die Folgen der Rechtfertigung in der Beziehung zu Gott (Röm 5,1-11)

Einführung

In unserem Abschnitt (Röm 5,1-11) spricht Paulus die Folgen der Rechtfertigung in Jesus Christus in unser Beziehung zu Gott und der damit verbundenen Hoffnung an, bevor er in Röm 5,12-21 die Wirkung der Rechtfertigung in Christus der Wirkung des Sündenfalls durch Adam gegenüberstellt.¹²²² Auf diese Weise wird im Kapitel 5 des Römerbriefes also die tiefe Wirkung der Rechtfertigung in Jesus Christus aufgezeigt, während Paulus dann im Kapitel 6 auf die neue Stellung des Rechtfertigten in Bezug auf die Sünde zu reden kommt. In unserem Abschnitt geht es zentral um das „Rühmen“ in Bezug auf die eschatologische Rettung, welches seine Wurzeln in den prophetischen Aussagen des Alten Testaments hat¹²²³.

Die Rechtfertigung in Jesus Christus spricht uns nach dem Römerbrief nicht nur vom letzten Gericht frei, weil Christus die Strafe unserer Sünden getragen hat, sondern spricht uns in diesem Leben bereits von dem Rechtsanspruch der Sünde frei (vgl. Röm 6,7). Das zeigen vor allem die Kapitel 6 und 8 im Römerbrief. Die Rechtfertigung hat somit zwei Hauptaspekte: Wir werden dadurch vom zukünftigen Gericht Gottes über die Sünde freigesprochen und leben nicht mehr unter dem Zorn Gottes, wir werden aber auch von dem Rechtsanspruch der Sünde in diesem Leben freigesprochen, so dass wir in der Heiligung leben können. Die Sünde, der wir früher ausgeliefert waren, hat nun kein Anrecht mehr auf unser Leben.

Röm 5,1

„**Da/nachdem wir nun aus Glauben rechtfertigt worden sind ...**“ (vgl. oben zu Röm 3,24-26). Das Aorist-Passiv-Partizip δικαιωθέντες „rechtfertigt worden seiend“ wird an dieser Stelle (die Form erscheint noch in Röm 5,9 und Tit 3,7) sowohl im temporalen („nachdem wir rechtfertigt worden sind“) als auch im kausalen Sinn („da/weil wir rechtfertigt worden sind“) verwendet. Paulus kommt nun auf die Folgen der Rechtfertigung zu reden.

„... haben wir¹²²⁴ Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus ...“

Eine schwierige Frage ist, ob wir an dieser Stelle den Indikativ ἔχομεν¹²²⁵ „wir haben“ lesen sollen oder den Konjunktiv ἔχωμεν¹²²⁶ „wir mögen haben“ (*Konjunktivus adhortativus*) bzw. „sollten wir haben?“ (*Konjunktivus debilerativus*). Ersteres ist u. a. durch die frühen Kirchenväter bezeugt und wahrscheinlich auch durch die Handschrift 0220 aus dem 3. Jahrhundert. Die Frage ist allein auf Grund der Textüberlieferung nicht eindeutig zu beantworten. Zu beachten ist jedoch, dass die Ermahnungen im Römerbrief erst mit Röm 12,1 beginnen – auch wenn der erste direkte „Befehl“ in Röm 6,11 erscheint.¹²²⁷ Ohne an dieser Stelle ausführlicher darauf einzugehen, gehe ich an dieser Stelle davon aus, dass Paulus den Indikativ „wir haben“ gebraucht hat. Die Abänderung könnte durch einen Hörfehler entstanden sein. Oder geht sie auf ein verändertes Verständnis von Rechtfertigung

¹²²² Vgl. dazu u. a. M. Wolter, Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11 (BZNW 43), Berlin/New York: de Gruyter, 1978.

¹²²³ Vgl. dazu auch Theobald, Römerbrief, S. 253-255.

¹²²⁴ Zur Frage nach dem ursprünglichen Text an dieser Stelle vgl. die anschließende Diskussion.

¹²²⁵ So bezeugt durch $\hat{a}^1$ B² F G P $\mathbb{P}$ 0220^{vid} 104. 365. 1241. 1505. 1506. 1739^c. 1881. 2464. 846 *pm* vg^{mss}.

¹²²⁶ So bezeugt durch $\hat{a}^o$ A B^o C D K L 33. 81. 630. 1175. 1739^o *pm* lat.

¹²²⁷ Bereits in Röm 3,4 erscheint ein Imperativ, der jedoch keinen „Befehl“ darstellt. Insgesamt erscheint eine Imperativform im Römerbrief 62-mal – davon einmal in Röm 3, fünfmal in Röm 6 und siebenmal in Röm 11, alle restlichen Stellen befinden sich in Röm 12–16.

in der Kirchengeschichte zurück?¹²²⁸ Bevor über mögliche Folgen der Entscheidung für die exegetische Arbeit nachgedacht werden kann, soll zuerst auf den Begriff des „Friedens“ eingegangen werden.

Der neutestamentliche Gebrauch des Begriffes εἰρήνη „Friede, Wohlbefinden, Heil“¹²²⁹ (in den dreizehn Briefen insgesamt 43-mal. u. a. zehnmal im Römerbrief und achtmal im Epheserbrief; 92-mal im Neuen Testament) ist von der LXX und dem dahinter stehenden hebräischen Alten Testament her bestimmt, und zwar vor allem deshalb, weil der Friede durch Jesus Christus, von dem Paulus spricht (vgl. dazu auch z. B. Eph 2,14; Kol 1,20; 3,15) die Erfüllung vieler alttestamentlicher Verheißungen ist. שָׁלוֹם „Friede“ wird im Sinn von „Gedeihen, Wohlergehen, Frieden, Freundlichkeit, Heil (auch in der Gemeinschaft)“ gebraucht. „Friede“ ist das Gegenteil von „Unheil“ (vgl. 2. Kön 22,20; 2. Chron 34,28; Jes 45,7; Jer 29,11; 38,4).

Die allgemeine Bedeutung hinter der Wurzel שָׁלַם, von dem der hebräische Begriff „Friede“ abgeleitet ist, ist nach G. L. Carr „completion and fulfillment – of entering into a state of wholeness and unity, a restored relationship“.¹²³⁰ Für der hebräische Begriff שָׁלוֹם „Friede“ ist nicht so sehr wie beim griechischen Begriff εἰρήνη „Friede“ der Gegensatz zum Krieg als vielmehr der Gegensatz zur Gestörtheit des gemeinschaftlichen Wohlergehens des Volkes konstitutiv.¹²³¹ Auffallend ist u. a., dass der hebräische Begriff von den zwölf Erscheinungen im Buch Genesis in der LXX dreimal mit *Nomen actionis* σωτηρία „Heilung, Rettung“ wiedergegeben wird (so in Gen 26,31; 28,21; 44,17), einmal mit dem *Nomen rei actae* σωτήριον „Heil, Rettung“ (so in Gen 41,16), viermal mit dem Verb ὑγιαίνω „gesund sein“ (so in Gen 29,6; 37,14; 43,27.28) und einmal mit dem Ausdruck ἰλεως [ὐμῖν] „Versöhnung/Erbarmen [(geschehe) euch]“ (so in Gen 43,23). Die Verbindungen des Begriffs שָׁלוֹם „Friede“ mit Begriffen wie צְדָקָה „Gerechtigkeit“ (vgl. z. B. Jes 9,6; 32,17; 48,18; 60,17; Ps 72,3) und מִשְׁפָּט „Recht“ (vgl. z. B. Jes 9,6; 59,8; Sach 8,16) zeigen, dass das Wort „in dieser seiner häufigsten Verwendung ein ausgesprochen sozialer Begriff ist“.¹²³² Die Quelle des Friedens ist jedoch genauso wenig wie die Quelle der Gerechtigkeit die Gesellschaft, sondern Gott. G. L. Carr stellt sogar fest, dass der Begriff שָׁלוֹם „Friede“ in fast zwei Drittel aller Stellen, an denen er im Alten Testament vorkommt, einen Zustand beschreibt, der ein Resultat der Gegenwart Gottes ist.¹²³³ Deshalb wird der Friede vor allem eine Folge der durch den kommenden Davididen, den Welterlöser, herbeigeführten Gerechtigkeit sein (vgl. z. B. Jes 32,17; 60,17). Denn dieser ist der „Fürst des Friedens“ (שֶׁר־שָׁלוֹם), dessen Herrschaft „groß ist“, wobei der „Friede kein Ende haben wird auf dem Thron Davids und über seinem Königreich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit von nun ab bis in Ewigkeit“ (Jes 9,5-6). Es ist von einem „Bund des/meines Friedens“ die Rede, den Gott mit seinem Volk schließen wird (Jes 54,10; Hes 34,25; 37,26; vgl. auch Num 25,12), und zwar dann, wenn „mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte“ bzw. „König über sie“ sein wird (Hes 34,24; vgl. auch Hes 37,24).

¹²²⁸ So z. B. J. P. Lange, Der Brief Pauli an die Römer (Langes Theologische-homiletisches Bibelwerk), Bielefeld/Leipzig: Velhagen und Klasing, 3. Aufl. 1880, S. 103, Anm. 1: „... ein Anzeichen beginnender Verdunkelung der Glaubensgerechtigkeit“.

¹²²⁹ Vgl. dazu auch u. a. W. Foerster, Art. εἰρήνη im NT, in: ThWbNT II, S. 409–418; H. Beck/B. Wander, Art. εἰρήνη, in: ThBLNT, S. 543–547.

¹²³⁰ G. L. Carr, Art. שָׁלוֹם, in: ThWbOT, S. 930.

¹²³¹ Beck/Wander, εἰρήνη, S. 544.

¹²³² Vgl. G. von Rad, Art. שָׁלוֹם im AT, in: ThWbNT II, S. 405.

¹²³³ Carr, שָׁלוֹם, S. 931.

Sowohl Israel als auch den „Heiden“ wird für die Zukunft Friede verheißen, wenn Gott seine Bundesverheißungen für sein Volk erfüllen wird (vgl. z. B. Jes 32,15-17; 52,7; 54,10.13; 55,12; 57,2.19; 60,17; 66,12; Jer 33,9; Hag 2,9; Sach 8,12; 9,10)¹²³⁴, wobei der Friede Hand in Hand mit der Gerechtigkeit geht (vgl. z. B. Jes 9,6; 32,17; 60,17). Wo aber kein göttliches Recht und keine Gerechtigkeit herrscht, da ist auch kein Friede (vgl. z. B. Jes 48,18.22; 57,21). Nach Jes 32,17-18 wird „das Werk der Gerechtigkeit Friede sein und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für ewig. Dann wird mein Volk wohnen an einer Wohnstätte des Friedens und in sicheren Wohnungen und an sorgenfreien Ruheplätzen“.

Der Begriff erscheint damit vor allem in Bezug auf die eschatologischen Heilsverheißungen, und dieser Aspekt ist im Neuen Testament grundlegend (vgl. z. B. Lk 2,14; Eph 2,14; Kol 1,20; 3,15).¹²³⁵ „Friede“ ist dabei aber „nicht wie bei den Rabbinen das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das vom Menschen aus geändert wird, sondern es ist das Verhältnis, in das der Gläubige Gott gegenüber versetzt wird“.¹²³⁶

Paulus betont nun, dass die an Jesus Gläubigen auf Grund der Rechtfertigung „Friede zu/mit Gott haben/haben sollen“. Damit kommen wir nochmals zu der Frage nach dem ursprünglichen Text (Indikativ ἔχομεν oder Konjunktiv ἔχωμεν). Nach Zahn fordert Paulus die Gläubigen an dieser Stelle auf, Frieden zu haben.¹²³⁷ Durch Vermittlung ihres Herrn Jesus Christus hätten die Gläubigen zwar Frieden mit Gott, weil sie vom Zorn Gottes befreit seien (vgl. Röm 5,9f.), doch könnten sie „aber auch sich selbst und sich gegenseitig ermahnen, diesen Frieden, den ihnen Gott in seiner Gnade geschenkt hat, wirklich zu haben d. h. dieses Gut des Friedens zu pflegen, sich zu freuen, es in ihrem Leben walten und Frucht tragen zu lassen“.¹²³⁸ Doch passt diese Ermahnung m.E. an unserer Stelle keineswegs in den Kontext. Die Ermahnungen im Römerbrief beginnen erst später, während es in unserem Abschnitt um die Folgen der Rechtfertigung als Beschreibung des neuen Zustands und Status der Gläubigen geht, was übrigens auch der Schwerpunkt des nächsten Abschnittes (Röm 5,12-21) ist, auch wenn dort ein anderer Aspekt im Zentrum steht. Es ist also davon auszugehen, dass Paulus den Indikativ („wir haben“) und nicht den Konjunktiv („lasst uns haben“ bzw. „sollten wir haben?“) verwendet hat.¹²³⁹

Dabei wird offenbar nicht nur die Rechtfertigung durch den Glauben, sondern auch der Friede als Folge davon als Erfüllung des alttestamentlichen Verheißungen betrachtet (vgl. z. B. Röm 1,2; 3,21; 8,6; 14,17). Die Präposition πρὸς „bei, an, zu, zu ... hin, zwecks, wider, gegen, im Hinblick auf, gemäß“¹²⁴⁰ dient an dieser zur Bezeichnung eines „freundlichen Verhältnisses“¹²⁴¹ (vgl. zu πρὸς [τὸν] θεόν „zu/mit Gott“ auch z. B. Röm 4,1; 10,1; 15,17.30). Der Ausdruck εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν „Frieden zu/mit Gott“ bezeichnet also ein Friedensverhältnis mit Gott. Grundlegend ist dabei die Vergebung der Sünden und die Versöhnung mit Gott (vgl. Röm 5,9f.)

¹²³⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 253.

¹²³⁵ Vgl. auch Foerster, εἰρήνη im NT, S. 410.

¹²³⁶ Ebd.

¹²³⁷ Zahn, Römer, S. 241f.

¹²³⁸ Ebd., S. 242.

¹²³⁹ Vgl. auch z. B. Godet, Römer, S. 209; H. Lietzmann, An die Römer (KNT 8), Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1928, S. 58; P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen/Zürich: V&R, 14. Aufl. 1989, S. 74; F. F. Bruce, Romans (Tyndale NT Commentaries), Grand Rapids: Eerdmans, 2. Aufl. 1985, S. 116.

¹²⁴⁰ Vgl. dazu Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 1421–1424.

¹²⁴¹ Vgl. ebd., S. 1422; vgl. auch Hoffmann/Sieenthal, Grammatik, § 184p.

Dieses „eschatologische“ Friedensverhältnis zu Gott auf Grund der Versöhnung hat allerdings auch Auswirkungen für den zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. z. B. Röm 14,17.19; Eph 2,14ff.; Kol 3,15). Nach Eph 2,14 ist Jesus Christus „unser Friede“, d. h. durch ihn leben Juden und „Heiden“ nicht nur in einem versöhnten Zustand mit Gott, sondern auch miteinander (vgl. Eph 2,15-18).¹²⁴² Für Paulus ist der Friede mit Gott eine Folge der Rechtfertigung und damit der versöhnte Zustand bzw. heile Beziehung zu Gott, weil die Schuld durch Jesus Christus vergeben und aufgehoben ist (vgl. Röm 5,10; Eph 2,16; Kol 1,22).

Dieses Friedensverhältnis mit Gott haben die Gläubigen διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ „durch unseren Herrn Jesus Christus“. Die Präposition διὰ „durch, wegen“ mit dem folgenden Genitiv bringt an dieser Stellen den „Vermittler“ (vgl. auch Röm 5,15-51) und damit den „Stifter“ des Friedens zwischen den Gläubigen und Gott zum Ausdruck (vgl. auch Kol 1,20: Durch Jesus Christus hat Gott „alles zu sich/mit sich versöhnt, indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes ...“). Durch die Vermittlung Jesu Christi, ihres Herrn, der ihre Sünde getragen und damit die Feindschaft zwischen ihnen und Gott abgebrochen hat, haben die Gläubigen Frieden mit Gott. Das bedeutet nach Röm 8,1, dass es für diejenigen, die „in Christus Jesus“ sind, keine Verdammnis/Verurteilung auf Grund ihrer Sünden mehr gibt.

Röm 5,2

„... durch den wir auch den Zugang zu dieser Gnade erhalten haben, in der wir stehen ...“ Der Ausdruck δι’ οὗ „durch welchen“ bezieht sich an dieser Stelle auf „unseren Herrn Jesus Christus“ in Vers 1. Wenn Jesus Christus durch den Glauben und die Rechtfertigung „unser Herr“ geworden ist, haben die Gläubigen nicht nur „Frieden mit Gott“, sondern auch einen neuen „Zugang“ zum „Thron der Gnade“ (vgl. Hebr 4,16). Paulus weist damit auf einen neuen Zustand der Gläubigen in Jesus Christus hin, welcher ausführlicher in Röm 5,15-21 beschrieben wird. Demgegenüber wird in unserem Abschnitt (Röm 5,1-11) vor allem das neue „Rühmen in Christus“ als Folge der Rechtfertigung beschrieben und damit gewisser dem alten „Rühmen im Fleisch“ gegenübergestellt.

Der griechische Begriff προσαγωγή „Zugang; Hinzuführung“ erscheint im Neuen Testament nur noch in Eph 2,18 und 3,12, doch von demselben „Zugang“ sprechen auch z. B. Hebr 4,14-16 und 10,19-22, wobei in Hebr 10,19 wie in 2. Petr 1,11 der Begriff εἰσοδος „Eingang“ gebraucht wird (vgl. auch Apg 13,24; 1. Thess 1,9; 2,1). Nach Eph 2,18 haben sowohl die Juden als auch die „Heiden“ durch einen Geist den Zugang zum himmlischen Vater haben (vgl. auch Eph 3,12). Diesen Zugang haben sie, weil Christus ihr Friede ist (Eph 2,14.17) und weil er sie in einem Leib durch das Kreuz, durch das er die Feindschaft getötet hat, mit Gott versöhnt hat (Eph 2,15-16). Auch wenn der Begriff προσαγωγή „Zugang; Hinzuführung“ sonst nirgends im Neuen Testament nicht vorkommt, so wird in Hebr 4,14-16 (so auch Hebr 10,19ff.) doch über denselben „Zugang“ zum „Thron der Gnade“ geschrieben. Weil die an Jesus Glaubenden einen Hohenpriester haben, „der durch die Himmel gegangen ist“, werden sie aufgemuntert, „mit Freimütigkeit zum Thron der Gnade“ zu kommen, „damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zur rechtzeitigen Hilfe“ (Hebr 4,16). Dieser „Thron der Gnade“ erinnert an den „Sühnedeckel“ über des Bundeslade, welcher nach Röm 3,25 ein Hinweis auf den Opfertod Jesu Christi ist. Wenn Paulus an unserer Stelle schreibt, dass die Gläubigen durch Jesus Christus den „Zugang zu dieser Gnade“ haben, ist damit indirekt auch gesagt, dass sie

¹²⁴² Vgl. dazu auch P. Stuhlmacher, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen: V&R, 1981, S. 224-245

durch Jesus Christus den Zugang zu Gott haben, von dem diese Gnade, von der Paulus spricht, kommt. Den Zugang haben sie τῇ πίστει¹²⁴³ „durch den Glauben/auf Grund des Glaubens“¹²⁴⁴, welcher Inbegriff des neuen Lebens mit Jesus Christus wird (vgl. z. B. Gal 2,20). Der Schreiber des Hebräerbriefes fordert die Gläubigen auf, „mit wahrhaftigem Herzen in voller Gewissheit des Glaubens (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως), die Herzen besprengt vom bösen Gewissen und den Leib mit Wasser gewaschen“, zum „Eintritt in das Heiligtum, den er uns bereitet hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang“, hinzutreten (Hebr 10,19-20.22).

Da das Perfekt ἐσχίκαμεν „wir haben erhalten“ (von ἔχω „haben, halten, besitzen, zur Hand haben“) parallel zum Perfekt ἐστήκαμεν „wir sind gestellt/steht“ (Perf. von ἵστημι „stehen, da sein, feststehen, stehen in, sich befinden“) gebraucht wird, sind an dieser Stelle beide Verben als „präsentisches Perfekt“¹²⁴⁵ zu verstehen, der einen Zustand in der Gegenwart bezeichnet, wobei der in der Vergangenheit liegende Vorgang, der dazu geführt hat, fast völlig in den Hintergrund tritt. Dabei erinnert der Satz ἐσχίκαμεν [τῇ πίστει] „wir haben durch den Glauben/auf Grund des Glaubens erhalten“ nicht einfach, wie Godet meint, „an die zuvor dem Glauben zugeschriebene Bedeutung für die Rechtfertigung“.¹²⁴⁶ Die Bedeutung, dass die Gläubigen durch den Glauben diesen Zugang zu der Gnade in der Vergangenheit erhalten haben, ist sicher nicht ausgeschlossen. Da aber das Perfekt vor allem einen gegenwärtigen Zustand zum Ausdruck bringt, betont Paulus vielmehr, dass sie jetzt beständig durch den Glauben diesen Zugang zu der Gnade haben. Dabei weist das Demonstrativpronomen ταύτην „diese“ in den Wendung εἰς τὴν χάριν ταύτην „zu dieser Gnade“ Paulus auf den ganzen Inhalt von Röm 5,1 hin. Gemeint ist also sowohl die „Glaubensgerechtigkeit“ als auch den daraus sich ergebenden „Frieden mit Gott“.

Weiter sagt Paulus, dass wir in dieser Gnade „stehen“. Das Perfekt ἐστήκαμεν „wir stehen (fest)“ bezieht sich auf einen gegenwärtigen Zustand des Gläubigen. Durch die Rechtfertigung ist der Gläubige in dieser Gnade eingetreten, was an dieser Stelle jedoch nicht betont wird, da dieses Aspekt im Römerbrief bereits behandelt wurde (vgl. Röm 3,23-26). Das Perfekt drückt vielmehr den gegenwärtigen Zustand des „Stehens“ in „dieser Gnade“ aus. Dies wird durch die Präposition ἐν „in“ mit dem folgenden lokalen Dativ des Relativpronomen ἧ „der“, das sich auf „diese Gnade“ bezieht, bestätigt. In dieser Gnade stehen die Gläubigen, weil sie durch Jesus Christus den permanenten Zugang zum „Gott aller Gnade“ (1. Petr 5,10), der sie zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus berufen hat, haben (1. Petr 5,10-12), im Gegensatz zum alttestamentlichen Hohenpriester, der nur einmal im Jahr am

¹²⁴³ So mit den Textzeugen N*² C Ψ 33. 1739. 1881 M lat. Die Textzeugen B D F G 0220 sa; Ambst lassen die Wendung τῇ πίστει weg, während die Textzeugen π. N¹ A pc vg^{mss} stattdessen den Ausdruck ἐν τῇ πίστει „in dem/durch den Glauben“ bringen. Selbst wenn τῇ πίστει an dieser Stelle nicht ursprünglich sein sollte, ist der Text mit dem Ausdruck inhaltlich völlig richtig (vgl. z. B. Röm 3,28: ... δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον ...). Es ist durchaus möglich, dass Paulus an unserer Stelle nicht ausdrücklich vom Glauben sprach, da es in diesem Abschnitt nicht darum geht, auch wenn der Glaube selbstverständlich vorausgesetzt wird. Vielmehr geht es um die Folgen der bereits vorher beschriebenen Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus (vgl. Röm 3,23-26). Nach Lietzman ist das „Fehlen“ allerdings als eine der unberechtigten Eigenschaften anzusehen, die ein dem Origenes und B vorliegender ägyptischer Text gelegentlich mit lateinischen Zeugen gemeinsam hat“ (Lietzman, Römer, S. 58).

¹²⁴⁴ Der Dativ ist als *Dativus causae/instrumenti* zu verstehen. Zum Verhältnis von „Glaube“ und „Gnade“ im Römerbrief vgl. auch die Ausführungen oben zu Röm 4,16.

¹²⁴⁵ Vgl. Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 200b; Blass/Debrunner, Grammatik, § 341. Die Perfektform des einfachen Verbs ἵστημι kommt im Neuen Testament insgesamt 66-mal vor, in den Paulusbriefen jedoch nur noch in Röm 5,2; 11,20; 1. Kor 7,37; 10,12; 2. Kor 1,24 und 2. Tim 2,19.

¹²⁴⁶ Godet, Römer, S. 201.

Versöhnungstag ins Allerheiligste gehen durfte (vgl. Lev 16; 23,27ff.). Ebenso „stehen“ die Gläubigen „im Evangelium“ (vgl. 1. Kor 15,1) oder „im Glauben“ (vgl. Gal 5,1; Phil 4,1; 1. Thess 3,8; 2. Thess 2,15).

„... und [so] rühmen wir uns auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes ...“ Die Konjunktion καί „und“ dient an dieser Stelle nicht nur zur Verbindung der Sätze, sondern als drückt als „καί consecutivum“ sie auch eine Folge des vorher Gesagten aus. Weil die Gläubigen in „dieser Gnade“ stehen, können sie uns auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen. Während die Grundlage für das „Rühmen“ der Friedenszustand mit Gott ist¹²⁴⁷, ist der Grund des „Rühmens“¹²⁴⁸ ist die „Hoffnung der Herrlichkeit“ (ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ „auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes“).

Der Gebrauch des Begriffes δόξα „Herrlichkeit“ im Neuen Testament ist vor allem über die LXX von dem Gebrauch des hebräischen Begriffes כְּבוֹד „Herrlichkeit, Majestät“ im Alten Testament geprägt. Dabei erscheint im hebräischen Alten Testament 37-mal die Wendung כְּבוֹד־יְהוָה „die Herrlichkeit Jahwes“ (z. B. Ex 16,7.10; 24,16.17; 40,34.35). „Jahwe der Heerscharen“ ist der „König der Herrlichkeiten, stark und mächtig im Kampf“ (Ps 24,7-10). Viele alttestamentliche Stellen sprechen davon, dass die Herrlichkeit Jahwes die ganze Erde erfüll bzw. erfüllen wird (vgl. Ps 72,19; Jes 6,5; 40,5; Hes 43,2; Hab 2,14; etc.) In Bezug auf diese Stellen schreibt J. N. Oswalt:

„On the one hand they quite legitimately refer to that reputation for greatness which God alone deserves, not only because of his natural position as king, but because of his unsurpassed activity as deliverer and saviour ... It is not merely God’s reputation which fills the earth, but it is the very reality of his presence.“¹²⁴⁹

Wenn Jahwes „gerechter Spross“ als König in Jerusalem regieren und Recht und Gerechtigkeit im Land üben wird (Jer 23,5), wird dieser „Spross Jahwes“ zur Zierde und zur Herrlichkeit für die Entkommenen Israels sein (Jes 4,2). Dann wird sich die „Herrlichkeit Jahwes“ über die ganze Erde ausbreiten (vgl. z. B. Jes 35,2; 40,5; 58,8; 60,1; Hes 43,5; 44,4). Solche prophetischen Verheißungen sind sicher die Grundlage für den paulinischen Gebrauch an unserer Stelle.

Nach Tit 2,11-13 ist Gnade Gottes erschienen, allen Menschen Heil zu bringen, „damit wird die Gottlosigkeit und die weltlichen Begierden leugnen und besonnen und gerecht und gottesfürchtig leben in dem jetzigen Zeitlauf, indem wir die glückselige Hoffnung und die Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Jesus Christus erwarten“. Somit wird diese „Herrlichkeit“ mit der Wiederkunft Jesu in Erscheinung treten. In unserem Vers schreibt der Apostel, dass die Gläubigen sich der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen. Gemeint ist demnach die Hoffnung auf die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes, zu dessen Erlangen Gott sie berufen hat (vgl. 1. Thess 2,12; 2. Thess 2,14).

Dass diese Herrlichkeit Gottes eine Hoffnung (ἐλπίς „Aussicht, Erwartung, Hoffnungsgut“; vgl. dazu auch u. a. Röm 5,4.5; 8,24; 12,12; 15,13) ist, bedeutet nicht, dass ihre Erscheinung ungewiss ist, sondern bringt lediglich zum Ausdruck, dass sie eine Erwartung für die Zukunft ist. Die Gläubigen sind zu einer „lebendigen Hoffnung“ wiedergeboren (1. Petr 1,3). Diese Hoffnung ist „lebendig“ und sicher, weil Jesus Christus als von den Toten Auferstandener in ihnen ihre Hoffnung der Herrlichkeit ist (vgl. auch Kol 1,27).

¹²⁴⁷ Vgl. dazu auch Wolter, Rechtfertigung, S. 98–102.

¹²⁴⁸ Vgl. dazu auch oben die Ausführungen zu Röm 2,17.23; 3,27; 4,2.

¹²⁴⁹ J. N. Oswalt, Art. כְּבוֹד, in: ThWbOT, S. 427.

Sich etwas zu „rühmen“ bedeutet auch, sich auf etwas zu „verlassen“ (vgl. Phil 3,3). Sich des Gesetzes zu rühmen bedeutet, sich auf etwas zu verlassen.¹²⁵⁰ Dabei ist für Paulus jeder „Selbstruhm“ ausgeschlossen (vgl. Röm 3,27). Er rühmt sich nur des Kreuzes Christi (Gal 5,14). Auch in Bezug auf die zukünftige Erscheinung der Herrlichkeit Gottes bei der Wiederkunft Jesu ist aller „Selbstruhm“ ausgeschlossen. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang das „Rühmen“ anspricht, so ist damit das „Rühmen in Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch welchen wir jetzt die Ver-söhnung empfangen haben“, gemeint, wie Röm 5,11 zeigt. Offenbar will der Apostel damit an unserer Stelle zum Ausdruck bringen, dass er auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus nun eine ganz neue Lebensausrichtung erhalten hat, welche sich auf die zukünftige Erscheinung der Herrlichkeit Gottes bei der Wiederkunft Jesu konzentriert. Dieser „Ruhm“ ist für Paulus auch in Bezug auf seine Arbeit von grundlegender Bedeutung, weil sie ihm als Motivation dient und er dadurch gleichzeitig eine grundlegende Vorgabe der Qualität seiner Arbeit sieht, weil er das Ziel vor Augen hat (vgl. z. B. Phil 2,16; 1. Thess 2,19).

Röm 5,3

„**Nicht allein aber [das], sondern rühmen uns auch in den Bedrängnissen ...**“ Obwohl der Apostel sich der zukünftigen Herrlichkeit Gottes rühmt, ist er doch realistisch und weiß, dass auch wir als Gläubige noch in einer anderen Zeit leben (vgl. dazu auch u. a. Apg 14,22; Röm 8,35; 12,12; 1. Petr 1,5f.; 4,12-16). Er weiß, dass der Christ in dieser Welt Bedrängnisse zu erleiden hat (vgl. auch Joh 16,33).

Der Begriff *θλίψις* „Bedrückung, Bedrängnis, Drangsal“ kann sowohl zur Bezeichnung der „Drangsal“, die durch äußere Verhältnisse herbeigeführt wird, als auch zur Bezeichnung der geistigen Zustände der „Drangsal“ im Sinne von geistigem Druck dienen.¹²⁵¹ Damit sind an dieser Stelle Anfechtungen und Verfolgungen gemeint, in die der Christ kommt, weil er Christ ist. Der Apostel Paulus hat sie in seinem Leben genügend erfahren (vgl. z. B. 1. Kor 4,9-13; 2. Kor 1,4-10; 11,23-30; 12,7-10; Phil 4,12; Kol 1,24). Aber in der Bedrängnis ist er von dem Gott allen Trostes durch Jesus Christus reichlich getröstet worden (2. Kor 1,3ff.), und er ist überzeugt, dass alle Bedrängnisse den Gläubigen nicht von der Liebe Gottes scheiden können (Röm 8,35-39). Jesus preist den glückseligen, der um der Gerechtigkeit willen verfolgt wird (Mt 5,10-11), welches auch Bedrängnis ist. Er fordert seine Jünger sogar auf, sich darüber zu freuen und jubeln, weil ihr Lohn im Himmel groß sein wird (Mt 5,12).

Aus diesem Zusammenhang zwischen der Bedrängnis und dem zukünftigen „Lohn“ ist auch der Zusammenhang zwischen den Rühmen aufgrund der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit Gottes und der gegenwärtigen Bedrängnis in Röm 5,2b-3a erkennbar. Dass an dieser Stelle ein Gegensatz zwischen diesem „Rühmen auf Grund der Hoffnung“ und dem „Rühmen in der Bedrängnis“ besteht, kommt durch den Ausdruck *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ* „nicht allein aber [das], sondern auch“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 4,12.16; 9,24), wobei die adversative Partikel *ἀλλὰ* „aber, sondern“ nach der Negation mit „sondern“ übersetzt werden muss. Der Gegensatz besteht darin, dass die zukünftige Herrlichkeit Gottes unaussprechlich und herrliche Freunde und Jubel mit sich bringt, während die gegenwärtige Bedrängnis, durch die der Christ im Glauben bewährt wird, den Gläubigen durchaus betrüben kann (vgl. 1. Petr 1,6-9).

¹²⁵⁰ Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 2,17.

¹²⁵¹ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, S. 736.

„... **weil wir wissen, dass die Bedrängnis Ausharren bewirkt.**“ Das *Participium coniunctum* εἰδότες „wissend, kennend, verstehend“ (vgl. dazu auch Röm 6,9; 13,11) hat an dieser Stelle kausale Bedeutung, gibt also den Grund des Rühmens an. Dabei dient ὅτι „dass“ zur Einführung des Objektsatzes des Verbs κατεργάζεται „bewirken“. Der Grund, warum der Apostel und mit ihm alle an Jesus Christus Gläubige sich in der Bedrängnis rühmen, ist nicht, dass die Bedrängnis Freude bereitet, sondern „Ausdauer“. Das Wort ὑπομονή „Ausharren, Geduld, Ausdauer, Standhaftigkeit, Erwarten, Erwartungen“ bezeichnet nicht eine Passivität, die durch das deutsche Wort „Geduld“ leicht zum Ausdruck kommt, sondern die Ausdauer bzw. die Standhaftigkeit. Eine Standhaftigkeit in der Bedrängnis ist gemeint (wörtlich etwa „Darunterbleiben“ – wie der Soldat im Kampf unter dem Schild bleibt zu kämpfen, bis der Sieg errungen ist). Diese Standhaftigkeit ist nötig, um die Verheißung der Herrlichkeit Gottes zu erlangen (vgl. Mt 10,22; Hebr 10,36). Darum preist Jakobus die glücklich, die ausgeharrt haben (Jak 5,11). Dieses „Wissen“ der Gläubigen um die „Frucht“ ist ihre Motivation, im Leiden für Christus nicht aufzugeben. Wie Paulus im Folgenden zeigt, ist aber nicht das „Ausharren“ das eigentliche Ziel, sondern führt vielmehr zu dem eigentlichen Ziel, nämlich dass die Hoffnung gestärkt und schlussendlich verwirklicht wird.

Röm 5,4

„... **das Ausharren aber [bewirkt] Bewährung ...**“ Das Prädikat von ἡ ὑπομονή „das Ausharren“ ist auch κατεργάζεται „bewirken“ von Vers 3b. Die Partikel δέ „und, aber“ dient an dieser Stelle wie in den folgenden Sätzen als Übergangspartikel, ohne einen bemerkbaren Gegensatz auszudrücken.

Das *Nomen actionis* δοκιμή „Prüfung, Erprobung, Bewährung“ kommt im Neuen Testament noch sechsmal vor (2. Kor 2,9; 8,2; 9,13; 33,3; Phil 2,22). Es handelt sich dabei um die Bewährung des Glaubens, bei der sich die Echtheit des Glaubens erweist (vgl. 2. Kor 8,2; Jak 1,12; 1. Petr 1,7).¹²⁵² Die „Heiden“ haben sich nach Röm 1,28 in ihrem Denken und Handeln nicht als in der Prüfung „bewährt“ erwiesen. Nach 2. Kor 8,2 ist es die Bedrängnis (θλίψες), die zu solcher Bewährung führen kann. Das Ziel ist nach 1. Petr 1,7, dass der Glaube durch die Bewährung in der Versuchung viel kostbarer befunden wird als das vergängliche Gold, das durch das Feuer erprobt wird. Da Paulus allerdings nicht wie in 1. Petr 1,7 das *Nomen rei actae* δοκίμιον „[das] Bewährte, [die] bestandene Bewährung“, sondern das *Nomen actionis* δοκιμή „Erprobung, Bewährung“ verwendet, kommt damit gleichzeitig zum Ausdruck, dass sich das „Bewährung“ immer wieder vollzieht und nicht einfach abgeschlossen ist. Interessant ist, dass nach Jak 1,3 „das Bewährtsein eures Glaubens“ (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) „Ausharren bewirkt“ (κατεργάζεται ὑπομονήν), wobei also die umgekehrte Reihenfolge erscheint. Allerdings preist dann auch Jakobus den „selig“, der in der Versuchung ausharrt (ὑπομένει πειρασμόν), da ihr, nachdem ihr bewährt worden seid (δόκιμος γενόμενος), die Krone des Lebens erhalten werdet, die er denen verheißen hat, welche ihn lieben“ (Jak 1,12). Paulus bezieht sich seinerseits aber noch nicht auf dieses „erreichte Ziel“, sondern auf die „Hoffnung“, welche durch die bleibende Bewährung ständig gestärkt und genährt wird.

„... **die Bewährung aber [bewirkt] Hoffnung ...**“ Auch an dieser Stelle ist κατεργάζεται „bewirken“ Prädikat des Subjekts ἡ δοκιμή „die Bewährung“. Das Resultat der Bewährung im Glauben ist die Hoffnung.

¹²⁵² Vgl. auch Godet, Römer, S. 211.

Jesus Christus und die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes bei seiner Wiederkunft ist der Inhalt der dieser Hoffnung ist (vgl. Röm 5,2b; vgl. auch Kol 1,27). Es ist eine Hoffnung auf das ewige Leben in der Gegenwart Gottes (Tit 1,2; 1. Joh 3,3-4). Diese Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit lebt erst richtig in der Glaubensbewährung durch die Bedrängnis auf (vgl. 2. Kor 4,17).¹²⁵³ Darum betont der Apostel Petrus schon am Anfang seines Briefes, der an verschiedene leidenden und verfolgten Gemeinden gerichtet ist, dass Gott uns durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu seiner „lebendigen Hoffnung“ wiedergeboren hat (1. Petr 1,3)

Der Reinigungs- und Heiligungsprozess, der durch die Bedrängnisse gefördert werden kann, endet also mit der lebendigen Hoffnung auf die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes (vgl. auch z. B. Jak 1,12). Damit hat sich der Kreis geschlossen. Paulus rühmt sich auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes (Vers 2b). Wenn er dann aber von einem scheinbar ganz anderen Rühmen spricht, so endet die Begründung dieses Rühmens doch wieder mit der Hoffnung auf diese Herrlichkeit Gottes. Treffend schreibt Murray: „This drives home the lesson that the glorying in tribulations is not something dissociated from rejoicing in hope of the glory of God; it is not even coordinate or complementary. Glorying in tribulations is subordinate.“¹²⁵⁴

Röm 5,5

„... **die Hoffnung lässt nicht zuschanden werden** ...“, Das Verb κατασχύνω „schänden, verunzieren, beschämen, (im Passiv) zuschanden machen“¹²⁵⁵ bezeichnet an dieser Stelle die Schande, die den Gläubigen treffen würde, wenn sich seine Hoffnung durch die „Nichterfüllung“¹²⁵⁶ als eitel erweisen würde. Die Verneinung durch die Negation οὐ „nicht“ bedeutet demnach, dass sich die Hoffnung sicher erfüllen wird. Diese Tatsache bestätigt, dass die „Hoffnung“ (vgl. auch Röm 5,2b) nicht eine ungewisse Erwartung, sondern etwas, das sicher eintreten wird, bezeichnet (vgl. auch Ps 22,5-6). Die Hoffnung des ewigen Lebens ist sicher, weil Gott, der nicht lügt, das ewige Leben verheißen hat (Tit 1,2).

In Röm 9,33 (vgl. auch Röm 10,11) geht das Gebrauch des Verbs κατασχύνομαι „zuschanden werden“ als Zitat aus Jes 28,16 auf das hebräische Verb הָיָה „eilen, beschleunigen, weichen“¹²⁵⁷ zurück, womit in Jes 28,16 wohl ein „Eilen“ nach Rettung gemeint ist (vgl. Ps 55,9; vgl. auch Ps 22,20; 40,14; 70,6; 71,12); d. h. die betroffene Person muss nicht länger nach Rettung „eilen“, weil sie diese bereits empfangen hat. Was mit dem „Nicht-Zuschanden-Werden“ gemeint ist, zeigt u. a. Jes 54,4: „Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht zuschanden, und schäme dich nicht, denn du wirst nicht beschämt dastehen! Sondern du wirst die Schande deiner Jugend vergessen und nicht mehr an die Schmach deiner Witwenschaft denken.“ Andererseits heißt es in Jer 6,15: „Sie werden zuschanden, weil sie Gräuel verübt haben. Doch sie schämen sich keineswegs, ja, Scham kennen sie nicht. Darum werden sie fallen, wenn alles fällt. Zu der Zeit, da ich sie heimsuche, werden sie stürzen, spricht Jahwe“ (vgl. auch z. B. Jer 2,36; 9,18; 10,14; 15,9; 46,24; 50,2). „Zuschanden werden“ heißt nach Jer 15,9, „[in seiner Hoffnung] getäuscht werden“. Die Hoffnung Israels ist Jahwe, und alle, die ihn

¹²⁵³ Godet bemerkt: „Die Aussicht auf die Herrlichkeit stellt sich ihm [d. h. dem Bewährten] glänzender und näherliegender vor Augen. Wie viele Christen haben schon erklärt, daß sie die Freudigkeit des Glaubens, die lebendige Hoffnung, nur durch das Mittel der Trübsaal erkannt haben“ (Godet, Römer, S. 212).

¹²⁵⁴ Murray, Romans, 1990, S. 164.

¹²⁵⁵ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 834.

¹²⁵⁶ Vgl. Godet, Römer, S. 212.

¹²⁵⁷ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexicon, S. 288.

verlassen, „werden zuschanden werden“ (Jer 17,13). Im Gegensatz dazu lässt die Hoffnung der an Jesus Gläubigen „nicht zuschanden werden“.

„... **denn die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.**“ Die Konjunktion ὅτι „dass, denn“ wird an dieser Stelle im kausalen bzw. begründenden Sinn verwendet. Da die Liebe Gottes in die Herzen der Gläubigen „ausgegossen“ ist, erfüllt sie die Herzen jetzt mit der Gewissheit, dass wir „Kinder Gottes“ und damit mit Jesus Christus „Miterben“ der Herrlichkeit sind (vgl. Röm 8,15-17). Diese gegenwärtige Auswirkung des Ausgegossenseins der Liebe Gottes in den Herzen der Gläubigen, und nicht so sehr das Ereignis der Ausgießung in der Vergangenheit, wird durch das Perfekt ἐκκέχυται (Pass. von ἐκχύνω „ausgießen“; Pass. auch: „sich völlig hingeben an“¹²⁵⁸) ausgedrückt (vgl. auch Apg 10,45: ... ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται „... dass auch über die Nationen die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen ist“). Die Liebe Gottes aber, die jetzt in den Herzen der Gläubigen ist und ihnen die Gewissheit gibt, dass sie Kinder Gottes sind (vgl. Röm 8,15), stärkt ihre Hoffnung und führt zu der Überzeugung, dass diese nicht „zuschanden werden“ wird. Damit ist aber auch gesagt, dass das begründende ὅτι „dass, denn“ nicht, wie Zahn meint, auf das zweimalige καυχώμεθα „wir rühmen uns“ zurückgreift und diese begründet¹²⁵⁹, sondern die Hoffnung, die nicht „zuschanden werden lässt“.

Doch stellt sich da die Frage, ob mit der „Liebe Gottes“ die Liebe, mit der die Gläubigen Gott lieben, oder die Liebe Gottes zu ihnen, oder was genau mit dieser Liebe gemeint ist. Mit anderen Worten: Ist das Genitivattribut οὗ θεοῦ „Gottes“ an dieser Stelle ein *Genitivus subiectivus* oder ein *Genitivus obiectivus* oder sonst ein Genitiv. Nach Althaus lässt die „katholische Auslegung seit Augustinus ... Paulus hier von der Liebe zu Gott reden“¹²⁶⁰, versteht also den Genitiv als *Genitivus obiectivus*¹²⁶¹. Aber richtig bemerkt Althaus, dass der Zusammenhang, vor allem Röm 5,8, in dem Paulus die Größe der Liebe Gottes preist, diese Deutung verbietet.¹²⁶² Auch kann die Liebe des Menschen zu Gott das Rühmen der Hoffnung, die nicht „zuschanden werden lässt“, nicht begründen. Darum verstehen manche Ausleger den Ausdruck ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ „die Liebe Gottes als die Liebe Gottes zu den Menschen und den Genitiv darin demnach als *Genitivus subiectivus*. Andere wiederum wollen an dieser Stelle keinen Gegensatz sehen und verstehen die «Liebe Gottes» sowohl als Liebe Gottes zu den Menschen als auch die Liebe des Menschen zu Gott.

Die „Liebe Gottes“ (vgl. auch Röm 8,39; 1. Joh 2,5; etc.) ist die „Liebe des Vaters“ (1. Joh 2,15), die „Liebe Christi“ (Röm 8,35; 2. Kor 4,14) oder auch die „Liebe des Geistes“ (Röm 15,30). Es ist also die Liebe des trinitarischen Gottes. Diese Liebe zeigt sich im Tod Jesu Christi für die Sünde der Welt (vgl. Joh 3,16; Röm 5,8), und nichts kann den Gläubigen von dieser Liebe scheiden (Röm 8,35.39). Der Mensch, in dem diese Liebe, die aus Gott ist (1. Joh 4,7) und die Gott uns gegeben hat (1. Joh 3,1), bleibt, der liebt auch seinen Nächsten (1. Joh 3,1), bleibt, der liebt auch seinen Nächsten (1. Joh 3,17; 4,7-8). Die Liebe Gottes treibt ihn zum Dienst (2. Kor 5,14). Diese Zusammenhänge

¹²⁵⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 499.

¹²⁵⁹ Zahn, Römer, S. 246.

¹²⁶⁰ P. Althaus, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen: V&R, 13. Aufl. 1978, S. 51. Vgl. auch Stuhlmacher, Römer, S. 75: „In der Erfüllung mit dem Hl. Geist realisiert sich für die Glaubenden die Verheißung von Ez 36,26ff. und werden sie fähig, die ihnen in Christus zugewandte Liebe Gottes (V. 8) zu erwidern, d. h. Gott als ihren Schöpfer und Erretter seinem Willen gemäß zu lieben.“

¹²⁶¹ So übrigens auch K. Barth, Der Römerbrief, München: Kaiser, 2. Aufl. 1922, S. 135.

¹²⁶² Althaus, Römer, S. 51.

zeigen uns, dass man das Genitivattribut „Gottes“ weder einfach als *Genitivus subiectivus* noch als *Genitivus obiectivus* deuten kann. Es ist vielmehr ein *Genitivus auctoris* bzw. *possessoris*. Nach 1. Joh 4,8.16 ist Gott „Liebe“, und die Liebe besteht nicht darin, „dass wir Gott geliebt hätten, sondern dass er uns geliebt hat und seinen Sohn als eine Sühnung für unsere Sünden gesandt hat“ (1. Joh 4,10).

Mit Bezug auf unseren Vers müssen wir daraus folgern, dass es die Liebe Gottes als Wesen Gottes gemeint ist, die durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen „ausgegossen“ ist. Richtig bemerkt Althaus: „Der Geist wirkt nicht nur die Gewissheit der Liebe Gottes, sondern er als Gabe ist die unmittelbare gewisse Wirklichkeit der Liebe Gottes.“¹²⁶³ Der Begriff ἀγάπη „Liebe“ bezeichnet dabei die erwählende Liebe Gottes. Das Wort ἀγάπη „Liebe“ kann deshalb auch als Synonym zu ἔλεος „Erbarmen“ (vgl. dazu u. a. Röm 11,31; 15,9) gebraucht werden. Gottes Liebe ist ein unverdientes Erbarmen, mit dem er sich dem Sünder zuwendet. Wenn diese Liebe Gottes in das Herz eines Menschen kommt, verändert sie sein Leben. Nach Stauffer ist mit der Liebe schon die „Macht des künftigen Weltzeit“ in diese Weltform eingebrochen.¹²⁶⁴ Diese Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist (διὰ πνεύματος ἁγίου) mit der Wiedergeburt (vgl. 1. Petr 1,3; Tit 3,5) in die Herzen der Gläubigen „ausgegossen“ wurde, verändert sowohl die Beziehung der Menschen zu Gott als auch seine Beziehung zum Mitmenschen.

Dieser Geist Gottes ist dabei kein Verdienst des Menschen, sondern ein Geschenk Gottes, wie das Attribut τοῦ δοθέντος ἡμῖν „der uns gegeben wurde“ zum Ausdruck bringt. In Apg 2,38 und 10,45 ist deshalb von der „Gabe des Heiligen Geistes“ (ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) die Rede. Von den Galatern möchte Paulus wissen, ob den Geist „aus Werken des Gesetzes“ oder „aus dem Hören des Glaubens empfangen haben (Gal 3,2), und etwas später fügt er hinzu, dass „Christus uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft hat ..., „damit der Segen Abrahams in Christus Jesus zu den Nationen komme, damit wir die Verheißung des Geistes durch den Glauben empfangen“ (Gal 3,13-14).

Röm 5,6

„Denn Christus ist, als wir schwach/kraftlos waren ...“ Dieser Satz, durch die Begründungspartikel γάρ eingeleitet, begründet, warum die Liebe Gottes in unsere Herzen „ausgegossen ist“. Dabei stellt ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν „als wir noch schwach/kraftlos waren“ *Genitivus absolutus*, der den Umstand beschreibt, in welchem das übergeordnete „Sterben“ des Christus geschehen ist. Dieser *Genitivus absolutus* hat temporale Funktion und bringt die Gleichzeitig zum übergeordneten Verb ἀπέθανεν „er starb/ist gestorben“ zum Ausdruck. Diese Gleichzeitig wird zusätzlich durch das zweifache ἔτι „noch“¹²⁶⁵ hervorgehoben. Wenn Paulus an dieser Stelle von „uns“ spricht (ἡμῶν), so sind damit nicht alle Menschen gemeint, sondern nur diejenigen, die durch Jesus Christus rechtfertigt worden sind (vgl. Röm 5,1). Doch was will Paulus damit sagen, dass „wir schwach waren“?

¹²⁶³ Ebd.

¹²⁶⁴ E. Stauffer, Art. ἀγαπάω, in: ThWbNT I, S. 52.

¹²⁶⁵ Die Tatsache, dass das Adverb ἔτι „noch“ an dieser Stelle am Satzanfang steht und nachher wiederholt wird (so mit den Textzeugen N A C D* 81. 104. 365. 1241. 1505. 1506 pc; Epiph) hat offensichtlich einigen Abschreibern des Textes Mühe bereitet. Deshalb geben sie das ἔτι γάρ entweder mit εἰ γε (B 945), εἰ γάρ γε (1852), εἰς γάρ γε (D¹ F G) wieder oder sie lassen das zweite ἔτι weg (Ψ 33. 1739. 1881 M). Lietzmann bemerkt dazu: „Meist hat man εἰ aus ἔτι gemacht und liest εἰ γε ..., εἰ γάρ Dieser Tatbestand zeigt klar, dass 1 [d. h. mit ἔτι am Anfang] der Urtext ist, dessen Ungefügigkeit zu mancherlei Besserungsversuchen führte. Das betont vorangestellte ... wird nachher an der Stelle, an der es normalerweise im Nachton zu stehen hätte, wiederholt“ (Lietzmann, Römer, S. 59; vgl. auch Zahn, Römer, S. 249f.).

Das Adjektiv ἄσθενής „kraftlos, schwach“ hat nach Bauer und Aland u. a. folgende Bedeutungen: 1. Das Wort bezeichnet eine leibliche Krankheit (vgl. Mt 25,43f.; Lk 9,2); 2. Das Wort dient allgemein zur Bezeichnung jeder Schwäche als Gegensatz zu ... (Mt 26,41; Mk 14,38); 3. Das Wort bezeichnet den Schwächlichen, Armseligen (1. Kor 4,10); 4. Das Wort bezeichnet den sittlich Schwachen (1. Kor 8,7.9f.).¹²⁶⁶

An unserer Stelle ist der Begriff parallel zum Begriff ἄσεβής „gottlos“ (Röm 5,6b) und ἁμαρτωλός „sündig, Sünder“ (Röm 5,8a) gebraucht. Paulus bezeichnet damit also den „Sünder“, der in der Gottesferne lebt und dem die Sünden nicht vergeben sind, als „schwach“. Es ist der Mensch „in Adam“, dessen Zustand der Apostel in Röm 5,12ff. beschrieben hatte. Es ist der Mensch, der ohne Jesus Christus in geistlicher Hinsicht „kraftlos“ – so etwa die wörtliche Bedeutung von ἄσθενής – ist. Der Mensch ohne Gott, ohne die Vergebung durch das Blut Jesu und die Befreiung durch Jesus aus der Knechtschaft der Sünde ist kraftlos, unfähig zum Guten. Er ist ein Sklave der Sünde (Röm 6,17). Der an Jesus Gläubige mag im Glauben schwach sein (vgl. 1. Kor 8,7.9f.; 9,22; 1. Thess 5,14), doch ist er nicht mehr Sklave der Sünde, da Christus ihn befreit hat.

Das ist übrigens das erste Mal im Römerbrief, dass die Bezeichnung „Christus“ ohne Verbindung mit dem Namen „Jesus“ erscheint (so auch in Röm 5,8; 6,4.8.9; 8,9.11.17; 9,1; 10,4.7.17; 12,5; 14,9.15; 15,8.18.20; 16,5.7.9.10.18; mit Artikel in Röm 7,4; 8,35; 9,3.5; 14,18; 15,3.7.19; 16,16).¹²⁶⁷ Das ist vor allem da der Fall, wo Paulus sich besonders auf das Sterben und die Auferstehung bzw. überhaupt auf das Erlösungswerk des Messias Jesus bezieht, welches seine Verwirklichung gegenwärtig in der Gemeinde Jesu Christi findet. Auffallend ist, dass da, wo in diesem Zusammenhang in den Paulusbriefen die Aorist-Form ἀπέθανεν „er starb/ist gestorben“ erscheint, fast ausschließlich die einfache Bezeichnung Χριστός „Christus“ (ohne Artikel) Subjekt ist (so in Röm 5,6.8; 6,9f.; 14,9.15; 1. Kor 15,3; 2. Kor 5,14f.; Gal 2,21). Nur in 1. Thess 4,14 ist das nicht der Fall, wo der Apostel schreibt, „... dass Jesus gestorben und auferstanden ist ...“ (... ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη ...). Nie erscheint jedoch der Ausdruck Ἰησοῦς Χριστός „Jesus Christus“ (oder umgekehrt Χριστός Ἰησοῦς) in diesem Zusammenhang als Subjekt. Diese Beobachtung bekräftigt die Tatsache, dass der Begriff Χριστός „Christus“ von Paulus bewusst gewählt wurde und deshalb – auch ohne Artikel – als „messianischer“ Titel verwendet wurde.¹²⁶⁸

„... **zur rechten Zeit für Gottlose gestorben.**“ Das Adjektiv ἄσεβής „gottlos, frevelhaft“, das an dieser Stelle im substantivierten Sinn gebraucht wird, ist in unserem Vers Synonym für den Begriff ἄσθενής „schwach, kraftlos“. Die Wurzel σεβ-, von der das Adjektiv abgeleitet ist (mit bedeutet nach Günther ursprünglich „*vor jemand oder etwas zurücktreten, einen räumlichen Abstand herstellen*“).¹²⁶⁹ Aus der räumlichen wird „die übertragene Bedeutung, in der es um eine Scheu geht, die vom Sich-Schämen über das Staunen bis in die Nähe der Furcht reicht“.¹²⁷⁰ In gleicher Weise wie die Positivbildung εὐσέβεια „richtige Gottesfurcht/Frömmigkeit“ beinhaltet die Negativbildung eine ethische und religiöse Qualifikation.¹²⁷¹ Die Begriffe ἄσεβεία „Gottlosigkeit“ und ἀδικία „Ungeerechtigkeit“ werden in der LXX zum Teil parallel gebraucht (vgl. z. B. Ps 72,6; Prov 11,5; Hos 10,3; Mi 7,18; vgl. auch Röm 1,18). Dazu bemerkt Günther: „Dabei ist ἀδικία ... die gegen die Ordnung

¹²⁶⁶ Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 231.

¹²⁶⁷ Der Begriff Χριστός „Christus“ erscheint im Römerbrief insgesamt 65-mal (64-mal im 1. Korintherbrief).

¹²⁶⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen oben zu Röm 1,1.

¹²⁶⁹ W. Günther, Art. σέβομαι I, in: ThBLNT, (S. 553-554) S. 553.

¹²⁷⁰ Ebd.

¹²⁷¹ Vgl. edd., S. 554.

gerichtete, ἀσεβεία ... die gegen die Götter gerichtete Seite im Verhalten eines Menschen, der sich nicht in der erwarteten Weise in das Gemeinwesen einfügt.¹²⁷² Auch der Apostel Paulus braucht die zwei Begriffe in Röm 1,18 zusammen. Über beide wird der Zorn Gottes offenbart. Aber den „Gottlosen“, der Gott glaubt, rechtfertigt Gott (Röm 4,5). Denn für ihn ist Christus gestorben. Die Präposition ὑπέρ „über; betreffend; zum Vorteil von, anstatt, wegen, über“¹²⁷³ dient dabei sowohl zum Ausdruck, dass Christus „an Stelle“ als auch „zugunsten“ des Gottlosen gestorben ist. In der LXX wird die Präposition ὑπέρ z. B. in 1. Kön 16,19 und in Ps 37,19 kausal im Sinn von „wegen“ gebraucht. Die Präposition ὑπέρ kann also an unserer Stelle im Sinn von „wegen, um ... willen“ oder im Sinn von „für, anstelle von, zugunsten von“ gemeint sein. Beide Aspekte sind inhaltlich richtig, doch betont wird mit der Wendung ὑπὲρ ἀσεβῶν offensichtlich vor allem, dass das stellvertretende Leiden Christi dem „Gottlosen“ und „Sünder“ (vgl. Röm 5,8) zugute kommt und an seiner Stelle geschah (vgl. auch Gal 1,1).¹²⁷⁴ Dieser Aspekt wird auch durch diejenigen Stellen bestätigt, an denen im Zusammenhang mit dem Leiden und Sterben Christi die Wendung ὑπὲρ ἡμῶν „für uns“¹²⁷⁵ (so in Röm 5,8; 8,32; 2. Kor 5,21; Gal 3,13; Eph 5,2; 1. Thess 5,10; Tit 2,14; 1. Joh 3,16; vgl. auch 1. Kor 1,13; 11,24; Röm 8,31; Hebr 6,20; 9,24) oder ὑπὲρ πάντων „für alle“ (so in 2. Kor 5,14.15; 1. Tim 2,6; vgl. auch Phil 1,4) gebraucht wird (vgl. auch ὑπὲρ πολλῶν „für viele“ in Mk 14,24; ὑπὲρ αὐτῶν „für sie“ in 2. Kor 5,15; ferner Joh 17,19; Röm 10,1; 1. Kor 15,29; Hebr 7,25). Paulus sagt weiter, dass κατὰ καιρὸν „zur rechten Zeit“ Christus gestorben ist.¹²⁷⁶ Der Begriff καιρός „Zeitpunkt, Zeitabschnitt, rechte Zeit, bestimmte Zeit, Endzeit“ bezeichnet an dieser Stelle offenbar die von Gott bestimmte Zeit. Die Wendung κατὰ καιρὸν „zur rechten Zeit“ bedeutet demnach, dass Christus zu dem von Gott bestimmten Zeitpunkt für den Gottlosen gestorben ist (vgl. Gal 4,4: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ...).

Röm 5,7

„Denn kaum¹²⁷⁷ wird jemand für einen Gerechten sterben; für den Guten nämlich wagt jemand auch vielleicht zu sterben.“ Diese zwei Begründungssätze, die beide durch die Begründungspartikel γάρ „denn, nämlich“ bestimmt werden, sollen die Größe des Opfers Christi für die Gottlosen, wie es in Vers 6 beschrieben wurde, hervorheben und begründen. Wenn es schon so schwer ist, für einen Gerechten zu sterben, wie viel mehr hat Christus getan, dass er für die Gottlosen gestorben ist. Treffend bemerkt Lietzmann, dass dieser Vers zwei parallele Gedanken bringt,

„die durch den Gegensatz die in v. 6 dargestellte Tat Christi ins rechte Licht stellen sollen. 1. Christus ist für uns Sünder gestorben, während doch sonst kaum jemand für einen Gerechten sterben will. 2. Christus

¹²⁷² Ebd.

¹²⁷³ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1188–1189; Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 800–802.

¹²⁷⁴ Vgl. auch W. Schenk, ‚Kreuzestheologie‘ bei Paulus? Zu den ‚cultural codes‘ von σταυρός, σκόλοψ, ξύλον, in: Wengst, K./Saß, G. (Hrsg.), Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS für Wolfgang Schrage), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, (S. 93–110) S. 95, Anm.12; zu den theologischen Nuancen vgl. M.-L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Fribourg: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 327–335.

¹²⁷⁵ Das Gegenteil davon ist καθ’ ἡμῶν „gegen uns“, wie Röm 8,31 und Kol 2,14 zeigen.

¹²⁷⁶ Dabei muss κατα καιρὸν auf αἰῶνες bezogen werden, nicht auf οἰκτῶν ἡμῶν αἰῶνες.

¹²⁷⁷ Statt μόλις lesen N* 1739 pc; Or μόγις. Die Bedeutung bleibt dieselbe.

ist für uns Sünde gestorben, während sonst höchstens jemand für den Guten (oder ‚das Gute‘) zu sterben gewillt ist“.¹²⁷⁸

Das καί „und, auch“ im zweiten Satz, das an dieser Stelle als Adverb gebraucht wird (im Sinn von „auch“, soll dabei wohl zusätzlich zu dem Adverb μόλις „vielleicht, etwa, möglicherweise, wohl“ zum Ausdruck bringen, dass es u. U. möglich sein könnte, dass jemand für den Guten¹²⁷⁹ stirbt, obwohl für den Gerechten kaum τάχα „kaum, mit Mühe, unter Schwierigkeit, nicht leicht, mit Widerstreben, nur selten“ dies geschehen wird.¹²⁸⁰

Röm 5,8

„**Gott**¹²⁸¹ **aber erweist seine Liebe zu uns [darin] ...**“ Die Partikel δέ „und, aber“, die an dieser Stelle im adversativen Sinn gebraucht wird, drückt hier den Gegensatz zu dem in Vers 7 Gesagten aus. Die zwei Sätze in Vers 7 sind in zwei Parallelaussagen von Vers 6 und Vers 8 „eingerahmt“. Durch diese zweimalige Erwähnung des Todes Christi für die Sünde und durch die Begründung dazwischen, dass schon kaum jemand für einen Gerechten bereit ist zu sterben, wird die Größe der Werkes Christi dreifach betont.

Die Größe seiner Liebe hat Gott uns darum erwiesen (zu συνίστημι „zusammenstellen, vereinigen, zusammenbringen, anordnen, einrichten, empfehlen, darstellen, erweisen“¹²⁸² (vgl. im Sinn von „erweisen, (sich) darstellen“ auch Röm 3,5; Gal 2,18; zum Gebrauch u. a. Röm 16,1; 2. Kor 3,1; 4,2; 5,12; 6,4; 7,11; 10,12.18), dass Christus für uns gestorben ist, „als wir noch Sünder waren“. Der *Genitivus absolutus* ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν „als wir noch Sünder waren“ steht parallel zu dem *Genitivus absolutus* ὄντων ἡμῶν ἄσθενῶν „als wir noch Gottlose waren“ in Vers 6 und hat dieselbe Funktion.¹²⁸³ Allerdings ist die Reihenfolge an unserer Stelle umgekehrt, wodurch wohl das Nomen „Sünder“ stärker betont werden soll. Trotzdem ist offensichtlich, dass der Begriff ἁμαρτωλός „sündhaft, sündig, Sünder“ als Parallelbegriff zum Wort ἄσεβής „gottlos, Gottloser“ in Vers 6 gebraucht wird. Jesus betonte schon, dass er nicht gekommen sei, „Gerechte zu rufen, sondern Sünder“ (Mt 9,13; Mk 2,17), wobei mit den „Gerechten“ offensichtlich diejenigen gemeint sind, „welche die Umkehr/Buße nicht nötig haben“ (Lk 15,7). Deshalb ist Jesus nicht gekommen, „Gerechte zu rufen, sondern Sünder zur Umkehr/Buße“ (Lk 23,50). Wenn Jesus in diesem Zusammenhang betont, dass nicht die „Starken“ (οἱ ἰσχύοντες) bzw. die „Gesunden“ (οἱ ὑγιαίνοντες) den Arzt brauchen, sondern die „Schwachen“ (οἱ κακῶς ἔχοντες; Mt 9,12; Mk 2,17; Lk 5,31), so sind die „Schwachen“ die „geistlich schwachen“ (vgl. auch Mt 5,3), welche Paulus an unserer Stelle als „Sünder“ bezeichnet, wobei Jesus gleichzeitig die Bereitschaft zur Umkehr einschließt, während Paulus Menschen anspricht, welche diese Umkehr bereits in ihrem Leben erfahren haben.

„... **dass, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.**“ Das mit dem Begriff ἁμαρτωλός „sündhaft, sündig, Sünder“ (vgl. dazu Röm 3,7; 5,19; 7,13) verwandte Verb ἁμαρτάνω

¹²⁷⁸ Lietzman, Römer, S. 59.

¹²⁷⁹ Da die Begriffe δικαίου und ἀγαθοῦ im Gegensatz zu ἄσεβων in Vers 6 gebraucht werden, müssen sie als Maskulina und nicht als Neutra verstanden werden.

¹²⁸⁰ Zu anderen Deutungen dieser zwei Sätze vgl. u. a. Godet, Römer, S. 215f.

¹²⁸¹ Das Subjekt („Gott“) steht im griechischen Text am Schluss und das Verb („erweist“) am Anfang des Satzes, und zwar offenbar, um das Prädikat besonders zu betonen. Einige Textzeugen (z. B. B D F G) haben die Reihenfolge der vier Worte εἰς ἡμᾶς ὁ θεός umgestellt, wohl um den Satz etwas zu „glätten“.

¹²⁸² Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1026f.

¹²⁸³ Vgl. die Ausführungen oben zu Röm 5,6.

bedeutet ursprünglich „verfehlen, verlieren, einer Sache nicht teilhaftig werden, sich täuschen“ (vgl. dazu z. B. Röm 2,12; 3,23; 5,14.16), während das *Nomen actionis* ἀμαρτία „Verfehlung, Nichterreichung eines – meist geistigen – Zieles“ (vgl. dazu z. B. Röm 3,9.20; 5,12f.; 5,20; 6,1f.) bedeutet.¹²⁸⁴ Der „Sünder“ ist der „Verfehlende“.¹²⁸⁵ Der „Sünder“ von dem Paulus spricht, ist deshalb einer, der Gottes Ziel mit seinem Leben verfehlt, weil er in Feindschaft bzw. in Ungehorsam gegen Gott lebt. Nach Röm 5,19 sind alle Menschen durch den Ungehorsam und Fall Adams „als Sünder eingesetzt worden“. Damit haben sie nicht nur den „Status“, dass sie „Sünder“ sind, sondern sie sich auch „sündig“ (das Wort kann als Nomen im Sinn von „Sünder“ oder als Adjektiv im Sinn von „sündig, sündhaft“ gebraucht werden), weil als mit Adam „geistlich“ gestorben sind, sodass die Sünde als Macht über alle herrscht, die „in Adam“ sind (vgl. Röm 5,12ff.).

Eine gewisse Parallele zur Aussage des Apostels gibt es in der jüdischen Mischna. Demnach „schont“ die Tora (Rücksicht nimmt auf) irdische Gefäße – nämlich davor, vor der Besichtigung des Hauses im Fall von Aussatz ausgeräumt zu werden (mNeg 12,5). Und es wird an der Stelle ergänzt: „Wenn die Tora so verachtetes Vermögen schont, um wie viel mehr sein geliebtes Vermögen, die Seele/das Leben seiner Söhne und seiner Töchter. Wenn das für den Rebellen/Gottlosen (עֲשֵׂי רֵרָה) [gilt], um wie viel mehr (קֵל הַיָּדוֹן) für den Gerechten.“

Paulus sagt in unserem Text, dass er ein solcher „Sünder“ war, wobei er offensichtlich eine an Jesus Glaubenden mit einschließt. Damit ist indirekt gesagt, dass der Gläubige nicht mehr ein „Sünder“ ist. Der Gläubige ist deshalb kein Sünder mehr, weil er durch Christus gerechtfertigt ist (vgl. auch Röm 5,19¹²⁸⁶). Die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus bedeutet für Paulus offenbar nicht nur Sündenvergebung, sondern schafft durch den innewohnenden Christus im Gläubigen eine neue Existenzweise (vgl. u. a. 2. Kor 5,17; Gal 2,20). Rechtfertigung und Heiligung sind nicht voneinander zu trennen (vgl. Röm 6,12ff.; 1. Kor 6,11). Paulus nennt die an Jesus Glaubenden nicht mehr „Sünder“, sondern „Heilige“ (vgl. z. B. 1. Kor 1,2; 2. Kor 1,1; Gal 1,1), weil Christus sie geheiligt hat. Das heißt aber nicht, dass der Gläubige nicht mehr sündigen kann (vgl. 1. Joh 2,1). Doch in Gottes Augen ist er nicht ein Sünder, sondern ein Gerechter, weil er die Gerechtigkeit Gottes angezogen hat.

Die Tatsache, dass sich Gottes Liebe darin erweist, dass Christus für die Sünder, die sich von Gott abgewandt haben, gestorben ist, bestätigt, dass Liebe nur von Gott, der Liebe ist (1. Joh 4,8b), ausgehen kann (vgl. 1. Joh 4,9-10). Menschliche Liebe kann immer nur eine Antwort auf diese Liebe bzw. nur eine Frucht dieser Liebe sein.

Röm 5,9

„Um wie viel mehr also¹²⁸⁷, da/nachdem wir jetzt rechtfertigt worden sind durch sein Blut ...“ Konjunktion οὖν „nun, also, folglich“ hat an dieser Stelle folgernde Funktion. Das Partizip δικαιωθέντες „rechtfertigt werdend/worden seiend“ (vgl. dazu Röm 5,1) hat dieselbe syntaktische Funktion, wie in Röm 5,1, wird also kausal und temporal (vorzeitig) gebraucht. Die zwei komparative Adverbien πολλῶ (von πολὺς „viele, zahlreiche, umfangreich; groß“) und μᾶλλον „in höherem Grade, aus besserem Grunde, sicherer, gewisser, vielmehr“ (vgl. dazu auch u. a. Mt 6,30; Röm

¹²⁸⁴ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 85.

¹²⁸⁵ Vgl. W. Günther, Art. ἀμαρτάνω, in: ThBLNT, (s. 1596–1601) S. 1596f.

¹²⁸⁶ Vgl. dazu die Ausführungen unten zu Röm 5,19.

¹²⁸⁷ Die Konjunktion οὖν „nun, also, folglich“ fehlt in D F G. Wahrscheinlich ist es als Angleichung an Vers 10b weggelassen worden.

5,10.15.17) bringen dabei den Unterschied zwischen dem Zustand eines Sünders und eines Gerechtfertigten zum Ausdruck, doch nicht einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Menschen, sondern zwischen zwei verschiedenen Zustände vor Gott von einem Menschen. Der Rechtfertigte kennt einen Unterschied zwischen einem „Einst“, bevor er durch den Glauben Vergebung empfing, und einem „Jetzt“, wo er durch das Zeitadverb *vōv* „nun, jetzt“ (vgl. dazu auch z. B. Röm 5,11; 6,19.21; 8,1) hervorgehoben. Wenn schon Christus das Unbegreifliche getan hat, dass Christus für uns starb, „als wir noch Sünder waren“ und somit nicht nach dem Willen Gottes fragten, wie viel mehr wird er uns jetzt, nachdem er uns rechtfertigt hat, von „Zorn“ errettet.

Der Ausdruck *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* „durch sein Blut/durch das Blut von ihm“ (vgl. dazu Offb 1,5; vgl. auch Eph 2,13: „durch das Blut des Christus; Hebr 10,19: „durch das Blut Jesu“; Offb 5,9: „durch dein Blut“; Offb 7,14: „durch das Blut des Lammes“) erinnert an Röm 3,25, wo der Ausdruck *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* „durch sein Blut“ (im Griechischen eine andere Reihenfolge) erschien.¹²⁸⁸ Mit dem „Blut“ Jesu ist sein Kreuzestod gemeint (vgl. Kol 1,20: „durch das Blut seines Kreuzes“). Durch dieses „Blut“ sind nach Eph 2,13 die „Heiden“, die „fern waren“, „jetzt aber in Christus Jesus ... nach geworden“, und nach Hebr 10,19 haben die Gläubigen dadurch den „Eingang zum Heiligen“ und damit zum „Thron der Gnade“ (vgl. Hebr 4,16) erhalten, ja, sie haben durch das Blut des Lammes „ihre Gewänder gewaschen und sie wie gemacht“ (Offb 7,14; vgl. auch Eph 1,7; Kol 1,20). An dieser Stelle ist zwar von denen die Rede, die „aus der großen Bedrängnis“ kommen, doch wie Paulus bereits in Röm 5,2f. betont hatte, hängt diese „Bedrängnis“ mit der „Hoffnung der Herrlichkeit Gottes“ zusammen, wobei kein Nachfolger Jesu wirklich „verschont“ bleibt. Andererseits werden sie durch das Blut Jesu „wege des Blutes des Lammes und wegen des Wortes ihres Zeugnisses“ überwinden (Offb 12,11). An unserer Stelle steht jedoch die Befreiung vom Zorngericht Gottes auf Grund der Rechtfertigung und der Sündenvergebung im Zentrum.

„... werden wir durch ihn vom Zorn gerettet werden ...“ In Bezug auf die Bedeutung von *ὀργή* „Zorn“ in der Profan-Gräzität schreibt Hahn: „Das Ziel des Zornes kann dabei sein, Rache zu nehmen oder Bestrafung durchzuführen ... so erscheint *ὀργή* ... z. B. als bes. dem Richter angemessene Haltung ... und wird hier als im Dienste der Gerechtigkeit positiv gewertet.“¹²⁸⁹ Im Alten Testament ist sehr oft vom „Zorn Jahwes“ die Rede, der als Ausdruck seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu werten ist. Hahn bemerkt: „Hervorgerufen wird dieser Zorn sowohl durch das Verhalten einzelner (z. B. Ex 4,14; Num 12,9 ...) als auch – und das wird weitaus häufiger berichtet – durch Abfall, Untreue und Verletzung des Gottesrechtes durch das Bundesvolk Israel (Num 25,3; 32,10 ...).“¹²⁹⁰ Gottes Zorn entbrennt aber auch gegen die feindlichen Nationen des Volkes Gottes, über die er zum Gericht kommt (vgl. Jes 13,3ff.; Hab 3,8). Gottes Zorn äußert sich also in Gottes „Zorngericht“. Nach Eph 2,3 sind „wir alle ... von Natur aus Kindes des Zorns“ (vgl. auch Röm 1,18). Der Grund dafür ist, dass die Menschen „in ihren Übertretungen und Sünden tot“ sind (Eph 2,1). Und wenn sie dem Sohn Gottes nicht gehorchen bzw. zum Glauben an ihn kommen, bleibt gemäß Joh 3,36 der Zorn Gottes auf ihnen. Dieser Zorn Gottes kommt besonders im zukünftigen göttlichen Strafgericht zum Ausdruck, deshalb dient *ὀργή* „Zorn“ auch zur Bezeichnung dieses Strafgerichts (vgl. Offb 6,17; 11,18; 14,10). Dieses Strafgericht und die darauf folgende „Verdammnis“ (vgl. Röm 5,16.18; 8,1) meint Paulus an dieser Stelle in unserem Vers mit dem Begriff *ὀργή* „Zorn“. Dass das zukünftige

¹²⁸⁸ Der Begriff *αἷμα* „Blut“ erscheint sonst im Römerbrief nur noch in Röm 3,15.

¹²⁸⁹ H. Chr. Hahn, Art. *ὀργή*, in: ThBLNT, S. 2024–2027.

¹²⁹⁰ Ebd., S. 2026.

Strafgericht Gottes gemeint ist, und nicht ein gegenwärtiger „Zorn“ (vgl. dazu Röm 1,18), bestätigt auch die Futurform σωθησόμεθα „er wird retten/unversehrt erhalten/bewahren“. In Offb 6,16 ist diesbezüglich vom „Zorn des Lammes“ die Rede, vor welchem sich die Menschen verbergen möchten (vgl. auch Jer 50,13; Ps 37,8; 85,4; Hiob 21,17).

Wie die Rechtfertigung durch die Vermittlung von Jesus Christus geschah, so wird Jesus Christus auch der Vermittler der Befreiung von diesem Strafgericht Gottes sein, wie das δι' αὐτοῦ „durch ihn“ zeigt. Allerdings könnte man auch den Ausdruck ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ „durch sein Blut“ auf das Verb σωθησόμεθα „er wird retten/unversehrt erhalten/bewahren“ beziehen. Dementsprechend könnte man übersetzen: „... wir werden auf Grund seines Blutes durch ihn gerettet werden ...“ Inhaltlich spielt es jedoch keine Rolle, ob der Ausdruck „durch sein Blut“ auf das Verb σωθησόμεθα oder auf das Partizip δικαιωθέντες „rechtfertigt werdend/worden seiend“ bezogen wird. Denn die Rechtfertigung und die Sündenvergebung „durch sein/auf Grund von seinem Blut“ (vgl. dazu z. B. Röm 3,25; Eph 1,7; 2,13; Kol 1,20; 1. Petr 1,2; 1. Joh 1,7; Offb 1,5; 7,14) führt zur Befreiung vom Zorngericht Gottes. Doch ist er Ausdruck wohl eher auf die Rechtfertigung zu beziehen (vgl. auch Röm 3,25).

In dem zukünftigen Zorngericht, in dem Gottes Gerechtigkeit über die Sünde zum Ausdruck kommt, ist der an Jesus Gläubige deshalb vom Gericht befreit (Joh 3,18; 5,24), weil Jesus, der Sohn Gottes, dieses Gericht auf sich genommen hat. Dieser Zusammenhang zwischen Rechtfertigung aus Glauben und Befreiung vom zukünftigen Zorngericht zeigt, dass nur der aus Glauben Gerechtfertigte von diesem Zorngericht Gottes befreit wird (vgl. auch Röm 8,1: „Folglich gibt es jetzt keine Verurteilung für diejenigen, [die] ihn Christus Jesus [sind]“¹²⁹¹).

Röm 5,10

„Denn wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes ...“ Durch diesen Begründungssatz, durch die Begründungspartikel γάρ „denn, nämlich“ bestimmt, begründet der Apostel weiter das in Vers 9 Gesagte. Die konditionale Konjunktion εἰ „wenn“ leitet an dieser Stelle einen Bedingungssatz ein, der eine „als wirklich gedachte Bedingung“ angibt¹²⁹². Paulus geht also davon aus, dass sich diese Bedingung wirklich erfüllt hat.¹²⁹³ Die Schlussfolgerung in der zweiten Vershälfte ist bei solchen Bedingungssätzen notwendig.

Der Begriff ἐχθρός „feindlich, verfeindet, verhasst, feindlich gesonnen; Feind“ bezieht sich der LXX die Feinde in kriegesischen Auseinandersetzungen von Völkern, welche somit in einer „Feindschaft“ leben (vgl. z. B. 1. Sam 29,8; Nah 3,11.13), aber auch auf die persönlichen Feinde eines Menschen (vgl. z. B. Ex 23,4; Num 35,23; Ps 5,9). Die Feinde Jahwes sind die Gottlosen (vgl. Ps 37,20), weil sie sich Jahwe widersetzen. In Eph 3,18f. ist von den „Feinden des Kreuzes Christi“ die Rede, deren Ende Verderben ist. Dass diese Menschen Feinde des Kreuzes sind, zeigt sich in ihrem bösen Wandel (vgl. Eph 3,18-19; Kol 1,21). Feinde Gottes sind also die, die mit ihrem gottlosen Leben im Ungehorsam gegen Gott leben.

In unserem Vers ist ἐχθρός „Feind“ ein synonyme Begriff zu „gottlos, Gottloser“ (Vers 6) und „Sünder“ (Vers 8). Es ist der Mensch, der nicht auf Grund der Rechtfertigung und Versöhnung Frieden mit Gott hat (vgl. Röm 5,1). Doch hat Christus die Feindschaft abgebrochen, indem er Frieden

¹²⁹¹ Vgl. auch die Ausführungen unten zu Röm 5,18-21.

¹²⁹² Vgl. dazu Bauer/Aland, Wörterbuch, S. 441.

¹²⁹³ Vgl. auch Hoffmann/Siebenthal, Grammatik, § 280c.

machte (vgl. Eph 2,14; Kol 1,20.22). Durch das Kreuz, durch das er sowohl die Juden als auch die Nationen mit Gott versöhnte, hat er die Feindschaft „getötet“ (Eph 2,16; vgl. Kol 1,20). Feindschaft gegen Gott ist also das Gegenteil von Versöhntsein mit Gott.

Das Verb καταλλάσσω „versöhnen“ – zusammengesetzt aus κατά „gemäß, gegen, völlig“ und ἀλλάσσω „verändern, wechseln, vertauschen“ (verwandt mit ἄλλος „ein anderer“) – bedeutet ursprünglich „austauschen, vertauschen“ und übertragen „versöhnen“. H. Vorländer bemerkt dazu: „καταλλάσσω ... bezeichnet profangriech. allg. das Wiederherstellen des urspr. Einvernehmens nach Feindschaft oder Ungnade ...“¹²⁹⁴ Im Neuen Testament kommen Begriffe wie καταλλάσσω „versöhnen“ (Röm 5,10 zweimal; 1. Kor 7,11; 2. Kor 5,18.19.20), ἀποκαταλλάσσω „versöhnen“¹²⁹⁵ (Eph 2,16; Kol 1,20.21) und καταλλαγή „Versöhnung“ (Röm 5,11; 11,15; 2. Kor 5,18.19) nur in den Paulusbriefen vor, und zwar fast ausschließlich (außer 1. Kor 7,11) zur Bezeichnung der Versöhnung des Sünders mit Gott durch den Tod Jesu Christi. Gott hat die ganze Welt dadurch mit sich versöhnt, indem er einen Austausch machte, als er die Feindschaft der Welt auf seinen Sohn legt und ihn für diese Feindschaft bestraft, wodurch die Welt Frieden mit und Befreiung von der Gerichtsstrafe empfängt (vgl. 2. Kor 5,18f.; Kol 1,20f.). Dass Gott die ganze Welt durch den Tod Jesu mit sich selber versöhnt hat, bedeutet aber nicht, dass jetzt alle Menschen automatisch mit Gott Frieden haben (vgl. Röm 5,1). An die Korinther schreibt Paulus, „dass Gott in Christus war und die Welt mit sich selbst versöhnte, ihnen ihre Übertretungen nicht zurechnete und in uns das Wort der Versöhnung gelegt hat“ (2. Kor 5,19). Deshalb bittet der Apostel: „Lasst euch mit Gott versöhnen“ (2. Kor 5,20b). Wenn Paulus nun in unserem Vers sagt, dass wir durch den Tod des Sohnes Gottes mit Gott versöhnt wurden, als wir noch Feinde waren, bedeutet das also nicht, dass mit dem Tod Jesu alle Menschen automatisch mit Gott versöhnt worden sind. Durch den Tod Jesu hat Gott von seiner Seite her die Feindschaft abgebrochen und Versöhnung geschaffen.¹²⁹⁶ Der Mensch muss nun aber auch bereit sein, die Feindschaft zu beenden und die Vergebung und Versöhnung im Glauben anzunehmen.

Der Ausdruck διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ („durch den Tod seines Sohnes“) – ein einmaliger Ausdruck im Neuen Testament (zum Ausdruck διὰ τοῦ θανάτου „durch den Tod [Jesu]“ vgl. auch Kol 1,22; Hebr 2,14) – steht an dieser Stelle offenbar parallel zum Ausdruck ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ „durch sein Blut“ in Vers 9 (in Röm 5,6–8 war von seinem „Sterben“ bzw. „Gestorbensein“ die Rede). Damit wird indirekt bestätigt, dass sich dieser Ausdruck in Vers 9 auf die Rechtfertigung bezog. Mit dem „Tod“ des Sohnes Gottes ist auch an unserer Stelle sein Kreuzestod gemeint (vgl. auch Kol 1,22a: νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου ..., „jetzt aber hat er durch den Leib seines Fleisches durch den Tod versöhnt ...“) wodurch der Sohn Gottes das Gericht Gottes über die Sünde der Menschheit auf sich nahm und somit ihnen die Möglichkeit der Vergebung einräumte.

Während in den Versen 6 und 8 gesagt wurde, dass „Christus“ für uns gestorben ist, ist an unser Stelle von „seinem Sohn“ die Rede. Das ist umso auffallender, wenn man bedenkt, dass die Bezeichnung „Sohn (Gottes)“ für Jesus Christus im Römerbrief bisher nur im Briefeingang erschien (Röm 1,3.4.9) und nachher nur noch dreimal erscheint, und zwar nur im Kapitel 8 (Röm 8,3.29.32). Damit wird einerseits offenbar die besondere Nähe zu Gott, dem Vater, und dessen Stellvertretung beim Opfertod betont (vgl. neben unserer Stelle auch Röm 8,3.32), während andererseits besonders im

¹²⁹⁴ H. Vorländer, Art. καταλλάσσω, in: ThBLNT, S. 1307.

¹²⁹⁵ Durch das Präfix ἀπο– „weg ... von“ verstärkt.

¹²⁹⁶ Das Verb κατηλλάγημεν „wird sind versöhnt worden“ ist ein *Passivum divinum*, d. h. dass Gott das Subjekt ist (vgl. auch 2. Kor 5,18f.).

Briefeingang die Stellvertretung in Bezug auf den „Herrscheranspruch“ Gottes über alle Nationen durch Jesus, den „Sohn Gottes“, zum Ausdruck kommt. Jesus Christus repräsentiert als „Sohn Gottes“ somit in Tod und Leben Gott selbst. Nach 1. Joh 5,10-11 bezeugt Gott in Bezug auf seinen Sohn, und dieses Zeugnis besteht darin, „dass Gott uns ewiges Leben gegeben hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn“. Nach Röm 8,3 hat Gott „das Unmögliche des Gesetzes, weil des durch das Fleisch geschwächt war“, getan, „indem er seinen eigenen Sohn (τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν) sandte“, welcher „die Sünde im Fleisch verurteilte“ (vgl. auch Gal 4,4-6), und nach Röm 8,32 hat Gott „seinen eigenen Sohn (οὐ ἰδίον υἱοῦ) nicht verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben“. Auch an unserer Stelle wird offensichtlich die Größe des Opfertodes und die Größe der Liebe Gottes besonders hervorgehoben (vgl. auch u. a. Apg 20,28¹²⁹⁷; Hebr 4,14; 5,8). Andererseits wird die „königliche Herrschaft“ Gottes durch den Sohn und damit die Verwirklichung der „Königsherrschaft Gottes“ (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; vgl. dazu Röm 14,17) im zweiten Teil von Röm 5 zumindest vorausgesetzt und indirekt auch zum Ausdruck gebracht (vgl. Röm 5,17.21). Zudem scheint es nicht Zufall zu sein, dass in diesem Abschnitt gerade in den zwei Versen, in denen von dieser „königlichen Herrschaft“ die Rede ist (Röm 5,17.21), auch wie an unserer Stelle vom (göttlichen/ewigen) „Leben“ (ζωή) die Rede ist, das auf Grund von Jesu Tod und Auferstehung für den Gläubigen sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft verwirklicht wird.

„... so werden wir vielmehr, da/nachdem versöhnt worden sind, durch sein/in seinem Leben gerettet werden ...“ Das *Participium coniunctum* καταλλαγέντες „versöhnt worden seiend“, das dem Futur σωθησόμεθα „er wird retten/unversehrt erhalten/bewahren“ (vgl. dazu Vers 9) untergeordnet ist, kann an dieser Stelle wie das Partizip δικαιωθέντες „rechtfertigt worden seiend“ in Vers 1 und 9 sowohl temporale als auch kausale Funktion haben. Das Partizip beinhaltet m.E. auch an dieser beide Funktionen. Einerseits ist die Versöhnung der Grund, warum Gott uns von seinem Zorngericht befreien wird. Andererseits bringt das Partizip im Aorist auch zum Ausdruck, dass die Versöhnung bereits geschehen ist, als Paulus den Brief schrieb. Paulus schreibt also an Menschen, die bereits mit Gott versöhnt sind. Damit ist aber auch gesagt, dass mit der „Versöhnung“, von der an dieser Stelle die Rede ist, nicht – wie in der ersten Vershälfte – die objektive Versöhnung der Welt durch den Tod Jesu gemeint ist, sondern – wie auch in Vers 11b – die empfangene Versöhnung des Gläubigen, die ihren Grund in der objektiven Versöhnung der Welt mit Gott am Kreuz hat.

Der Ausdruck ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ „in seinem Leben“ wird dem Ausdruck „durch den Tod seines Sohnes“ gegenübergestellt. Nach Röm 4,25 ist Jesus „um unserer Verfehlungen willen hingegeben [gestorben] und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt worden“. Jesu Leben auf Grund seiner Auferstehung führt zum (ewigen) Leben derer, die durch den Glauben an sein Erlösungswerk in Tod und Auferstehung die Rechtfertigung empfangen (vgl. auch Joh 11,25f.; Röm 5,18.21; 6,4ff.). Dabei kann der Dativ an unserer Stelle als *Dativus causae* (der Ursache), *instrumenti* (des Vermittlers) und *loci* (des Ortes) verstanden werden. Diese unterschiedlichen Aspekte ergänzen sich dabei und müssen nicht gegeneinander ausgespielt werden, auch wenn der Ausdruck ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ „in seinem Leben“ an dieser Stelle vor allem im Sinn von „durch seine/auf Grund seiner Auferstehung und das/des darauf folgenden Leben(s)“ gemeint ist.

¹²⁹⁷ In Apg 20,28b (... ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου „... zu weiden die Gemeinde Gottes die er sich selbst durch sein eigenes Blut erworben hat“) kann der Ausdruck διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου im Sinn von „durch das Blut seines eigenen [Sohnes]“ oder „durch das eigene Blut“ (vorher ist von Gott die Rede) verstanden werden. Egal, wie der Ausdruck verstanden wird, meint er *de facto* das Blut Jesu am Kreuz und bringt die Stellvertretung Gottes durch den Sohn Gottes zum Ausdruck.

Röm 5,11

„Nicht allein aber, sondern wir [sind] uns auch in Gott Rühmende durch unseren Herrn Jesus Christus ...“ Interessanterweise greift Paulus an dieser Stelle die Formulierung von Vers 3a wieder auf, nur gibt es hier die Schwierigkeit, dass Paulus nicht eine finite Form des Verb *καυχάομαι* „sich rühmen“, sondern das Partizip *καυχώμενοι* „sich rühmend“ gebraucht. Für das Partizip gibt er verschiedene Deutungsversuche.¹²⁹⁸ Die Deutung des Partizips hängt auch von der Frage, worauf sich das *οὐ μόνον* „nicht allein“ bezieht, ab. So betrachten z. B. manche Ausleger das Partizip als gleichbedeutend mit einem finiten Verb, indem sie *ἐσμέν* „wir sind“ hinzudenken und *οὐ μόνον* „nicht allein“ auf *σωθησόμεθα* „wir werden gerettet werden“ in Vers 10 beziehen. Die Bedeutung wäre dann folgende: *οὐ μόνον δὲ σωθησόμεθα, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐσμέν* ... „wir werden aber nicht nur gerettet werden, sondern rühmen uns auch ...“ Andere Ausleger wiederum beziehen das *οὐ μόνον* „nicht allein“ auf das Partizip *καταλλαγέντες* „versöhnt worden seiend“ in Vers 10 und ordnen *καυχώμενοι* „sich rühmend“ parallel mit dem Partizip *καταλλαγέντες* „versöhnt worden seiend“ dem finiten Verb *σωθησόμεθα* „wir werden gerettet werden“ unter, sodass sich nach Godet folgender Sinn ergibt: *οὐ μόνον δὲ καταλλαγέντες σωθησόμεθα, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι* „Wir werden selig sein, und zwar nicht nur als versöhnt, sondern auch als rühmend“¹²⁹⁹. Richtig wendet Godet gegen diese Deutung ein, dass *καταλλαγέντες* „versöhnt worden seiend“ nicht nur nähere Bestimmung von *σωθησόμεθα* „wir werden gerettet werden“ ist.¹³⁰⁰ Godet lehnt diese beiden Deutungen ab und folgert dann: „Es scheint mir nichts übrig zu bleiben, als dass man aus dem Verbum *σωθησόμεθα* die Idee der Seligkeit zieht, nach *οὐ μόνον* das Part. *σωζόμενοι* supplirt, und dieses Partic. Ebenso wie das folgende *καυχώμενοι* auf den Zeitpunkt der endlichen Seligkeit bezieht: „Viel gewisser werden wir selig sein (V. 10) und zwar nicht bloß als Erlöste, sondern auch als in Gott Triumphierende.“¹³⁰¹ Godet versteht also *καυχώμενοι* als modales *Partizipium coniunctum*, das dem finiten Verb *σωθησόμεθα* untergeordnet ist, und deutet es infolgedessen auf die Zukunft. Gegen diese Deutung von Godet spricht erstens, dass er sein Partizip hinzudenken muss, das nicht dasteht, zweitens, dass Vers 11b, mit dem Vers 11a in engem Zusammenhang steht, deutlich vom „jetzt“ spricht und nicht von der Zukunft, und drittens die Beziehung dieser Sätze zu Vers 2-3 unseres Kapitels. In Vers 2 spricht der Apostel von einem Rühmen auf Grund der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit Gottes, kommt dann in Vers 3 aber auf die Gegenwart zurück. In Vers 9-10 spricht Paulus nicht von einem Rühmen, aber doch von einer zukünftigen Rettung. Da das *οὐ μόνον* „nicht allein“ an dieser Stelle wie in Vers 3 den Gegensatz einer zukünftigen Erwartung und der gegenwärtigen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, muss angenommen werden, dass Paulus sich in den Aussagen in Vers 9-10 indirekt auch dieser Hoffnung auf die zukünftige Rettung von dem Zorngericht Gottes, dessen er sich gewiss ist, rühmt, ohne es mit Worten zu sagen. Doch können er und alle an Christus Gläubigen, wie Stuhlmacher richtig schreibt, „nicht nur ihrer künftigen Errettung durch den lebendigen Christus gewiss sein [bzw. sich rühmen], sondern sie rühmen auch schon in der Gegenwart Gott durch die Vermittlung des Auferstandenen (vgl. 8,26f.), der ihnen ‚jetzt‘ (vgl. 3,21) das Versöhnte mit Gott geschenkt hat.“¹³⁰² In der Gegenwart ist Gott schon allein die Grundlage und der

¹²⁹⁸ Vgl. dazu u. a. Godet, Römer, S. 222; Lange, Römer, S. 132f.

¹²⁹⁹ Godert Römer, S. 222.

¹³⁰⁰ Das Partizip *καταλλαγέντες* wird in Vers 10 nicht mit modaler Sinnrichtung verwendet.

¹³⁰¹ Godert Römer, S. 222.

¹³⁰² Stuhlmacher, Römer, S. 76.

Inhalt des Rühmens der Gläubigen (vgl. z. B. 1. Kor 1,31; 2. Kor 10,17). Das Partizip *καυχώμενοι* „sich rühmend“ hat also die Funktion eines finiten Verbs und wird – parallel zu *καυχώμεθα* „wir rühmen uns“ Röm 5,3 – im Sinn von *καυχώμενοι ἑσμέν* „wir sind uns rühmend/Rühmende“ gebraucht.

„... **durch welchen/den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.**“ Der Ausdruck *δι’ οὗ* „durch welchen“ (vgl. auch *δι’ αὐτοῦ* „durch ihn“ in Vers 9b) bezieht sich auf „unseren Herrn Jesus Christus“. Durch die Vermittlung Jesu Christi rühmt der Gläubige sich in Gott, weil er durch seine Vermittlung die Versöhnung empfangen hat. Diese Versöhnung, die Christus durch seinen Tod vollbracht hat, haben die Gläubigen zu dem Zeitpunkt, als sie aus Glauben die Rechtfertigung und den Frieden mit Gott erhielten (vgl. Röm 5,1), empfangen.

Der Begriff *καταλλαγή* „Austausch, Auswechselung; Aussöhnung, Versöhnung“¹³⁰³, der im Neuen Testament sonst nur noch dreimal erscheint (Röm 11,15; 2. Kor 5,18.19), bezeichnet als *Nomen actionis* besonders den Vorgang der „Aussöhnung“. Mit dem Begriff selbst wird also an unserer Stelle nicht ein neuer Status als Ergebnis einer Handlung, sondern die Handlung selbst, d. h. der Wiederherstellung einer zerstörten Beziehung (in unserem Fall zwischen Gott und dem Menschen), hervorgehoben. Die Gläubigen, an die Paulus an Brief schreibt, haben diese „Versöhnung“ mit Gott (als Gnadengeschenk) empfangen, während der Apostel Paulus in 2. Kor 5,18–20 seine „Stellvertretung an Christi Statt“ betont, weil ihm der „Dienst der Versöhnung“ gegeben wurde¹³⁰⁴, da Gott „in Christus war und die Welt mit sich selbst versöhnt hat, ihnen ihre Übertretungen nicht zurechnete und unter/in uns das Wort der Versöhnung gelegt hat“ und nun durch die Apostel die Menschen bitten lässt, sich mit Gott versöhnen zu lassen.

2.2.2.4 Der Fall Adams und die Gehorsamstat Christi (Röm 5,12–21)

Einführung

Vor allem aus Röm 5,12 wurde seit Augustinus (354–430 n. Chr.) die Lehre von der „Erbsünde“ abgeleitet. Dabei wurde das „Sündersein“ offensichtlich in erster Linie im Sinn von „schuldig sein“ verstanden. Im Folgenden geht es nicht darum, die Lehre von der „Erbsünde“ ausführlich zu behandeln. Es geht im Folgenden vielmehr um eine Auslegung von Röm 5,12 im Kontext des Römerbriefes und anderer biblischen Aussagen.

Dabei ist zu beachten, dass es in Röm 5,12ff. nicht so sehr um das Problem der Sünde oder deren Ursprung geht¹³⁰⁵, welches Paulus im Römerbrief bereits längst behandelt hat (vgl. Röm 1,18–3,20). Paulus geht vor allem auf den (geistlichen) Tod als Folge der Sünde ein und betont, was Jesu Erlösungswerk diesbezüglich bedeutet. Dementsprechend wird „der Ursprung des Todes nur als die negative Seite des positiven Themas: der Ursprung des Lebens“ gehandelt, wie Bultmann richtig betont.¹³⁰⁶ Außerdem hat der Apostel im Römerbrief bereits ausführlich gezeigt, dass jeder einzelne Mensch von Natur aus ein (aktiver) Sünder und deshalb „des Todes würdig ist“ (Röm 1,32). In Röm 3,23 lesen wir „wörtlich“: „Alle haben [aktiv] gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes ...“

¹³⁰³ Vgl. u. a. Pape, Handwörterbuch I, S. 1360. Vgl. auch oben die Ausführungen zum Verb *καταλλάσσω* „versöhnen“ in Röm 5,10.

¹³⁰⁴ Vgl. dazu u. a. R. Vorholt, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Aposteltheologie bei Paulus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.

¹³⁰⁵ Vgl. auch Bultmann, Theologie, S. 252.

¹³⁰⁶ Ebd.

Somit betont Bultmann richtig, dass es in Röm 5,12ff. darum geht aufzuzeigen, dass „die Gewissheit der 5, 1-11 aufgezeigten christlichen Hoffnung“ darin gründet, „dass Christus für die durch ihn eingeleitete Menschheit das Leben beschafft hat, und zwar mit derselben Sicherheit, mit der Adam den Tod über die adamitische Menschheit gebracht hat“.¹³⁰⁷ Allerdings ist – im Gegensatz zu Bultmanns Ausführung¹³⁰⁸ – darauf zu achten, dass es in diesem Abschnitt nicht wie z. B. in 1. Kor 15,21f. in erster Linie um den physischen Tod geht, sondern um den Tod als bestimmte Größe, der vor allem den „geistlichen Tod“ (vgl. u. a. Eph 3,1) beinhaltet.¹³⁰⁹

In Röm 5,12 begegnen bei der Auslegung einige Schwierigkeiten. Die erste Frage ist: Worauf bezieht sich διὰ τοῦτο („deswegen“; die Wendung erscheint auch in Röm 1,26; 4,16; 13,6; 15,9) und wie ist der Ausdruck an dieser Stelle zu verstehen?¹³¹⁰ Er wird auf den ganzen Abschnitt ab Röm 1,17, auf Röm 5,1-11, nur auf Röm 5,11 oder nur auf „wir haben empfangen“ in Röm 5,11 bezogen. Nach Lietzmann ist – um ein Beispiel zu erwähnen¹³¹¹ – „deswegen“ an dieser Stelle wie διό („darum“) in Röm 2,1 (das Wort erscheint auch in Röm 1,24; 4,22; 13,5; 15,7.22) eine „Übergangspartikel“, die „in ungeschriebenen Zwischengedanken des Pls ihre Begründung haben mag, aber aus dem Wortlaut keine Erklärung findet“.¹³¹² Doch findet das διό in Röm 2,1 sehr wohl auch im Text eine Erklärung.¹³¹³ Wenn Paulus allerdings das διὰ τοῦτο in unserem Vers im Sinn einer Begründung gebraucht, so hat er dabei sicher den weiteren Kontext im Sinn. Der Abschnitt, der mit dieser Wendung eingeleitet wird (Röm 5,12-21), begründet dann nochmals und vertieft den Gedanken, dass alle Menschen ohne Christus „geistlich tot“ sind und allein durch die Gnadentat Christi das göttliche Leben erlangen.¹³¹⁴ Der Ausdruck ist an dieser Stelle allerdings offensichtlich in erster Linie im folgernden Sinn verwendet (etwa: „infolgedessen“).¹³¹⁵

Die zweite Frage: In welcher Beziehung stehen die zwei Vergleichspartikeln ὥσπερ („geradeso wie“) und καὶ οὕτως („und so“) zueinander. Allein in dem Abschnitt Röm 5,12-21 begegnen manche Komparativsätze, so in 15a, 16a, 17, 18, 19 und 21, u. a. auch ὥσπερ ... οὕτως καὶ („geradeso wie ... so auch“; gegensätzliche Wirkung von Adams Ungehorsam und des Gehorsams Jesu Christi). Doch die Verbindung zwischen ὥσπερ „geradeso wie“ und καὶ οὕτως „und so“ reffen wir im ganzen Neuen Testament nur in unserem Vers an. Deshalb denken viele Exegeten, dass wir es in Röm 5,12a

¹³⁰⁷ Ebd,

¹³⁰⁸ Ebd.

¹³⁰⁹ Vgl. auch u. a. Schreiner, Romans, S. 272; Boer, Defeat of Death, S. 143f.

¹³¹⁰ Vgl. dazu u. a. Adam, Paulus, S. 315–318.

¹³¹¹ Vgl. dazu u. a. Bultmann, Adam und Christus, S. 145–165.

¹³¹² Lietzmann, Römer, S. 61; vgl. dagegen z. B. Wilckens, Römer 1, S. 314; Schreiner, Romans, S. 271.

¹³¹³ Paulus spricht dort Menschen an, die mit seiner Ausführung in Röm 1,32 einverstanden sind. Da sie „dasselbe“ tun wie diejenigen, die dort angesprochen werden und „des Todes würdig sind“, müssten sie zugeben, dass auch die in Röm 2,1ff. Angesprochenen „des Todes würdig sein“ (vgl. Röm 2,1-3).

¹³¹⁴ Nach Wilckens durchdenkt Paulus in diesem Abschnitt „die Struktur der Gnade als καταλλαγή“ und schließt damit „unmittelbar an 5,11 an und setzt die in V 6 begonnene Interpretation der Gnade (V 2) als Liebe (V 5) fort. Das geschieht freilich so, dass der ganze bisher zurückgelegte Weg von 1,18 an in seiner Dialektik von Sünde und Rechtfertigung in die Struktur des Versöhnungsgeschehens hineingedacht wird, so dass der Abschnitt die Funktion der Zusammenfassung alles Voranstehenden bekommt“ (Wilckens, Römer 1, S. 307).

¹³¹⁵ Vgl. dazu u. a. Moo, Romans, S. 327–330.363f.; Jüngel, Gesetz, S. 316. Nach Adam kommt die „Übersetzung der Wendung mit ‚Es verhält sich also so:‘ ... dem damit intendierten Sinn wohl am nächsten; sie benennt den *Realgrund* als auch das *Faktum* des Versöhnungshandeln Gottes gegen seinem κόσμος – und also *faktisch* die Schluss-Folgerung für das Geschick der gesamten Schöpfung aufgrund des göttlichen Handelns in Person und Werk Jesu Christi“ (Adam, Paulus, S. 318).

mit einem Anakoluth zu tun haben, also mit einer abgebrochenen Satzkonstruktion, die keine bzw. erst in Vers 18 eine Fortsetzung findet.¹³¹⁶ Nach Wilckens bricht Paulus den Vergleich unvollständig ab und führt ihn „erst in dem Neuansatz V 18 (ἄρα οὖν) in drei parallelen Sätzen VV 18.19.21“ durch.¹³¹⁷ Haacker schlägt dagegen vor, schon das erste καὶ („und“)

„als Beginn der Apodosis zu verstehen. Dass ein schlichtes καὶ die Funktion eines καὶ οὕτως haben kann, lehrt Joh. 6,57. Unser Vers meint also: Ganz so, wie die Sünde durch einen Menschen in die Welt gekommen ist, so ist auch der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen – nämlich durch einen Menschen. Neuer Gedanke: Er blieb nicht beim Eintritt von Sünde und Tod in die Welt, sondern alle Menschen wurden vom Tod infiziert, weil sich auch alle an der Sünde Adams bereitliegt, sie nachvollzogen haben.“¹³¹⁸

Allerdings erklärt dieses Verständnis von Haacker die Satzkonstruktion m.E. nicht wirklich. Der Schwerpunkt liegt auf dem Satz, der mit „und so“ (καὶ οὕτως) eingeleitet wird. Mit anderen Worten: Es geht vor allem um die Frage, wie „der Tod“ die gesamte Menschheit erreicht hat. Das καὶ ist an dieser Stelle – wie auch an vielen der 17 Stellen, an denen die Wendung καὶ οὕτως im Neuen Testament vorkommt (z. B. Apg 7,8; 27,44; 28,14; Röm 11,26) – als folgerndes καὶ zu verstehen.¹³¹⁹ D. h. in Wirklichkeit haben wir es an dieser Stelle nicht mit richtigen Komparativsätzen zu tun. „Und so“ leitet vielmehr die logische (und zeitliche) Folge der Aussage, die mit „geradeso wie“ anfang, ein.¹³²⁰

Röm 5,12

„**Deswegen, geradeso wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist ...**“ (Röm 5,12aα). Mit dem „einen Menschen“ ist der „erste Mensch“, d. h. Adam gemeint (vgl. 1. Kor 15,45). Dabei ist zu beachten, dass das hebräische Wort אָדָם („Mensch, Menschheit; Adam“) vor allem auch die „Menschheit“ als Ganzes bezeichnet. Obwohl nach dem biblischen Texten Eva verführt wurde (vgl. Gen 3,1ff.; 2. Kor 11,3; 1. Tim 2,14), trägt nach der Überzeugung des Paulus offensichtlich Adam, der von Gott das Verbot, nicht vom „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, erhielt (Gen 2,16f.), die Hauptverantwortung. Er wird wie eine Tür gesehen, durch welche die Sünde in die Welt gekommen ist.¹³²¹ Somit hat mit Adams Sünde „das Sündigen aller ... begonnen“, wie Wilckens feststellt.¹³²² Betont wird an unserer Stelle – im Gegensatz zu 1. Kor 15,21 (δι’ ἀνθρώπου) –, dass durch einen *einzig* Menschen (δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου), nämlich durch Adam die Sünde in die Welt gekommen ist.

In antiken jüdischen Quellen¹³²³ wird dagegen zum Teil Eva für den Fall verantwortlich gemacht. Nach Sir 15,14f. hat Gott am Anfang „den Menschen geschaffen und ihm die Entscheidung

¹³¹⁶ Vgl. dazu z. a. Haacker, Römer, S. 119; Käsemann, Römer, S. 137; Schreiner, Romans, S. 271f. („Thus I agree with most commentators that the apodosis begun in verse 12 is broken off and not completed until verse 18“; ebd., S. 272).

¹³¹⁷ Wilckens, Römer 1, S. 307f.

¹³¹⁸ Haacker, Römer, S. 119.

¹³¹⁹ Richtig betont Starnitzke: „Der Vers bereitet einen inneren Zusammenhang zwischen εἰς und πάντες vor, der im Folgenden die Grundstruktur des Abschnittes bildet“ (Starnitzke, Struktur, S. 199). Dabei geht es eben um einen Zusammenhang, und nicht um einen Gegensatz. Dieser Zusammenhang wird durch den Konsekutivsatz dargelegt.

¹³²⁰ Ähnlich auch Kirby, Syntax, S. 283–286. Allerdings geht Kirby von einem Vergleich aus, was von Schreiner mit Recht in Frage gestellt wird (Schreiner, Romans, S. 272; vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 272).

¹³²¹ Vgl. auch Wilckens, Römer 1, S. 315: „... Insofern hat Adams Tat eine gegenüber allem späteren Sündigen besondere Bedeutung: indem er in *seiner* Sünde der Sünde Einlaß in die Welt, Zutritt zu allen Menschen verschafft hat.“

¹³²² Wilckens, Römer 1, S. 315.

¹³²³ Vgl. dazu u. a. Knittel, Leben Adams und Evas, S. 148ff; Oberhänsli-Widmer, Biblische Figuren, S. 128ff.

überlassen. Wenn du willst, so kannst du die Gebote halten und in rechter Treue tun, was ihm gefällt.“¹³²⁴ Doch am Schluss des Kapitels wird betont: „Die Sünde nahm ihren Anfang bei einer Frau, und um ihretwillen müssen wir alle sterben [Sir 25,24^{LXX}: ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες]. Wie man Wasser nicht durchbrechen lassen soll, so soll man einer bösen Frau ihren Willen nicht lassen. Will sie dir nicht folgen, so scheide dich von ihr“ (Sir 15,32-34; vgl. auch z. B. ApMos 14,32; 32,2; 4. Esra 8,35).

Nach Weish 2,24 ist der Tod jedoch „durch des Teufels Neid“ in die Welt gekommen (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον ...). In Weish 1,13-16 wird betont, dass Gott den Tod nicht geschaffen habe und die Gerechtigkeit den Tod nicht kenne, „aber die Gottlosen zwingen ihn herbei mit Worten und mit Werken“. 4. Esra 3,26 sieht Adams Sünde als den Ursprung alles durch die Sünde verursachten Todesleidens (vgl. 4. Esra 3,7.21f.).¹³²⁵ Doch durch das Gesetz Gottes könne der Menschen das Leben gewinnen und dem Verderben entinnen. Zwar sei der „böse Trieb“ von Adam her den Menschen ins Herz gesät (4. Esra 4,28.30), aber auch das Gesetz sei dem Menschen gegeben (4. Esra 3,22; 9,31), sodass er keineswegs sündigen müsse, sondern sich behaupten könne. Deshalb könnten nur Gerechte das eschatologische Heil erlangen (4. Esra 7,70). Gemäß 2. Bar 17,3 kam die Sünde bzw. das menschliche Verderben entweder durch Adam in die Welt, aber nach 2. Bar 48,42f. wurde sie durch Adam und Eva verursacht. Nach 2. Bar 54,15 (vgl. auch Apk. Bar. 54,15) hat Adam „zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht“, und „so hat auch jeder von denen, die von ihm abstammen, jeder Einzelne sich die Pein zugezogen. Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung, wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden.“¹³²⁶

Paulus betont seinerseits, dass „die Sünde“ durch einen einzigen Menschen in die Welt gekommen ist. Das griechische Wort ἁμαρτία („Sünde, [Ziel-]Verfehlung“) kommt allein im Römerbrief 48-mal vor, wobei es nur in 4,7, 7,5 und 11,27 im Plural gebraucht wird, sonst immer im Singular. Der Ausdruck ἡ ἁμαρτία („die Sünde“) bezeichnet dabei nicht die einzelne Tatsünde.¹³²⁷ Es ist die Macht bzw. Herrschaft, der der „natürliche“ Mensch (vgl. Eph 2,1) ausgeliefert ist (vgl. Röm 5,21; 6,6.12.14.16.17; vgl. auch z. B. Joh 8,3). Der Mensch „in Adam“ braucht die Befreiung durch Jesus Christus. Somit bemerkt Stuhlmacher richtig: „Sünde ist nach paulinischer Glaubenseinsicht ein Schicksals- und Tatzusammenhang, aus dem nur Christus befreien kann, weil nur er die Herrschaft der Sünde überwunden hat (Röm 5,15-21; 8,3-4).“¹³²⁸

Es ist auffallend, dass der Ausdruck ἡ ἁμαρτία („die Sünde“) im Singular im ganzen Römerbrief 29-mal vorkommt, und zwar nur in dem Abschnitt Röm 5,12–8,3. Vor der „Herrschaft“ der Gnade herrschte die Sünde im Tod (Röm 5,21). Damals, als die Menschen Sklaven der Sünde waren (Röm 6,17), stellten sie die Glieder des Leibes der Sünde zur Verfügung (Röm 6,13). Doch nun, da sie mit

¹³²⁴ Vgl. dazu auch Laato, Paulus, S. 83–97.

¹³²⁵ Gemäß Sir 14,17 besteht „der Bund seit Ewigkeit: du wirst ganz sicher sterben (Θανάτῳ ἀποθανῆναι)“. Doch wird in Weish 1,13 betont, dass Gott den Tod nicht gemacht habe und auch keinen Gefallen am Untergang der Lebenden habe. Die Gerechtigkeit ist demnach „unsterblich, aber die Gottlosen rufen ihn [den Tod] mit den Händen und den Worten herbei“ (Weish 1,15-16a).

¹³²⁶ Vgl. dazu auch Käsemann, Römer, S. 139.

¹³²⁷ Anders z. B. Kaye, Thought Structure, S. 34–57. Richtig bemerkt Schreiner: „Sin is a power from the old age that was introduced into the world through Adam. Nonetheless, it would be a mistake to separate sin as a power from specific acts of sin“ (Schreiner, Romans, S. 304; vgl. auch Fitzmyer, Romans, S. 432).

¹³²⁸ Stuhlmacher, Biblische Theologie I, S. 279.

Christus gestorben sind, sind sie frei von der Herrschaft der Sünde (Röm 6,7.18). Deshalb soll nun die Sünde nicht mehr in ihrem Leben herrschen (Röm 6,11), da sie nun Sklaven der Gerechtigkeit geworden sind (Röm 6,18).

Andererseits erscheint der Ausdruck ὁ θάνατος („der Tod“) im Römerbrief zwölfmal, und zwar nur in dem Abschnitt Röm 5,10–8,2. Damit wird der enge Zusammenhang zwischen der Herrschaft der Sünde und des Todes sichtbar. Dieser Zusammenhang zeigt auch, dass es in Röm 5,12ff. schwerpunktmäßig um den geistlichen Tod geht.¹³²⁹

„... **und durch die Sünde der Tod** ...“ (Röm 5,12aß). Der Begriff θάνατος („Tod“) bezeichnet im Neuen Testament den leiblichen Tod (Joh 11,13; Phil 1,20; vgl. Gen 3,19), den „geistlichen Tod“ (Joh 5,24; 1. Joh 3,13; vgl. Eph 2,1.12; Kol 2,13) und den „ewigen Tod“, das ist der „zweite Tod“ (Offb 2,11; 20,6.14; 21,8) bzw. der „Feuersee“ (Offb 19,20; 20,14f.). Welchen „Tod“ meint Paulus in unserem Vers? Er gebraucht an dieser Stelle den Ausdruck ὁ θάνατος („der Tod“).¹³³⁰ Damit wird nicht ein bestimmter Aspekt des „Todes“ beschrieben, sondern der „Tod“ als bestimmte Größe mit allen Folgen wie dem „geistlichen“, dem physischen und dem „ewigen Tod“.¹³³¹ Mit dem Tod ist also keineswegs nur der physische Tod gemeint, wie z. B. Godet annimmt¹³³², denn das Gegenteil davon ist das ewige Leben (vgl. Röm 5,13.14.21; 6,23).¹³³³

Paulus sagt, dass der Tod „als König herrschte“ (Röm 5,14; vgl. Röm 5,17.21; 6,9). Durch die Sünde Adams ist also nicht nur die Herrschaft der Sünde, sondern auch die Herrschaft des Todes in die Welt gekommen. Dabei stehen der Tod und der „Zorn“ Gottes über die Sünde in enger Beziehung zueinander. Denn beide werden durch das Gesetz Gottes bewirkt (Röm 4,15; 7,10), weil das Gesetz „die Kraft der Sünde“ ist (1. Kor 15,56; vgl. Röm 4,15; 5,13; 7,7ff.). Wie der Zusammenhang zeigt, denkt Paulus an die Übertretung des Gebots, das Gott nach Gen 2,17 dem Adam gegeben hatte (vgl. Röm 5,14f.; 7,9f.). Die Folge der Übertretung dieses Gebots ist zuerst der „geistliche Tod“.¹³³⁴ „Sünde“ und „Tod“ gehören demnach eng zusammen. Zudem weist Käsemann mit Recht darauf hin, dass Adam für Paulus „durchaus eine historische Person“ ist, „nicht bloß eine mythologische Personifizierung jedes Menschen“.¹³³⁵

„... **und so ist der Tod zu allen Menschen hindurch gekommen, weil sie alle gesündigt haben**“ (Röm 5,12b). Paulus zeigt an dieser Stelle, wie „der Tod“ zu allen Menschen gekommen ist: Adam sündigte und war damit die Tür, so dass die Sünde durch ihn in die Welt kam. Der Tod ist die „logische“ Folge der Sünde, der Sünde „Lohn“ (Röm 6,23). Die Frage, die sich hier stellt, ist folgende: Ist der Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen, weil Adam gesündigt hat oder weil „alle“ gesündigt haben? Mit dieser Frage verbunden ist die Frage nach der so genannten „Erbsünde“.

¹³²⁹ Vgl. auch u. a. Schreiner, Romans, S. 272f.

¹³³⁰ Zum „Tod“ im Römerbrief vgl. u. a. Quesnel, La figure de la mort, S. 55–73.

¹³³¹ Betrachtet man 1. Kor 15,21f. im Kontext des Kapitels und als gewisse Parallelstelle zu Röm 5,12, so wird deutlich, dass Paulus auch den physischen Tod als Folge der Sünde bzw. der Übertretung oder des Ungehorsams Adams (vgl. dazu Röm 5,14.16.18.19) sieht. Wright dagegen will offensichtlich den physischen Tod ausklammern und den „Tod“ in Röm 5,12ff. lediglich auf gewisse zerstörerische Folgen der Trennung des ersten „Homo sapiens“ von der offenen und gehorsamen Beziehung zum liebenden Schöpfer und der Quelle des Lebens beziehen (Wright, Romans, S. 525f.). „This death is a darker force, opposed to creation itself, unmaking that which was good, always threatening to drag the world back toward chaos“ (ebd., S. 526).

¹³³² Godet, Römer I, S. 230; vgl. auch z. B. Murray, Romans I, S. 181f.

¹³³³ Vgl. dazu auch Schreiner, Romans, S. 272; Boer, Defeat of Death, S. 143f.; Beker, Paul, S. 224.

¹³³⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 272.

¹³³⁵ Käsemann, Römer, S. 132; vgl. auch Luz, Geschichtsverständnis, S. 201.

Ausschlaggebend für die Lehre der Kirche von der „Erbsünde“ war das Verständnis von Augustinus (354–430 n. Chr.). Weil er nach dem Neuplatonismus von einer „Weltseele“ ausging, die in Adam vollständig vorhanden gewesen sei, in seiner Nachkommen aber nur in „Scherben“ vorhanden sei, ging er davon aus, dass mit der „Weltseele“ „alle in jenem ersten Menschen gesündigt haben, weil alle damals in ihm waren, als er sündigte, und dass von daher durch die Geburt die Sünde vererbt wird“.¹³³⁶ Hier hat die Lehre von dem „Erbtod“ und von der „Erbsünde“ ihren Ursprung. In Röm 5,12 übersetzt Augustinus ἐφ’ ᾧ (etwa „auf Grund von welchem“) mit *in quo* („in welchem“) statt mit *propter quod* („weil“): *in quo omnes peccaverunt* („in welchem alle gesündigt haben“). Die Gesamtheit der Menschen habe „in verschmolzener Einheit“ gesündigt. „Alle sind jener eine [= erste] Mensch gewesen.“

Die Wendung ἐφ’ ᾧ, die eine Verkürzung von ἐπὶ τούτῳ, ὅτι darstellt¹³³⁷, kommt im Neuen Testament nur noch in 2. Kor 5,4, Phil 3,12 und 4,10 vor. Das Relativpronomen ᾧ ist dabei nicht auf ein bestimmtes Wort (z. B. „Gesetz“, „Tod“ oder – wie bei Augustinus – „einen Menschen“) zu beziehen.¹³³⁸ Der Dativ ist als *Dativus causae* zu verstehen, sodass die Wendung in einem gewissen Sinn kausale Bedeutung hat.¹³³⁹ Andere verstehen die Wendung allerdings im konsekutiven Sinn¹³⁴⁰, so dass der Satz den Sinn hätte: „... und so kam der Tod zu allen Menschen mit dem Ergebnis, dass alle gesündigt haben.“ Inhaltlich ist das sicher richtig, doch die Wendung in diesem Sinn zu verstehen, ist wohl eher problematisch.¹³⁴¹ Nach Cranfield spricht Paulus vom Sündigen des Menschen als Folge der verdorbenen Natur durch Adams Sünde.¹³⁴² Das „Sündigen“ wird an dieser Stelle vor allem als „verdorbene Natur“ verstanden, was allerdings in Frage gestellt werden muss. Subjekt des Verbs ἡμαρτον („alle haben gesündigt“) sind an dieser Stelle jedoch (wie in Röm 3,23; vgl. auch Röm 3,9) „alle“ (πάντες). Und da das Verb „sündigen“ im aktiven Sinn zu verstehen ist, sodass damit gesagt wird, dass alle „aktiv“ gesündigt haben, ist Cranfields Deutung zumindest zu relativieren.¹³⁴³ Man trifft wohl den Sinn der paulinischen Aussage im Kontext des Abschnittes am besten mit folgender Wiedergabe des Textes: „... weil sie alle auf Grund der Sünde Adams mit in die Herrschaft der Sünde gerissen wurden und deshalb aktiv gesündigt haben“.¹³⁴⁴

¹³³⁶ Augustinus, *Contra duas Epistolas Pelagianorum* IV 4,7.

¹³³⁷ Vgl. Siebenthal, *Griechische Grammatik*, § 277a und 289e; vgl. dazu auch u. a. Wilckens, *Römer* 1, S. 316.

¹³³⁸ Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 273.

¹³³⁹ Vgl. Siebenthal, *Griechische Grammatik*, § 184j, 277a und 289e; vgl. dazu u. a. auch Wilckens, *Römer* 1, S. 316. Im Klassischen Griechisch wird die Konstruktion ἐφ’ ᾧ mit folgendem Infinitiv (Acl) auch im Sinn von „unter der Bedingung, dass“ bzw. „damit, um ... zu“ gebraucht (vgl. dazu Siebenthal, *Griechische Grammatik*, § 280b). So sagten die Barbaren nach Xeophon, dass sie die Toten ausliefern würden „unter der Bedingung, dass [man] die Häuser nicht verbrennt“ (ἐφ’ ᾧ μὴ καίειν τὰς οἰκίας; *Anabasis* 4,2,19).

¹³⁴⁰ So z. B. Fitzmyer, *Consecutive Meaning*, S. 321–339; ders., *Romans*, S. 413–417.

¹³⁴¹ Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 274.

¹³⁴² Cranfield, *Romans* I, S. 278ff. (zu anderen Vertretern derselben Sicht vgl. ebd., S. 277). Nach Cranfield kann Adam allein die Verantwortung für die Sünden der Menschen tragen, wie auch Christus allein die Verantwortung für die Errettung der Menschen trägt (vgl. ebd., S. 278).

¹³⁴³ Vgl. auch z. B. Brandenburger, *Adam*, S. 175; Wilckens, *Römer* 1, S. 316f.; Schreiner, *Romans*, S. 275; Käsemann, *Römer*, S. 138f.; Starnitzke, *Struktur*, S. 200.

¹³⁴⁴ Vgl. auch z. B. Kol 2,13: „Und euch, die ihr tot wart in den/auf Grund der Vergehungen und in/auf Grund der Unbeschnittenheit eures Fleisches, hat er mitlebendiggemacht mit ihm, indem er uns alle Vergehungen vergeben hat...“ Demnach stehen „eure Unbeschnittenheit des Fleisches“ (ἡ ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν) und die „Vergehungen“ (παραπτώματα) im engen Zusammenhang.

Es ist zu beachten, dass es Paulus an dieser Stelle darlegen will, wie „der Tod“ zu allen Menschen gekommen ist, bevor ausführt, wie Jesus Christus die Befreiung vom Tod gebracht hat. Durch Adam ist die Sünde als Macht in die Welt gekommen, und als Folge davon „herrscht“ der Tod über alle Menschen, sodass diese in einem geistlichen Zustand des Todes leben (vgl. auch Eph 2,1-3; Kol 2,13). Richtig bemerkt Schreiner: „Paul does indeed claim that people die because of sin, but he also insist that they sin because they are dead (i.e., separated from God).“¹³⁴⁵ Doch dadurch wird der Mensch nie von der eigenen Verantwortung für sein Sündigen befreit, sondern voll zur Rechenschaft gezogen (vgl. auch z. B. Röm 1,18ff.).

Paulus sieht also nicht eine einseitige Verschuldung Adams am (geistlichen) Tod aller Menschen, sondern zeigt, wie eng der Ungehorsam Adams und die daraus folgende Herrschaft der Sünde bzw. Satans durch die Sünde über alle Menschen mit dem aktiven Sündigen aller Menschen verbunden ist. Dieses Verständnis legen auch die folgenden biblischen Aussagen nahe:

- „Denn wir haben sowohl Juden als auch Griechen beschuldigt, alle unter der Sünde zu sein“ (Röm 3,9b; vgl. auch Gal 3,22a).
- „Sie wissen, dass, die solches tun, nach Gottes Rechtforderung des Todes würdig sind“ (Röm 1,32).
- „Danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod“ (Jak 1,15).

Die Sünde ist nicht nur eine Erbschuld, sondern wohnt als Macht im Herzen:

- „Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung“ (Mt 15,19).

Bibelverse, die von einer „angeborenen“ Sündhaftigkeit des Menschen sprechen, betonen immer gleichzeitig die eigene Verantwortung:

- „Kann wohl ein Reiner von Unreinen kommen? Auch nicht einer!“ (Hiob 14,4).
- „An dir allein habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf dass du recht behältst in deinen Worten und rein dastehst, wenn du richtest. Siehe, ich bin als Sünder geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen“ (Ps 51,6-7).

Nach Röm 5,19 sind alle Menschen durch Adam als (aktive) Sünder „eingesetzt“ worden.¹³⁴⁶ Es ist demnach unmöglich, die angeborene Sündhaftigkeit (nicht nur Schuld!) von den eigenen Tatsünden zu trennen.¹³⁴⁷

Gegen die Deutung, dass in Röm 5,12b die „effektiven Sünden aller Menschen“ gemeint seien, wird zum Teil der Aorist-Aspekt (punktuell) ins Feld geführt. So bemerkt Deibler z.B., dass Paulus das Verb im Präsens oder im Imperfekt verwendet hätte, wenn er „Gewohnheitssünden“ („habitually

¹³⁴⁵ Schreiner, Romans, S. 276.

¹³⁴⁶ Vgl. auch Starnitzke, Struktur, S. 200: „Die Verbindung mit Adam ergibt sich erst dadurch, dass jeder einzelne Mensch – wie er – der Sünde unterworfen ist und deshalb – wie er – sterben muss, und dass Adam insofern der erste Mensch ist, in dem eine Existenz steht, die von Sünde und beherrscht wird. Dieser tiefe Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und aller anderen Menschen wird jedoch nicht hier, sondern erst ausführlich im Kontext der Ich-Problematik in Röm 7,7ff. entfaltet.“

¹³⁴⁷ Gemäß syrBar 54,15 sündigte „einst als erster Adam und hat damit für alle den vorzeitigen Tod gebracht, doch hat von denen, die aus ihm geboren sind, ein jeder auch sich selbst zukünftige Strafe bereitet. Und also wählte ein jeglicher auch für sich selbst die künftige Herrlichkeit“. Adam ist „einzig und allein für sich der Grund; wir alle aber wurden Stück für Stück zu Adam für uns selbst“ (syrBar 54,19; Übersetzung nach Klijn, Baruch-Apokalypse, S. 160). Auch wenn die erste Betrachtung den Eindruck erweckt, als liege diese Deutung der paulinischen sehr nahe, so gibt es doch offensichtlich einen großen Unterschied. Denn für Paulus besteht der Zusammenhang nicht lediglich darin, dass Adam eine Art schlechtes Vorbild ist, obwohl die Verantwortung des Einzelnen für Paulus bestehen bleibt (vgl. z.B. Dunn, Romans 1–8, S. 274, der allerdings keinen inhaltlichen Unterschied zwischen dem Baruch-Text und Paulus notiert).

sin“) gemeint hätte.¹³⁴⁸ Das ist m.E. eine Überstrapazierung des Aorist-Aspektes. Bereits in Röm 3,23 hatte Paulus den gleichen Aorist verwendet (πάντες γὰρ ἥμαρτον), indem er zusammenfassend auf die „effektiven Sünden“ von Juden und Nichtjuden hingewiesen hatte (vgl. auch Röm 3,9). Der Aorist bezieht sich auf die Zeit „in Adam“, die in gewisser Hinsicht durch das Kommen Jesu Christi zum Abschluss gekommen ist. Der Aorist ἥμαρτον („sie haben gesündigt“) muss in Röm 5,12b also keineswegs zum Ausdruck bringen, dass „alle Menschen durch ihren Repräsentanten Adam sündigten“¹³⁴⁹. Vielmehr zeigt er und enge Verbindung von Sünde als „Verhängnis“ und Sünde als „Tat“, für welche der Einzelne die volle Verantwortung trägt.¹³⁵⁰

Zusammenfassend können wir sagen, dass Adam für Paulus wie eine Tür ist, durch den die Macht der Sünde in die Welt gekommen ist. Der Mensch, der schwach bzw. in geistlicher Hinsicht kraftlos ist (vgl. Röm 5,6), weil er von Natur aus „geistlich tot“ ist (vgl. auch Eph 2,1-3) – wir könnten von einem „geistlichen Erbtod“ sprechen –, hat von sich aus nicht die Kraft, die Sünde zu besiegen. Somit bemerkt Käsemann richtig: „Niemand beginnt seine eigene Geschichte, und niemand kann entlastet werden ... Die Alternative zwischen freiem Willen und Naturverhältnis ist dem Apostel fremd.“¹³⁵¹ Wie oben in der Einführung zu Röm 5,12ff. bereits aufgezeigt wurde, ist Röm 5,12 im Kontext der Römerbriefs jedoch nicht die Hauptaussage des Abschnitts Röm 5,12-21. Schwerpunktmäßig geht es in diesem Abschnitt vielmehr um die Tatsache, dass Jesus Christus die „Wirkung“ Adams überwunden hat und dass die Gläubigen nun in der Gnade Gottes „stehen“, welche bereits in Röm 5,2 angesprochen und in Röm 5,14ff. ausführlich beschrieben wird. Röm 5,19 fasst die Ausführungen des Abschnitts über die entgegengesetzte „Wirkung“ von Adam und Christus zusammen, wo allerdings wiederum dem Kontext nach die Betonung auf der letzten Hälfte liegt. Deshalb soll im Folgenden dieser Vers exegetisch entfaltet werden.

Röm 5,13

„Denn bis zu [dem mosaischen] Gesetz war Sünde in [der] Welt ...“ Wie die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ zeigt, begründet Paulus an dieser Stelle das allgemeine Vorhandensein des Todes seit Adam. Wie der Zusammenhang zeigt, wird dabei der Begriff νόμος „Gesetz“ auf das Sinai-Gesetz gezogen (vgl. Röm 5,14: „von Adam bis Mose“). Zu beachten ist, dass der Begriff vorher zuletzt in Röm 4,13-16 viermal in diesem Sinn verwendet wurde. Paulus hatte dort betont, dass nicht diejenigen „aus [dem] Gesetz“ (οἱ ἐκ νόμου) Erben der Verheißung sind, da das „Gesetz Zorn bewirkt“. Das nächste Mal ist in Röm 5,20 vom „Gesetz“ die Rede, und zwar ebenfalls in diesem Sinn, wonach das „Gesetz dazwischengekommen ist“, und zwar zwischen Verheißung an Abraham und Erfüllung durch Jesus Christus (vgl. auch Gal 3,19). Zu beachten ist für die Argumentation bei Paulus allerdings, dass die Beschneidung in einem gewissen Sinn als zum mosaischen „Gesetz“ gehörend betrachtet wird, da sie wie dieses „Gesetz“ nach der Verheißung vollzogen wurde und somit wie das mosaische Gesetz nicht Voraussetzung der Verheißung ist und da sie andererseits damals offenbar als Teil des mosaischen „Gesetzes“ betrachtet wurde (vgl. Joh 7,22f.; Apg 15,1; 21,21).

¹³⁴⁸ Deibler, *Semantic and Structural Analysis*, S. 128.

¹³⁴⁹ Vgl. ebd.

¹³⁵⁰ Vgl. auch H. Löhr, *Ethik und Tugendlehre*, in: Erlemann u. a., *Neues Testament und Antike Kultur* 3, (S. 151–180) S. 154: „Die Gegenüberstellung von Sünde als eigenverantwortliche ‚Tat‘ und Sünde als fremd verursachtem ‚Verhängnis‘ reißt auseinander, was für die pln. Theologie unbedingt zusammengehört und – darin besteht nun allerdings die denkerisch-vertiefende Leistung des Apostels! – zusammengedacht.“

¹³⁵¹ Käsemann, *Römer*, S. 139–140.

Das „Gesetz“ wurde in diesem Sinn erst durch Mose dem Volk Israel gegeben (Ex 19,16ff.; 20,1ff.). Aber auch schon vor Mose waren die Menschen unter der Herrschaft der Sünde und mussten auf Grund von Adams Ungehorsam sterben. Sie selbst hatten kein positives Gesetz übertreten wie Adam, und deshalb konnte der Tod dieser Menschen seinen Grund nur in Adams Übertretung haben.¹³⁵²

„... **Sünde wird aber nicht angerechnet, wenn es kein Gesetz gibt.**“ Paulus spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Sünde „nicht angerechnet“ wird, wenn kein Gesetz gegeben ist. Das Verb ἐλλογέω „anrechnen“ erscheint im Neuen Testament in einer etwas anderen Form (ἐλλογῶ) nur noch in Phlm 18, wo Paulus Philemon auffordert: „Wenn er [Onesimus] aber dir Schaden angetan hat oder etwas schuldig ist, das rechne mir an.“ Das Verb „anrechnen“ bedeutet soviel wie „in das Buch der Rechnung schreiben“.¹³⁵³

Paulus sagt an unserer Stelle aber keineswegs, dass die Menschen, die kein geschriebenes Gesetz haben, nicht vor Gott für ihre Sünden selbst verantwortlich sind (vgl. auch Röm 1,18ff.; 2,12a). In Röm 2,12 hatte er betont: „Denn so viele ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz verloren gehen; und so viele unter Gesetz gesündigt haben, werden durch Gesetz gerichtet werden.“ Gott zieht auch die Menschen vor der Gesetzgebung durch Mose zur Rechenschaft und bestraft sie wegen ihrer eigenen Sünden (Gen 4,6ff.; 6,13ff.; 11,5ff.). Manche sehen darin einen Widerspruch zu unserem Vers.¹³⁵⁴ Doch geht es Paulus in unserem Vers lediglich darum zu erklären, dass Sünde getrennt vom bestehenden göttlichen Gesetz nicht den gleichen Stellenwert hat.¹³⁵⁵ Im weiteren Kontext geht es auch darum zu zeigen, dass das mosaische „Gesetz“ nicht ohne Christus die Rechtfertigung gebracht hat, sondern vielmehr den „Zorn“ Gottes, da es dem Einzelnen zeigt, dass er Sünder ist und damit unter dem Gericht Gottes steht. In Röm 7,8.11 wird Paulus dann betonen, dass die Sünde sogar durch das „Gesetz“ angeregt wird (vgl. auch Röm 7,5).

Wir sehen an dieser Stelle wieder die Untrennbarkeit des Ungehorsams Adams und der darauf folgenden Herrschaft von Sünde und Tod bestätigt. Erst Christus hat die Macht der Sünde gebrochen und damit auch den Tod besiegt (vgl. 1. Kor 15,54; Hebr 2,14; Röm 6,23).

Röm 5,14

„**Aber der Tod herrschte königlich von Adam bis auf Mose ...**“ (vgl. Röm 5,17a). Der Ausdruck „von Adam bis auf Mose“ bezeichnet die Zeitspanne vom „Sündenfall“ Adams bis zur Gesetzgebung am Berg Sinai. Dabei steht der Ausdruck μέχρι Μωϋσέως „bis Mose“ parallel zum Ausdruck ἄχρι νόμου „bis zu [dem mosaischen] Gesetz“ in Vers 13. Dabei werden sowohl Mose als auch Adam im Römerbrief an dieser Stelle zum ersten Mal ausdrücklich erwähnt. Später nimmt Paulus auf Mose Bezug, indem er erwähnt, dass Mose die „Gerechtigkeit“ beschreibt, die „aus dem Gesetz“ kommt (Röm 10,5), welche aber niemanden ohne Gottes vergebende Gnade zur Rechtfertigung führen kann. Adam (hebräisch: אָדָם „Mensch, Menschheit“; vgl. dazu Gen 1,26f.; 2,5-8) wird zwar im Römerbrief nur an dieser Stelle mit Namen erwähnt, aber um ihn ging es bereits in Röm 5,12 bei dem Ausdruck δι' ἑνὸς ἀνθρώπου „durch einen Menschen“ (vgl. auch 1. Kor 15,22: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν; 1. Kor 15,45: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ). Somit haben Adam und Mose

¹³⁵² Vgl. dazu auch u. a. Ryrie, Die Bibel verstehen, S. 260ff.

¹³⁵³ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 801.

¹³⁵⁴ Vgl. z. B. Sanders, Paul, S. 35f.; Räisänen, Paul and the Law, S. 145-147; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, Göttingen: V&R, 3. Aufl. 1983, S. 74 (er spricht von einer gewissen „Unausgeglichenheit in der Argumentation des Paulus ...“).

¹³⁵⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 279; Cranfield, Romans I, S. 282f.

gemeinsam, dass sie beide in gewisser Hinsicht den Tod gebracht haben. An unserer Stelle geht es darum, dass Mose den durch Adam in die Welt getretenen „geistlichen Tod“ nicht überwunden hat, sondern dass erst Jesus Christus die Überwindung dieses Todes gebracht hat.

Der Tod „herrschte königlich“ (ἐβασίλευσεν; vgl. Röm 5,17)¹³⁵⁶, und zwar durch die „königliche Herrschaft“ der Sünde auf Grund des „geistlichen“ Todes des Menschen, wie Paulus etwas später ergänzt (vgl. Röm 5,21: ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ ...). Wenn Paulus in Röm 5,21 von der Herrschaft „der Sünde“ spricht, so ist damit im Gegensatz zu unserem Vers nicht nur die Zeit bis Mose, sondern bis zum Erlösungswerk Jesu Christi angesprochen. Da Jesus Christus durch sein Erlösungswerk den „Fürsten dieser Welt“ (vgl. Joh 12,31; 14,30; 16,11; vgl. auch Eph 2,2; 6,11f.), der die Macht des Todes hatte, vom Thron gestürzt und ihn „wirkungslos gemacht hat“ (vgl. Hebr 2,14b: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον), hat er auch die Menschen aus der Gewalt befreit (vgl. Kol 1,13). Deshalb soll die Sünde nach Röm 6,12 „nicht mehr königlich in eurem sterblichen Leib herrschen, um seinen Begierden zu gehorche“. Diese Kraft der Überwindung konnte das mosaische Gesetz den Menschen nicht geben (vgl. auch z. B. Röm 8,6-8)

„... selbst über die, welche nicht in der Gleichheit der Übertretung Adams gesündigt hatten ...“ Das Wort ὁμοίωμα „Gleichheit“ (vgl. dazu auch Röm 1,23; 6,5; 8,3; Phil 2,7; Offb 9,7) bezeichnet nicht völlige Identität, sondern kann in einem gewissen Sinn mit „Ähnlichkeit“ wiedergegeben werden.¹³⁵⁷ Die Menschen zwischen dem Sündenfall und der Gesetzgebung am Berg Sinai tragen nicht die gleiche Verantwortung wie Adam, weil Adam vor dem Fall einerseits noch nicht unter der Herrschaft der Sünde lebte und deshalb nicht sündigen „musste“ und weil er andererseits ein konkretes Verbot von Gott empfangen hatte (vgl. Gen 2,16f.). Aber die Folge der Sünde Adams war, dass die Sünde nachher nicht nur über Adam herrschte, so dass er sündigen musste, sondern auch über alle seine Nachkommen, nämlich über die ganze Menschheit. Wenn Paulus an dieser Stelle das *Nomen actionis* παράβασις „Übertretung“ (vgl. dazu Röm 2,23; 4,15), so wird damit das bewusste „Übertreter“ eines Gebotes Gottes durch Adam hervorgehoben, während anschließend vom Adams „Abfall“ (παράπτωμα) die Rede ist, womit wohl zumindest indirekt auf den Zustand der „vielen“ in Adam hingewiesen werden soll.

„... Adam, der ein Typus des Zukünftigen ist.“ Mit dieser Aussage geht Paulus zum Vergleich zwischen Adam und Christus über (vgl. auch 1. Kor 15,45-49). Das Wort τύπος „sichtbare Prägung, Abbild, Gestalt, Muster, Vorbild“¹³⁵⁸ (vgl. dazu auch u. a. Röm 6,17; 1. Kor 10,6) wird an unsere Stelle im Sinn von „Antitypus“ gebraucht. Der Ausdruck τοῦ μέλλοντος „des Zukünftigen/Kommenden“ bezieht sich an dieser Stelle auf das aus der Sicht der Zeit zwischen Adam und Mose zukünftigen Kommen des Erlösers Jesus Christus. In einem ähnlichen Sinn ist in Gal 3,23 davon die

¹³⁵⁶ Nac Weish 1,13-15 hat Gott den Tod nicht gemacht, und der Hades hat auf der Erde auch keine königliche Herrschaft (βασίλειον), während die Gerechtigkeit unsterblich (ἀθάνατος) ist. Es handelt sich dabei um den Tod, der nach Weish 1,12 „durch die Verführung eures Lebens“ erlangt wird. Dieser Tod ist nach Weish 2,24 „durch des Teufels Neid“ in die Welt gekommen. Doch nach Weish 16,13 hat Gott Vollmacht über Leben und Tod, und er führt „hinunter zu den Pforten des Hades und wieder hinauf“.

¹³⁵⁷ Lohse spricht mit Bornkamm vom „Abbild“ bzw. von der „Kopie eines Originals“ (Lohse, Römer, S. 190). Der griechische Begriff ὁμοίωμα erscheint in der LXX insgesamt 40-mal und bezeichnet dort u. a. die Götzenbilder, mit denen Gott „verglichen“ wurden und welche deshalb als Repräsentation Gottes aufgefasst wurden (vgl. z. B. Ex 20,4; Deut 4,12ff.; 5,8; Ps^{LXX} 105,20 (106,20); Jes 40,18f.).

¹³⁵⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 1016.

Rede, dass „wir, bevor der Glaube kam, unter [dem] Gesetz bewahrt und eingeschlossen wurden für den zukünftigen Glauben (εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν), der offenbart werden sollte“. Mit dem „Zukünftigen“ ist an unserer Stelle derjenige angesprochen, durch den dieser Glaube „gekommen ist“. Die Wirkung des Erlösungswerkes Christi hat die Wirkung der Übertretung Adams grundsätzlich aufgehoben.

Im Judentum wird oft der „zweite Erlöser“, d. h. der Messias, mit dem „ersten Erlöser“, nämlich Mose, verglichen.¹³⁵⁹ Nach dem Midrasch sagte R. Berachja im Namen des R. Jizchak:

„Wie der erste Erlöser [d. h. Mose] wird auch der letzte Erlöser [d. h. der Messias] sein; wie der erste Erlöser sich den Israeliten offenbarte und sich ihnen dann wieder entzog ..., so wird auch der letzte Erlöser sich [den Israeliten] offenbaren und sich [ihnen] dann wieder entziehen.“¹³⁶⁰

Derselbe sagt auch:

„Wie der erste Erlöser wird auch der letzte handeln: Wie der erste seine Frau und seine Kinder auf einem Esel reiten ließ (Ex 4,20), so wird auch der letzte auf einem Esel reiten; wie ferner der erste das Volk mit Manna speiste (Ex 16,4), so wird auch der letzte Manna herabbringen (Ps 72,16) ... So gibt es manches, von dem man sagt: Siehe, das ist etwas Neues! Es ist aber doch schon dagewesen.“¹³⁶¹

So bringt auch der „letzte Erlöser“ dem „ersten Erlöser“ gegenüber kaum etwas Neues, und er wird alles tun, was Mose auch getan hat.¹³⁶²

Während im Judentum immer wieder betont wurde, dass durch Adam der Tod auch über seine Nachkommen gekommen sei¹³⁶³, zählten Abraham und Mose im Judentum zu den wenigen Personen, welche die ganze Tora gehalten haben¹³⁶⁴ und über welche der Todesengel keine Gewalt gehabt habe¹³⁶⁵. Sie sind sozusagen die Garantie der Rechtfertigung der Juden. Doch für Paulus ist Abraham „lediglich“ Typus für die „Glaubensgerechtigkeit“ und der Empfänger der Verheißung Gottes auch ohne körperliche Beschneidung, während Mose durch die Gesetzgebung nicht die Rechtfertigung gebracht hat, da dem Gesetz die Kraft zur Erfüllung der Gebote nicht geben kann (vgl. z. B. Röm 7,8ff.; 8,6-8), aber auch die Verheißung nicht aufgehoben (vgl. Gal 3,17-19). Erst Jesus Christus hat durch sein Erlösungswerk die „Wirkung“ Adams überwunden und damit aus der „Verdamnis zum Tod“ zur „Rechtfertigung zum Leben“ geführt, wie Paulus im Folgenden immer wieder betont. In unserem Abschnitt geht es deshalb nicht grundsätzlich um Mose und die Gesetzgebung am Sinai, sondern um die Gegenüberstellung der „Wirkung“ Adams durch die Übertretung und der „Wirkung“ Jesu Christi durch seinen Gehorsamsakt im Erlösungswerk.

Röm 5,15

„**Aber nicht wie der Fall, so auch die Gandengabe ...**“ Durch die adverbiale Konjunktion ἀλλά „aber“ kommt deutlich zum Ausdruck, dass mit „Typus“ in Vers 14 eben eine Art „Antitypus“ gemeint ist. Diese Tatsache wird mit dem wiederholten Gebrauch von οὐχ ὥς ... οὕτως καὶ „nicht wie ... so auch“ deutlich untermauert.

¹³⁵⁹ Vgl. auch J. Jeremias, Art. Μωσῆς, in: ThWbNT IV, (S. 852–878) S. 864f.

¹³⁶⁰ Midrasch Ruth Rabba V zu Ruth 2,14.

¹³⁶¹ Midrasch Kohelet II zu Koh 1,9f.

¹³⁶² Vgl. Jeremias, Μωσῆς, S. 864f.

¹³⁶³ Vgl. oben die Ausführungen zu Röm 5,12. Vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 227f.

¹³⁶⁴ Vgl. dazu Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 815.

¹³⁶⁵ Vgl. dazu ebd., S. 755.

Paulus gebraucht an dieser Stelle nicht wie in Vers 14 das *Nomen actionis* παράβασις „Übertretung“, um den „Sündenfall“ Adams zu beschreiben, sondern das *Nomen rei actae* παράπτωμα „Versehen, Verstoß; Abfall; Niederlage“¹³⁶⁶. Dieser Begriff war in Röm 4,25 bereits in der Pluralform erschienen (so auch in Röm 5,16b). Es ist wohl kein Zufall, dass Paulus nicht den Begriff von Vers 14 wiederholt, wo die bewusste „Übertretung“ eines Gebotes durch Adam hervorgehoben wurde. In unserem Vers wird durch den ersten Gebrauch des Begriffs dagegen bereits der neue „Zustand“ der Menschheit „in Adam“ angedeutet, wie der zweite Gebrauch des Begriffs in unserem Vers verdeutlicht. Durch das „Gefallensein“ (vgl. dazu auch Röm 11,11-12: τῷ αὐτῶν παραπτώματι ... ὁ παράπτωμα αὐτῶν) Adams und „die vielen“ mit in den Zustand des „Gefallenseins“ hineingerissen und damit „geistlich“ gestorben. Vor allem geht es Paulus aber darum, den neuen Zustand unter der Gnade Gottes (vgl. dazu Röm 6,14f.) zu beschreiben.

Paulus spricht an dieser Stelle in einer gewissen „Selbstverständlichkeit“ von der „Gnadegabe“ (τὸ χάρισμα; vgl. dazu auch Röm 5,16; 6,23; 11,29; 12,6), obwohl dieser Begriff im Römerbrief im Römerbrief bisher erst einmal vorkam (Röm 1,11), und das in einem anderen Sinn. Das *Nomen rei actae* χάρισμα bezeichnet eigentlich das „Ergebnis“ der Wirkung der χάρις „Gnade“ und wird in einem gewissen Sinn in unserem Abschnitt als Synonym zu χάρις gebraucht. Paulus kann damit an Röm 3,24 anknüpfen, wonach „wir geschenkweise (δωρεάν) rechtfertigt werden auf Grund seiner Gnade“ (vgl. Röm 4,4.16; 5,2; Eph 2,8f.; vgl. auch Röm 5,15b: ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι). Nach Röm 5,2 haben die Rechtfertigten (vgl. Röm 5,1) nun „Zugang zu dieser Gnade, in der wir stehen“. Um dieses „Stehen in der Gnade“ geht es auch in unserem Abschnitt, sodass Paulus wohl aus dem Grund das *Nomen rei actae* „Gnadengabe“ verwendet. Es geht also nicht um die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders, sondern darum, den neuen Zustand der Rechtfertigten in Jesus Christus zu beschreiben. **„Denn wenn durch den/wegen des einen Falls/Fehltritts die vielen starben ...“** Die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ hat an dieser Stelle sowohl begründende als auch erläuternde Funktion.¹³⁶⁷ Es wird begründet, warum es einen Unterschied zwischen der Übertretung bzw. dem Fall Adams und der Gnadengabe Gottes in Jesus Christus gibt, andererseits erklärt Paulus, worin dieser Unterschied besteht. Die konditionale Partikel εἰ „wenn“, die mit den Komparativadverbien πολλῷ μᾶλλον „um wie viel mehr“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 5,10.17) korrespondiert, leitet an dieser Stelle einen Konditionalsatz ein, dessen Inhalt eine als wirklich gedachte Bedingung angibt.¹³⁶⁸ Der Dativ τῷ παραπτώματι ist als *Dativus causae/instrumenti* zu verstehen: „wegen des Falls“ bzw. „durch den Fall“ (vgl. auch Röm 5,17: τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι)¹³⁶⁹, wobei das Genitivattribut τοῦ ἐνός „des einen“ auf den Ausdruck δι' ἐνὸς ἀνθρώπου „durch einen Menschen“ von Vers 12 Bezug nimmt. Der Fall Adams ist also die Ursache und das Mittel des Todes für die Menschen geworden. Wie der Vergleich mit Röm 5,12 zudem zeigt, sind mit dem Ausdruck οἱ πολλοί „die vielen“¹³⁷⁰ (vgl. dazu auch z. B. Mt 24,12; Röm 12,5; 1. Kor 10,17; 2. Kor 2,17) wie in Röm 5,19 alle Menschen

¹³⁶⁶ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 496.

¹³⁶⁷ Vgl. dazu Hoffmann/Siebenthal, Grammatik, § 252,9.

¹³⁶⁸ Vgl. dazu Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 441.

¹³⁶⁹ Die der wiederholte Gebrauch der Präposition mit dem folgenden Genitiv im Sinn von „durch ...“ (vgl. dazu Röm 5,12: δι' ἐνὸς ἀνθρώπου; Vers 16: δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος; Vers 18: δι' ἐνὸς παραπτώματος; Vers 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου) zeigt, liegt die Betonung wohl auf dem „instrumentalen“ Aspekt. Doch kann spielt der kausale Aspekt in diesem Abschnitt sicher auch eine solche, sodass man die zwei Aspekte nicht trennen kann.

¹³⁷⁰ Vgl. dazu auch Adam, Paulus, S. 171–173. Nach Adam tritt neben „der Aussage einer Totalität ... mittels dieses inkludierenden Sprachgebrauchs der Aspekt der Summe hinzu“ (ebd., S. 171).

als Nachkommen Adams gemeint (vgl. auch Röm 5,18: εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα). Nach Dan 12,2 werden „viele von denen, die im Staub der Erde schlafen (LXX: καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ...), werden aufwachen: die einen zu ewigem Leben und die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu“ (vgl. auch Dan 9,27; 11,33; 12,3). Auch an dieser Stelle sind bei den „vielen“ wohl alle Menschen eingeschlossen (vgl. auch Dan 12,4: „... viele [LXX: οἱ πολλοί] werden umhertreiben“; Jes 53,11: „Durch seine Erkenntnis wird der Gerechte, mein Knecht, den vielen [עַמִּי רַבִּי; LXX: πολλοῖς] zur Gerechtigkeit verhelfen ...“).

Nach 4. Esra 3,7 verordnete Gott über Adam wie über seine Nachkommen den Tod auf Grund von Adams Übertretung des einen Gebotes, das Gott ihm auferlegt hatte. Adams Fall kam somit „nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen“ (4. Esra 7,118). In Apk. Bar. 54,15 ist davon die Rede, dass Adam durch seine Sünde „den vorzeitigen Tod gebracht hat“, doch doch hat auch jeder Einzelne von denen, welche von ihm abstammen, „sich selbst die zukünftige Pein zugezogen“. Somit ist jeder „für sich selbst zum Adam geworden“ (Apk. Bar. 54,19).¹³⁷¹ Diesbezüglich gibt es sicher Berührungspunkte zu Paulus. Doch während man im Judentum davon ausging, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, „die Gebote Gottes restlos zu erfüllen“¹³⁷², ist Paulus überzeugt, dass der Mensch nicht imstande ist, Gottes Gebote zu erfüllen, solange er unter der Herrschaft der Sünde lebt, was von Natur aus für Juden und Nicht-Juden gilt (vgl. z. B. Röm 8,6-8; Eph 2,1-3). Deshalb braucht er das „Gnadengeschenk“ der vergebenden Rechtfertigung durch Jesus Christus. Der Hauptakzent unserer Abschnitte liegt auf dieser Befreiung von der Verurteilung unter der Sünde durch Jesus Christus.

„... um wie viel mehr die Gnade Gottes und die Gabe in Gnade [bestehend]/auf Grund der Gnade ...“ Nach Röm 3,24 werden die Menschen „geschenkweise rechtfertigt durch seine Gnade“ (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι). In Röm 5,17 spricht Paulus von denen, „die den Überfluss der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen haben“ (οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες), und nach Eph 3,7 ist Paulus ein Diener Gottes „nach dem Geschenk der Gnade Gottes, die mir gegeben wurde“ (κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι). Der Begriff δωρεὰ „Gabe“ (von δωρέω „schenken“) ist dabei – im Gegensatz zum *Nomen rei actae* τὸ δῶρημα „das Geschenk(te)“ (vgl. auch Eph 2,8: θεοῦ τὸ δῶρον) – sowohl in Eph 3,7 als auch an unserer Stelle in Röm 5,17 in Röm 5,16 (vgl. auch Jak 1,17) als *Nomen actionis* im Sinn von „das Geben/Schenken“ zu verstehen.¹³⁷³ Während in Eph 3,7 der Genitiv τῆς χάριτος „der Gnade“ als *Genitivus obiectivus* im Sinn von „demgemäß, wie Gott uns seine Gnade schenkt/ge-schenkt hat“ zu verstehen ist, ist der Ausdruck ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι „das Geschenk in/auf Grund der Gnade“ entweder in dem Sinn zu verstehen, dass das Geschenk in dieser Gnade besteht, oder aber der Dativ ἐν χάριτι ist als *Dativus causae* zu deuten (vgl. auch Gal 1,6). Für Letzteres spricht, dass nach Röm 5,17 die „Gnade“ in dem „Geschenk der Gerechtigkeit“ zum Ausdruck kommt, wonach also die Gnade offenbar die Grundlage des Geschenk und die (vergebende und rettende) „Gerechtigkeit“ der Inhalt des Geschenks ist. Diese Deutung wird auch durch Röm 3,24 unterstützt, wo der Ausdruck τῇ αὐτοῦ χάριτι als *Dativus causae* zu verstehen ist.

Wenn der Apostel an dieser Stelle von dem „einen Menschen Jesus Christus“ (τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ) spricht, so betont er damit, dass Jesus, der Sohn Gottes (vgl. Röm 1,3f.), als

¹³⁷¹ Vgl. dazu auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 227.

¹³⁷² Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 814. Vgl. auch die einleitenden Ausführungen unten zu Röm 7,7-25.

¹³⁷³ Vgl. auch Godet, Römer, S. 242.

sündloser Mensch Vermittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1. Tim 2,5: εἰς γὰρ θεός, εἰς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς) und so ihr Erlöser aus der Macht der Sünde, die durch den ersten Menschen in die Welt gekommen ist, wurde. Jesus ist der „zweite Adam“, d. h. der „zweite Mensch“ (vgl. 1. Kor 15,45: ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ; 1. Kor 15,47: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος), der die Folgen der Übertretung des „ersten Adam“ (vgl. 1. Kor 15,45: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ; 1. Kor 15,47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) überwindet. Jesus Christus ist der erste sündlose und vollkommene Mensch der Weltgeschichte (vgl. u. a. Jes 53,4-6.10-12; Joh 8,46; 2. Kor 5,21; Hebr 4,15; 5,8f.; 1. Petr 1,22; 1. Joh 3,5), und als solcher hat er durch seinen Opfertod und seine Auferstehung der „verdorbenen“ Menschheit (vgl. dazu schon Gen 6,11-13) die Überwindung des sündhaften Zustands ermöglicht.

Seine Gnade ist somit **„gegen/für die vielen überreich/überliefend geworden“** (εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν). Der Ausdruck „die vielen“ bezieht sich an dieser Stelle wohl grundsätzlich wie im vorangehenden Satz auf die Menschen, die durch Adams Fall mit in den Tod gerissen bzw. die „mit Adam gestorben“ sind, also auf alle Nachkommen Adams und damit auf alle Menschen (vgl. Röm 5,12). Für alle diese Menschen ist Jesus Christus am Kreuz gestorben, und zwar „als wir noch Feinde waren“, worin die Liebe Gottes zu allen Menschen besonders sichtbar wird (Röm 5,8; vgl. u. a. Eph 2,4; 1. Petr 1,3). So war Gott nach 2. Kor 5,18-19 „in Christus und versöhnte die Welt [d. h. die Menschheit] mit sich selbst, indem er ihnen ihre Fehlritte (τὰ παραπτώματα αὐτῶν) nicht anrechnete und unter uns das Wort/die Rede der Versöhnung aufrichtete“. Doch erst wer diese Versöhnung im Glauben an Jesus Christus angenommen/empfangen hat (vgl. 2. Kor 5,20; Röm 5,10f.) und damit „in Christus“ eine „neue Schöpfung“ geworden ist (vgl. 2. Kor 5,17), ist auch „in ihm Gerechtigkeit Gottes“ geworden (2. Kor 5,21), hat also die Rechtfertigung empfangen und hat nun „Zugang zu dieser Gnade“ bzw. „steht in ihr“ (Röm 5,1-2). Deshalb spricht Paulus in Röm 5,17 von denen, „die den Überfluss der Gnade und der Gabe der Rechtfertigung empfangen“ (οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες). Die Gnade Gottes in Jesus Christus ist also grundsätzlich allen Menschen gegenüber „überreich geworden“ (vgl. auch Röm 5,18b: „so auch durch eine Rechtstat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens“), doch erst der durch Jesus mit Gott Versöhnte lebt in dieser Gnade. Nach Eph 2,5b-7 sind die Gläubigen aus Gnaden gerettet und mit Christus in die „Himmelswelt“ versetzt, „damit er [d. h. ‚der Gott, der reich ist an Erbarmen‘; vgl. Eph 2,4] erweise in den kommenden Zeitaltern den überfließenden Reichtum seiner Gnade (τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) in Freundlichkeit über euch in Christus Jesus“. Der Grund für diese Gnade ist durch das Erlösungswerk Jesu Christi gelegt, und die Gläubigen leben bereits jetzt in dem „Überfluss“ dieser Gnade (vgl. auch Joh 10,10; Eph 1,7f.), wobei dieser „Überfluss“ noch „überfließender“ werden kann (vgl. z. B. Röm 15,13; 2. Kor 9,8).

Röm 5,16

„Aber nicht wie durch einen, der gesündigt hat“¹³⁷⁴, [so auch] das Geschenk ...“ Die Konjunktion καὶ „und“ dient an dieser Stelle dazu, einen neuen Vergleich mit der vorangehenden Ausführung in Vers 15a zu verbinden. Dieser zusätzliche Vergleich kommt durch die Vergleichspartikel ὥς zum Ausdruck, während οὕτως καὶ „so auch“ an dieser Stelle fehlt, und zwar wohl deshalb, weil der

¹³⁷⁴ Die Textzeugen D, F und G haben anstelle des Genitippartizips ἁμαρτήσαντος das *Nomen rei actae* ἁμαρτήματος. Diese Variante ist wohl deshalb entstanden, weil man meinte, das singulare Nomen drücke besser den Kontrast zu den „vielen Fehlritten“ (ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων) im nächsten Satz aus (vgl. auch Godet, Römer, S. 245; anders z. B. Lange, Römer, S. 143).

Vergleich vom Kontext klar ist oder um. Der Ausdruck δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος „durch einen Sündigenden/Gesündigt-Habenden“ entspricht dabei τὸ παράπτωμα „der Fall/Fehltritt“ von Vers 15a. Die Wendung δι' ἐνός „durch einen“ (vgl. auch Röm 5,12: δι' ἐνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν; Röm 5,18: δι' ἐνός παραπτώματος) bezieht sich deshalb auf Adam, während das Partizip, an dieser Stelle substantivierend gebraucht, auf die eine „Übertretung“ Adams gezogen werden muss. Damit ist an dieser Stelle also ein einmaliges Sündigen zum Ausdruck gebracht, während der Ausdruck ἡ ἁμαρτία „die Sünde“ im Singular gleichzeitig die daraus entstandene „Herrschaft“ der Sünde über den Menschen zum Ausdruck bringt (vgl. Röm 5,12).

Andererseits entspricht das *Nomen rei actae* τὸ δῶρημα „das Geschenk(te)“ dem *Nomen rei actae* τὸ χάρισμα „die Gnadengabe“ (bzw. „das aus Gnade Geschenke“) von Vers 15a. Was der Inhalt dieses „Geschenks“ bzw. dieser „Gnadengabe“ ist, zeigen die folgenden Komparationen.

„Denn das Urteil führte von dem einen zur Verdammnis/Verurteilung ...“ Mit diesen durch γάρ „denn, nämlich“ eingeleiteten Sätzen begründet und erläutert Paulus weiter den Gegensatz zwischen der Wirkung des ersten Menschen, Adam, und des „zweiten Menschen“, Christus. Der Gegensatz wird an dieser Stelle durch die Partikel μὲν „zwar“ im konzessiven Vordersatz und die an dieser Stelle im adversativen Sinn gebrauchte Partikel δέ „aber“ im Nachsatz ausgedrückt. Und das heißt, dass sowohl κρίμα „Urteil“ und χάρισμα „Gnadengabe“ als auch κατάκριμα „Verurteilung, Verdammnis“ und δικαίωμα „Rechtsordnung, Rechtstat“ Gegensätze bilden. Dabei fällt auf, dass Paulus viermal ein *Nomen rei actae* gebraucht, womit grundsätzlich das Ergebnis einer Handlung zum Ausdruck gebracht wird. Aber auch das ἐξ ἐνός „aus einem heraus“ (d. h. „aus Adam“ oder „aus einer Übertretung/einem Fall“) stellt einen Gegensatz zu ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων „aus vielen Fehlritten heraus“ dar. Während die Präposition ἐκ „aus (heraus)“ dabei jeweils die „Quelle, aus der etw. fließt“, woher etwas seinen Ausgang nimmt“¹³⁷⁵, beschreibt, bezeichnet die Präposition εἰς „zu ... hin, in ... hinein“ in beiden Fällen die „Wirkung“^{1376, 1377}

Das Wort κρίμα „[das] Geurteilte“ (auch z. B. „Streitfall, Streitfrage, Beschluss, richterliches Urteil“¹³⁷⁸; vgl. κρίσις „[die] Entscheidung, Verurteilung; [das] Gericht“) bezeichnet den richterlichen Urteilsspruch Gottes bzw. das richterliche Todesurteil Gottes über die Menschen, das zur κατάκριμα „Verurteilung, Verdammnis“ führte. Das Resultat des Urteils Gottes über die Sünde ist zuerst der „geistliche“ Tod als Trennung aus der harmonischen Gemeinschaft mit Gott wegen der Sünde (vgl. Gen 2,16f.; 3,23f.; vgl. auch z. B. Jes 59,2; Eph 2,1-3), welches logischer Weise in den „ewigen Tod“ (welcher als „zweiter Tod“ bezeichnet wird; vgl. Offb 2,11; 20,6.14; 21,8) führt (vgl. auch Röm 6,21.23). In Jesus Christus ist diese Verdammnis jedoch aufgehoben, weil er das Gericht selbst getragen hat (vgl. Röm 8,1). Die „Verurteilung“, welche durch Adam über die Menschheit gekommen ist, konnte also nicht durch die Gesetzgebung am Berg Sinai überwunden werden. In 2. Kor 3,9 spricht Paulus in Bezug auf diese Gesetzgebung vom „Dienst der [aktiven] Verurteilung“ (ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως), während der „Dienst der Geistes“ auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi als „Dienst der Gerechtigkeit“ (ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης) und damit als Aufhebung dieser „Verurteilung“ bezeichnet wird. Deshalb gibt es „jetzt“ nach Röm 8,1 „keine [ausgesprochene/verhängte] Verurteilung (οὐδὲν ... κατάκριμα)“ mehr für diejenigen, die „in Christus Jesus“ sind.

¹³⁷⁵ So Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 474.

¹³⁷⁶ Vgl. ebd., Sp. 462.

¹³⁷⁷ Vgl. auch Godet, Römer, S. 246.

¹³⁷⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 915.

An dieser Stelle stellt sich noch die Frage, was mit ἐξ ἑνός „aus einem (heraus)“ genau gemeint ist. Der Genitiv ἑνός kann nämlich ein Maskulinum (von εἷς „einer“) oder ein Neutrum (von ἐν „eines“) sein. Es kann somit wie in Röm 5,12.15.16a.17 auf den „einen (Menschen)“ Bezug genommen werden¹³⁷⁹, aber auch wie in Röm 5,18 kann damit der „eine Fehltritt/Fall“ angesprochen werden¹³⁸⁰. Während die bisherigen Formulierungen für das Verständnis im maskulineren Sinn sprechen, spricht nicht nur Röm 5,18¹³⁸¹, sondern vor allem auch die Gegenüberstellung zu ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων „aus den vielen Fehlritten“ im letzten Versteil. Somit ist wohl gemeint, dass die „eine Tat“ die Quelle des Gerichtsspruchs und der Verdammnis der Menschheit wurde, obwohl sich inhaltlich beim Verständnis von ἐξ ἑνός „aus einem (heraus)“ im Sinn von „aus dem einem [Menschen = Adam]“ nichts ändert.

„... **die Gnadengabe aber von vielen Fehlritten zur Rechtstat/[vollbrachten] Rechtfertigung.**“ Das im Genitiv gebrauchte Adjektiv πολλῶν „vieler“ wird an dieser Stelle nicht im substantivierten Sinn verwendet, wo vorher in Röm 5,15 und 19 jeweils zweimal, sondern im adjektivischen Sinn. Es ist an dieser Stelle also von „vielen Fehlritten“ die Rede, die dem „einen Fehltritt“ Adams gegenüberstehen, wie der „eine Mensch“ vorher „den vielen“ gegenübergestellt wurde. Durch den „einen Menschen“ starben „die vielen“, und aus dem „einen Fehltritt“ entstanden die „vielen Fehlritte“ der „vielen (Menschen)“, welche sich somit alle aktiv an der „Sünde Adams“ beteiligen, und zwar durch eigenes „Danebenfallen“. Deshalb spricht Paulus in Vers 19 davon, dass „die vielen durch den Ungehorsam des einen als Sünder ‚eingesetzt‘ wurden“. Nach Eph 2,1 und 5 sind die Menschen („ihr/wir“) in diesen vielen „Fehlritten“ von Natur aus – also ohne die Vergebung und Erneuerung durch Jesus Christus – „tot“. Doch durch das Erlösungswerk Jesu Christi werden die Menschen aus der Macht der Sünde befreit (Röm 6,7) und erhalten somit das (geistliche, ewige) Leben (vgl. Röm 5,18b) und die Friedensgemeinschaft mit Gott (vgl. Röm 5,1). Sie erhalten „die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Fehlritte nach dem Reichtum seiner Gnade“ (Eph 1,7), indem ihnen „ihre Fehlritte nicht angerechnet werden“ (2. Kor 5,19).

Damit stellt sich noch die Frage, wie das *Nomen rei actae* δικαίωμα „Rechtforderung; Rechtstat“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,32; 2,26; 5,18; 8,4) an dieser Stelle zu verstehen ist. Damit ist an dieser Stelle weder die „Rechtforderung“ der Tora gemeint (vgl. Röm 1,32; 2,26; 8,4) noch – wie in Vers 18 – die „Rechtstat“ Jesu in seinem Erlösungswerk. Vielmehr ist damit an dieser Stelle offenbar die auf Grund der „Gnadengabe“ Gottes geschenkte Rechtfertigung als Ergebnis der „Rechtstat“ Jesu in seinem Erlösungswerk gemeint. Das *Nomen rei actae* δικαίωμα wird also nur in einem gewissen Sinn als Synonym zum *Nomen actionis* δικαίωσις „Rechtfertigung“ in dem Ausdruck εἰς δικαίωσιν ζωῆς „zur Rechtfertigung des Lebens/zum Leben“ in Röm 5,18 (vgl. auch Röm 4,25) gebraucht, da an dieser Stelle die Rechtfertigung als „Aktion“ dargestellt wird, die zum (ewigen) Leben führt, während an unserer Stelle das Ergebnis dieser „Aktion“, die vollbrachte Rechtfertigung als (neuer) Zustand des rechtfertigten Menschen angesprochen wird. Das *Nomen rei actae* δικαίωμα wird also nicht nur deshalb anstelle des *Nomen actionis* δικαίωσις gewählt, damit der Klang mit den übrigen

¹³⁷⁹ So z. B. Godet, Römer, S. 245.

¹³⁸⁰ Lange, der im ersten Satz des Verses statt des Partizip das Nomen ἁμαρτήματος liest, bezieht ἑνός als Neutrum auf dieses Nomen (Lange, Römer, S. 115).

¹³⁸¹ Die Wendung δι' ἑνός παραπτώματος könnte zwar an dieser Stelle auch im Sinn von „durch des einen Fehltritt“ verstanden werden, ist aber wohl eher im Sinn von „durch den einen Fehltritt“ zu verstehen. Gleiches gilt für den Ausdruck ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων in unserem Vers, der damit nicht im Sinn von „aus den Fehlritten vieler“, sondern im Sinn von „aus vielen Fehlritten“ zu verstehen ist.

Nomina in dem Vers gleich bleibt, sondern auch, um bewusst einen „Zustand“ auszudrücken, und zwar den neuen Zustand „in Christus“, der frei ist von jeglicher Verurteilung durch die Sünde, weil diese ja vergeben ist (vgl. auch z. B. Röm 8,1.34). Es ist der Zustand derer, „die den Überfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen [haben und nun davon leben]“ (vgl. Röm 5,17).

Röm 5,17

„**Denn wenn durch den/wegen des einen Fall(s)/Fehltritt(s) der Tod königlich herrschte ...**“ Die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ hat an dieser Stelle wohl nicht (in erster Linie) eine begründende, sondern eine erklärende Funktion.¹³⁸² Paulus fährt mit der Erklärung darüber fort, worin der Unterschied zwischen der Wirkung Adams und der Wirkung Jesu Christi besteht. Dabei haben wir es dieser mit einem Konditionalsatz zu tun, in dem sowohl die Protasis, mit εἰ „wenn“ eingeleitet, als auch die Apodosis, mit πολλῷ μᾶλλον „um wie viel mehr“ eingeleitet, als wirklich angenommen werden (vgl. Röm 5,10.15; vgl. auch Mt 6,30; 2. Kor 3,9.11; Hebr 12,25). Wenn schon das in der Protasis Gesagte gilt – wovon Paulus ausgeht –, gilt das in der Apodosis Gesagte umso mehr. Während also an dieser Stelle in der Komparation die Realität der entgegen gesetzten Wirkung zwischen Adam und Christus zum Ausdruck gebracht wird, bringt Paulus mit den gleichen Ausdrücken im 2. Korinther 3 die unterschiedliche Wirkung zwischen der Gesetzgebung durch Mose und dem Erlösungswerk Jesu Christi (vgl. 2. Kor 3,9.11). Dieser Vergleich zeigt einmal mehr, dass für Paulus nicht die Sinai-Gesetzgebung der durch Adam verlorene Heil wiederherstellen kann. Vielmehr wird er dann in Röm 5,20 betonen, dass das Gesetz „dazwischengekommen ist, damit der Fehltritt [in der Erkenntnis; vgl. Röm 3,20] zunehme“.

Bei dem Ausdruck haben wir es wieder – wie in Röm 5,15 – mit einem *Dativus causae/instrumenti* zu tun: „wegen eines Fehltritts“ bzw. „durch den Fehltritt.“¹³⁸³ Die zwei Aspekte sollten an dieser Stelle sicher nicht gegeneinander ausgespielt werden. Der „Fehltritt/Fall“ Adams ist also die Ursache und die „Vermittlung“ der „königlichen Herrschaft“ des Todes über die Menschheit (vgl. auch Röm 5,12.15). Dabei ist der Aorist ἐβασίλευσεν „er herrschte königlich“ – anders als in Röm 5,14 und offensichtlich auch in Röm 5,21 – als ingressiver Aorist zu verstehen im Sinn von „er ergriff die ‚königliche‘ Herrschaft“. Während nach Röm 5,15 „die vielen“ durch den einen Fall/Fehltritt bzw. auf Grund des einen Falls/Fehltritts „gestorben sind“ und nach Röm 5,20 die Sünde durch den Tod/auf Grund des Todes herrschte, ist es nach unserer Stelle „der Tod“ selbst, der die Herrschaft ergreift. Der Zusammenhang zeigt somit, dass es im Grunde genommen die Sünde ist, die über den (geistlich) „gestorbenen“ Menschen ihre Herrschaft ergriffen hat. Diese „Herrschaft“ kommt nach Röm 7,5 dadurch zum Ausdruck, dass „die Leidenschaften der Sünden in unseren Gliedern“ wirksam sind, wenn der Mensch „im Fleisch“ und noch „in Adam“ ist (vgl. auch Eph 2,3; Kol 2,13).

„... **um wie viel mehr diejenigen, welche den Überfluss der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen ...**“ In gewisser Hinsicht wiederholt Paulus den letzten Satz aus Vers 15. Während dort das Verb ἐπερίσσευσεν „ist überfließend geworden“ erscheint, ist an unserer Stelle von denen die Rede, „welche den Überfluss ... empfangen“ (οἱ τὴν περισσείαν ... λαμβάνοντες).

¹³⁸² Zu anderen Deutungen vgl. z. B. Godet, Römer, S. 247f.

¹³⁸³ Die der wiederholte Gebrauch der Präposition mit dem folgenden Genitiv im Sinn von „durch ...“ (vgl. dazu Röm 5,12: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου; Vers 16: δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος; Vers 18: δι' ἑνὸς παραπτώματος; Vers 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) zeigt, liegt die Betonung wohl auf dem „instrumentalen“ Aspekt. Doch kann spielt der kausale Aspekt in diesem Abschnitt sicher auch eine solche, sodass man die zwei Aspekte nicht trennen kann.

Während in Vers 15 der grundsätzliche „Überfluss“ der Gnade Gottes in Jesus Christus allen Menschen ohne Ausnahme gegenüber zum Ausdruck kam, liegt an unserer Stelle die Betonung darauf, dass die Gnade vom Menschen „empfangen“ bzw. „angenommen“ wird (der Verb λαμβάνω mit seinen Komposita hat beide Bedeutungen).

Dabei spielt es eigentlich keine Rolle, ob das Verb λαμβάνω an dieser Stelle eher im Sinn von „empfangen“ (passiv; vgl. dazu z. B. Röm 1,5; 4,11; 5,11; 8,15; Gal 3,2.14) oder im Sinn von „annehmen“ (aktiv; vgl. dazu z. B. Röm 7,8.11; Gal 2,6; Phil 2,7) deutet, da die beiden Aspekte aus neutestamentlicher Sicht sicher untrennbar zusammengehören. Der „aktive“ Aspekt kommt z. B. in 1. Tim 6,12 zum Tragen, wenn Timotheus aufgefordert wird, dass ewige Leben zu „ergreifen“ (ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς). Es ist jedoch eher davon auszugehen, dass Paulus den „passiven“ Aspekt des „Empfangens“ betont, da erstens das Verb im Römerbrief bisher offensichtlich nur in diesem Sinn gebraucht wurde (vgl. Röm 1,5; 4,11; 5,11; vgl. auch Röm 1,27: ἀπολαμβάνοντες) und da zweitens die Gabe Gottes und der damit verbundene „Überfluss“ im Zentrum des Abschnittes steht. Überhaupt kommt der paränetische Abschnitt im Römerbrief erst viel später. Da zudem das Partizip im Präsens und nicht im Aorist steht (λαμβάνοντες), ist offensichtlich gemeint, dass diejenigen, welche durch Jesus Christus die Rechtfertigung empfangen haben (vgl. z. B. Röm 5,1), nun ständig Empfangende des göttlichen „Überflusses“ (περισσεία; vgl. dazu auch 2. Kor 8,2; 10,15; Jak 1,21) sind. In 2. Kor 3,10 spricht Paulus in Bezug auf den „neuen Bund“ (vgl. 2. Kor 3,6) von der „überragenden Herrlichkeit“ (εἵνεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης), welche die Gläubigen nun „mit aufgedecktem Angesicht“ schauen, indem sie „verwandelt werden in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ (2... Kor 3,18; vgl. 2. Kor 4,6).

Der Satz τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης „der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit“ ist dem Kontext nach in dem Sinn zu verstehen, dass die „Gnade“ die „Grundlage“ bzw. „Ursache“ und die (vergebende und rettende) „Gerechtigkeit“ Inhalt des Geschenk ist (vgl. auch Röm 5,15: „die Gnade Gottes und das Geschenk in/auf Grund der Gnade“).¹³⁸⁴ Nach Godet ist die „Gabe der Gerechtigkeit ... die in Christo für die Vielen (die Menschheit) objektiv realisierte und durch den Glauben jedes einzelnen Annehmenden ergriffene Rechtfertigung“.¹³⁸⁵ Das ist sicher ein Teil der Wahrheit, aber eben nur ein Teil. Denn der Begriff δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11.13.22; 5,21; 6,13.16.18.19.20; 8,10) ist an dieser Stelle wohl nicht einfach als Synonym zum Begriff δικαίωσις „Rechtfertigung“ (vgl. dazu Röm 4,25; 8,18) gebraucht, da die Rechtfertigung des Sünders „nur“ ein Aspekt der Verwirklichung der „Gerechtigkeit Gottes“ ist.¹³⁸⁶ Zudem wird an unserer Stelle nicht so sehr das einmalige „Ergreifen“ des Geschenks Gottes durch den Glauben betont, sondern vielmehr der neue „Zustand“ der Rechtfertigten, welche durch Jesus Christus „Frieden mit Gott“ und „Zugang zu dieser Gnade“ haben, „in der wir stehen“ (Röm 5,1-2). Während noch Ps 119,123 von der „Zusage deiner Gerechtigkeit“ (יְהוָה וְצִדְקָתְךָ) „und nach dem Ausspruch/der Zusage deiner Gerechtigkeit“ (וְאַחֲרֵי דִבְרֵי צִדְקָתְךָ) die Rede ist, ist diese (rettende) Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus nun eine neue Wirklichkeit geworden, die einen neuen Zugang zu Gott durch Jesus Christus ermöglicht (vgl. u. a. Röm 5,1f.; Eph 2,18; Hebr 4,16; 10,19f.).

Nach Röm 9,30 haben die „Heiden“ die „Gerechtigkeit empfangen, und zwar die [Gerechtigkeit] aus Glauben“ (κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως), und gemäß 2. Kor 5,21 ist

¹³⁸⁴ Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 5,15.

¹³⁸⁵ Godet, Römer, S. 250.

¹³⁸⁶ Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 1,17.

das Ziel des Versöhnungstodes Jesu (vgl. dazu 2. Kor 5,18ff.), „dass wir [die] Gerechtigkeit Gottes in ihm [d. h. in Jesus Christus] würden“. Jesus ist „uns“ nämlich u. a. „von Gott her ... Gerechtigkeit ... geworden“ (1. Kor 1,30). Es geht an unserer Stelle beim Ausdruck „Geschenk der Gerechtigkeit“ um diese Gabe Gottes in Jesus Christus, welche mit der bleibenden Bundestreue Gottes gegenüber den Gläubigen verbunden ist. Dieser neue Status bringt nach Gal 5,5 mit sich, dass „wir die Hoffnung der Gerechtigkeit erwarten“, und zwar „im Geist“. Es wird also damit auch die „Gabe des Geistes“ bzw. der „Empfang des Geistes“ betont, der in die Freiheit der Kinder Gottes führt. Dieser letzte Aspekt wird im Römerbrief erst später thematisiert (vgl. Röm 8,2ff.13ff.) ebenso wie die Hoffnung der Gläubigen (vgl. dazu Röm 8,18ff.).

„... werden im Leben königlich herrschen ...“ Nicht das Leben herrscht, wie vorher der Tod herrschte. Subjekt von βασιλεύσουσιν „wir werden ‚königlich‘ herrschen“ sind nämlich οἱ λαμβάνοντες „die Empfangenden“. Wer durch Jesus aus der Herrschaft der Sünde befreit ist, ist frei, um zu „herrschen“ (vgl. Joh 8,36). Er wird nach Offb 20,4.6 mit Christus tausend Jahre herrschen (vgl. Offb 5,10), aber auch auf dem neuen Himmel und der neuen Erde (vgl. Offb 21,5) von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offb 22,5). Schlussendlich kommt nicht der Tod, sondern das ewige göttliche Leben durch Jesus Christus zum Sieg. Es stellt sich jedoch die Frage, in welchem Sinn das Futur βασιλεύσουσιν „wir werden ‚königlich‘ herrschen“ an dieser Stelle zu verstehen ist.

Mit dem Begriff ζωή „Leben“ ist an vielen Stellen im Neuen Testament das „ewige Leben“ gemeint (der Ausdruck ζωή αἰώνιον „ewiges Leben“ erscheint im Neuen Testament insgesamt 37-mal). Allerdings hat dieses „Leben“ für Christen bereits schon mit dem Glauben an Jesus Christus angefangen (vgl. Phil 2,16; 1. Tim 1,16; 4,8; 2. Tim 1,10; Tit 1,2; 3,7). Nach Joh 5,24 hat derjenige, „der dem glaubt, der mich gesandt hat, ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht; er ist vom Tod zum Leben hinübergeschritten“. Nach Godet wird der Begriff ζωή „Leben“ an unserer Stelle nicht im Sinn von „ewiges Leben“ gebraucht, denn wäre „das Wort in diesem Sinne genommen, so wäre es sicherlich durch den Art. τῇ bestimmt“.¹³⁸⁷ Doch eine Untersuchung der 37 Stellen, an denen in den Paulusbriefen der Begriff gebraucht wird, zeigt, dass nur elfmal dabei der Artikel vor ζωή „Leben“ steht. Und zwar jeweils dann, wenn auf ein bestimmtes „Leben“ hingewiesen wird (vgl. z. B. Röm 5,10; 1. Kor 15,19; 2. Kor 4,10; Eph 4,18; Kol 3,3.4), während das „ewige Leben“, das der Gläubige jetzt schon hat, entweder einfach ohne Artikel als ζωή „Leben“ oder als ζωή αἰώνιον „ewiges Leben“ bezeichnet wird (vgl. z. B. Phil 2,16: λόγον ζωῆς ἐπέχοντες; Phil 4,3: ἐν βίβλῳ ζωῆς). Es ist von der „Hoffnung [des] ewigen Lebens“ die Rede (vgl. Tit 1,2; 3,7), aber auch von der „Verheißung [des] Lebens, das in Christus Jesus“ (2. Tim 1,1), und diese Verheißung bezieht sich auf das „jetzige“ und das „zukünftige Leben“ (vgl. 1. Tim 4,8b: ἡ δὲ εὐσέβεια ... ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης).

Im Römerbrief erscheint der Begriff ζωή „Leben“ insgesamt 14-mal (so z. B. Röm 2,7; 5,10; 5,18.21; 6,4.22.23; 7,10; 8,2.6.10). Dabei wird auf das zukünftige „ewige Leben“ hingewiesen (vgl. z. B. Röm 2,7; 6,22f.), aber auch auf das jetzige erneuerte Leben im Geist Gottes durch Jesus Christus (vgl. z. B. Röm 6,4; 8,2.6.10). In Röm 5,18 ist von der „Rechtfertigung des/zum Leben“ die Rede, und in Röm 5,21 betont der Apostel, dass „die Gnade durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn“, herrschen wird, wie „die Sünde im Tod“ geherrscht hat. Damit wird also sowohl die kommende Auferstehung zum ewigen Leben (vgl. auch Röm 8,10f.) als auch die gegenwärtige „Herrschaft“ des göttlichen Lebens in den Gläubigen angesprochen. An unserer Stelle

¹³⁸⁷ Godet, Römer, S. 251.

ist es wohl nicht die Absicht des Paulus, zwischen diesen zwei Aspekten zu trennen. Vielmehr deutet die Tatsache, dass οἱ λαμβάνοντες „die Empfangenden“ Subjekt von βασιλεύουσιν „wir werden ‚königlich‘ herrschen“ sind, dass es sich bei diesem Futur nicht nur um ein zeitliches, sondern auch und besonders um ein „logisches“ Futur handelt (vgl. dazu auch Röm 6,4ff.), da offenbar auch die Gleichzeitigkeit zwischen dem „Empfangen“ und dem „Herrschen“ zum Ausdruck gebracht werden soll. Der ständige Empfang der „Gerechtigkeit“ Gottes in Jesus Christus befähigt den Gläubigen, über die Sünde zu herrschen, und diese Herrschaft besteht in dem neuen Leben, dass er durch Christus empfangen hat. Deshalb betont der Apostel in Röm 6,4, dass diejenigen, die mit Christus gestorben und „in den Tod begraben“ wurden, „in der Neuheit des Lebens wandeln werden“, ebenso „wie Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt wurde“.

„... **durch den einen, Jesus Christus.**“ Der Ausdruck διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ „durch den einen, Jesus Christus“ ist wohl besonders gemeint, dass durch die „Vermittlung“ von Jesus Christus auf Grund von seinem Erlösungswerk diese „königliche Herrschaft“ zustande kommt (vgl. Röm 5,18b). Da Jesus Christus jedoch „Vermittler“ der Gnade ist (vgl. Röm 5,15b), welche nun „königlich herrschen wird“ (vgl. Röm 5,21b), wird offensichtlich damit auch zum Ausdruck gebracht, dass die „königliche Herrschaft“ anhaltend durch Jesus Christus zustande kommt.

Stellt sich noch die Frage, inwiefern Paulus bei diesem Gebrauch des Verbs βασιλεύω „königlich herrschen“ an die Verwirklichung der „Königsherrschaft Gottes“ durch Jesus Christus¹³⁸⁸ gedacht hat. Die Wendung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ „die Königsherrschaft/das Königreich Gottes“ erscheint im Römerbrief nur einmal, und zwar in Röm 14,17, wonach diese „Königsherrschaft“ nicht „aus Essen und Trinken“ besteht, „sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“ ist. Mit dieser Charakterisierung spricht Paulus ganz zentrale Aspekte des Römerbriefes an. So ist z. B. nach Röm 8,6 die „Gesinnung des Geistes“ als Folge der Rechtfertigung „Leben und Frieden“ (vgl. auch Röm 8,2: „das Gesetz des Geistes des Lebens“; Röm 8,10: „... der Geist aber Leben wegen der Gerechtigkeit“). „Leben“ und „Königsherrschaft Gottes“ sind somit im gewissen Sinn synonyme Begriffe, die beide eng mit der „Gerechtigkeit“ in Verbindung stehen. Wenn also in den Paulusbriefen relativ selten von der βασιλεία (τοῦ θεοῦ) „Königsherrschaft (Gottes)“ die Rede ist (vgl. dazu auch 1. Kor 4,20; 6,9.10; 15,24.50; Gal 5,21; Eph 5,5; Kol 1,13; 4,11; 1. Thess 2,12; 2. Thess 1,5; 2. Tim 4,1.18), so macht der Vergleich doch deutlich, dass für Paulus die gegenwärtige und zukünftige Verwirklichung der „Königsherrschaft Gottes“ durch Jesus Christus sehr zentral war.¹³⁸⁹

¹³⁸⁸ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 144f.

¹³⁸⁹ In Eph 5,5 ist von der (zukünftigen) „Königsherrschaft Christi und Gottes“ die Rede. Nach Eph 1,20-22a hat Gott Christus „zu seiner Rechten“ gesetzt, von wo aus der „über jede Regierung und Vollmacht und Kraft und Herrschaft und jeden Namen, der genannt wird, nicht allein in diesem Zeitalter, sondern auch in dem kommenden [Zeitalter] und hat alles/das All unter seine Füße geordnet ...“ Nach 1. Kor 15,24-28 wird Jesus Christus allerdings nur bis dann, wenn das Ziel, dass „alles unter seine Füße geordnet ist“ und „jede Regierung und jede Vollmacht und Kraft wirkungslos gemacht ist“, erreicht ist, „königlich herrschen“ (vgl. 1. Kor 15,25), und dann wird er die „Königsherrschaft dem Gott und Vater“ übergeben (vgl. 1. Kor 15,24). Vergleicht mit Eph 1,20-22 einerseits und 1. Kor 15,24-28 andererseits mit Eph 2,7, wo von den „kommenden Zeitaltern“ in der Pluralform die Rede ist (im Gegensatz zu Eph 1,21: οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι), in welchen Gott „den überragenden Reichtum seiner Gnade“ erweisen will, so sind in Eph 2,7 mit den „kommenden Zeitaltern“ wohl die Herrschaft Jesu im kommenden „messianischen Zeitalter“ – das nach der Überzeugung des Paulus bereits begonnen hat, aber noch zu seiner Vollendung kommen muss (vgl. z. B. 1. Kor 10,11; Gal 1,4) – und das „Zeitalter“ danach, wenn Jesus Christus das Ziel seines Erlösungswerkes erreicht hat, gemeint. Dementsprechend ist es möglich, dass in Eph 5,5 mit dem Ausdruck „die Königsherrschaft Christi und Gottes“ angedeutet wird, dass die „Königsherrschaft Christi“ irgendwann in der „Königsherrschaft Gottes“ enden wird, obwohl

Möglicherweise ist beim Gebrauch des Verbs βασιλεύω „königlich herrschen“ in Röm 5,17b und 21b (wohl ingressiver Aorist an dieser Stelle¹³⁹⁰) an diese beiden Aspekte der Verwirklichung der „Königsherrschaft Gottes“ durch Jesus Christus zu denken.

Röm 5,18

„Folglich also wie [es] durch einen Fehltritt/Fall¹³⁹¹ für alle Menschen zur Verdammnis [kam] ...“ Bei ἄρα „folglich, also“ handelt es sich um eine Folgerungspartikel¹³⁹², während οὖν „also, demnach“ sowohl eine folgernde als auch eine weiterführende Funktion haben kann¹³⁹³. Die Wendung ἄρα οὖν „folglich nun/also“ (vgl. u. a. Röm 8,12; 9,16; Gal 6,10; Eph 2,19) bezeichnet nach Bauer/Aland die Folgerung und den Übergang.¹³⁹⁴ Zahn bemerkt dazu, dass bei Paulus jeweils eine sich aufdrängende unmittelbar aus dem Vorherigen sich ergebende Folgerung einleitet.¹³⁹⁵ An unserer Stelle wird damit das „Ergebnis“ und eine zusammenfassende Schlussfolgerung von Röm 5,12–17 eingeleitet.¹³⁹⁶ Dabei ist der Genitiv ἐνός sowohl in der Wendung δι’ ἐνός παραπτώματος als auch δι’ ἐνός δικαιώματος nicht substantivisch (im Sinn von „des einen ...“), sondern adjektivisch zu verstehen, da jeweils der Artikel fehlt (vgl. auch Röm 5,12a.15b.16a; anders in Röm 5,15a.17a [zweimal]): „durch einen Fehltritt/Fall“ bzw. „durch eine Rechtserfüllung/Rechtstat“. Paulus stellt an dieser Stelle schlussfolgernd nochmals der Zustand in der „Verdammnis“ auf Grund der Sünde als Folge des Falls Adams (vgl. dazu auch Röm 5,16) dem Geschenk der Rechtfertigung durch Jesus Christus gegenüber. Dabei wird nochmals wie in Röm 5,12 betont, dass diese „Verdammnis“ über alle Menschen „ohne Ausnahme“ (außer Jesus Christus) gekommen ist, da alle „ohne Ausnahme“ mit dem Fall Adams mit in den „geistlichen“ Tod gerissen wurden und deshalb durch das eigene aktive Sündigen sich an der Sünde Adams „beteiligen“. Eine Ausnahme dabei ist natürlich für Paulus offenbar Jesus Christus als Sohn Gottes (vgl. Röm 1,3f.), da er ohne Sünde geblieben ist (vgl. auch 2. Kor 5,21).

„... so [kam es] auch durch eine (einzige) Rechtserfüllung/Rechtstat zur Rechtssprechung [des] Lebens.“ Der Ausdruck δι’ ἐνός δικαιώματος „durch eine Rechtserfüllung/Rechtstat“ (vgl. zu δικαιώμα „Rechtsforderung, Rechtstat“ auch u. a. Röm 1,32; 2,26; 5,16; 8,4) wird an dieser Stelle entweder auf das „geheiligte Leben“ Jesu oder auf seinen Versöhnungstod gedeutet.¹³⁹⁷ Godet seinerseits deutet den Ausdruck auf Grund von Röm 4,25 auf diese Rechtssprechung Gottes durch die Auferstehung Jesu Christi.¹³⁹⁸ Doch zum einen wird in unserem Abschnitt dem Fall Adams nicht die

die zwei Aspekte sicher nicht stark zu trennen sind, da die „Königsherrschaft Gottes“ bis zu seiner Vollendung durch die „Königsherrschaft Christi“ verwirklicht wird.

¹³⁹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen unten zu Röm 5,21b.

¹³⁹¹ Einzelne Textzeugen (N* pc) schreiben δι’ ἐνός ἀνθρώπου παραπτώματος „durch des einen Menschen Fehltritt/Fall“ anstelle von δι’ ἐνός παραπτώματος, und zwar wahrscheinlich als Angleichung an τοῦ ἐνός ἀνθρώπου in Vers 19a oder/und um den Gegensatz zu εἰς πάντας ἀνθρώπους in unserem Vers darzustellen.

¹³⁹² Vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 208; Hoffmann/Sieenthal, Grammatik, § 252,4.

¹³⁹³ Vgl. Hoffmann/Sieenthal, Grammatik, § 252,51.

¹³⁹⁴ Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp. 209.

¹³⁹⁵ Zahn, Römer, S. 280f.

¹³⁹⁶ Nach Godet bezieht sich οὖν auf die seiner Meinung nach unvollständige Aussage in Röm 5,12 (Godet, Römer, S. 252). Wir haben allerdings keinen Grund, in Röm 5,12 von einer unvollständigen Aussage auszugehen (vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 5,12).

¹³⁹⁷ Vgl. dazu Godet, Römer, S. 253.

¹³⁹⁸ Ebd.

Rechtfertigung des Menschen, sondern die Tat Christi in ihrer dem Adam entgegen gesetzten Wirkung. Zu anderen erscheint in Röm 4,25 nicht wie an dieser Stelle das *Nomen rei actae* δικαίωμα „Rechtsforderung, Rechtstat“, sondern wie im letzten Satzteil unserer Stelle das *Nomen actionis* δικαίωσις „Rechtfertigung“. Es ist nicht die Rechtsprechung der Menschen, sondern die Gehorsamstat Jesu Christi, die zur Rechtfertigung des Menschen führt.

Dabei schließt der Begriff δικαίωμα „Rechtsforderung, Rechtstat“ an dieser Stelle offensichtlich sowohl das „geheiligte Leben“ Jesu als auch seinen Gehorsam beim Opfertod mit ein. Natürlich zeigt Röm 4,25, dass die Auferstehung Jesu als „Vollendung“ des Erlösungswerk Jesu zentral dazu gehört (vgl. auch z. B. 1. Petr 1,3.21). Jesus war nach Hebr 10,7-9 gekommen, den Willen Gottes in jeder Hinsicht zu tun (vgl. Mt 26,39.42), und „in diesem Willen sind wir ein für allemal geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi“ (Hebr 10,10), weil Jesus auf diese Weise ein vollkommenes Opfer geworden ist (vgl. Hebr 9,14; 10,14). Und nach Mt 3,15 sagte Jesus vor seiner Taufe zum Täufer Johannes, dass es sich gezieme, „jede Gerechtigkeit zu erfüllen“ (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην). Diese Erfüllung der Gerechtigkeit ist wohl auch in Mt 5,17-20 zumindest indirekt in dem Sinn ein Thema, dass Jesus durch die Erfüllung „jeder Gerechtigkeit“ das „Gesetz“ und die „Propheten“ erfüllt und damit die Grundlage für die „bessere Gerechtigkeit“ ist, welche nach Mt 5,20 notwendig ist, um „in das Königreich/die Königsherrschaft der Himmel“ hineinzukommen.¹³⁹⁹ Denn es handelt sich ja offenbar um die „Gerechtigkeit“ des „Reiches Gottes“ (vgl. Mt 6,33), welches durch Jesus Christus verwirklicht wird (vgl. z. B. Mt 3,2; 4,17.23).

In Röm 5,19b spricht Paulus ausdrücklich den Gehorsam „des einen“ an, durch den „die vielen als Gerechte ‚eingesetzt‘ worden sind“. An unserer Stelle bringt der Ausdruck εἰς πάντας ἀνθρώπους „für alle/zu allen Menschen“ nochmals deutlich zum Ausdruck, dass das Erlösungswerk Jesu Christ allen Nachkommen Adams gilt und deshalb ebenso universell ist wie der Fall. Dabei schließt der Begriff δικαίωμα „Rechtsforderung, Rechtstat“ an dieser Stelle wohl die Aspekte der „Rechtsforderung“ und der „Rechtstat“ bzw. „Rechtfertigung“ mit ein, womit demnach zum Ausdruck gebracht wird, dass Jesus die „Rechtsforderung“ der Tora mit seinem Leben und Sterben erfüllt hat (vgl. auch Röm 8,4).

Diese „Rechtstat“ Jesu führt „zur Rechtfertigung [des] Lebens“ (εἰς δικαίωσιν ζωῆς). Wie in Röm 5,17 bezieht sich der Begriff ζωή „Leben“ an dieser Stelle auf das göttliche, ewige Leben, das mit Jesus Christus bereits begonnen hat. Der Genitiv ζωῆς „[des] Lebens“ kann dabei als *Genitivus obiectivus* (Rechtfertigung, die das Leben als Inhalt hat) oder als Genitiv des Zwecks (Rechtfertigung, welche zum Leben führt) verstanden werden, wobei eher an den letzten Aspekt zu denken ist (vgl. auch z. B. Apg 11,18: τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν „die Umkehr zum Leben; Röm 5,21b: ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον „die Gnade wird durch [die] Gerechtigkeit zum ewigen Leben herrschen“). Nach Röm 4,25 ist Jesus „um unserer Rechtfertigung willen“ auferweckt worden. Seine Auferstehung von den Toten ermöglichte also die Rechtfertigung, und auf Grund von dieser Rechtfertigung erhält der Mensch das göttliche Leben in Jesus Christus. Die Auferstehung Jesu ist für Paulus aber auch die Voraussetzung der zukünftigen Auferstehung zum Leben in der ewigen Gegenwart Gottes derer, die durch den Glauben an Jesus Christus rechtfertigt wurden (vgl. u. a. Röm 8,10f.; 1. Kor 15,12ff.). Und wie die Rechtfertigung in Röm 5,15 indirekt als „Gnadengabe“ (χάρισμα) Gottes bezeichnet wird, so ist auch das ewige Leben eine „Gnadengabe Gottes in

¹³⁹⁹ Vgl. dazu R. Deines, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen: Mohr, 2004, S. 127ff. und 257ff.

Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 6,23). Wenn Paulus also an unserer Stelle von der „Rechtfertigung [des] Lebens/zum Leben“ spricht, so ist mit dem „Leben“ offenbar nicht nur das jetzige neue Leben in Christus gemeint, sondern auch die zukünftige Auferstehung zum (ewigen) Leben (vgl. auch Röm 5,21b).

Der zusammenfassende Charakter der Aussage unseres Verses ist zu beachten, wenn man überlegt, wie Paulus das gemeint hat, wenn er zum Ausdruck bringt, dass die „Rechtstat des einen für alle Menschen zur Rechtfertigung [des] Lebens“ gekommen ist. Zudem ist zu beachten, dass das Prädikat (das Verb) in diesem Satz fehlt. Dem Kontext nach sagt der Apostel damit nicht, dass auch alle Menschen automatisch ohne den Glauben an Jesus Christus Empfänger dieser Rechtfertigung sind. Was „Voraussetzung“ der Rechtfertigung des Einzelnen ist, hatte Paulus in dem Brief bereits ausführlich besprochen und musste an dieser Stelle nicht wiederholt werden (vgl. Röm 3,23-26; 5,1f.). Das ist auch nicht das Thema des Abschnittes. Es geht vielmehr um die Wirkung des Erlösungswerkes Jesu entgegen der Wirkung des Falls Adams. Und diese „Wirkung“ gilt auf beiden Seiten allen Nachkommen Adams, also allen Menschen. Das ist die zusammenfassende Betonung in unserem Vers.

Röm 5,19

„Denn wie durch den Ungehorsam/das Vorbeihören des einen Menschen die vielen als Sünder eingesetzt wurden ...“ (Röm 5,19a). Der „Ungehorsam“ bzw. das „Vorbeihören“ (παράκοή) Adams wird an dieser Stelle (nochmals) dem Gehorsam (ὁπακοή) Jesu Christi gegenübergestellt. Der Begriff παράκοή („Vorbeihören, Ungehorsam“¹⁴⁰⁰; im Neuen Testament nur noch in 2. Kor 10,6 und Hebr 2,2)¹⁴⁰¹ kann dabei wie das Verb παρακούω („vorbeihören“¹⁴⁰²; vgl. dazu Mt 18,17; Mk 5,36) im Sinn von „nicht hören“ (unbewusst) oder im Sinn von „nicht hören wollen“ (bewusst) verstanden werden. Gemeint ist an unserer Stelle offensichtlich Letzteres, da Adam bewusst das Verbot Gottes übertrag (vgl. Röm 5,14).

Doch was heißt, „als Sünder/Gerechte eingesetzt“ zu werden? Paulus verwendet in diesem Zusammenhang das Verb καθίστημι („hinstellen, hinbringen; aufstellen; einsetzen, in eine Lage/einen Zustand versetzen, wozu machen; hinkommen“).¹⁴⁰³ „Eingesetzt“ werden z. B. Richter (vgl. Lk 12,14), „Diakone“ (vgl. Apg 6,3), Führer (vgl. Apg 7,10.27), Älteste (vgl. Tit 1,5) oder auch der Hohepriester (vgl. Hebr 5,1; 7,28; 8,3). Wenn man „eingesetzt“ wird, wird man „zu etwas gemacht“ bzw. man „wird etwas“.¹⁴⁰⁴ Es handelt sich dabei also nicht nur um einen gewissen Status, den man empfängt, sondern damit verbunden auch um eine entsprechende „Aufgabe“.¹⁴⁰⁵ Mit anderen Worten bedeutet das, dass Menschen gemäß der Aussage von Röm 5,19 „zu Sündern/Gerechten gemacht wurden/werden“. Was aber bedeutet für Paulus, „Sünder“ zu sein?

¹⁴⁰⁰ Nach Pape „das Verhörte, was man falsch gehört, nicht recht gehört oder verstanden hat, mißversandene Lehre, ... auch das Nichthörenwollen, Ungehorsam, ... das Nebenbeihören“ (Pape, Handwörterbuch II, S. 484).

¹⁴⁰¹ Das Nomen erscheint weder in der LXX noch bei Josephus oder Philo.

¹⁴⁰² Philo verwendet das Kompositum einige Male neben dem Kompositum παραπάω „übersehen“ (so in Cher. 65.70; Plant. 84; Ebr. 158; Her. 109; Spec. 4,53).

¹⁴⁰³ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1287f.

¹⁴⁰⁴ Vgl. auch z. B. Wilckens, Römer 1, S. 327f.

¹⁴⁰⁵ Nach Wright ist es der „Status“, der Paulus in Röm 5,19 „interessiert“ (Wright, Romans, S. 529). Es ist sicher der jeweilige „Status“, der im Kontext des Kapitels betont wird, aber wie Röm 6,12ff. deutlich macht, trennt Paulus den „Status“ nicht vom jeweiligen Sein und Handeln.

Der Begriff ἁμαρτωλοί („Sünder; sündig“; vgl. dazu auch u. a. Röm 3,7; 5,8; Gal 2,15.17; 1. Tim 1,9.15) bezeichnet bei Paulus augenscheinlich sowohl „passiv“ den gottfernen Zustand der Menschen „in Adam“ als auch „aktiv“ das Wesen und Handeln der Menschen, die in der Gottesferne unter der Herrschaft der Sünde und damit auch im Widerspruch zum Willen Gottes leben. In Röm 5,8 hatte der Apostel davon gesprochen, dass Gott seine Liebe gegen die Menschen darin erweist, „dass, als wir noch Sünder waren, Christus für uns/zu unseren Gunsten gestorben ist“. Der Begriff ἁμαρτωλός („Sünder; sündig“) war dort im Kontext synonym zu den Begriffen ἀσθενής („Schwacher, Kraftloser“; vgl. Röm 5,6a), ἀσεβής („Gottloser, ohne Ehrfurcht vor Gott“; vgl. Röm 5,6b) und ἐχθρός („Feind“; vgl. Röm 5,10) gebraucht worden. Mit „schwach“ wird dabei offenbar die Menschheit beschrieben, die auf Grund des „Falls“ Adams (vgl. dazu Röm 5,15.17) „gestorben“ ist und deshalb die geistliche Kraft verloren hat (vgl. auch Joh 3,6), während mit „gottlos“ und „Feind“ ein Zustand beschrieben wird, der den Menschen nicht nur passiv als jemanden beschreibt, der nicht mit Gott versöhnt ist und in der Gottesferne lebt (vgl. dazu auch Eph 2,11ff.), sondern auch als jemanden, der nicht im Einklang mit dem Willen Gottes lebt. Zudem ist zu beachten, dass der Begriff ἁμαρτωλός nicht nur im substantivierten Sinn soviel wie „Sünder“ bedeutet, sondern auch im adjektivischen Sinn „sündig“ meint (vgl. dazu z. B. Röm 7,13), wobei die zwei Aspekte sicher eng zusammengehören und nicht zu trennen sind. Der Mensch ist „Sünder“, weil er „sündig“ ist, und er ist „sündig“, weil er „Sünder“ ist. Nach Joh 3,6 ist der Mensch „Fleisch“, weil er vom „Fleisch“ geboren ist, womit die Notwendigkeit, „aus dem Geist gezeugt zu werden“ (vgl. dazu auch Joh 3,3.5), begründet wird (vgl. Joh 3,7). Deshalb sind alle Menschen seit Adams Übertretung/Fall nicht nur wegen Adams Ungehorsam vor Gott schuldig und damit dem Zorn Gottes verfallen, sondern selbst aktiv Sünder geworden; d. h. sie leben von Natur aus unter der Herrschaft und unter dem Zwang der Sünde und damit unter dem Zorn Gottes (vgl. z. B. Röm 1,18-32; 3,9ff.; 3,22f.; Eph 2,1-3).

„... **so sind auch durch den Gehorsam des einen die vielen als Gerechte eingesetzt worden**“ (Röm 5,19b). Das ist bereits das dritte Mal, dass der Ausdruck οὕτως καί („so auch“) in dem Abschnitt erscheint (nach Röm 5,15.18) erscheint, allerdings ist es an dieser Stelle das erste Mal, dass dieser Ausdruck dem ὥσπερ „wie“ gegenübersteht – wie anschließend auch in Röm 5,21 – (vgl. aber Röm 5,12: ὥσπερ ... καὶ οὕτως¹⁴⁰⁶; Röm 5,15.18: ὥς ... οὕτως καί). Damit wird an unserer Stelle – wie auch in Vers 21 – der Gegensatz offensichtlich vom „Vorher in Adam“ und „Jetzt in Jesus Christus“ besonders stark betont (vgl. dazu auch 1. Kor 15,22).¹⁴⁰⁷

Der Ausdruck διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός („durch den Gehorsam des einen“) bezieht sich an dieser Stelle offensichtlich auf die „eine Rechtstat“, durch welche nach Röm 5,18b „für alle Menschen“, welche durch Adam „zu Fall gekommen waren“, die „Rechtfertigung [des] Lebens/zum Leben“ (εἰς δικαίωσιν ζωῆς) ermöglicht wurde. Damit wird dementsprechend der Gehorsam Jesu Christi dem Willen des himmlischen Vaters gegenüber im Leben und im Sterben (vgl. dazu u. a. Mt 26,42; Joh 5,30; 6,38-40) zum Ausdruck gebracht. Nach Phil 2,6 wurde Jesus Christus bei seiner Menschwerdung erniedrigt, „indem er gehorsam wurde bis zum Tod, ja zum Kreuzestod“ (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ), und Hebr 5,8-9 betont, dass der Sohn Gottes durch das, was er gelitten hat, „den Gehorsam lernte“ (ἐμαθεν ... τὴν ὑπακοήν), sodass er, nachdem er „vollendet

¹⁴⁰⁶ An dieser Stelle handelt es sich nicht wirklich um einen Vergleich bzw. um einen Gegensatz. Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 5,12.

¹⁴⁰⁷ Vgl. zum Gebrauch von ὥσπερ ... οὕτως καί („wie ... so auch“) auch Joh 5,21.26; Röm 6,4; 1. Kor 11,12; 16,1; Gal 4,29; Jak 2,26. An diesen Stellen handelt es sich jedoch nicht um Vergleiche durch Gegensätze, sondern um „positive“ Komparationen.

wurde, allen, die ihm gehorchen, Ursache einer ewigen Errettung wurde“. Der Sohn Gottes hat nicht in dem Sinn gehorsam gelernt, dass er irgendwann „ungehorsam“ war (vgl. auch Hebr 4,15), sondern in dem Sinn, dass er sich im Gehorsam dem himmlischen Vater gegenüber unterordnet hat, auch wenn es sehr schwer war. Dadurch konnte er nach Hebr 10,9-10 sein Leben als vollkommene Opfergabe hingeben. Und mit diesem „einen Opfer“ (μῆϛ ... προσφορᾶ) hat er nach Hebr 10,14 diejenigen, „die geheiligt werden, für immer vollkommen gemacht (τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους)“. Damit ist der „Gehorsam“ Jesu Christi auch die Grundlage für die Heiligung bzw. für den Gehorsam der an Jesus Glaubenden (vgl. auch z. B. Röm 6,16; 15,18). Paulus identifiziert später sogar den Glauben an Jesus Christus mit dem Gehorsam dem von den prophetischen verkündigten „Evangelium“ gegenüber (vgl. Röm 10,15f.).¹⁴⁰⁸

Dass Menschen durch Jesus Christus „als Gerechte eingesetzt werden“ (δίκαιοι κατασταθήσονται), bringt an unserer Stelle augenscheinlich zum Ausdruck, dass die „Wirkung“ Adams, wodurch alle Menschen als leibliche Nachkommen Adams „als Sünder eingesetzt“ wurden, durch Jesus Christus aufgehoben wird.¹⁴⁰⁹ Sie werden zu „Gerechten“ gemacht, und zwar in dem Sinn, wie sie vorher „Sünder“ waren. „Gerechte“ sind sie also einerseits vom „Status“ her, indem sie die Sündenvergebung empfangen und vom Gericht Gottes über die Sünde befreit werden (vgl. z. B. Röm 5,1.9f.). Aber mit diesem „Status“ ist auch ein neuer „Zustand“ und eine neue „Aufgabenstellung“ verbunden, nämlich jetzt in der Beziehung zu Jesus Christus als „Gerechte“ zu leben (vgl. dazu u. a. Röm 6,12ff.). In 1. Petr 4,18 wird der „Gerechte“ dem „Gottlosen und Sünder“ (ὁ ἄσεβης καὶ ἁμαρτωλός) gegenübergestellt (vgl. dazu auch z. B. Röm 5,6-8; Neh 9,33; Ps 1,5; 11,5; 34,22; 37,12.16f.). Die „Gerechten“ sind diejenigen, die „von Herzen aufrichtig“ sind (vgl. z. B. Deut 9,5; Ps 11,7; 32,11; 33,1; 64,11; 97,11; 140,14). Der Begriff δίκαιος („gerecht, Gerechter“) ist dabei grundsätzlich im Sinn des alttestamentlichen Gebrauchs zu verstehen, womit offenbar jemand gemeint ist, der im Bund mit Gott lebt und damit auch Gottes Willen, der mit der Bundesschließung zum Ausdruck gebracht wurde, beachtet (vgl. z. B. Gen 6,9; 7,1; 18,23ff.; Ps 1,5; 5,13; 7,10; 11,5.7; 33,1; vgl. auch z. B. Mt 1,19; 13,17; 25,37.46; 27,19; Apg 10,22; Röm 5,7; Jak 5,6.16).

In Röm 6,12-22 bringt Paulus zum Ausdruck, dass der neue „Status“ in Jesus Christus als „Gerechte“ eine neue Lebensweise im Gehorsam der Gerechtigkeit Gottes gegenüber mit sich bringt bzw.

¹⁴⁰⁸ Gemäß Wright korrespondiert der „Gehorsam des Messias“ („obedience’ of the Messiah“) in Röm 5,19 „closely to the ‚faithfulness’ of the Messiah in 3:22 ... Obedience to the law would be beside the point; the law has a different, and much darker, function in the argument than is often supposed. That, indeed, is the subject of the next verse“ (Wright, Romans, S. 529). Allerdings gehe ich davon aus, dass in Röm 3,22 nicht von der „Treue Jesu Christi“ (*Genitivus obiectivus*), sondern vom „Glauben an Jesus Christus“ (Gen. subj.) die Rede ist (vgl. auch z. B. Gal 2,16). Es geht Paulus sicher primär um den Gehorsam Jesu seinem „Auftrag“ gegenüber, aber wie z. B. Gal 4,4f. gehört für Paulus dazu auch, dass Jesus sich dem „Gesetz“ gegenüber unterordnete, Frage ist offenbar nur, in welchem Sinn das „Gesetz“ dabei verstanden wird. Andererseits bringt Röm 5,20 nicht eine negative Sicht vom „Gesetz“ zum Ausdruck, sondern lediglich, dass das „Gesetz“ die Sünde nicht überwinden und deshalb das Heil nicht verwirklichen konnte (vgl. auch Röm 7,7-25).

¹⁴⁰⁹ Dunn möchte den Ausdruck δίκαιοι κατασταθήσονται an dieser Stelle mit δικαιωθήσονται in Röm 2,13 gleichsetzen (Dunn, Romans 1–8, S. 285). Das scheint mir jedoch ganz treffend zu sein, vor allem, wenn man wie Dunn Röm 5,19b in erster Linie auf das eschatologische Gericht bezieht (vgl. ebd.). Interessant ist allerdings, dass in Röm 2,13 die Ausdruck „gerechtfertigt werden“ parallel zum Ausdruck „Gerechte [sein]“ steht. Demnach sind „nicht die (genauen) Hörer Gerechte vor Gott, sondern die Täter [des] Gesetzes werden gerechtfertigt werden“. Nach Röm 5,19 dagegen werden Menschen auf Grund des „Gehorsams“ Jesu Christi „als Gerechte eingesetzt“, was die Rechtfertigung auf Grund der Vergebung durch Jesus Christus für Paulus sicher miteinschließt (vgl. Röm 5,1), aber noch stärker den neuen „Status“ und die damit verbundene „Aufgabe“ (zumindest indirekt) beschreibt.

bringen muss. Auch wenn an unserer Stelle mit dem Ausdruck „durch den Gehorsam des einen“ die „Einsetzung“ ermöglicht wurde, so ist doch sicher auch indirekt eingeschlossen, dass diese neue Lebensweise ständig allein „durch den einen“, nämlich durch Jesus Christus möglich ist, und das schließt seinerseits die ständige Vergebung mit ein.

Mit dem Ausdruck οἱ πολλοί („die vielen“) sind in Röm 5,19a wie in Röm 5,15a.b grundsätzlich alle Menschen als Nachkommen Adams gemeint. Da der Ausdruck in Röm 5,19b parallel dazu wiederholt wird, stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob für Paulus automatisch alle Menschen durch Jesus Christus „als Gerechte eingesetzt“ werden. Umso mehr stellt sich diese Frage, wenn man bedenkt, dass der Ausdruck an dieser Stelle parallel zum Ausdruck εἰς πάντας ἀνθρώπους („zu allen Menschen“) in Röm 5,18b gebraucht wird. Doch allein schon die Tatsache, dass auch weiterhin zwischen „Gerechten“ und „Sündern“ unterschieden wird, zeigt, dass der Apostel die Aussage kaum in dem Sinn verstanden hat. Zudem zeigt der Gebrauch des Ausdrucks οἱ πολλοί „die vielen“ an anderen Stellen (vgl. dazu Röm 12,5; 1. Kor 10,17.33; 2. Kor 2,17), dass Paulus sich damit nicht einfach ausnahmslos auf alle Menschen bezieht. So sind damit in Röm 12,5 und 1. Kor 10,17 alle an Jesus Christus Gläubigen gemeint. Nur „theoretisch“ sind ausnahmslos alle Menschen „als Gerechte eingesetzt“ worden, da „Gott in Christus war und die Welt mit sich selbst versöhnte, indem er ihnen die Fehlritte nicht anrechnet“ (2. Kor 5,19). Aber *de facto* sind es diejenigen, welche durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wurden, die mit Gott versöhnt sind und Frieden mit Gott haben (vgl. Röm 5,1.9f.). Mit der Rechtfertigung sind sie *de facto* „als Gerechte eingesetzt worden“.

Es ist wahrscheinlich, dass Paulus sich bei dem Ausdruck οἱ πολλοί („die vielen“) an unserer Stelle wie Jes 53,11b anlehnt, wonach „der Gerechte, mein Knecht, die vielen gerecht machen“ wird (לְיָדֵי צְדִיק עֲבָדִי; LXX: δικαιοῦσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς), indem er „ihre Sünden sich selbst aufladen“ wird. Dabei ging es dem Apostel nicht darum, hervorzuheben, wer nun mit „den vielen“ gemeint ist, da dieser Punkt von ihm im Römerbrief bereits grundsätzlich behandelt worden war. Vielmehr wird an unserer Stelle der Status und die Stellung der Gläubigen „in Jesus Christus“ beschrieben. Das bedeutet aber auch, dass mit der Bezeichnung als „Gerechte“ nicht die neue „Aufgabenstellung“, sondern eben der neue „Status“ betont wird. Die neue „Aufgabenstellung“ wird erst im folgenden Kapitel thematisiert.

Röm 5,20

„**Das Gesetz ist aber nebenbei hereingekommen ...**“ Mit δέ „und, aber“ wird an dieser Stelle nicht ein direkter Gegensatz zum Vorangehenden eingeleitet; vielmehr wird damit zu einem Satz übergeleitet, der wie das Gesetz, das darin angesprochen wird, „nebenbei hereinkommt“. Allerdings wurde Mose und die mosaische Gesetzgebung bereits in Röm 4,13-14 angesprochen. Dort ging es darum, dass die Sünde auch schon vor der Gesetzgebung durch Mose in der Welt war und durch den Tod „königlich herrschte“. An unserer Stelle geht es im Gegensatz dazu – insofern ist das δέ doch adversativ zu verstehen – darum, dass dieses „Gesetz“ nicht die „Wirkung“ Adams überwinden konnte. In dem Sinn ist das „Gesetz nebenbei hereingekommen“, weil es weder Fall Adams und dessen Folgen überwinden konnte noch die Verheißung Gottes an Abraham erfüllt hat. Erst Jesus Christus hat diese Verheißung erfüllt und überwindet somit den „Fall Adams“. Durch das „Gesetz“ kommt somit nicht die Rechtfertigung (vgl. auch Gal 2,16.21; 3,2ff.), welche den Menschen geistlich „lebendig macht“ (vgl. auch Gal 3,21), sondern lediglich Erkenntnis der Sünde (vgl. Röm 3,20; Gal 3,23f.) und – damit verbunden – der „Zorn“ (vgl. Röm 4,15). So konnte die mosaische Gesetzgebung weder das verheißene „Erbe“ hervorbringen noch dieses ungültig machen, wie Paulus in Gal 3,17-18 betont (vgl. auch

Röm 4,13f.). Vielmehr ist das Gesetz „um der Übertretungen willen hinzugetan werden, bis der Same kam, dem [das Erbe] verheißen wurde“ (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται; Gal 3,19). Dieser Zusammenhang zeigt übrigens, dass das Kompositum προστίθῃμι „hinzufügen“ in Gal 3,19¹⁴¹⁰ in einem ähnlichen Sinn wie das Kompositum παρ-εισέρχομαι „nebenbei hereinkommen“ (vgl. dazu auch Gal 2,4) an unserer Stelle gebraucht wird. Das Präfix παρά „nebenbei, daneben“ bringt dabei keine Abschätzung des „Gesetzes“ zum Ausdruck, wie der Vergleich mit dem Gebrauch des Kompositums in Gal 2,4 vermuten lassen könnte (vgl. auch 2. Macc 8.1: οἱ σὺν αὐτῷ παρεισπορευόμενοι). Vielmehr betont Paulus später, dass das Problem nicht das „Gesetz“, sondern der „fleischliche Mensch“ ist (vgl. Röm 7,12-14).

„... **sodass der Fehltritt/Fall zunehme.**“ Die Konjunktion ἵνα „damit, sodass“ ist an dieser Stelle wohl nicht im finalen Sinn, sondern – wie wohl auch in Röm 5,21a – im konsekutiven Sinn („so-dass“) zu verstehen. Die „Zunahme“ des „Fehltritts“ ist also eine Folge, und nicht die Absicht der Gesetzgebung durch Mose. Damit kommt auf jeden Fall nochmals zum Ausdruck, dass das mosaische „Gesetz“ das Problem mit der Sünde nicht überwinden konnte, sondern vielmehr dieses in einem gewissen Sinn noch verschärfte.

In Röm 7,7ff. geht der Apostel nochmals auf den Zusammenhang zwischen „Gesetz“ und Sünde ein. Das „Gesetz“ wurde demnach zum Leben gegeben (vgl. Röm 7,10), aber einerseits hätte „ich die Sünde nicht gekannt außer durch [das] Gesetz“ (Röm 7,7) und andererseits „ergriff die Sünde durch das Gebot die Gelegenheit (bzw. ‚nahm ... Anlass‘) und bewirkte in mir jede Begierde, denn ohne Gesetz ist Sünde tot“ (Röm 7,8). Andererseits hatte Paulus bereits in Röm 4,15 betont, dass es keine Übertretung (παράβασις) gibt, wenn kein Gesetz vorhanden ist. Damit stellt sich die Frage, ob an unserer Stelle gemeint ist, dass auf Grund der Gesetzgebung *de facto* oder lediglich in der Erkenntnis der Menschen „mehr gesündigt wurde“. Da Paulus an dieser Stelle nicht wie in Röm 4,15 den Begriff παράβασις „Übertretung (des Gesetzes)“ gebraucht, aber auch nicht wie z. B. in Röm 5,16b von den „Fehlritten“ spricht, sondern – wie in Röm 5,15.17.18 – den Singularausdruck τὸ παράπτωμα „der Fehltritt/Fall daneben“ verwendet, ist wohl gemeint, dass das Sinai-Gesetz „daneben hereingekommen“ ist, um die Erkenntnis der Sünde zu bringen und damit die Notwendigkeit der Erlösung aufzuzeigen. Das mosaische Gesetz konnte also nicht die vorhandene Sünde besiegen, sondern brachte vielmehr die „Erkenntnis der Sünde“ (Röm 3,20). Wenn der Apostel in Gal 3,19 schreibt, dass das Gesetz „der Übertretungen willen hinzugefügt wurde“ (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη), so ist an dieser Stelle offenbar gemeint, dass die Übertretungen durch das Gesetz aufgedeckt werden sollten. Dieses Gesetz ist nach Gal 3,23-24 „unser Pädagoge/Erzieher zu Christus hin geworden“, da die Menschen bis zum Kommen des Glaubens (an Jesus Christus) „unter [dem] Gesetz in Gewahrsam gehalten wurden, indem wir eingeschlossen wurden für den Glauben, der offenbart werden sollte“.

„**Wo aber die Sünde zugenommen hat, ist die Gnade darüber hinaus überfließend geworden.**“

Die Sünde soll durch das Gesetz als Sünde erkannt werden. An dieser Stelle spricht Paulus auch nicht davon, dass „die Sünden“ in der Mehrzahl zunehmen. Die Macht der Sünde soll vielmehr durch das Gesetz erkannt werden. Das „Gesetz“ wird in Röm 7,13 mit „dem Guten“ identifiziert, das gegeben wurde, damit die Sünde „als Sünde erschiene, indem sie durch das Gute mir den Tod bewirkte, damit die Sünde nach Übermaß sündig werde durch das Gebot“. Das ist für uns alles schwer nachvollziehbare Gedankengänge des Paulus, welche einerseits die Übermacht der Sünde und damit die

¹⁴¹⁰ Das Kompositum wird in den Paulusbriefen nur an dieser Stelle verwendet.

Notwendigkeit der Erlösung aufzeigen, andererseits zeigen, dass das Gesetz weder Schuld an dieser miserablen Situation des Menschen ohne Christus ist noch ihn davon befreien kann.

Wenn Sünde erkannt wird, ist Gottes Gnade in Jesus Christus umso wirksamer zur Vergebung der Sünden. Ist die Erkenntnis der Sünde vorhanden, so ist Gottes Gnade sehr groß, um zu vergeben (vgl. z. B. Lk 15,17ff.). Aus diesem Grund bezeichnet Paulus das Gesetz als „Erzieher“ zum Glauben an Jesus Christus hin (Gal 4,24). Der Ernst der Sünde kommt im Gesetz vor allem durch die vielen Opfergebote zum Ausdruck, die in Christus Jesus erfüllt wurden, sodass Jesus Christus das „bessere Opfer“ der Menschheit geworden ist (vgl. Hebr 9,23).

Bereits in Röm 5,15b und 17 hatte Paulus von diesem „Überfluss“ der Gnade, welche in Jesus Christus den Menschen entgegen gebracht wird, gesprochen. Dort wurde dieser „Überfluss“ in Jesus Christus allerdings dem Todeszustand „in Adam“ entgegen gesetzt, während es sich an unserer Stelle nicht mehr um einen Vergleich mit Adam und nicht mehr um einen Gegensatz handelt, sondern um einen Vergleich mit der Gesetzgebung durch Mose und um eine Steigerung, wie u. a. auch durch den Gebrauch des Kompositum ὑπερπερίσσεύω „darüber hinaus überfließen“ (im Neuen Testament nur noch in 2. Kor 7,4) zum Ausdruck kommt. Damit wird auch deutlich, dass für Paulus die Gesetzgebung ebenfalls mit der Gnade Gottes verbunden ist, aber nicht in dem Sinn, dass diese Gnade ohne Jesus Christus die Sünde überwinden könnte. Deshalb brauchte es nach 2. Kor 3 den „neuen Bund“ in Jesus Christus, da der „alte Bund“ mit dem „Dienst des Todes“ verbunden ist (vgl. 2. Kor 3,7) und als „Dienst der Verdammnis“ bezeichnet wird (vgl. 2. Kor 3,9), auch wenn er in Herrlichkeit bestand (vgl. auch 2. Kor 3,11). Der „neue Bund“ in Jesus Christus hat jedoch den „Dienst der Gerechtigkeit“ gebracht, der „noch viel mehr in Herrlichkeit überfließt“ (πολλῷ μᾶλλον περισσεύει ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης δόξης; 2. Kor 3,9), ja, es ist sogar von der „überragenden Herrlichkeit“ (τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης) die Rede (2. Kor 3,10). Die „Herrlichkeit“ Gottes ist eng mit seinem Wesen und somit auch mit seiner Gnade verbunden, sodass auch der „Dienst der Verdammnis“ ein Gnadenakt Gottes darstellt, der schlussendlich durch Jesus Christus zum „Dienst der Gerechtigkeit“, der zum Leben führt, werden sollte. Wenn Paulus an unserer Stelle den Aorist ὑπερπερίσσευσεν verwendet, so ist dieser als ingressiver Aorist zu verstehen im Sinn von „[die Gnade] ist darüber hinaus überfließend geworden“. Diese „überfließende Gnade“ kommt durch den Opfertod Jesu zum Ausdruck und hat darin seine Quelle.

Dass die „Gnade unseres Herrn Jesus mit Glauben und Liebe“ da, wo die Sünde groß ist, „darüber hinaus zunimmt“, hat Paulus nach 1. Tim 1,13-14 in seinem eigenen Leben erfahren (vgl. 1. Tim 1,14: ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις ...). Denn Christus Jesus ist in die Welt gekommen, „Sünder zu erretten, von welchen ich der erste bin“ (1. Tim 1,15). Doch weder ist diese Aussage in dem Sinn gemeint, dass Paulus immer noch „der erste [größte] Sünder“ ist noch ist die Aussage an unserer Stelle ein „Freipass“, um in der Sünde zu leben, wie Röm 6,1ff. betonen wird. Dem Paulus ist vielmehr die „Barmherzigkeit zuteil geworden, damit Jesus Christus an mir als dem ersten die ganze Langmut beweise, zum Vorbild für die, welche an ihn glauben werden zum ewigen Leben“ (1. Tim 1,16).

Röm 5,21

„... sodass/damit wie die Sünde königlich durch den/im Tod herrschte ...“ (vgl. dazu Röm 5,14a.17a). Die einleitende Konjunktion ἵνα „damit, sodass“ kann an dieser Stelle im konsekutiven Sinn, aber auch im finalen Sinn verstanden werden. Die Gnade Gottes ist (in Jesus Christus) „darüber

hinaus überfließend geworden, sodass/damit ... die Gnade die königliche Herrschaft ergreife ...“ Beide Aspekte sind wohl an dieser Stelle eingeschlossen.

Die Herrschaft der Sünde kommt im „geistlichen“ und leiblichen Tod zum Ausdruck, wobei in unserem Abschnitt der erste Aspekt im Vordergrund steht. Dabei ist der Dativ beim Ausdruck ἐν τῷ θανάτῳ „im/durch den Tod“ wohl vor allem als *Dativus instrumenti* zu verstehen: Die Sünde herrscht „durch den Tod“ bzw. durch die „königliche Herrschaft“ des Todes (vgl. dazu Röm 4,14a.17a). Dabei ist allerdings die lokale Bedeutung im Sinn von „im Tod“ ebenso mit eingeschlossen: Die Sünde herrsche im Bereich des Todes. Mit dem Gebrauch des Aorists ἐβασίλευσεν „[die Sünde] herrschte königlich“, der an dieser Stelle im komplexiven Sinn zu verstehen ist (eine längere Zeitspanne der Vergangenheit wird „zusammengefasst“), bringt Paulus (nochmals) indirekt zum Ausdruck, dass diese „königliche Herrschaft“ nun in diesem Sinn „offiziell“ vorbei ist, und zwar mit dem Opfertod und der Auferstehung Jesu (vgl. Röm 4,25; 6,4ff.12ff.). Ab Röm 6,12 wird der Apostel dann betonen, dass die Sünde nun auch im Leben der an Jesus Christus Gläubigen nicht mehr „königlich herrschen“ soll (vgl. Röm 6,12: Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ...). Das bedeutet für den einzelnen Menschen *de facto*, dass diese „offizielle“ Vergangenheit der Herrschaft der Sünde und des Todes nur durch den Glauben und die Beziehung zu Jesus Christus Realität werden kann und werden soll.

„... so wird auch die Gnade durch [die] Gerechtigkeit zum ewigen Leben hin königlich herrschen durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (vgl. Röm 5,17b). An dieser Stelle wird nochmals die Zeit der Gnade, die mit dem Erlösungswerk Jesu in einen ganz neuen „Qualität“ begonnen hat, der Zeit der Herrschaft der Sünde und des Todes gegenüber gestellt. Dabei ist der Aorist βασιλεύσῃ (ἵνα ... βασιλεύσῃ „damit/sodass ... er/sie königlich herrsche/die königliche Herrschaft ergreife“) als ingressiver Aorist aufzufassen. Die Zeit der Gnade hat mit dem Erlösungswerk Jesu Christi ihre „königliche Herrschaft ergriffen“ (vgl. den Gebrauch des Aorist in Röm 5,15: [ἡ δωρεὰ] ἐπερίσσευσεν; Röm 5,20: ὑπερεπερίσσευσεν [ἡ χάρις]). Mit εἰς ζωὴν αἰώνιον „zum ewigen Leben“ wird in diesem Zusammenhang das Ziel dieser neuen „Herrschaft“ angedeutet. Die „Herrschaft“ der Gnade beginnt also nicht erst im (zukünftigen) ewigen Leben, sondern soll dahin führen. So ist auch nach Röm 6,22 das „Endziel“ der Heiligung das ewige Leben, welches nach Röm 6,23 eine „Gnadengabe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn“, ist. Wie der Ausdruck διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν „durch Jesus Christus, unseren Herrn“ an unserer Stelle zeigt, ist die Gnade als Subjekt im personifizierten Sinn gebraucht, wobei sie ein Inbegriff von Person und Werk Jesu Christi ist (vgl. auch Röm 5,17b: οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ „die den Überfluss der Gnade ... Empfangenden werden königlich herrschen durch den einen, Jesus Christus“).

Die Wendung διὰ δικαιοσύνης „durch [die] Gerechtigkeit“ schließt an dieser Stelle die die „Rechtstat“ Jesu als Erfüllung der „Rechtsforderung“ des Gesetzes Gottes mit ein (vgl. Röm 5,18b), aber ist nicht identisch damit. In Röm 5,17b war vom „Geschenk der Gerechtigkeit“ die Rede, welches die Empfangenden zur „königlichen Herrschaft im Leben“ befähigt. Paulus denkt dabei wohl an die „Gerechtigkeit Gottes“, welche im Evangelium „offenbart wird“ (vgl. Röm 1,17). Diese ist die Grundlage der „Gerechtigkeit [des] Glaubens“, durch welche Abraham und seinem „Samen“ die Verheißung gegeben wurde, „Erbe [der] Welt“ zu sein (vgl. Röm 4,13). Diese durch Jesus Christus empfangene Gerechtigkeit befähigt die Gläubigen, selbst in dieser Gerechtigkeit zu leben bzw. sich ihr zu unterordnen (vgl. Röm 6,13ff.; 8,6-8;10,3f.). Besonders ein Vergleich unserer Stelle mit Röm 6,21-22 legt nahe, dass Paulus bei dem Gebrauch der Wendung διὰ δικαιοσύνης „durch [die]

Gerechtigkeit“ durchaus auch an diese neue „Unterordnung“ der Gerechtigkeit Gottes und damit an das Leben in der Heiligung gedacht, ohne welche das Ziel des ewigen Lebens offensichtlich nicht erreicht werden kann (vgl. z. B. Röm 8,13; Hebr 12,14).

2.2.2.5 Jesus hat die Gläubigen von der Herrschaft der Sünde befreit (Röm 6,1–7,6)

2.2.2.5.1 Einführung

Im folgenden Abschnitt setzt Paulus die Rechtfertigung durch Christus voraus und zeigt die Folgen für die neue Beziehung zur Macht der Sünde. Auch wenn in Röm 6,11 der erste Imperativ des Briefes erscheint, haben wir an in diesem Abschnitt doch nicht mit eigentlichen „Ermahnungen“ zu tun; der „ermahnende“ Teil beginnt erst mit Röm 12,1. Dieser Abschnitt gehört vielmehr noch zum Kern des Lehrteils im Römerbrief. Und doch zeigt er, dass für Paulus Lehre und Leben nicht zu trennen sind, dass alle Rechtfertigung und Heiligung eine Einheit bilden. Das wird u. a. durch Röm 6,17 sichtbar, wo Paulus vom „Typus der Lehre“ spricht, der die Empfänger übergeben worden und der sie gehorsam geworden sind.

Es ist ganz typisch für den Römerbrief, dass der Apostel ein bestimmtes Thema behandelt, das Behandelte dann im Folgenden voraussetzt, aber auf eventuelle Missverständnisse eingeht oder das Thema nochmals von einer anderen Seite her vertieft. Dass Paulus sich auf ein bereits behandeltes Thema zurück bezieht, erkennen wir meistens an den Überlegungsfragen, wie auch in unserem Vers. An dieser Stelle stellt sich die Frage nach der Gliederung. Für Schreiner bildet z. B. Röm 6-1-14 einen Abschnitt, wobei er Vers 11 als Einheit mit den Versen 12-14 sieht.¹⁴¹¹ Ich gehe jedoch davon aus, dass Vers 11 den Abschnitt ab Vers 1 abrundet. In diesem Abschnitt zeigt Paulus, was eigentlich bei der Bekehrung, Wiedergeburt und Taufe geschehen ist. Die Taufe, die mit dem Gläubigwerden Hand in Hand ging bzw. dieses voraussetzte, zeigt symbolisch das Mit-Christus-Gestorbensein des Menschen unter der Herrschaft der Sünde an, wobei Vers 11 die zusammenfassende Schlussfolgerung zieht. Röm 6,12-23 ist in dem Sinn „ermahnend“, dass darauf die weitere Konsequenz für das Heilungsleben gezeigt wird, wobei auffällt, dass die Heiligung in Röm 6,19 zum ersten Mal im Römerbrief ausdrücklich angesprochen wird. Röm 7,1-6 zeigt dann anhand vom Bild des Ehebundes vertiefend, wie der mit Christus gestorbene Mensch von dem Herrscheranspruch der Sünde, welche das Gesetz zu ihren Gunsten „missbrauchte“, befreit worden ist.

2.2.2.5.2 Mit Christus gestorben und zum neuen Leben auferweckt (Röm 6,1-11)

Röm 6,1

„Was sollen wir nun sagen? Sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade vermehrt werde?“ Die Tatsache, dass Jesus Christus uns rechtfertigt hat, bedeutet für Paulus, dass er nun ein Verfügungsrecht über unser Leben hat. Das ist gemeint, wenn er Jesus Christus „unseren Herrn“ nennt, wie insgesamt zwölfmal im Römerbrief (Röm 1,4; 4,24; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 15,6.30; 16,18.20). Diese Bezeichnung erscheint bereits in Röm 1,4 und 4,24, aber um die Bedeutung für unser Leben geht es vor allem in Röm 6, auch wenn die Bezeichnung hier lediglich in V.23 erscheint. In Röm 14,7-9 erklärt der Apostel dann:

„Denn keiner von uns lebt sich selbst, und keiner stirbt sich selbst. Denn sei es, dass wir leben, wir leben dem Herrn; sei es, dass wir sterben, wir sterben dem Herrn. Sei es nun, dass wir leben, sei es, dass wir sterben, wir sind des Herrn. Denn hierzu ist Christus gestorben und [wieder] lebendig geworden, dass er herrsche sowohl über Tote als über Lebende.“

¹⁴¹¹ Schreiner, Romans, S. 302ff.

Paulus unterstützt also keineswegs die Idee einer „billigen Gnade“.¹⁴¹² Vielmehr hat diese Gnade Gott viel gekostet, und dementsprechend sollen auch die Folgen in unserem Leben sein.

Ob Paulus sich bei diesen Ausführungen gegen existierende oder mögliche Einwände währt, wird nicht sichtbar. Nach Lohse könnte der Einspruch von „Libertinisten“ kommen, oder auch von Gesetzeslehrer, die

„ihre Kritik gegen Folgerungen geltend machen wollen, die von der Freiheit vom Gesetz zu gesetzeslosem Verhalten führen könnten. Wahrscheinlich hat Paulus nicht nur eine einzige Gruppe von Opponenten vor Augen, sondern wendet er sich gegen Schlagworte, die man bei verschiedenen Anlässen in der einen oder anderen Weise ihm entgegenhielt.“¹⁴¹³

Dass die Gnadenbotschaft des Apostels zum Teil falsch verstanden wurde, sehen wir an Röm 3,8, wo der Apostel schreibt: „Und [ist es] etwa so, wie wir verlästert werden und wie einige sagen, dass wir sprechen: Lasst uns das Böse tun, damit das Gute komme? Deren Gericht ist gerecht.“ In unserem Abschnitt geht es offenbar jedoch lediglich um mögliche Einwände.¹⁴¹⁴ Wie Röm 3,8 zeigt, hätte dieser Einwand von Christen (wohl von Juden-Christen) kommen können, welche Paulus vorwarfen, Libertinist zu sein.¹⁴¹⁵

Paulus hatte in Röm 5,20 geschrieben, das Gesetz sei „nebenbei hereingekommen, damit die Übertretung zunehme...“ „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden“ (Röm 5,20b). Die Aussage könnte falsch verstanden werden, als sollte der Christ nun weiter in der Sünde „verharren“, damit Gottes Gnade in seinem Leben um so größer sei. Wie Paulus im Folgenden zeigt, wäre das aber ein totales Missverständnis von dem, was er sagen wollte. Der Christ, der in der Sünde „verharrt“, hat nicht begriffen, was bei der Bekehrung und Wiedergeburt geschieht.

Das Verb ἐπιμένω „verharren“ (eigentlich: „weiter dranbleiben“) kommt insgesamt 16-mal im Neuen Testament vor, und zwar oft mit Bezug auf einen Ort im Sinn von „noch länger an einem Ort bleiben“. Aber gerade im Römerbrief wird damit ein geistlicher Zustand zum Ausdruck gebracht (so auch Röm 11,22.23; zum Gebrauch mit folgenden Dativ vgl. Phil 1,24: ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκί „im Fleisch verharren“). Wer weiter in der Sklaverei der Sünde verharrt, zeigt damit, dass er nicht wirklich durch Christus befreit worden ist. Jesus sagt: „Wer die Sünde tut, der ist ein Sklave der Sünde ... Wen aber der Sohn frei macht, der ist wirklich frei“ (Joh 8,34.36). Und in 1. Joh 3,8 lesen wir: „Wer die Sünde (aus Gewohnheit/beständig) tut, der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an. Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, dass er die Werke des Teufels zerstöre (auflöse).“ Deshalb ist es für Paulus auch keine Frage: Wer noch länger in der Sünde leben will, hat die Gnade des Erlösungswerkes nicht richtig verstanden.

Wenn Paulus einmal mehr den Ausdruck ἡ ἀμαρτία „die Sünde“ verwendet, so bezieht er sich damit nicht zuerst auf die einzelnen Tatsünden.¹⁴¹⁶ Damit ist vielmehr die Sünde als Macht über den

¹⁴¹² Vgl. auch Lohse, Römer, S. 186.

¹⁴¹³ Ebd.

¹⁴¹⁴ Manche gehen davon aus, dass Paulus an dieser Stelle im Stil einer Diatribe argumentiert, indem die Frage mit rhetorischer bzw. pädagogischer Absicht gestellt wird (vgl. z. B. Cranfield, Romans I, S. 297; Moo, Romans, 1991, S. 372; Kaye, The Thought Structure, S. 14-20).

¹⁴¹⁵ So Wilckens, Römer II, S. 10; A. F. Segal, Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven: Yale UP, 1990, S. 144f., wobei jedoch nur an einen möglichen Einwand zu denken ist (vgl. auch Schreiner, Romans, S. 303).

¹⁴¹⁶ Anders z. B. Kaye, The Thought Structure, S. 34-37.

Menschen angesprochen.¹⁴¹⁷ Paulus hatte betont, dass „durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist“ (Röm 5,12) und dass die Sünde durch den Tod (bzw. in dem Tod) „königlich herrschte“ (Röm 5,21). Auch der Gläubige war einst „Sklave der Sünde“ (Röm 6,17). Nun ist er jedoch „der Sünde“ gestorben (Röm 6,2), und zwar „ein für allemal“ (Röm 6,12), und ist vom Rechtsanspruch der Sünde frei gesprochen worden (Röm 6,6). Er soll daraus schlussfolgern, dass er der Sünde gestorben ist (Röm 6,11) und seine Glieder nicht mehr der Sünde als „Waffen der Ungerechtigkeit“ darbieten (Röm 6,13), und die Sünde soll nicht mehr in seinem sterblichen Lein „königlich herrschen“ (Röm 6,12), da er von der Sünde befreit worden und „Sklave der Gerechtigkeit geworden ist“ (Röm 6,18; vgl. Röm 6,20.22). Das bedeutet jedoch nicht, dass er nicht mehr sündigen kann, sondern dass er nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde lebt und somit imstande ist, die Sünde zu überwinden.¹⁴¹⁸

Der an Jesus Gläubige ist somit frei von der Macht der Sünde. Die Macht der Sünde kann allerdings nicht von den einzelnen Tatsünden getrennt werden.¹⁴¹⁹ Der durch Jesus Christus rechtfertigte Gläubige lebt nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde, was konkret sichtbar wird, indem er nicht mehr in der Sünde lebt bzw. indem die einzelnen Tatsünden überwunden werden. Das bedeutet aber noch nicht, dass er überhaupt nicht mehr sündigt (vgl. z. B. 1. Joh 2,1-2).

Röm 6,2

„**Das möge nicht geschehen!**“ Die Antwort des Apostels auf die Frage mit dem deliberativen Konjunktiv¹⁴²⁰ ist eindeutig. Bereits das vierte Mal erscheint die negierte cupitive Optativ-Wendung μή γένοιτο „das möge nicht geschehen“ (nach Röm 3,4.6.31; siehe auch Röm 6,15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11). Diese Wendung, die im Neuen Testament insgesamt 15-mal erscheint, wird allein im Römerbrief zehnmal gebraucht und im Galaterbrief dreimal (Gal 2,17; 3,21; 6,14; sonst nur in Lk 20,16 und 1. Kor 6,15).

„... **die wir der Sünde gestorben sind** ...“ Der natürliche Mensch ist durch die Sünde geistlich tot, weil er unter der Herrschaft der Sünde lebt. Doch Gottes Gnade hat Jesus Christus für die Sünde sterben lassen, und durch seinen Tod und seine Auferstehung hat Jesus die Macht der Sünde gebrochen. Er hat die „Welt“, d. h. die Sünde in der Welt besiegt (Joh 16,33), ja, er hat den „Fürsten der Welt“ gerichtet (Joh 12,31; 16,11; vgl. Kol 2,15; Hebr 2,14). Wer Christus im Glauben in sein Leben aufnimmt (vgl. Joh 1,12), lebt als schwacher Mensch durch den Glauben in dem Sieg Christi (vgl. Gal 2,20), welches möglich ist, weil er aus Gott bzw. durch den Geist Gottes (neu) geboren ist (vgl. 1. Joh 5,4). Doch was bedeutet es konkret, der Sünde gestorben zu sein? Cranfield erwähnt vier Ansichten darüber.¹⁴²¹ 1. Im forensischen oder gerichtlichen Sinn ist der Gläubige der Sünde gestorben,

¹⁴¹⁷ Vgl. auch z. B. Moo, Romans, 1991, S. 374; W. Thüsing, Per Christum in Deum: Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (Neutestamentliche Abhandlungen 1), Münster: Aschendorff, 1965, S. 68-93.

¹⁴¹⁸ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 304.

¹⁴¹⁹ Vgl. dazu u. a. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in paulinischer Paränese: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh: Mohn, 1961, S. 65f.; Fitzmyer, Romans, S. 432; Schreiner, Romans, S. 304.

¹⁴²⁰ Statt des deliberativen Konjunktivs ἐπιμένωμεν „sollen wir verharren?“ bringen einzelne Textzeugen das Futur ἐπιμενοῦμεν „werden wir bleiben?“ (vgl. das ἐροῦμεν), andere zum Teil wichtigere Textzeugen wie ⚭ das Präsens ἐπιμένομεν „wir verharren“ bzw. „verharren wir?“ Wir können wohl davon ausgehen, dass Paulus an dieser Stelle wie beim ἁμαρτήσωμεν in V.15, wo sich hinsichtlich der Textvarianten eine ähnliche Situation ergibt, den Konjunktiv gebraucht hat.

¹⁴²¹ Cranfield, Romans I, S. 299f.

indem die Sünden vergeben sind¹⁴²²; 2. Im sakramentalen Sinn ist der Gläubige der Sünde gestorben durch die Taufe; 3. im moralischen Sinn ist der Gläubige der Sünde gestorben, indem wir die Sünde in unserem Leib töten; 4. durch den physischen Tod wird der Gläubige von der Sünde befreit.

Es ist zu beachten, dass für Paulus das Gestorbensein der Gläubigen der Sünde gegenüber der Vergangenheit angehört, wie der Gebrauch der Aorist-Form in unserem Vers wie auch in Vers 10 zeigt. Dabei geht es jedoch im folgenden Abschnitt nicht um das (ewige) Todesurteil durch die Sünde, von dem der Gläubige befreit worden ist, sondern vielmehr von der Macht der Sünde, die im Leben des Gläubigen gebrochen ist, sodass der Gläubige nicht mehr sündigen muss.¹⁴²³ Er muss der Sünde nicht mehr als Sklave dienen (Vers 6), und die Sünde soll nicht mehr königlich über ihn herrschen (Vers 12). Wenn er unter der Gnade lebt, wird die Sünde nicht mehr über ihn Herr sein (Vers 14). Übriges zeigt das zweite Teil des Kapitels, dass es nicht darum geht, dass der Gläubige nicht mehr sündigen kann, sondern dass er nicht mehr sündigen muss. Paulus betont dabei im folgenden Abschnitt nicht die Befreiung von der Strafe der Sünde, sondern die Befreiung aus der Macht der Sünde.¹⁴²⁴ Schreiner bemerkt, dass es Paulus in diesem Abschnitt nicht darum gehe, das gesetzliche Verhältnis zwischen dem Gläubigen und der Sünde zu erklären, sondern die Befreiung aus ihrer Macht hervorzuheben.¹⁴²⁵ Das ist sicher insofern richtig, dass man, wie Schreiner weiter betont, die zwei Aspekte nicht voneinander trennen kann.¹⁴²⁶ Den Vers 6 bringt zum Ausdruck, dass der Gläubige vom Rechtsanspruch der Sünde befreit worden ist, was für Paulus offensichtlich zur Folge hat, dass eben die Sünde sein Leben nicht mehr beherrscht.

„... **wie sollte er noch (länger) in ihr leben?**“¹⁴²⁷ Der Ausdruck „in der Sünde leben“ (ἐν αὐτῇ „in ihr“, d. h. in der Sünde) erscheint im Neuen Testament nicht mehr. Petrus gebraucht den Ausdruck „(in) der Gerechtigkeit leben“ (τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν; beim Dativ τῇ δικαιοσύνῃ handelt es sich offenbar um ein *Dativus relationis* [in Bezug auf die Sünde] bzw. *Dativus commodi* [für die Sünde]), indem er schreibt: „... der unsere Sünden an seinem Leib selbst an das Holz hinaufgetragen hat, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben; durch dessen Striemen ihr geheilt worden seid“ (1. Petr 2,24). Dass heißt natürlich nicht, wie gesagt, dass Christen nie mehr sündigen, wie Johannes schreibt: „Meine Kindlein, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündigt; und wenn jemand sündigt, so haben wir einen Beistand bei dem Vater, Jesus Christus, den Gerechten“ (1. Joh 2,1). Aber ein Christ sündigt nicht mehr „aus Gewohnheit“ bzw. anhaltend (vgl. 1. Joh 3,8); er lebt nicht mehr in der Sünde, weil er nicht mehr Sklave der Sünde ist. Sein Leben ist nun Gott geweiht, und dementsprechend soll er es auch ausrichten.

Röm 6,3

„**Oder seid ihr unwissend ...?**“ (vgl. Röm 6,16; 7,1; 11,2; 1. Kor 3,16; 5,6; 6,2f.9.15f.19; 9,13.24, Jak 4,4; ferner Röm 1,13; 11,25; 1. Kor 10,1; 11,3; 12,1; 2. Kor 1,8; 1. Thess 4,13). Es ist für Paulus

¹⁴²² So z. B. J. Stott, *Romans: Good Good News for the World*, Downers Grove: InterVarsity, 1994, S. 172.

¹⁴²³ Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 305.

¹⁴²⁴ Vgl. auch ebd.

¹⁴²⁵ Ebd.

¹⁴²⁶ Ebd.

¹⁴²⁷ Das Futur ζήσωμεν ersetzt an dieser Stelle offensichtlich den Konj. deliberativus (bei überlegenden Fragen). Wilckens, *Römer II*, S. 11 versteht ihn als logische Schlussfolgerung, was natürlich mit der überlegenden Frage zum Ausdruck gebracht werden soll, nämlich dass der Gläubige als logische Folge des Gestorbenseins der Sünde gegenüber nicht mehr in ihr leben wird, wenn er darauf die richtigen Konsequenzen zieht.

kein rühmlicher Zustand für Christen, in Bezug auf solche grundlegende Aspekte im christlichen Leben unwissend zu sein (vgl. auch Hebr 5,12-6,3). Es besteht für Christen eine große Gefahr, wenn sie – ob als Unwissende oder als Wissende – in der Sünde leben. Wer nicht aufrichtig und ehrlich das Wort Gottes und damit den Willen Gottes verstehen und sich ihm unterordnen will, steht in Gefahr, in geistlicher Hinsicht zu irren (vgl. Mt 22,29; Röm 10,3). Es gibt offenbar sogar Menschen, die sehr „fromm“ sind und doch im geistlichen Irrtum leben, weil sie sich im Denken und in der Tat nicht dem Wort Gottes unterordnen (vgl. 1. Kor 3,1-3).

„... dass, so viele wir in Christus Jesus hineingetaucht worden sind, in seinen Tod hineingetaucht worden sind?“ Das griechische Wort βαπτίζω „taufen“ bedeutet wörtlich „untertauchen, hineintauchen“, dann auch „anfeuchten, begießen“.¹⁴²⁸ Der Verb ist mit dem Verb βάπτω „ein-, untertauchen; in Farbstoff tauchen; färben“¹⁴²⁹ verwandt und wird auch im Sinn von „vernichten“ gebraucht.¹⁴³⁰ Das Verb βαπτίζω erscheint im alttestamentlichen Teil der LXX nur an zwei Stellen (auch in Judith 12,7 und Sir 34,25)¹⁴³¹, und zwar in 2. Kön 5,14 mit Bezug auf das Untertauchen des Naeman im Jordan und in Jes 21,4 im Sinn von „überfallen, plagen, peinigen“ (ἡ ἀνομία με βαπτίζει „die Gesetzlosigkeit tauft mich“), während das Verb βάπτω 16-mal vor allem bei den rituellen Reinigungen im Sinn von „(ins Blut, Wasser, Öl) tauchen“ gebraucht wird (so in z. B. Ex 12,22; Lev 4,6.17; 9,9; 11,32; 14,6.16.51).¹⁴³² Für die jüdische Proselyten-Taufe wird nach Beasley-Murray in der griechischen Literatur zwar das Verb βάπτω, aber nicht das Verb βαπτίζω verwendet.¹⁴³³ In den Rollen der Qumranhöhlen werden in Bezug auf die rituelle Reinigung Begriffe im Sinn von „baden, waschen“ und „besprengen“ gebraucht, „obwohl die Anhänger der Gemeinschaft sich zur Reinigung tatsächlich untertauchten ...“¹⁴³⁴

Jay Adams fasst die Untersuchungen von James Dale¹⁴³⁵ zusammen¹⁴³⁶ und folgert daraus, dass Dale die Behauptung, das Verb bedeute „zuerst, zuletzt und immer“ „ein-, untertauchen“ (immerse), überzeugend zerstört habe. Die Hauptbedeutung liegt demnach auf der Veränderung des Charakters oder des Zustandes einer Sache.¹⁴³⁷ Offensichtlich wurde zur Zeit des Neuen Testaments die christliche

¹⁴²⁸ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 431.

¹⁴²⁹ Vgl. G. R. Beasley-Murray, Art. βαπτίζω, in: ThBLNT, 2000, S. 1694.

¹⁴³⁰ Vgl. ebd.

¹⁴³¹ Wenn Gourlay schreibt: „Es stimmt, dass baptizo häufig in der Septuaginta vorkommt und dort eine große Brandbreite von hebräischen Wörtern übersetzt“ (N. J. Gourlay, Gemeindesymbole für heute. Die Taufe, das Haupt und das Mahl des Herrn, Bielefeld: Bethanien, 2002, S. 80), so ist das wohl eine Verwechslung mit dem Verb βάπτω.

¹⁴³² Philo von Alexandria verwendet das Verb in seinen Schriften insgesamt sechsmal (Leg. 3,18; Det. 176; Migr. 204; Prob. 97; Contempl. 46; Prov. 2,67), und zwar im Sinn von „eintauchen, versänken, überfluten“. In den Schriften des Josephus erscheint das Verb 13-mal (Ant. 4,81; 9,212; 10,169; 15,55; Bell. 1,437; 2,476.556; 3,368.525.527; 4,137; Vit. 15). Auch er verwendet das Verb im Sinn von „eintauchen“, und zwar u. a. in dem Zusammenhang, wo in der LXX das Verb βάπτω erscheint (vgl. Josephus, Ant. 4,81 z. B. mit Lev 11,32). Josephus erwähnt zudem, dass ein „Kind“, das Aristobul geheißen habe, nach Jericho gebracht worden sei, wo es „in einem Teich untergetaucht wurde und starb“ (Bell. 1,437: βαπτιζόμενος ἐν κολυμβήθρα τελευτᾷ).

¹⁴³³ Beasley-Murray, Art. βαπτίζω, S. 1695.

¹⁴³⁴ Ebd.

¹⁴³⁵ J. W. Dale, Classic Baptism, Philadelphia: Perkenpine & Higgins, 1867, S. 352-354.

¹⁴³⁶ J. E. Adams, The Meaning and Mode of Baptism, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing CO., 1975, S. 1-4.

¹⁴³⁷ Ebd., S. 4; anders jedoch Gourlay, Gemeindesymbole, S. 79, der Carson und Karl Barth zitiert, die beide betonen, dass das Verb βαπτίζω ausschließlich „untertauchen“ bedeute. Gourlay schreibt: „Im säkularen Griechisch bezeichnet das Wort das Untertauchen entweder des ganzen Körpers oder eines Körperteils, wobei im letzteren Fall das betreffende

Taufe jedoch durch Untertauchen vollzogen¹⁴³⁸, und das ist z. B. nach Röm 6,3-4 und 1. Kor 12,13 auch die erste symbolische Bedeutung der Taufe, obwohl sie gleichzeitig auch zum Ausdruck bringt, dass der Täufling in die innere Beziehung mit demjenigen, auf den er getauft wird, nämlich Jesus Christus, gebracht wird und so nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde lebt¹⁴³⁹.

In unserem Vers erscheint der Ausdruck βαπτίζω εἰς „hineintauchen in ...“.¹⁴⁴⁰ Derselbe Ausdruck erscheint auch in Gal 3,27, wo wir lesen: „Denn ihr alle, die ihr in Christus hineingetaucht worden seid (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), habt Christus angezogen.“ Ebenso erscheint der Ausdruck in 1. Kor 12,13, wo Paulus schreibt: „Denn wir sind durch einen Geist alle in einen Leib hineingetaucht worden (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) ...“ Das geschieht bei der Neugeburt durch den Heiligen Geist, wobei wir durch den Geist Gottes innerlich mit in den Tod Christi, der ein Tod der Sünde gegenüber war, hinein genommen werden, was durch das Eintauchen ins Wasser symbolisch zum Ausdruck gebracht wird (vgl. auch Kol 2,11-15; 1. Petr 3,21¹⁴⁴¹). Der Ausdruck βαπτίζω εἰς bedeutet also nicht nur „in Bezug auf ... taufen“¹⁴⁴², sondern bringt die innere Verbindung mit Christus im Sterben der Sünde gegenüber zum Ausdruck¹⁴⁴³. Wer auf diese Weise mit in den Sühnetod Jesu Christi hineingenommen wird, lebt nicht mehr „in Adam“, sondern „in Christus“ (vgl. u. a. Röm 8,1; ferner 2. Kor 5,17). Diese Einheit mit Christus¹⁴⁴⁴ wird in den folgenden Versen betont.¹⁴⁴⁵

Nach Lohse hat das εἰς „in ... hinein“ an dieser Stelle finale Bedeutung. „In der Taufe hat ein Herrscherwechsel stattgefunden, der einen definitiven Bruch mit der Vergangenheit bedeutet, die unter dem Regiment der Sünde gestanden hatte.“¹⁴⁴⁶ Das stimmt neutestamentlich nur insofern, dass die

Körperteil genau angegeben wird“ (ebd.). Die „weitere Bedeutung“, die Chafer vorschlägt, nämlich „der Einfluss einer Sache auf eine andere“, ist „jedoch keine eigentliche Übersetzung von *baptizo*, sondern vielmehr ein Vorschlag, wie sich die symbolische Bedeutung dieses Begriffs möglicherweise entwickelt hat“ (ebd.).

¹⁴³⁸ „Daß tatsächlich die Taufe durch Untertauchen vollzogen wurde, macht die Taufe des Herrn Jesus selbst ebenso klar wie die Taufe des Kämmerers aus Äthiopien. In beiden Fällen wird von einem *Heraufsteigen* aus dem Wasser gesprochen (Mt 3,16; Apg 8,39)“ (Ch. Briem, Die christliche Taufe. Was bedeutet sie?, Hückeswagen: CSV [ohne Jahr], S. 8). So lesen wir auch in Mk 1,9, dass die Leute von Johannes „in den Jordan hinein“ getauft wurden.

¹⁴³⁹ Vgl. E. Mauerhofer, Der Kampf zwischen Geist und Fleisch bei Paulus, Frutigen: Trachsen Verlag, 4. Aufl. 2000, S. 62ff.

¹⁴⁴⁰ Vgl. dazu B. N. Kaye, βαπτίζειν εἰς with special reference to Romans 6, in: F. L. Cross (Hrsg.), Studia Evangelica, vol. 6: Papers presented to the fourth International Congress on New Testament Studies held at Oxford 1965, Part. II: The New Testament Message. With a cumulative index of contributors to Studia Evangelica, 1968 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 103), Berlin: Akademie-Verlag, 1973, S. 281-286.

¹⁴⁴¹ Die Sinflut wird an dieser Stelle als „Gegenbild“ (ἀντίτυπος) der Taufe (βάπτισμα) verstanden. Dabei ist allerdings zu beachten, dass nicht das Wasser Noah und seine Familie rettete, sondern die Arche, die Noah im Gehorsam und im Vertrauen auf Gott gebaut hatte. Zur Taufe gehört für Petrus deshalb auch das Bitten um ein „reines Gewissen“, was die Sündenvergebung durch den (persönlichen) Glauben an das Erlösungswerk Jesu mit einschließt (vgl. u. a. Apg 2,38-41).

¹⁴⁴² So z. B. Cranfield, Romans I, S. 301; Kaye, The Thought Structure, S. 59; ders., βαπτίζειν εἰς, S. 281-286.

¹⁴⁴³ Vgl. dazu u. a. A. J. M. Wedderburn, Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background (WUNT 44), Tübingen: Mohr, 1987, S. 54-60; Moo, Romans, 1991, S. 376f.; Schreiner, Romans, S. 307.

¹⁴⁴⁴ Vgl. dazu auch Eibach, Gestorben, S. 161: „In der Taufe sollten Tod und Auferweckung Jesu Christi auch symbolisch nacherlebt werden (Röm 6,1-11), nicht nur die Sünde abgewaschen, sondern der alte Mensch ersäuft und ein neuer Mensch auferweckt werden.“ Für ihn kommt die „Symbolik der heutigen Wassertaufe ... eher einer segnenden Bestätigung des alten Menschen als der Taufe auf den Tod Christi, einem Sterben und Auferstehen gleich“ (ebd., S. 161-162).

¹⁴⁴⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 307.

¹⁴⁴⁶ Lohse, Römer, S. 187.

Hinwendung zu Gott durch Jesus Christus (das „Gläubigwerden“ bzw. die Bekehrung) und die Taufe zeitlich zusammenfallen. Aber dass nicht durch die Taufe, sondern vielmehr durch die „Herzensbeschneidung“, d. h. durch die Neugeburt als Folge der Hinwendung zu Gott den Herrscherwechseln vollzieht, bringt auch Kol 2,11ff. deutlich zum Ausdruck.

„In ihm [Jesus Christus] seid ihr auch beschnitten worden mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen geschehen ist, [sondern] im Ausziehen des fleischlichen Leibes (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός), in der Beschneidung des Christus, mit ihm begraben durch das Eintauchen¹⁴⁴⁷ (συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ), in ihm auch mitauferweckt durch den Glauben an die wirksame Kraft Gottes, der ihn aus den Toten auferweckt hat. Und euch, die ihr tot wart in den Vergehungen und in der Unbeschnittenheit eures Fleisches, hat er mit lebendig gemacht mit ihm, indem er uns alle Vergehungen vergeben hat; er hat den Schuldschein gegen uns gelöscht, [den] in Satzungen [bestehenden], der gegen uns war, und ihn auch aus [unserer] Mitte fortgeschafft, indem er ihn ans Kreuz nagelte ...“ (Kol 2,11-14).

Zu beachten ist, dass es in diesem Abschnitt nicht darum geht, zu zeigen, wie es zu dieser Erneuerung des Menschen in der Beziehung zu Gott kommt. Das Thema hat der Apostel bereits in Röm 3,21-31 behandelt und anschließend vertieft. Paulus lehrte also keine Taufwiedergeburt; vielmehr hat in diesem Zusammenhang den Glauben als entscheidende Voraussetzung für die Rechtfertigung betont. In unserem Abschnitt geht es nicht um die Frage, wie wir rechtfertigt bzw. wiedergeboren werden, sondern darum, zu zeigen, welche Folgenden die Rechtfertigung mit sich bringen sollte. Die Wassertaufe bringt symbolisch zum Ausdruck, was bei der Rechtfertigung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu geschehen ist, und daraus sollen die wiedergeborenen und rechtfertigten Christen nun für das praktische Leben die Konsequenzen ziehen. Klar ist, dass die Ausführungen des Apostels als selbstverständlich voraussetzen, dass alle Glieder der Gemeinde getauft sind.¹⁴⁴⁸

Umstritten ist in der Forschung, ob und welche traditionellen Symbole Paulus hier aufnimmt. Nach Gunkel „vollzieht sich das, was in Christo einmal am Kreuze geschah, kraft des Kreuzes in der Taufe immer wieder am Einzelnen.“¹⁴⁴⁹ Dabei seien für jemand, der aus dem Alten Testament herkomme, „die mystische Verbindung mit Christo, die Deutung der Taufe als eines Ertränktwerdens, die Überzeugung, durch ein solches Sakrament zum ewigen Leben zu kommen, der Glaube, dass sich das an der himmlischen Person Geschehene am Gläubigen im Sakrament wiederhole“, unverständlich und fremdartig.¹⁴⁵⁰ Deshalb sucht er den Hintergrund in der außerbiblischen Religionsgeschichte und meint, in den ägyptischen Osiris-Mysterien die gleichen Ansichten zu finden, nämlich dass „man durch den Tod zum ewigen Leben gelangen könne, wenn man der Verbindung mit dem Gotte, der selbst gestorben und auferstanden ist, teilhaftig geworden ist.“¹⁴⁵¹ Auch Bultmann sieht als Hintergrund dieser Ausführungen des Apostels, dass „die Taufe teil am Tode und an der Auferstehung Christi“ gebe,

¹⁴⁴⁷ Das *nomen actionis* βαπτισμός „(das) Ein-/Untertauchen, (das) Taufen“ erscheint im Neuen Testament neben Kol 2,12 nur noch in Mk 7,4 und Hebr 6,2 und 9,10, und zwar außer in Kol 2,12 immer in der Pluralform im Sinn von „Waschungen (durch Eintauchen)“. Dagegen erscheint das *nomen rei actae* βάπτισμα = „Taufe“ im Neuen Testament insgesamt 19-mal (in den NT-Briefen nur in Röm 6,4; Eph 4,5 und 1. Petr 3,21; sonst nur in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte).

¹⁴⁴⁸ Vgl. Lohse, Römer, S. 188.

¹⁴⁴⁹ H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen: V&R, 3. Aufl. 1930, S. 83.

¹⁴⁵⁰ Ebd.

¹⁴⁵¹ Ebd., S. 84.

„die hellenistische Gemeinde, welche das ihr überlieferte Initiations-Sakrament nach Analogie von Initiations-Sakramenten der Mysterienreligionen versteht, deren Sinn der ist, den Mysten teilzugeben am Schicksal der Kultusgottheit, die den Tod erlitten hat und wieder zum Leben erwacht ist, wie Attis, Adonis und Osiris“.¹⁴⁵²

Apuleius (ca. 125–180 n. Chr.) berichtet im 11. Buch seiner Metamorphosen über seine eigene Erfahrung mit dem Isis-Kult, der ebenfalls von Ägypten aus über Europa verbreitet wurde. Über die Einweihung im Inneren des Heiligtums schreibt er u. a.:

„Ich näherte mich der Grenze des Todes (*confinium mortis*), und als ich die Schwelle von Proserpina betrat, ritt ich durch alle Elemente. Um Mitternacht sah ich die Sonne mit weißem Licht scheinen. Ich trat vor den Gott der Unterwelt und den Gott der Oberwelt (*deos inferos et deos superos accessi coram*) und betete aus nächster Nähe an“ (Met 11,23).¹⁴⁵³

Mit dieser vermeintlichen Analogie zwischen den Ausführungen des Apostels und den Mysterienreligionen setzt sich u. a. Günter Wagner auseinander.¹⁴⁵⁴ Es zeigt u. a., dass die vermeintliche Parallele zum Eleusis-Kult gar nicht existiert. Die eleusische Taufe als normales Bad im Meer fand jeweils drei Tage vor den eigentlichen Mysterien statt.¹⁴⁵⁵ Dabei ist das Wasser bei den Vorbereitungen auf den großen Mysterien nur „ein karthartisches Mittel neben anderen“ gewesen.¹⁴⁵⁶ Wagner hält fest, „dass die eleusische Taufe keinerlei Anknüpfungspunkt für Röm. 6 bietet. Sie ist nicht Teil der Initiation, sondern bereitet als Akt der Reinigung nur auf diese vor. Eine über die Reinigung hinausreichende symbolische Bedeutung fehlt ihr.“¹⁴⁵⁷ Ähnliches ist in Bezug auf die anderen Mysterienreligionen zu sagen.¹⁴⁵⁸ Außerdem verweist Lohse mit Recht darauf hin, unsere Kenntnisse über Ursprung und Inhalt der Mysterienweihen lückenhaft sind, „da diese vom Schleier einer sog. Arkan-disziplin umhüllt wurden und daher nur spärliche mehr oder weniger deutliche Zeugnisse erhalten sind.“¹⁴⁵⁹

Es geht in diesem Kontext nicht darum, zu zeigen, wie der Mensch Anteil am ewigen Leben erhält, sondern vielmehr um das praktische Heiligungsleben, also um die Konsequenzen der Rechtfertigung, durch die allein der Mensch ewiges Leben erhält, wenn er sie im Glauben annimmt. Deshalb bemerkt Lohse richtig: „Wie die Rechtfertigung allein im Glauben empfangen wird, so müssen im Zusammenhang der paulinischen Theologie auch Taufe und Glaube notwendig zusammengesehen werden.“¹⁴⁶⁰ Im Glauben erlebt der Christ die Einheit mit Christus (vgl. z. B. auch Gal 2,20), die in unserem Abschnitt u. a. mit der Wendung „in Christus Jesus hineingetaucht zu werden“ (βαπτίζομαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) zum Ausdruck gebracht wird.¹⁴⁶¹ Dabei darf diese Wendung nur insofern mit „in den Namen Jesu hineingetaucht zu werden“ (βαπτίζομαι εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ; vgl. Apg 19,5; Mt

¹⁴⁵² Bultmann, Theologie, S. 142.

¹⁴⁵³ Vgl. dazu auch Heininger, Die religiöse Unterwelt, S. 118–121. Nach Heininger gibt es Parallelen zwischen den Mysterienkulten und Paulus, doch setzt Paulus „einer aus der Taufaussage abgeleiteten präsentischen Eschatologie Grenzen“ (ebd., S. 121).

¹⁴⁵⁴ Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem, S. 69–269; vgl. auch Wedderburn, Baptism and Resurrection, S. 90–163; Stuhlmacher, Biblische Theologie 1, S. 351f.

¹⁴⁵⁵ Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem, S. 80.

¹⁴⁵⁶ Ebd.

¹⁴⁵⁷ Ebd., S. 271.

¹⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 125ff.; vgl. zudem Lohse, Römer, S. 188f.

¹⁴⁵⁹ Lohse, Römer, S. 188.

¹⁴⁶⁰ Ebd., S. 194.

¹⁴⁶¹ Vgl. dazu u. a. auch Wedderburn, Baptism and Resurrection, S. 54–60; Moo, Romans, 1991, S. 376f.

28,19; vgl. zudem 1. Kor 1,13) identifiziert werden, dass „Name“ hier für die Person Jesu Christi steht.¹⁴⁶²

Röm 6,4

„Also sind wir mit ihm durch die Taufe (durch das Untertauchen) in den Tod hinein begraben worden ...“ Der „alte Mensch“ (vgl. dazu Röm 6,6; Eph 4,22; Kol 3,9), der zusammen mit der Sünde gegen Christus das Leben bestimmte, ist mit Jesus in den Tod gegeben worden. Jetzt bestimmt Jesus Christus das Leben (vgl. Gal 2,20). Die Taufe ist also eine Art „Begräbnisfeier“ des „alten Menschen“ (vgl. Kol 2,12, wo das Verb συνθάπτω „mit begraben“ ebenfalls erscheint).¹⁴⁶³ Sie ist also eine Bestätigung und Bezeugung der erlebten Bekehrung und Erneuerung durch Jesus Christus.

Der Wassertaufe geht nach dem Neuen Testament der Glaube an Jesus Christus und sein Erlösungswerk, das für mich geschehen ist, und die Buße, d. h. die bewusste Abkehr von der Sünde und die Hinkehr zu Gott, voran (vgl. Mk 16,16; Apg 2,38.41). In der Urgemeinde wurden diejenigen getauft, die Gottes Wort von der Erlösung in Jesus Christus im Glauben annahmen (Apg 2,41).¹⁴⁶⁴ Auch wenn wir auf Grund von Apg 2,38 annehmen könnten, dass die Wassertaufe dem Empfang des Heiligen Geistes vorangehen müsse, so sehen wir doch aus anderen Stellen des Neues Testaments, dass das nicht der Fall ist (vgl. z. B. Apg 10,44ff.). In Lk 7,29-30 heißt es: „Und das ganze Volk, das zuhörte, und die Zöllner gaben Gott recht, indem sie sich mit der Taufe des Johannes taufen ließen; aber die Pharisäer und die Gesetzeslehrer missachteten für sich selbst den Ratschluss Gottes, indem sie sich nicht von ihm taufen ließen.“ Wer erkannt hat, dass seine Rechtfertigung allein ein Geschenk der Gnade Gottes durch die reinigende Wirkung des Blutes Jesu ist, welches wir im persönlichen Glauben empfangen, der bringt das auch durch die Taufe zum Ausdruck.

Entscheidend ist in dem Abschnitt die innere Beziehung des Gläubigen zu Jesus Christus und zu seinem Erlösungswerk, wie u. a. durch die συν-Komposita zum Ausdruck kommt. An unserer Stelle erscheint wie in Kol 2,12 die Passivform des Verbs συνθάπτω „mit begraben“. Der Gläubige ist aber auch „mit verpflanzt in der Ähnlichkeit des Todes Christi“ (Röm 6,5), das „alte Mensch“ ist „mit gekreuzigt“ (Röm 6,6), er ist mit Christus gestorben und lebt nun mit ihm (Röm 6,8). Nach Kol 2,12 ist er mit ihm durch den Glauben mit auferweckt (vgl. dazu auch Kol 3,1; Eph 2,6) und nach Kol 2,13 mit lebendig gemacht worden. Wenn Paulus ist diesem Zusammenhang von der Taufe spricht, so ist damit sehr wohl auch an die Wassertaufe gedacht.¹⁴⁶⁵ Doch das entscheidende geschieht im Inneren des Menschen. Da die zwei Aspekte (Glaube und Taufe) für Paulus jedoch eine Einheit bilden, sollte nicht zu stark getrennt werden.¹⁴⁶⁶ Petrus betont, dass es bei der Taufe nicht um „ein Ablegen der Unreinheit des Fleisches [= des Körpers]“ geht, sondern um „die Bitte an Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi“ (1. Petr 3,21; vgl. Hebr 10,22).

¹⁴⁶² In unserem Abschnitt ist nicht der Leib Christi, die Kirche angesprochen, wie Schrage, Korinther II, S. 213 annimmt. Erst 1. Kor 12,13 zeigt, dass die „Taufe in Jesus Christus“ gleichzeitig eine „Taufe in seinen Leib hinein“ bedeutet.

¹⁴⁶³ Vgl. R. Weber, Die Taufe. Zeugnis oder Zauber, Wort oder Sakrament, Lage: Logos Verlag, 3. Aufl. 1995, S. 142.

¹⁴⁶⁴ Vgl. dazu auch Wilckens, Römer, S. 27 und S. 31; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VII/1, 1991, S. 156. Nach Schrage ist die Kindertaufe „nach allem, was wir wissen, kaum vor dem 3. Jahrhundert in der Kirche üblich geworden ist“ (W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther [EKK], Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VII/2, 1995, S. 108).

¹⁴⁶⁵ Vgl. dazu u. a. Moo, Romans, 1991, S. 376; Schreiner, Romans, S. 306f. Dunn geht von einem rein metaphorischen Gebrauch aus (Dunn, Romans 1–8, S. 311).

¹⁴⁶⁶ Vgl. auch z. B. Schreiber, Romans, S. 307; anders z. B. Stott, Romans, S. 173.

Die Betonung liegt in Röm 6,4a auf εἰς τὸν θάνατον „in den Tod“. Diese Wendung erscheint im Neuen Testament nur noch in Röm 6,3¹⁴⁶⁷, und dort zwar verbunden mit αὐτοῦ: „in seinen Tod“. Der Unterschied zu Vers 3 ist, dass dort vom Tod Christi die Rede war, in welchen der Täufling durch den Glauben mit hineingenommen wurde, während an unserer Stelle vom „Tod“ des Menschen selbst (d. h. des „alten Menschen“) die Rede ist. Damit kommt Paulus zur Kernaussage des 1. Teils unseres Abschnittes, nämlich dass der „alte Mensch“ mit Christus der Sünde gegenüber gestorben ist, während Paulus im 2. Teil betont, dass er Gläubige nun mit Christus für Gott lebt. Darauf liegt schlussendlich die Hauptbetonung des Abschnitts.¹⁴⁶⁸

Da es sich in unserem Vers um das „Sterben“ des Menschen handelt, ist auch unwahrscheinlich, dass sich die Wendung εἰς τὸν θάνατον „in den Tod“ auf διὰ τοῦ βαπτίσματος „durch die Taufe“ bezieht im Sinn von διὰ τοῦ βαπτίσματος [τοῦ] εἰς τὸν θάνατον „durch die Taufe [die] in den Tod [Christi]“¹⁴⁶⁹. Vielmehr bringt Paulus damit zum Ausdruck, dass die Taufe eine Art Begräbnis des „alten Menschen“ darstellt, der damit definitiv dem Tod übergeben wird.¹⁴⁷⁰ „Taufe in Christus“ (Vers 3) und „Begräbnis in den Tod“ (Vers 4) werden dabei als zeitgleich und als Einheit betrachtet. Somit sagt Paulus: Der Gläubige ist in Jesus Christus und damit in Jesu Christi Tod hineingetaucht (mit hineingenommen; Vers 3), was durch die Wassertaufe zum Ausdruck gebracht wird, und dieses Eintauchen in Jesus Christus stellt gleichzeitig ein „Begräbnis“ des „alten Menschen“ dar, indem dieser dem Tod übergeben wird (Vers 4). Diese Tatsache wird zumindest indirekt auch durch die einzige Parallelstelle im Neuen Testament, in der das Kompositum συνθάπτω „mit begraben“ neben unserem Vers vorkommt, nämlich Kol 2,12 bestätigt, wo es heißt: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν „Ihr seid begraben worden durch das Eintauchen, in welchem¹⁴⁷¹ ihr durch den Glauben an das Wirken Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat, mit auferweckt.“

„... damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, auch wir in der Neuheit des Lebens [d. h. in einem erneuerten Leben] wandeln.“ Wie der Täufling wieder aus dem Wasser emporkommt, nachdem das Wasser ihn reinigend umgeben hat, so ist der Gläubige, nachdem er durch das Blut Christi Vergebung der Sünden empfangen hat, zu einem neuen geistlichen Leben in Jesus Christus erwacht, das jetzt in ihm wachsen und heranreifen muss. Καινός „neu, unerwartet, ungewöhnlich“¹⁴⁷² bedeutet auch soviel wie „mit einer ganz neuen Qualität“ (vgl. auch 2. Kor 5,17). Die Beziehung zu Gott ist wiederhergestellt worden, und nun kann der Prozess der Veränderung und der Heiligung beginnen (vgl. u. a. Eph 4,22-24; Kol 3,9f.). Wie der Apostel in Röm 5,19 (vgl. auch Röm 5,21) mit den Komparativendung ὥσπερ ... οὕτως καὶ den Vergleich zwischen Adam und Christus gemacht hatte (wobei allerdings die Tat und dessen Wirkung gegensätzlich war), so macht er nun den Vergleich zwischen dem Sterben und der Auferstehung Jesu

¹⁴⁶⁷ Die Wendung εἰς θάνατον „zum/in den Tod“ erscheint dagegen achtmal im Neuen Testament Mt 10,21; Mk 13,12; Lk 22,33; Röm 6,16; 7,10; 2. Kor 2,16; 4,11; Offb 13,3).

¹⁴⁶⁸ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 310.

¹⁴⁶⁹ So z. B. Moo, Romans, 1991, S. 378; Käsemann, Römer, S. 156; Schreiner, Romans, S. 308.

¹⁴⁷⁰ Vgl. auch B. Frid, Römer 6,4-5: Εἰς τὸν θάνατον und τῷ ὁμοιωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ als Schlüssel zu Duktus und Gedankengang in Röm 6,6-11, in: Biblische Zeitschrift 30 (1986), S. 188-203.

¹⁴⁷¹ ἐν ᾧ „in welchem“ muss wohl auf Christus (Kol 2,11) bezogen werden (vgl. Schreiner, Romans, S. 309). Ansonsten bringt dieser Satz zum Ausdruck, dass die „Auferweckung durch den Glauben“ zeitgleich mit dem „Begräbnis durch das Eintauchen“ geschah.

¹⁴⁷² Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1295.

und dem neuen Leben der Gläubigen, während er in Röm 6,19 mit der Wendung ὥσπερ ... οὕτως νῦν den Vergleich zwischen dem früheren und dem jetzigen Leben der Gläubigen zieht.¹⁴⁷³

Der Ausdruck διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς „**durch die Herrlichkeit des Vaters**“ in Bezug auf die Auferweckung Jesu bezieht sich an dieser Stelle offenbar auf die Majestät und die Kraft des himmlischen Vaters, die bei der Auferstehung Jesu sichtbar wurde. Nach Epheser 1 betet Paulus, dass „dass der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit (ὁ πατήρ τῆς δόξης), euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in der Erkenntnis seiner selbst gebe“, wobei er sich auf die „überschwängliche Größe seiner Kraft“ und auf die „Wirksamkeit der Stärke seiner Macht“ bezieht, die er hat „er in Christus wirksam werden lassen, indem er ihn aus den Toten auferweckt und zu seiner Rechten in der Himmelswelt gesetzt hat“ (Eph 1,17.19-20).

„... **so lasst uns in der Neuheit des Lebens wandeln.**“ Während der erste Imperativ im Römerbrief erst in Röm 6,11 erscheint, erscheint an dieser Stelle zum ersten Mal neben Röm 3,8 als Ausdruck der „Kritiker“ des Paulus) der adhortative Konjunktiv (das nächste Mal im Römerbrief in 13,12), indem Paulus sagt: περιπατήσωμεν „lasst uns wandeln!“ Das Verb περιπατέω „wandeln“ bezieht sich dabei – wie immer in den Paulusbriefen (das Verb erscheint hier insgesamt 32-mal; vgl. z. B. Röm 8,4; 13,13; 14,15; 1. Kor 3,3; 7,17; 2. Kor 4,2; 5,7; 10,2f.; 12,18; Gal 5,16; Eph 2,2.10; 4,1.17) – auf den „Lebenswandel“. Dieser soll durch das neue Wesen in Christus geprägt sein.

Der Begriff καινότης „Neuheit“ erscheint nach Pape oft bei Plutarch, und zwar besonders „mit dem Nebenbegriffe des Ungewöhnlichen“.¹⁴⁷⁴ Im Neuen Testament erscheint das Nomen nur an dieser Stelle und in Röm 7,6 (ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος „in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens“). In den Paulusbriefen erscheinen jedoch das verwandte Adjektiv καινός „neu, ungewöhnlich, fremd, unverwartet, sonderbar“¹⁴⁷⁵ und/oder das Verb (Kompositum) ἀνακαινῶ „erneuern“ (vgl. dazu 2. Kor 4,16; Kol 3,10) sowie das Nomen actionis ἀνακαινώσις „Erneuerung“ (vgl. dazu Röm 12,2; Tit 3,5) in Bezug auf den „neuen Bund“ (1. Kor 11,25; 2. Kor 3,6; vgl. dazu auch Hebr 8,8.12; 9,15), aber auch vor allem in Bezug auf die „neue Schöpfung“ (vgl. 2. Kor 5,17; Gal 6,15) bzw. den „neuen Menschen“ (vgl. Eph 2,15; 4,14), wobei sich das Adjektiv auf die grundsätzliche Erneuerung bei der Rechtfertigung bezieht, während sich das Nomen actionis „Erneuerung“ und das Verb „erneuern“ auf das damit begonnenen Prozess der Heiligung beziehen. Der Begriff¹⁴⁷⁶ bezeichnet etwas qualitativ Neues, das vorher nicht dagewesen ist. Nach Buchegger ist der Begriff im Neuen Testament „grundsätzlich für den Wirkungsbereich des kommenden, neuen Äons reserviert“.¹⁴⁷⁷ Paulus bezeichnet damit offenbar die grundsätzliche Erneuerung des Menschen auf Grund des Erlösungswerkes Jesu im „neuen Bund“, welche die ständige Erneuerung durch den Heiligen Geist ermöglicht, wobei „neu“ vor allem die „neue Qualität“ dieses Erlösungsgeschenks im Vergleich zum „alten Bund“ zum Ausdruck bringt.

¹⁴⁷³ Zum Teil wird davon ausgegangen, dass ὥσπερ „wie“ in unserem Vers neben der komparativen auch noch eine kausale Bedeutung hat (so z. B. Schreiner, Romans, S. 311; Moo, Romans, 1991, S. 384). Doch der Vergleich mit Röm 5,19 und Röm 6,19 zeigen, dass das keineswegs zwingend ist, auch wenn an unserer Stelle vorausgesetzt ist, dass die Auferstehung Jesu u. a. auch die kausale Voraussetzung für unser Wandeln im neuen Leben ist.

¹⁴⁷⁴ Pape, Handwörterbuch I, S. 1295.

¹⁴⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁷⁶ Vgl. dazu auch J. Buchegger, Die Erneuerung des Menschen bei Paulus. Eine neutestamentliche exegetische Studie, Tübingen: Francke, 2001, S. 7ff.

¹⁴⁷⁷ Ebd., S. 253.

Der Genitiv ζωῆς „des Lebens“ bei der Wendung ἐν καινότητι ζωῆς „in der Neuheit des Lebens“ wird dabei unterschiedlich gedeutet, so z. B. als *Genitivus apositivus* („die Neuheit, die in dem Leben besteht“)¹⁴⁷⁸, *attributivus* („das neue Leben“)¹⁴⁷⁹ oder *obiectivus* (die Neuheit, die das Leben beinhaltet)¹⁴⁸⁰. Ähnliche Wendungen kommen auch anderswo im Neuen Testament vor, so z. B. Röm 7,6: ... ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος „... sodass wir in der Neuheit des Geistes und nicht mehr in der Altheit des Buchstabens dienen“, oder in Eph 4,17: ... καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν „... wie auch die Heiden in der Nichtigkeit ihres Verstandes wandeln“ (Eph 4,17). Sowohl in Röm 7,6 als auch in Eph 4,17 handelt es sich bei dem Genitiv um das prägende, bestimmende Subjekt. Das bestimmende, prägende Subjekt in unserem Vers ist das Leben als Folge der Auferstehung Jesu, welches das neue Wesen der Gläubigen prägt. Auffallend ist, dass der Begriff ζωή „Leben“ allein im Römerbrief 14-mal erscheint (Röm 2,7; 5,10.17.18.21; 6,4.22.23; 7,10; 8,2.6.10.38; 11,15), während er in den übrigen 12 Paulusbriefen insgesamt lediglich 23-mal vorkommt. Dabei ist in Röm 2,7; 5,21 und 6,22-23 vom „ewigen Leben“ die Rede. In Röm 5,10 bezieht sich der Ausdruck „in seinem Leben“ auf die Auferstehung Jesu (vgl. Röm 4,25). Der Gläubige hat nun durch den Glauben Anteil an dieser Auferstehung und diesem Leben (vgl. z. B. Röm 5,17f.). Es handelt sich dabei also um das „eschatologische“ Leben, das jedoch bereits in der gegenwärtigen Zeit den Gläubigen prägt.¹⁴⁸¹ In Eph 2,15 ist von der „einen neuen Menschheit“ die Rede (... ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην „... damit er die zwei schaffe zu einem neuen Menschen/einer neuen Menschheit, indem er Frieden stiftete“). Somit können wir auch an unserer Stelle davon ausgehen, dass es sich bei dem Genitiv ζωῆς „des Lebens“ quasi um einen *Genitivus subiectivus* handelt in dem Sinn, dass das Leben das neue Wesen des Menschen in Christus prägt bzw. prägen soll.

Röm 6,5

„Denn wenn wir mit ihm in der Ähnlichkeit seines Todes gleichartig/verbunden sind ...“ Der Wort ὁμοίωμα „Gleichheit“ wird im Neuen Testament (vgl. auch Röm 1,23; 5,14; 8,3; Phil 2,7; Offb 9,7) nicht im Sinn von „völlige Identität“ gebraucht.¹⁴⁸² Der Christ ist nicht in völliger Identität (Gleichheit) mit Christus gestorben, weil Christus für die Sünden der Menschheit starb, der Mensch aber, wenn er zum Glauben an Christus kommt, seiner eigenen Sünde stirbt. Der Begriff σύμφυτος („mit-/zusammengewachsen, angeboren, gleichartig, verwandt“¹⁴⁸³ oder im allgemeinen Sinn

¹⁴⁷⁸ So Murray, Romans I, S. 217; Wilckens, Römer II, S. 12f.

¹⁴⁷⁹ Vgl. D. B. Wallace, Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament, Grand Rapids: Zondervan, 1996, S. 89f.

¹⁴⁸⁰ So Schneider, Romans, S. 311; Moo, Romans, 1991, S. 383.

¹⁴⁸¹ Vgl. Schreiner, Romans, S. 311.

¹⁴⁸² Lohse spricht mit Bornkamm vom „Abbild“ bzw. von der „Kopie eines Originals“ (Lohse, Römer, S. 190). Der griechische Begriff ὁμοίωμα erscheint in der LXX insgesamt 40-mal und bezeichnet dort u. a. die Götzenbilder, mit denen Gott „verglichen“ wurden und welche deshalb als Repräsentation Gottes aufgefasst wurden (vgl. z. B. Ex 20,4; Deut 4,12ff.; 5,8; Ps^{LXX} 105,20 (106,20); Jes 40,18f.). Im Neuen Testament erscheint der Begriff lediglich sechsmal, und zwar viermal davon im Römerbrief (Röm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; zudem Phil 2,7; Offb 9,7). Der Begriff bezeichnet dabei eine gewisse Identität, wobei es allerdings auch Unterschiede gibt. Vgl. dazu auch F. A. Morgan, Romans 6,5a: United to a Death like Christ's, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 59 (1983), S. 267-302.

¹⁴⁸³ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 993; Passow, Handwörterbuch II/2, S. 1653.

„verbunden mit“¹⁴⁸⁴), der im Neuen Testament nur an dieser Stelle und in der LXX dreimal (Apg 9,13; Sach 11,2; 3. Macc 3,22) vorkommt, wird entweder von συμφυτεύω „zusammen/zugleich pflanzen“ oder eher von συμφύω „zusammen wachsen“ (vgl. Lk 8,7; LXX Hos 4,14; Weish 13,13; Sir 12,14; PsSal 8,9) abgeleitet.¹⁴⁸⁵ An dieser Stelle wird damit lediglich zum Ausdruck gebracht, dass der Gläubige mit Jesus Christus „gleichartig“ geworden ist in seinem Sterben, indem er innerlich mit dem Tod Jesu „verbunden“ ist¹⁴⁸⁶, wobei ὁμοίωμα „Gleichheit, Ähnlichkeit“ nicht die völlige Identität zum Ausdruck bringt. Während Jesus Christus tatsächlich physisch gestorben ist, und zwar auf Grund von den Sünden der Menschheit, so sind die Gläubigen ihrer eigenen Sünde gegenüber „gestorben“ in dem Sinn, dass diese ihnen vergeben wurde und sie von deren Herrschaftsanspruch befreit wurden.

„... **so werden wir sicher**¹⁴⁸⁷ **auch bei der [leiblichen] Auferstehung [mit ihm gleicher Natur] sein**“ (vgl. Röm 8,11). Der durch das Erlösungswerk Jesu erneuerte Mensch wird wie Jesus Christus von den Toten auferstehen und wie er einen verwandelten Leib haben (vgl. 1. Kor 15,42ff.). Nach Lohse haben wir es bei dieser Aussage nicht mit einem „logischen“, sondern mit einem echten Futur zu tun.¹⁴⁸⁸ Das wird wohl zumindest in gewisser Hinsicht treffend sein, vor allem, weil das Neue Testament, wenn es das Wort ἀνάστασις gebraucht, sich auf die leibliche Auferstehung bezieht.¹⁴⁸⁹ Doch wie der Kontext zeigt, hat diese Tatsache, dass Jesus durch seine Auferstehung den Tod überwunden hat und dass auch die Gläubigen deshalb auferstehen werden, bereits in diesem Leben ihre Auswirkung. Somit enthält der Satz zumindest indirekt auch eine logische Folge in Bezug auf das jetzige Leben der Gläubigen. Darauf liegt im Kontext sogar die Betonung¹⁴⁹⁰, da es nicht in erster Linie um die zukünftige Auferstehung der Gläubigen geht, sondern um die Auswirkungen der Rechtfertigung für das irdische Leben in der Heiligung.

Röm 6,6

„... **indem wir dies erkennen, dass unser alter [sündiger] Mensch mitgekreuzigt ist ...**“ Der Ausdruck „alter Mensch“ erscheint noch zweimal bei Paulus, nämlich in Eph 4,22 (... ἀποθέσθαι ὑμᾶς¹⁴⁹¹ κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ... „... dass ihr den alten

¹⁴⁸⁴ Vgl. W. Grundmann, Art. σύν – μετά mit Genitiv, in: ThWNT VII, S. 786 und S. 790-792; W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von K. Aland/B. Aland, Berlin/New York: de Gruyter, 6. Aufl. 1988, Sp.1558.

¹⁴⁸⁵ Vgl. dazu u. a. Wilckens, Römer II, S. 13; Schreiner, Romans, S. 313.

¹⁴⁸⁶ Vgl. dazu u. a. Cranfield, Romans I, S. 307; Dunn, Romans 1–8, S. 317f.

¹⁴⁸⁷ Die Konjunktion ἀλλά „aber, sondern“ leitet an dieser Stelle nicht einen adversativen Satz ein, sondern dient dazu, Hinzukommendes stark einzuführen (vgl. z. B. auch Phil 1,18; im Sinn einer Steigerung vgl. 2. Kor 7,11; ferner Lk 12,7; vgl. dazu . Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 448,6). In Mk 16,6f. leitet die Partikel nach einer Darlegung in eine Aufforderung über (vgl. dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 252,1), sodass wir auch in dem Futur ἐσόμεθα „wir werden sein“ an unserer Stelle eine indirekte Aufforderung sehen könnten. Klar ist, dass Paulus aus der logischen Schlussfolgerung (wir haben es bei dem Futur auch mit einem „logischen“ Futur zu tun, das als logische Folge zu verstehen ist) und entsprechende Aufforderung des Lebenswandels schließt (vgl. Röm 6,4.11). Die Formulierung εἰ ... ἀλλά καὶ ist jedoch einmalig im Neuen Testament.

¹⁴⁸⁸ Lohse, Römer, S. 191.

¹⁴⁸⁹ Vgl. Thiessen, Glaubenslehre, S. 204.

¹⁴⁹⁰ Vgl. dazu auch H.-J. Eckstein, Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte, S. 36–54.

¹⁴⁹¹ Bei ἀποθέσθαι ὑμᾶς handelt es sich um einen Acl; der Infinitiv Aorist ist also nicht imperativisch zu verstehen (anders Schreiner, Romans, S. 318, allerdings ohne auf die Syntax des Verses einzugehen).

Menschen nach dem früheren Wandel abgelegt habt ...“) und in Kol 3,9 (... ἀπεκδυσάμενοι¹⁴⁹² τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ „... nachdem ihr den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen habt ...“). Gemeint ist das sündige „Ich“, das sich nicht vom Geist Gottes bestimmen ließ; es ist aber auch das „Ich“, das durch eigene Werke vor Gott gerecht werden wollte. Dazu schreibt Paulus in Gal 2,19-20:

„Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat.“

Alle diese Stellen bezeugen, dass der „alte Mensch“, der von Gott getrennt in der Sünde lebte, durch die innere Erneuerung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi „gestorben“ ist bzw. abgelegt wurde. Damit ist die alte Existenzweise „in Adam“ gemeint.¹⁴⁹³ Der Mensch „in Adam“ lebte unter der Herrschaft der Sünde (vgl. Röm 5,12ff.). Der Begriff ἄνθρωπος „Mensch“ ist an dieser Stelle darum sicher nicht nur individuell, sondern auch im Sinn von „Menschheit“ zu verstehen, wobei die zwei Aspekte nicht voneinander zu trennen sind.¹⁴⁹⁴ In diesem Sinn wird der Begriff auch in Eph 2,15 gebraucht, wenn von der „einen neuen Menschheit“ (εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον) die Rede ist. „... **damit/sodass der Leib der Sünde wirkungslos gemacht werde/wird** ...“ ἵνα „damit/sodass“ leitet an dieser Stelle nicht in erster Linie einen Finalsatz, sondern einen Konsekutivsatz ein.¹⁴⁹⁵ Damit wird also die logische Folge des „Mitgekreuzigtseins“ zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig ist darin aber auch eine Absicht enthalten, nämlich dass der Mensch nun entsprechend lebe (vgl. Röm 6,12ff.)¹⁴⁹⁶, obwohl dieser letzte Aspekt an dieser Stelle nicht im Fordergrund steht. Der Leib, der vor der inneren Erneuerung durch den Geist Gottes auf Grund der Erlösung in Jesus Christus mit seinen Gliedern ein Werkzeug der Sünde war, muss jetzt nicht mehr der Sünde (als Sklave) dienen, sondern ist befreit worden, um Gott zu dienen (vgl. Röm 6,13ff.). Das Verb καταργέω „wirkungslos machen; vernichten“ (aus κατά „nach, gegen, völlig“, α-privativum und ἐργέω „wirken“) erscheint im Römerbrief noch in 3,3.31; 4,14; 7,2.6; vgl. auch u. a. 1. Kor 13,8.10.11; 15,24.26) wird in diesem Zusammenhang im Sinn von „das Verfügungsrecht nehmen“ gebraucht. Die Sünde hat kein Verfügungsrecht mehr über den Menschen, der mit Christus ihr gegenüber gestorben ist, wie Paulus auch im folgenden Vers ausführt.

Der Satz ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας „damit/sodass der Leib der Sünde wirkungslos gemacht werde/wird“ könnte auch den Sinn haben von ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, d. h. der Leib ist weg von der Sünde wirkungslos gemacht worden (τῆς ἁμαρτίας wäre also als *Genitivus separativus* zu verstehen). So schreibt der Apostel in Röm 7,2, dass die verheiratete Frau „von dem Gesetz des Mannes weg wirkungslos gemacht worden ist“, wenn der Mann gestorben ist, und ähnlich betont er in Röm 7,6, dass „wir nun aber von dem Gesetz weg wirkungslos gemacht worden sind, indem wir gestorben sind ...“ Für diese Deutung könnte auch Röm 6,7 sprechen: δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας „er ist rechtfertigt/frei gemacht vom Rechtsanspruch der Sünde“. Ansonsten ist die Wendung τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας „der Leib der Sünde“ (die Wendung erscheint im Neuen Testament sonst nicht, aber ähnliche Wendung erscheinen wie z. B. „der Leib dieses Todes“

¹⁴⁹² Das Partizipium conjunctum ἀπεκδυσάμενοι (Aorist) erscheint an dieser Stelle nach dem Imperativ und ist deshalb nicht imperativisch zu verstehen, sondern vorzeitig im Sinn von „nachdem ihr abgezogen habt“.

¹⁴⁹³ Vgl. dazu auch Wilckens, Römer II, S. 16f.

¹⁴⁹⁴ Vgl. auch Schneider, Romans, S. 315; anders Moo, Romans, 1991, S. 390.

¹⁴⁹⁵ Vgl. dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 272a und 279.

¹⁴⁹⁶ Vgl. dazu auch Moo, Romans, 1991, S. 394

in Röm 7,24, „der Leib der Niedrigkeit“ und „der Leib der Herrlichkeit“ in Phil 3,21 und „der Leib des Fleisches“ in Kol 2,11; vgl. Kol 1,18) an dieser Stelle in dem Sinn zu verstehen, dass der Leib des Menschen das Werkzeug der Sünde war¹⁴⁹⁷, jetzt der Leib aber nicht mehr „unter dem Werk der Sünde“ steht (vgl. auch Röm 6,12ff.; ferner Röm 12,1). Erst dadurch ist die Heiligung möglich geworden.

Der letzte Satz (τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἀμαρτίᾳ „**damit wir nicht mehr/länger der Sünde dienen**“) mit dem Genitiv des Artikels (τοῦ) und dem folgenden AcI (*Accusativus cum Infinitivo*)¹⁴⁹⁸ hat finale Bedeutung.¹⁴⁹⁹ Eine ähnliche Konstruktion mit μηκέτι „nicht mehr“ begegnet im Neuen Testament nur noch in 1. Petr 4,2, allerdings nicht verbunden mit dem Genitiv des Artikels, sondern mit dem finalen εἰς τὸ (εἰς τὸ μηκέτι ... βιώσαι „um nicht mehr/länger ... zu leben“), während der Genitiv-Artikel τοῦ mit anschließendem Infinitiv des Verbs im Neuen Testament insgesamt 67-mal vorkommt, und zwar in Finalsätzen, abhängigen Begehrungssätzen und Konsekutivsätzen. Dabei bezieht sich Paulus auch mit dieser Aussage nicht in erster Linie auf die Aufgabe des Gläubigen, sondern auf die Tatsache der Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde durch das „Sterben mit Christus“¹⁵⁰⁰, obwohl gerade dieser Aspekt den Gläubigen in Pflicht nimmt, auch entsprechend zu leben. Der Indikativ der Rechtfertigung (und der Heiligung) ist die Grundlage für den Imperativ (der im Römerbrief zum ersten Mal in Röm 6,11 vorkommt) der Heiligung.¹⁵⁰¹

Dabei ist zu beachten, dass das Verb δουλεύω „(als Sklaven) dienen“ im Römerbrief an dieser Stelle zum ersten Mal erscheint und dann nur noch in Röm 7,6.25; 9,12; 12,11; 14,18 und 16,18. Allerdings verwendet der Apostel in Röm 6,16–20 sechsmal den damit verwandten Begriff δοῦλος „Sklave“, der sonst im Römerbrief nur in 1,1 vorkommt. Gerade dieser Gebrauch des Begriffs δοῦλος in Röm 6 bestätigt, dass der Gläubige nicht mehr Sklave der Sünde ist, aber auch, dass er jetzt aufgerufen ist, entsprechend sein Leben zu führen. Er ist immer noch imstande, zu sündigen, aber er hat dazu keine innere „Verpflichtung“ mehr (vgl. auch Röm 8,12). Diese Spannung zwischen der vollzogenen Befreiung und der damit verbundenen Lebensverpflichtung kommt auch durch den zweimaligen Gebrauch des Verbs κυριεύω „Herr sein“ in Röm 6,9 und 14 (sonst im Neuen Testament nur noch in Lk 22,25; Röm 7,1; 14,9; 2. Kor 1,24; 1. Tim 6,15) zum Ausdruck, wobei jedoch beidesmal die Tatsache, dass die Sünde über den mit Christus „Gestorbenen“ nicht mehr „Herr“ ist bzw. sein wird (vgl. auch Röm 7,1).

Röm 6,7

„Wer nämlich [mit Christus der Sünde gegenüber] gestorben ist, der ist von dem Rechtsanspruch der Sünde frei geworden.“ ὁ ἀποθανὼν „wer gestorben ist“ bezieht sich an dieser Stelle nicht auf Christus¹⁵⁰², aber auch nicht auf den physischen Tod der Menschen, sondern auf Gläubigen,

¹⁴⁹⁷ Zu anderen Deutungen vgl. u. a. Schneider, Romans, S. 316. Ob man dabei σῶμα eher auf den physischen Leib (so z. B. R. Jewett, Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings [AGJU 10], Leiden: Brill, 1971, S. 291) oder eher auf die ganze Person des Menschen (so z. B. Cranfield, Romans I, S. 309), spielt dabei keine entscheidende Rolle, da Paulus den Leib des Menschen im Zusammenhang mit dem ganzen Menschen sieht (vgl. dazu u. a. Röm 6,12f.).

¹⁴⁹⁸ Vgl. dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 216.

¹⁴⁹⁹ Vgl. dazu ebd., § 259j.

¹⁵⁰⁰ Vgl. dazu auch Murray, Romans I, S. 214–218.

¹⁵⁰¹ Vgl. dazu auch Käsemann, Römer, S. 173.176.

¹⁵⁰² So z. B. H. Frankemölle, Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6 (SBS 47), Stuttgart: Kathologisches Bibelwerk, 1970, S. 79.

der in Bezug auf die Sünde „gestorben“ ist (vgl. Röm 6,2: „Die wir der Sünde/in Bezug auf die Sünde gestorben sind ...“; Röm 6,8: „Wenn wir mit Christus gestorben sind ...“; vgl. auch Röm 7,6).¹⁵⁰³ Die Sünde hat also kein Recht mehr, über den Gläubigen zu herrschen, und er ist seinerseits nicht mehr „verpflichtet“, unter ihrer Herrschaft zu leben (vgl. Röm 8,12). Rechtfertigung in Christus bedeutet also keineswegs nur, dass der Gläubige vom zukünftigen Gericht freigesprochen wird¹⁵⁰⁴, weil Jesus Christus für uns bestraft wurde, sondern bedeutet gleichzeitig, dass wir in diesem Leben schon von dem Rechtsanspruch der Sünde frei gesprochen werden.¹⁵⁰⁵ Die der Kontext zeigt, betont das Verb δικαίωω „rechtfertigen“, das allein im Römerbrief 15-mal gebraucht wird (Röm 2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5; 5,1.9; 6,7; 8,30.33; insgesamt 39-mal im Neuen Testament – in der Perfektform nur noch in Lk 18,14 und 1. Kor 4,4) an dieser Stelle vor allem den Aspekt der Befreiung vom „Rechtsanspruch“ der Sünde über den Menschen. Rechtfertigung und Heiligung gehören damit untrennbar zusammen (vgl. auch 1. Kor 6,11). Wie kein Gesetz von einer toten Person etwas fordern kann, ebenso wenig kann die Sünde vom wiedergeborenen Christen etwas verlangen (vgl. auch Röm 6,11). Dieses „gerechte Leben“ ist in Verheißungen wie Jes 45,25 mit eingeschlossen, indem es heißt: „In Jahwe wird Israels ganzes Geschlecht gerecht werden (LXX: δικαιωθήσονται) und wird sich seiner rühmen.“

Bereits in seiner Verkündigung in Antiochia von Pisidien hatte der Apostel verkündigt: „So sei es euch nun kund, ihr Brüder, dass durch diesen [Jesus Christus] euch Vergebung der Sünden verkündigt wird; und von allem, wovon ihr durch das Gesetz Moses nicht gerechtfertigt werden konntet, wird durch diesen jeder Glaubende gerechtfertigt“ (Apg 13,38-39). Doch auch wenn dieses „Sterben“ mit Christus und diese Rechtfertigung grundsätzlich einmal geschieht, wie auch der punktuelle Aspekt des Aorists zum Ausdruck bringt, so wird der Glaubende nun doch immer wieder leiden, wie auch Christus gelitten hat. So betont der Apostel Petrus: „Weil nun Christus im Fleisch gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselben Sinn. Denn wer im Fleisch gelitten hat, der hat aufgehört mit der Sünde, dass er hinfort die noch übrige Zeit im Fleisch nicht den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes lebe“ (1. Petr 4,1-2).

Röm 6,8

„... **so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden.**“ συζάω „leben zusammen/in Gemeinschaft mit“ (nur noch in 2. Kor 7,3 und 2. Tim 2,11) erscheint in 2. Tim 2,11 in einem ähnlichen Kontext, indem es heißt: εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν „Denn wenn wir mitgestorben sind, werden wir auch mitleben“. An dieser Stelle ist damit vor allem die eschatologische Auferstehung gemeint, welche auch in unserem Vers selbstverständlich mit eingeschlossen ist. Doch zeigt der Zusammenhang in unserem Kapitel, dass es dabei auch und vor allem um das jetzige Leben der Gläubigen geht, welche bereits jetzt mit Christus neues Leben erhalten haben (vgl. Röm 6,4f.).

Das Futur ist also an dieser Stelle – wie öfters im Römerbrief – nicht nur als rein zeitliches, sondern vor allem auch logisch Futur zu verstehen (vgl. z. B. Röm 6,2.5.14; 8,13).¹⁵⁰⁶ Das neue Leben mit Christus im jetzigen Zeitalter ist wie die zukünftige Auferstehung eine „logische“ Folge des „Sterbens“ mit ihm. Diese „logische“ Folge bezieht sich jedoch nicht nur auf den „Heilsindikativ“ (wird

¹⁵⁰³ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 310f.; Fitzmyer, Romans, S. 436f.

¹⁵⁰⁴ Gegen Stott, Romans, S. 177.

¹⁵⁰⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 319.

¹⁵⁰⁶ Lohse sieht auch hier wie in Vers 5 „ein echtes Futur“ (Lohse, Römer, S. 192; vgl. auch z. B. Schreiner, Romans, S. 320: „a genuine future“). Doch bezieht sich der Abschnitt offenbar auf beide Aspekte.

sind frei von der Verurteilung durch die Sünde und Geheiligte durch Christus; vgl. Röm 8,1), sondern auch auf den „Heilsimperativ“ (wir sollen in der Heiligung leben), wie Vers 11 zeigt (vor allem durch den Imperativ λογίζεσθε). Der Glaube, von dem Paulus spricht und der sich auch auf die zukünftige leibliche Auferstehung der Gläubigen bezieht, ist keine ungewisse Erwartung, sondern eine Gewissheit, dessen Garantie der Geist Christi in uns ist (vgl. Röm 8,11).

Röm 6,9

„... **dass Christus, nachdem er von den Toten auferweckt/auferstanden ist** ...“ Die (leibliche) Auferstehung Christi¹⁵⁰⁷ ist die Grundlage für die innere Erneuerung des Menschen und das damit verbundene göttliche Leben, welches bereits jetzt schon angefangen hat und ein Freispruch aus der Macht der Sünde bedeutet (vgl. Röm 4,25b; 8,11; 1. Kor 15,12ff.). Deshalb ist die leibliche Auferstehung Jesu für Paulus von zentraler Bedeutung und wird auch an unserer Stelle offensichtlich selbstverständlich vorausgesetzt.

„... **stirbt er nicht mehr; der Tod ist nicht mehr Herr über ihn.**“ Jesus Christus ist einmal gestorben, um die Sünde wegzunehmen, und er wird ein zweites Mal „nicht der Sünde wegen erscheinen, sondern denen, die auf ihn warten, zum Heil“ (Hebr 9,28). So ist er auch einmal auferstanden und die „Erstlingsfrucht“ der Totenaufstehung geworden (1. Kor 15,20.23; vgl. z. B. Ex 23,16.19; 34,22.26). Durch die Auferweckung Jesu hat Gott „die Geburtswehen des Todes“ gelöst (Apg 2,24); er hat dem die Macht genommen, „der des Todes Gewalt hatte, nämlich dem Teufel“ (Hebr 2,14). Auch wenn der Tod für den Christen immer noch „der letzte Feind“ ist, der erst in Zukunft total vernichtet wird (1. Kor 15,26), ist er doch ein besiegtter Feind. Jesu Auferstehung ermöglicht den Wiedergeborenen nicht nur die leibliche Auferstehung bei der Wiederkunft Jesu (vgl. Röm 8,11), sondern bereits hier auf der Erde, wo immer noch die Sünde herrscht, ein neues siegreiches Leben in Jesus Christus. Wie der Tod nicht mehr über Jesus Herr ist, so ist die Sünde nicht mehr über uns Herr (Röm 6,14). Der neue HERR heißt Jesus Christus (Röm 14,8f.).

Röm 6,10

Mit dem Ausdruck ἐφάπαξ „**ein für allemal**“ (vgl. dazu auch Hebr 7,27; 9,12; 10,10) wird nicht nur die Einmaligkeit des Opfertodes Christi hervorgehoben, sondern auch die Endgültigkeit. Als Jesus Christus starb, starb er wegen unserer Sünde und vollbrachte ein vollkommenes Opfer, so dass kein Opfer mehr nötig ist (vgl. u. a. Röm 4,25; Hebr 9,28; 1. Petr 2,24). Sein Leben gilt Gott, und dieselbe Tatsache gilt auch für das Leben seiner Nachfolger. Wer in der Sünde lebt, der ist „geistlich“ tot (vgl. Eph 3,1-3); wer mit Jesus Christus der Sünde gestorben ist, lebt jetzt für Christus (vgl. Gal 2,19-20) und hat in Christus wahres Leben, das für Gott Frucht bringt (vgl. auch Joh 12,24).

Röm 6,11

οὕτως καὶ ὑμεῖς ... „**So auch ihr** ...“ Οὕτως „so“ hat an dieser Stelle nur begrenzt eine komparative Funktion, und zwar nur in dem Sinn, dass die Angesprochenen dem Beispiel Christi folgenden sollen. In erster Linie hat das korrelative Adverb an dieser Stelle konsekutive Bedeutung.¹⁵⁰⁸ Paulus leitet

¹⁵⁰⁷ Paulus spricht an dieser Stelle wie in 1. Kor 15 u.a.m. zweifelsohne von der leiblichen Auferstehung Jesu Christi (vgl. J. Thiessen, Die Auferstehung Jesu historisch betrachtet. Eine Stellungnahme zu G. Lüdemann“, in: Fundamentum 1/1998, S. 95-106 und 2/1998, S. 51-62; J. Thiessen, Der 1. Korintherbrief. Eine Auslegung für die Gemeinde, Nürnberg: VTR, 2004, S. 232ff.).

¹⁵⁰⁸ Vgl. dazu auch Cranfield, Romans I, S. 314f.

damit also die Schlussfolgerung aus Röm 6,1-10 ein. Somit stellt Vers 11 den Abschluss vom vorangehenden Abschnitt, während Vers 12 den folgenden Abschnitt einleitet¹⁵⁰⁹, wobei natürlich die zwei Abschnitte innerlich miteinander verbunden sind und Röm 6,12ff. nur im Einzelnen aufführt, was bereits mit Vers 11 zum Ausdruck kommt.

Auffallend ist, dass Paulus die Empfänger des Briefes mit ὑμεῖς „ihr“ in der 2. Person Plural anspricht, während er bis jetzt in der 1. Person Plural gesprochen hatte. Dabei ist zu beachten, dass die 2. Person Plural im Römerbrief bis jetzt eigentlich nur im ersten Kapitel vorkam (vgl. Röm 1,6.7.8.9.10.11.12.13.15; auch in Röm 2,24, hier allerdings in einem AT-Zitat; vgl. auch Röm 6,3). Im folgenden Abschnitt werden die Empfänger jedoch immer wieder in dieser Form angesprochen (vgl. Röm 6,12.13.14.19.20.21.22; 7,4; 8,9.10.11). Sie werden damit direkter angesprochen als mit dem „wir“.

Paulus zieht an dieser Stelle mit dem ersten direkten „Befehl“ des gesamten Römerbriefes¹⁵¹⁰ die Schlussfolgerung aus dem bisher Ausgeführten: λογίξεσθε **„haltet dafür, rechnet damit, schlussfolgert!“**. Das Verb λογίζομαι „anrechnen; dafür halten, damit rechnen, nach logischer Überlegung schlussfolgern“ erscheint im Neuen Testament 40-mal, davon 19-mal im Römerbrief. Dementsprechend stellen wir fest, dass Paulus das Thema der Rechtfertigung und deren Folgen im Römerbrief logisch und gründlich behandelt.

In unserem Vers erklärt der Apostel: Nachdem ihr das alles, was über die Erlösung und Rechtfertigung in Jesus Christus gesagt wurde, in seiner ganzen Logik verstanden habt, zieht daraus die logische Schlussfolgerung, dass die Sünde nun ebenso wenig von euch verlangen kann, wie irgendein Gesetz von einem Toten verlangen kann. Euer Leben als Nachfolger Jesu gehört nun durch Jesus Christus ganz Gott. In diesem Sinn spricht der Apostel in Röm 12,1 vom „logischen Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν). Die Heiligung und das entsprechende „ethische“ Verhalten sind somit für die direkte Schlussfolgerung der Rechtfertigung durch den Glauben auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi.¹⁵¹¹

2.2.2.5.3 Die Folgerungen des Gestorbenseins mit Christus (Röm 6,12-23)

Röm 6,12

„Die Sünde herrsche nicht mehr (königlich) in eurem [immer noch] sterblichen Leib!“ Die zweite Befehlsform im Römerbrief hängt eng mit der ersten (Röm 6,11) zusammen und erklärt diese näher (vgl. auch 1. Petr 4,1-2). Die Sünde ist zwar immer noch eine Gefahr für den Gläubigen, aber da sie ihren Herrschaftsanspruch durch die Erlösung in Jesus Christus über ihn verloren hat, soll der Gläubige daraus die entsprechenden Konsequenzen für seinen Lebenswandel ziehen. Das ist zwar eine logische, aber nicht eine automatische Folge, wie der folgende Abschnitt zeigt. Deswegen muss Paulus „menschlich“ reden „wegen der Schwachheit eures Fleisches“ (Vers 19). Damit stellt sich die

¹⁵⁰⁹ Anders z. B. Schreiner, Romans, S. 321ff., der die Vers 11-14 zum als Abschluss sieht und mit Vers 15 einen neuen Abschnitt beginnen lässt.

¹⁵¹⁰ Bereits in Röm 3,4 erscheint ein Imperativ, der jedoch keinen „Befehl“ darstellt. Insgesamt erscheint eine Imperativform im Römerbrief 62-mal – davon einmal in Röm 3, fünfmal in Röm 6 und siebenmal in Röm 11, alle restlichen Stellen befinden sich in Röm 12–16.

¹⁵¹¹ Vgl. dazu u. a. F. Blischke, Die Begründung und die Durchsetzung der Ethik bei Paulus (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 25), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006; W. Popkes, Paränese und Neues Testament, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.

Frage, in welchem Zusammenhang die Ausdrücke „Schwachheit eures Fleisches“ und „eure sterblichen Leiber“ in diesem Abschnitt zueinander stehen. Oder mit anderen Worten: Warum spricht Paulus an dieser Stelle von „euren sterblichen Leibern“?

Der Begriff σῶμα „Leib“¹⁵¹², der im Römerbrief insgesamt 13-mal vorkommt (Röm 1,24; 4,19; 6,6.12; 7,4.24; 8,10.11.13.23; 12,1; 12,4.5), anschein vor Röm 6 lediglich in Röm 1,24 (τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς „um ihre Leiber an sich zu verunehren“) und 4,19 (Abraham „sah er eigenen, schon erstorbenen Leib an“). In Röm 6,6 war vom „Leib der Sünde“ die Rede, der durch die „Kreuzigung“ des „alten Menschen“ in Verbindung mit Christus „wirkungslos gemacht wird“, oder – wenn man den Genitiv τῆς ἁμαρτίας „der Sünde“ als *Genitivus separationis* versteht – von dem Leib, der von der Herrschaft der Sünde befreit worden ist. In Röm 7,24 spricht der Apostel vom „Leib dieses Todes“ (τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου „wer wird mich aus dem Leib dieses Todes herausretten?“), womit nicht der „sterbliche Leib“ der Gläubigen bezeichnet wird, sondern der Leib des Menschen bzw. der Mensch, der der Herrschaft von Sünde und Tod verfallen ist¹⁵¹³, in Bezug auf welchen der an Christus Gläubige nach Röm 6,6 befreit worden ist.¹⁵¹⁴ Und während Paulus in Röm 8,10 schreibt, dass der Leib (der Gläubigen) zwar „tot ist wegen der Sünde“ (τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν), spricht er in Röm 8,11 von ihren „sterblichen Leibern“ (τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν), welche Gott „durch seinen in euch wohnenden Geist“ lebendig machen wird (vgl. auch 1. Kor 15,22.45), was in Röm 8,23 als „(zukünftige) Erlösung unseres Leibes“ bezeichnet wird. Durch denselben Geist sollen aber nach Röm 8,13 jetzt schon die „Tätigkeiten des Leibes“ (d. h. das, was die Sünde durch die Glieder des Leibes bewirkt; vgl. Röm 7,5) getötet werden, und so sollen die Gläubigen Gott ihre Leiber „als lebendiges Opfer zur Verfügung stellen“ (Röm 12,1). Ansonsten ist im Römerbrief noch vom Leib Christi, der am Kreuz zur Erlösung der Menschheit hingegeben wurde, die Rede (Röm 7,4), und in Röm 12,4-5 ist von der Christenheit als vom „Leib“ Christi die Rede (vgl. dazu auch 1. Kor 12,12ff.).

In unserem Kontext ist also vom physischen Leib des Menschen die Rede. Mit den „Gliedern“ sind deshalb in diesem Kontext (Röm 6,13.19; 7,5.23) die Glieder des menschlichen Körpers gemeint, und nicht, wie Käsemann mit Verweis auf 1. Kor 12,12ff. (vgl. auch Röm 12,4f.) annimmt, „funktional ... unsere Fähigkeiten“¹⁵¹⁵. Denn in 1. Kor 12,12ff. (und auch in Röm 12,4f.; Eph 4,25; 5,30) ist von den einzelnen Christen als von „Gliedern“ des „Leibes Christi, d. h. der Kirche die Rede, wobei jeder Einzelne entsprechend seinen Fähigkeiten und seiner „Funktion“ eingeordnet (d. h. ein „Glieder“) ist. Natürlich sind diese Glieder nicht von der Person als Ganzes zu trennen, wie z. B. Vers 13 zeigt, wo Paulus parallel zum Ausdruck τὰ μέλη ὑμῶν „eure Gliedern“ den Ausdruck ἑαυτοῦς „euch selbst“ verwendet. Der Begriff σῶμα „Leib“ bezieht sich demnach an dieser Stelle auf den

¹⁵¹² Vgl. dazu K.-A. Bauer, Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus (Studien zum NT 4), Gütersloh: Mohn, 1971. Nach Bultmann kann der Begriff „die Person als ganze“ bezeichnen: „Er heißt σῶμα, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens, erfährt“ (Bultmann, Theologie, S. 196). Nach Käsemann ist Leiblichkeit „der Stand in einer Welt, um welche verschiedene Gealten kämpfen und in deren Streit so auch jeder Einzelne gerissen wird, dem einen oder dem andern Herrn gehörend und ihn handelnd und leidend repräsentierend“ (Käsemann, Römer, S. 167).

¹⁵¹³ Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 167.

¹⁵¹⁴ Bultmann beachtet diese paulinische Unterscheidung nicht, wenn er den „Leib“ in Röm 6,12 auf die gleiche Stufe setzt wie den „Leib der Sünde“ in Röm 6,6, womit für ihn klar ist, dass in Röm 6,12 „das der Macht der σάρξ verfallene Ich gemeint ist, von dem sich das eigentliche Ich gerade distanziert bzw. distanzieren soll“ (Bultmann, Theologie, S. 198).

¹⁵¹⁵ Käsemann, Römer, S. 167.

physischen Leib und bezeichnet damit nicht in erster Linie den ganzen Menschen.¹⁵¹⁶ Die Existenzweise in dem „sterblichen Leib“ hat jedoch Auswirkungen auf den ganzen Menschen, der entsprechend noch in der Lage und damit auch versucht ist, „seinen Begierden zu gehorchen“ (εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ).

Gemeint ist also an unserer Stelle, dass der physische Leib trotz der (inneren) Erlösung durch Jesus Christus immer noch dem Tod ausgesetzt ist, sodass der Begriff θνητός „sterblich“ (vgl. dazu neben Röm 8,11 auch 1. Kor 15,53f.; 2. Kor 4,11; 5,4) sowohl die gegenwärtige Schwachheit des Menschen als auch die Notwendigkeit der zukünftigen Erlösung beschreibt.¹⁵¹⁷ Deshalb ist er nicht nur in der Lage zu sündigen, sondern er wird durch die Sünde versucht. In Gal 2,20 spricht der Apostel aus diesem Grund von einem Leben im „Fleisch“, welches jedoch jetzt nach der inneren Erneuerung durch den Heiligen Geist von Jesus Christus geprägt und bestimmt wird (vgl. auch 1. Petr 4,2).

„... **um seinen Begierden zu gehorchen.**“ „Sein“ (αὐτοῦ) bezieht sich an dieser Stelle auf „Leib“ (σῶμα), sodass von den Begierden des menschlichen Leibes die Rede ist. Dieser Ausdruck ist bei Paulus einmalig; ansonsten wird von der/den „Begierde(n) des Fleisches“ gesprochen (Gal 5,16.24; Eph 2,3; 2. Petr 2,18; 1. Joh 2,16; vgl. auch Röm 13,14; 2. Petr 2,10). Das setzt nicht eine Identifikation von σῶμα „Leib“ und σὰρξ „Fleisch“ voraus.¹⁵¹⁸ Denn während das „Fleisch“ das verursachende Prinzip des Sündigens ist, ist der „Leib“ das Werkzeug, das von der Sünde „gebraucht“ bzw. missbraucht wird. In diesem Sinn wird in Röm 8,12f. betont, dass die an Jesus Gläubigen nicht mehr „Schuldner“ sind, „dem Fleisch nach zu leben“, und dass sie, wenn sie „dem Fleisch nach leben“, sterben werden, dass sie dagegen leben werden, wenn sie „die Tätigkeiten des Leibes“, also die sündhaften Taten, die durch den Leib verwirklicht werden, töten. Um diesen Aspekt geht es auch in Röm 6,12. Denn die „Begierde des Leibes“ werden nicht vom Leib selbst verursacht, sondern vielmehr durch die irdische Existenzweise des Leibes auch der Gläubigen und die damit verbundene Anfechtbarkeit. Überwunden wird diese Begierde durch das „Wandeln im Geist“ (Gal 5,16). Paulus betont in Gal 5,24, dass die Gläubigen „das Fleisch mitsamt den Leidenschaften und Begierden“ gekreuzigt haben, was man jedoch nicht vom Leib des Gläubigen sagen kann. Vielmehr ist der Leib von der Herrschaft der Sünde befreit worden, um nun Gott zu dienen (vgl. Röm 6,6; 12,1). Statt den „Begierden“ zu gehorchen, soll der Gläubige nun Gott gehorchen und seinen Willen tun, wie auch 1. Petr 4,1-2 betont: „Da nun Christus im Fleisch gelitten hat, so waffnet auch ihr euch mit demselben Sinn — denn wer im Fleisch gelitten hat, hat mit der Sünde abgeschlossen –, um die im Fleisch [noch] übrige Zeit nicht mehr den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes zu leben.“

¹⁵¹⁶ Vgl. auch R. H. Gundry, *Sōma* in *Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (SNTSMS 29), Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (Grand Rapids: Zondervan, 1987), S. 29–31; anders z. B. Schreiner, *Romans*, S. 323: „It is more likely, though, that σῶμα refers to the whole person, which includes the body ... This is supported by the parallelism in verse 13. First, Paul says do not present ‚your members‘ (τὰ μέλη) [vgl. auch Vers 19; ferner 7,5.23] to sin, but in the next line he says present ‚yourselves‘ (ἑαυτοὺς) [vgl. auch Vers 16] to God. ‚Members‘ and ‚yourselves‘ are apparently synonymous, and this suggests that ‚members‘ refers not only to the body but to the whole person with all its capacities ...“ Das ist natürlich richtig. Doch hängen die Fähigkeiten mit der körperlichen Verfassung zusammen. In Vers 12 geht es dagegen nicht um die Sterblichkeit der „ganzen Person“, sondern um den physischen Leib des Gläubigen, der nach der Überzeugung des Apostels bei der Wiederkunft Jesu auferstehen wird (vgl. Röm 8,11.23; 1. Kor 15,20ff.; 1. Thess 4,13ff.).

¹⁵¹⁷ Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 323.

¹⁵¹⁸ Vgl. Bultmann, *Theologie*, S. 198: die „ἐπιθυμίαι des σῶμα sind nichts anderes als die ἐπιθυμίαι der σὰρξ (Gl 5, 16 f. 24; vgl. Rm 7, 7 ff.; 13,14).“ Das stimmt an und für sich in dem Sinn, dass es sich um dieselbe „Begierde“ handelt, aber nicht in dem Sinn, dass σῶμα und σὰρξ damit identisch sind.

Vorausgesetzt ist, dass der „innere Mensch“ mit Christus zum göttlichen Leben auferweckt worden ist, während der „äußere Mensch“ immer noch sterblich ist (vgl. dazu auch 2. Kor 4,16).

Der Aspekt des Gehorsams ist dem Apostel dabei offenbar ein besonderes Anliegen als Folge der Glaubensgerechtigkeit. In den Versen 16 und 17 wird das Verb ὑπακούω „gehorsamen“ zweimal wiederholt und damit betont, was zusätzlich durch den zweimaligen Gebrauch des Nomens ὑπακοή in Vers 16 bestätigt wird. Gemäß Röm 10,16 gehorchen aber „nicht alle dem Evangelium“, womit dem Kontext diejenigen gemeint sind, welche die Errettung durch Jesus Christus nicht annehmen. In Röm 1,5 und 16,26 ist vom „Glaubensgehorsam“ die Rede, den Paulus unter allen Nationen aufrichten will (vgl. auch Röm 15,18; 16,19). Der Gläubige ist also nicht nur den Jesus Christus aus Gnaden rechtfertigt worden, sondern hat nun die Voraussetzung, dass er Jesus Christus in seinem Gehorsam (vgl. dazu Röm 5,19; ferner Hebr 5,8) folgen kann. In diesem Sinn fordert auch Petrus seine Leser auf: „Deshalb ... hofft völlig auf die Gnade ..., indem ihr als Kinder des Gehorsams euch nicht (länger) den Begierden anpasst, die in eurer früheren Unkenntnis [wirksam waren]“ (1. Petr 1,13–14).

Röm 6,13

„... und stellt nicht (länger) eure Glieder der Sünde als Waffen (Werkzeuge) der Ungerechtigkeit zur Verfügung ...“ Dem Verb παρίστημι „hin-/darstellen, zur Verfügung stellen, darbringen“ kommt im folgenden Abschnitt neben der Betonung des Gehorsams¹⁵¹⁹ und des „Sklavenseins“ (Röm 6,16.17.18.19.20.22) eine zentrale Bedeutung zu. Das Kompositum, das in den Paulusbriefen insgesamt 16-mal erscheint, kommt achtmal im Römerbrief (6,13.16.19; 12,1; 14,10; 16,2) und davon fünfmal in unserem Abschnitt vor. Dabei wird der Begriff in den Paulusbriefen meistens im Sinn von „(Gott/Christus) zur Verfügung stellen/zum Dienst hingeben“ verwendet (vgl. auch 2. Kor 11,2; Eph 5,27; Kol 1,22.28; 2. Tim 2,15; anders in 1. Kor 8,8; 2. Kor 4,14; 2. Tim 4,17). Der Begriff wurde sowohl in der Opfersprache als auch militärisch gebraucht.¹⁵²⁰ Nach Käsemann liegt der militärische Gebrauch „auch hier am nächsten, weil ὅπλα wohl nicht ‚Werkzeuge‘ meint ..., sondern ‚Waffen‘. Wie in 13,13; 2.K 6,7; 10,4 taucht das Motiv der militia Christi auf ...“¹⁵²¹ Dieser Begriff bezeichnet in Joh 18,3 im wörtlichen Sinn „Waffen“. Ansonsten erscheint er im Neuen Testament nur in Röm 13,12 (ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός „lasst uns anziehen die Waffen des Lichts“), 2. Kor 6,7 (διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν „durch die Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken“) und in 2. Kor 10,4 (τὰ γὰρ ὅπλα τῆς στρατείας ἡμῶν „die Waffen unseres Kampfes/unserer Heerführung“). Alle drei Stellen legen den militärischen Gebrauch nahe, was durch den Gebrauch des Begriffs πανοπλία „ganze Waffenrüstung“ in Eph 6,11 und 13 (vgl. auch Lk 11,22) bestätigt. Dementsprechend ist es durchaus wahrscheinlich, dass Paulus auch in unserem Abschnitt die Begriffe in Anlehnung an die militäre Sprache verwendet und an die Hingabe zum „Kampf“ denkt (vgl. dazu auch Röm 15,30; 1. Kor 9,25f.; 14,8; Eph 6,12; 1. Tim 1,18; 6,12; 2. Tim 2,4f.; 4,7).

Die Sünde (und damit Satan; vgl. auch Eph 6,10ff.) gebraucht die Glieder des Leibes, um gegen den Willen Gottes zu handeln, indem man z. B. mit den Händen stiehlt, mit dem Mund die Unwahrheit sagt, mit den Füßen zur Bar geht, um zu saufen usw. Das soll nach der inneren Erneuerung durch

¹⁵¹⁹ Vgl. dazu auch M. D. Nanos, *The Mystery of Romans. The Jewish context of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress, 1996, S. 166ff.

¹⁵²⁰ Vgl. B. Reicke, Art. παρίστημι/παριστάνω, in: *ThWbNT V*, S. 836 und 838–840; Käsemann, *Römer*, S. 167.

¹⁵²¹ Käsemann, *Römer*, S. 167; vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 324; Fitzmyer, *Romans*, S. 446f.

den Glauben nicht mehr der Fall sein. Der Gläubige soll sich dieser Dinge, in denen sie einst „wandeln“, gegenüber nicht nur für tot halten, sondern sie auch bewusst in seinem Leben „töten“ (vgl. Kol 3,5ff.), sie mit Christus ans Kreuz nageln lassen, wo sie bewusst dem Tod übergeben werden. Somit ist der negierte Imperativ Präsens *μηδὲ παριστάνετε* im Sinn von „stellt nicht länger zur Verfügung“ zu verstehen, während der folgende Imperativ Aorist *παραστήσατε* als ingressiver Aorist den Anfangspunkt einer Handlung betont, sodass *μηδὲ παριστάνετε ... ἀλλὰ παραστήσατε* bedeutet: „Stellt nicht länger (zum Dienst) zur Verfügung ..., sondern stellt ab jetzt zur Verfügung!“ Damit wird der Gegensatz zwischen dem Leben vor und nach der Rechtfertigung hervorgehoben, wie es im gesamten folgenden Abschnitt zum Tragen kommt. Die zwei Genitive *ἀδικίας* „der Ungerechtigkeit“ und *δικαιοσύνης* „der Gerechtigkeit“ (vgl. auch 2. Kor 6,7: *διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης*) bezeichnen in diesem Zusammenhang den jeweiligen „Zweck“¹⁵²² des „Zur-Verfügung-Stellens“ (vgl. auch 2. Kor 10,4)¹⁵²³, nicht die Qualität der „Waffen“ und sind somit nicht als *Genitivus qualitatis* zu verstehen.¹⁵²⁴

„... **sondern fangt an, euch selbst Gott zur Verfügung zu stellen** ...“ (vgl. Röm 12,1). „Euch selbst“ und „eure Glieder“ sind hier offenbar Parallelbezeichnungen. Wer sich selbst Gott zur Verfügung stellt, der stellt damit auch seinen ganzen Körper mit allen Gliedern Gott zum Dienst zur Verfügung. Was vor der Wiedergeburt der Ungerechtigkeit gedient hat, soll nun dem gerechten Willen Gottes dienen. Wie uns Röm 12,1ff. zeigt, geschieht das vor allem dadurch, dass der Christ nun mit seinem Körper und seinen Fähigkeiten Gott in der Gemeinde Jesu dient. Der Christ verfügt also nicht selbst über seinen Körper, sondern dieser gehört nun Jesus Christus als Tempel des Heiligen Geistes (vgl. 1. Kor 3,16f.; 6,19).

„... **als Lebende aus den Toten** ...“, d. h. als solche, die innerlich aus dem geistlichen Tod in der Sünde (vgl. Eph 3,1-3) auferstanden sind und nun in der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus geistliches Leben haben. Die vergleichende Partikel *ὡσεὶ* „wie, als“, die sonst in den neutestamentlichen Briefen nur in Hebr 1,12 erscheint (19-mal in Mt – Apg), hat dabei nicht einschränkende Funktion in dem Sinn, dass Paulus damit andeuten würde, dass die eigentliche Auferstehung erst in Zukunft sein werde.¹⁵²⁵ Vielmehr hat sie eine gewisse kausale Funktion (wie zum Teil auch *ὡς* und *καθώς*¹⁵²⁶).¹⁵²⁷ Da Jesus Christus von den Toten auferweckt worden ist und der Tod nicht mehr über ihn herrscht (Röm 6,9) und da der Gläubige mit Christus der Sünde gegenüber gestorben und zum neuen göttlichen Leben gelangt ist, soll dieses neue Leben auch im praktischen Alltag zum Ausdruck kommt. Dabei knüpft das Partizip *ζῶντας* „Lebende“ offenbar an Vers 11 an, wo Paulus in Bezug auf die Gläubigen sagte, dass als solche betrachten sollen, die der Sünde gegenüber tot sind und „lebend (*ζῶντας*) für Gott in Christus Jesus“.

„... **und [stellt] eure Glieder als Waffen (Werkzeuge) der Gerechtigkeit Gott [zur Verfügung].**“ Mit den Gliedern des Körpers hat der Mensch vor der Rechtfertigung durch Jesus Christus gelogen, betrogen, verleumdet, gestohlen, unterdrückt, geraucht, gesoffen usw. Nun sollen diese Glieder den

¹⁵²² Zum Genitiv des Zwecks und der Absicht/Richtung vgl. Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 164; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 166.

¹⁵²³ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 318; Schreiner, Romans, S. 324.

¹⁵²⁴ Gegen Michel, Römer, S. 209, Anm. 25.

¹⁵²⁵ Gegen Dunn, Romans 1–8, S. 338.

¹⁵²⁶ Vgl. dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 277a; Pape, Handwörterbuch II, S. 1419.

¹⁵²⁷ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 318; Schreiner, Romans, S. 324.

gerechten Willen Gottes durchführen. Damit wird nochmals betont, dass die Rechtfertigung in Christus konkrete Auswirkungen im Leben des Gläubigen haben soll.

Röm 6,14

„**Sünde wird nämlich nicht [mehr] über euch Herr sein ...**“, wenn ihr euer Leben jetzt ganz Jesus Christus weihet. Jesus Christus ist dann der Herr über unser Leben geworden, und das bedeutet, dass er über uns verfügen kann, wie ein „Herr“ (κύριος) damals über seinen Sklaven verfügte, nämlich völlig.¹⁵²⁸ Auch hier gilt die Tatsache, dass wir nicht zwei Herren dienen können (vgl. Mt 6,24; Lk 16,13). Entweder herrscht Jesus oder die Sünde über unser Leben. Dass Jesus Christus „unser Herr“ ist, betont Paulus im Römerbrief immer wieder (so in Röm 1,4; 4,24; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 15,6.30; 16,18.20). Doch vor allem in Röm 6 wird die Bedeutung dieser Tatsache theologisch aufgezeigt.

„... **denn ihr seid nicht unter [dem] Gesetz, sondern unter [der] Gnade**“ (vgl. Gal 2,19). Die Wendung ὑπὸ νόμον „unter Gesetz“ erscheint bei Paulus insgesamt elfmal (Röm 6,14.15; 1. Kor 9,20; Gal 3,23; 4,4.5.21; 5,18). Mit νόμος „Gesetz“ ist die Tora Moses gemeint.¹⁵²⁹ Dabei ist zu beachten, dass die Wendung nie mit Artikel vorkommt, was eben nicht bedeutet, dass νόμος „Gesetz“ hier undefiniert sei. Vielmehr geht die Wendung offensichtlich auf die hebräische Sprache zurück, wobei der Begriff תורה auch ohne Artikel die Tora Moses (vgl. dazu Joh 8,31.32; 1. Kön 2,3; 2. Kön 14,6; 23,25; Mal 3,22; Dan 9,11.13; Esra 3,2; 7,6; Neh 8,1; 2. Chron 23,18; 30,16; Lk 2,22; 24,44; Joh 7,23; Apg 15,5; 28,23; 1. Kor 9,9; Hebr 10,28 – im Griechischen mit und ohne Artikel) bezeichnet.¹⁵³⁰ „Unter Gesetz sein“ bedeutet für Paulus, unter den Anforderungen des alttestamentlichen Gesetzes zu stehen, ohne imstande zu sein, diese Anforderungen erfüllen zu können. Wer unter dem Gesetz ist, ist durch das Gesetz ein von Gott Verfluchter, weil er nicht fähig ist, das ganze Gesetz zu halten und damit durch das Gesetz vor Gott gerecht zu sein. Wer unter der Gnade ist, der ist frei vom Fluch und der Verurteilung des Gesetzes (d. h. vom Fluch, der durch das alttestamentliche Gesetz wegen der Übertretung desselben angekündigt wird) und frei von dem Anspruch der Sünde, die uns veranlassen will, Gottes Gesetz ständig zu übertreten.¹⁵³¹ Dieser Aspekt wird vor allem durch die Parallelstellen im Galaterbrief (Gal 3,23; 4,4f.) bestätigt.

Interessant ist ein Vergleich zwischen Röm 6,14f. und Röm 5,19. Nach Röm 5,19 wurden „die Vielen“ durch den Ungehorsam Adams „als Sünder eingesetzt“, wie sie andererseits durch den Gehorsam des Christus „als Gerechte eingesetzt“ werden. Als „Sünder“ ist der Mensch somit „unter [dem] Gesetz“, während er als „Gerechter“ „unter [der] Gnade“ ist. Damit wird einmal mehr bestätigt, dass Paulus die Gnade als „Bundesgnade“ versteht. Der Mensch unter der Gnade lebt in der Bundesgnade durch Jesus Christus mit Gott, und als Folge davon „wird die Sünde nicht (mehr) über ihn Herr sein“. Für Paulus schließt der Aspekt, „unter [dem] Gesetz“ zu sein, andererseits dementsprechend mit ein, dass der Mensch „in Adam“ Sklave der Sünde ist. Nach Gal 3,23 wurde er, „bevor der Glaube kam, ... unter Gesetz verwahrt, eingeschlossen auf den Glauben hin, der offenbart werden sollte.“ Wer vom Geist Gottes geleitet wird, also ὑπὸ χάριν „unter Gnade“ (der Ausdruck erscheint im Neuen

¹⁵²⁸ Vgl. dazu auch Thiessen, Glaubenslehre, S. 88ff.

¹⁵²⁹ Anders z. B. C. K. Barret, A Commentary on the Epistle to the Romans (Black's New Testament Commentaries), London: Black, 2. Aufl. 1991, S. 120 (Religionen); Murray, Romans I, S. 228f. (Gesetz allgemein).

¹⁵³⁰ Der Begriff תורה erscheint im Alten Testament insgesamt 223-mal, davon lediglich 52-mal die Form תורה (also mit Artikel).

¹⁵³¹ Vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 320.

Testament nur in Röm 6,14-15) ist, ist nicht „unter Gesetz“ (Gal 5,18), und erst dieser ist imstande, die Begierde des Fleisches zu überwinden (vgl. Gal 5,16). Die Teilnahme an der „Bundesgnade“ ist somit die Teilnahme am eschatologischen „neuen Bund“ (vgl. auch 2. Kor 3,4ff.), wodurch der Mensch aus der Macht der Sünde befreit wird.¹⁵³²

In diesem Sinn hat Käsemann sicher recht, wenn er betont, es sei „nicht erlaubt ..., statt von der deutlich mit der Gewalt der Sünde parallelisierten Macht des Gesetzes bloß von seinem Fluch zu reden.“¹⁵³³ Er deutet den Ausdruck „nicht unter dem Gesetz“ in dem Sinn, dass christlicher Gehorsam „nicht mit demjenigen unter der Tora zu verwechseln“ sei, „sofern er als Stand in der Gnade zugleich Freiheit ist.“¹⁵³⁴ Doch wie der Kontext zeigt und die Parallele in Gal 5,16ff. und auch Röm 8,3-7 bestätigen, geht es Paulus nicht darum zu sagen, dass das Tun der Tora für den Glaubenden nicht mehr eine Notwendigkeit sei. Vielmehr ist die Freiheit von der Verurteilung durch das Gesetz (vgl. Röm 8,1) auch eine Erfüllung der „Rechtforderung des Gesetzes“ durch den Geist (vgl. Röm 8,4), und dieser Mensch ist nicht (mehr) „unter Gesetz“, sondern „unter Gnade“.¹⁵³⁵ Paulus selbst betont dabei, dass er „nicht ohne Gesetz vor Gott“ ist, „sondern unter dem Gesetz Christi“ (μὴ ὦν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἐννομος Χριστοῦ; 1. Kor 9,21).

Röm 6,15-16

„**Was nun, sollen wir sündigen ...**“ (vgl. Röm 6,1f.). Die Frage wurde in Röm 6,1 ähnlich gestellt, doch wiederholt Paulus die Frage nicht einfach. Denn dort leitete die Frage die Ausführungen über die Tatsache, dass wir mit Christus der Sünde gestorben sind, ein; an unserer Stelle leitet die Frage die Ausführungen über die Folgen dieser Tatsache und die Gefahr, diese Folgen nicht zu beachten, ein. Die Folge davon, dass wir der Sünde gestorben sind, ist, dass wir nun Sklaven der Gerechtigkeit Gottes sind und uns ihr unterordnen sollen. Es gibt nur ein Entweder-Oder: Entweder wir sind Sklaven der Sünde und damit noch Gefangene der Sünde oder wir sind Sklaven Jesu Christi und damit Sklaven der Gerechtigkeit! Will der Christ sich nicht dem gerechten Willen Gottes unterordnen, so wird er wieder durch die Sünde versklavt, dessen Folge zuerst der geistliche und dann der ewige Tod ist (vgl. Röm 1,32; 6,23; 8,13).

Röm 6,17

„... **dass ihr Sklaven der Sünde ward ...**“ (vgl. Joh 8,34.36). Der wiedergeborene Christ ist durch den Sieg Christi über die Sünde von der Herrschaft der Sünde in seinem Leben befreit. Paulus ist dankbar, dass die Herrschaft der Sünde im Leben seiner Leser der Vergangenheit angehört.

„... **ihr seid gehorsam geworden / ihr habt euch unter den Gehorsam gestellt ...**“ Wie Jesus Christus sich in allem unter den Gehorsam dem himmlischen Vater gegenüber gestellt hat (siehe Röm 5,15ff.), so sucht der Christ auch in allem den Willen Gottes auszuführen. Den ersten

¹⁵³² U. Schnelle, Paulus und Epiktet – zwei ethische Modelle, in: F. W. Horn/R. Zimmermann (Hrsg.), ^[1]^[sep]Jenseits von Indikativ und Imperativ, Bd. I: Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik (WUNT 238), Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, (S. 137–158) S. 141.

¹⁵³³ Käsemann, Römer, S. 168.

¹⁵³⁴ Ebd.

¹⁵³⁵ Es ist sicher nicht falsch, in den zwei Ausdrücken einen Hinweis auf zwei verschiedene heilsgeschichtliche Epochen zu sehen, nämlich diejenige „unter Gesetz“ und diejenige „unter Gnade“ (vgl. dazu Moo, Romans, 1991, S. 406; Schreiner, Romans, S. 326; Dunn, Romans 1–8, S. 339). Doch bezieht sich Paulus in erster Linie auf den Einzelnen und zeigt, dass es immer noch möglich ist, „unter Gesetz“ zu sein (vgl. Gal 4,21; 5,18).

Gehorsamsschritt macht er, indem er an Jesus gläubig wird und Jesus über sein Leben Herr werden lässt, wenn er Christ wird. Damit ist er „der Wahrheit“ gehorsam geworden (1. Petr 1,22) und hat sich unter den Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber gestellt.

„... **der Gestalt der Lehre, der ihr übergeben worden seid** (oder: ... **der Gestalt der Lehre, die ihr übergeben bekommen habt**¹⁵³⁶).“ Damit ist die biblische Lehre von der Erlösung in Jesus Christus gemeint, wie sie die Apostel verkündigt haben. Die ersten Christen hielten sich an die Lehre der Apostel (Apg 4,42). Leider hat man heute oft vergessen, dass Christsein bedeutet, sich einer Lehre, nämlich der biblischen Lehre mit Jesus Christus im Zentrum, zu unterordnen.

Röm 6,18

„**Befreit aber weg von [der Sklavenherrschaft] der Sünde** ...“ (vgl. Joh 8,36), d. h. der Christ hat nicht nur Vergebung der Sünden, sondern muss auch nicht länger sündigen. Er ist nun durch Jesus Christus befähigt, den gerechten Willen Gottes zu erfüllen. Wenn Paulus davon spricht, dass wir „**Sklaven der Gerechtigkeit**“ geworden sind, so hat das mit Unterdrückung nichts zu tun, wie die Sklaven oft unterdrückt worden sind. Das Bild vom Sklaven soll zum Ausdruck bringen, dass unser Leben entweder ganz der Sünde oder ganz Gott gehört. Dazwischen gibt es nichts! Wer auf Gnade vertraut und weiter in der Sünde lebt, verlässt sich auf eine „billige Gnade“, die nicht biblisch ist.

Röm 6,19

a) Paulus weiß, dass auch der Christ noch ein schwacher Mensch ist (vgl. Mt 26,41; Mk 14,38; ferner Gal 2,20). Sein Sieg über die Sünde kann also nicht aus ihm selbst kommen, sondern ist allein in der verändernden Kraft des in ihm wohnenden Jesus zu suchen.

Wenn Paulus nun betont, er rede „**menschlich**“, so bringt er damit wohl zum Ausdruck, dass es eigentlich nicht nötig sein sollte, diese Aspekte so oft zu erwähnen, weil sie für jeden wiedergeborenen Christen klar sein sollten. Doch leider ist es unter Christen oft nicht so klar, dass sie nun nicht mehr für die Sünde leben, und deshalb muss Paulus diesen Aspekt ausführlich behandeln.

b) Siehe V.16! „... **als Sklaven der Unreinheit und der Gesetzlosigkeit** ...“ (vgl. z. B. Röm 1,18.24; Gal 5,19; Eph 4,19; 5,3; Kol 3,5). Mit „Unreinheit“ und „Gesetzlosigkeit“ ist das Gegenteil der „Gerechtigkeit“ gemeint, d. h. alles, was dem offenbarten Willen Gottes widerspricht. Der Christ lebt zwar nicht „unter dem Gesetz“, aber auch nicht ohne Gesetz bzw. gegen das Gesetz, sondern „im Gesetz Christi“ (vgl. 1. Kor 9,21), weil Jesus Christus ihn befähigt, den im Gesetz offenbarten gerechten Willen Gottes zu erfüllen.

„... **als Sklaven der Gerechtigkeit zur Heiligung**.“ Da Thema „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“ wurde bereits ausführlich behandelt. Zum ersten Mal wird an dieser Stelle nun im Römerbrief die Heiligung (direkt) angesprochen (weiter in V.22), ein Thema, das in Röm 8 dann weiter und ausführlicher behandelt wird. Wir haben bereits erkannt, dass es ganz typisch für den Römerbrief ist, dass Paulus ein Thema bis zu einem Punkt behandelt, an dem ein neuer vertiefender Gedanke angesprochen wird, um dann später wieder auf das vorherige Thema zurückzukommen und es fortzusetzen. Für das Verständnis des Römerbriefes ist dieser Aspekt sehr wichtig, weil uns durch diese Erkenntnis z. B. klar wird, dass Röm 7 nicht das Thema von Röm 6 fortsetzt, sondern in den ersten sechs Versen vertieft und in den weiteren Versen die ganze Frage der Rechtfertigung entweder durch

¹⁵³⁶ Vgl. Haubeck/Siebenthal, Neuer Sprachlicher Schlüssel, Bd.2, S. 20.

die Werke des Gesetzes oder durch den Glauben an Jesus Christus als Grundlage für die Heiligung noch einmal von einer anderen Seite klärt.

„Heilig“ bedeutet soviel wie „Gott geweiht“. Der Mensch, der durch Christus aus der Macht der Sünde befreit ist, darf diese Befreiung nun im praktischen Leben immer mehr erfahren. Er darf gleichzeitig sein Leben immer mehr Gott zum Dienst weihen. Wie Israel Gottes „heilige Nation“ sein sollte (Ex 19,6), so ist die Gemeinde Jesu aufgerufen, eine „heilige Nation“ mitten unter einem „verkehrten Geschlecht“ (siehe Apg 2,40; Phil 2,15) zu sein (1. Petr 2,9), „unter dem ihr als Lichter in der Welt scheint“ (Phil 2,15b). Die Heiligung geschieht nicht dadurch, dass wir uns selbst verbessern, sondern sie ist eine Frucht des neuen Lebens, das wir ganz Gott unterordnen (Röm 6,22).

Röm 6,20-22

Vgl. Eph 5,3-4. „... **da wart ihr Freie in Bezug auf die Gerechtigkeit** ...“ Nicht die Gerechtigkeit, sondern die Sünde bestimmte damals unser Leben.¹⁵³⁷

„... **denn das Ende/Ziel von jenen ist der Tod**“ (vgl. Röm 1,32; 5,12; 6,16.23; 7,5). Als die Leser des Römerbriefes noch nicht an Christus glaubten, vollbrachten sie Werke, die „Frucht für den Tod waren“ (Röm 7,5) und deren sie sich jetzt schämen. Nach Eph 5,3 sind das z. B. „Hurerei und jede Art von Unreinheit oder Habsucht“, von denen unter Christen „nicht einmal die Rede sein soll“. Für Paulus sind das „Werke des Fleisches“, und „die solches tun, werden das Reich Gottes nicht ererben“ (Gal 5,19-21).

Ganz anders sieht das Leben des wiedergeborenen Christen aus. Er wandelt im Heiligen Geist (Gal 5,16) und bringt die „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22f.), das ist die „**Frucht zur Heiligung**“, von der Paulus in V.22 spricht. Wer vom Geist Gottes im alltäglichen Leben geleitet wird, ist „Sohn Gottes“ (Röm 8,14) und bringt für Gott Frucht, dessen τέλος „Ende/Ziel“ das ewige Leben ist (V.22).

Röm 6,23

„**Denn der Sünde Sold/Lohn ist der Tod** ...“ Paulus begründet hier, was in den Versen 21-22 bereits ausgeführt wurde. Das griechische Wort für „Sold/Lohn“ bezeichnet eigentlich die „Portion, die der Soldat erhält“. „Lohn“ bezeichnet an unser Stelle die logische Folge der Sünde, was vorher als „Ziel“ (τέλος) bezeichnet wurde. Die Sünde zahlt nach Verdienst (vgl. Röm 1,32) und führt zum geistlichen, dann zum physischen und schließlich zum ewigen Tod (vgl. Röm 5,12). Ein Leben in der Gottesferne ist in Wirklichkeit kein Leben; Gott ist „der Lebendige“, und in der Gemeinschaft mit ihm durch Jesus Christus allein erhalten wir wahres Leben.

„... **die Gnadengabe Gottes aber [ist] ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn.**“ Das neue Leben in Christus und damit das ewige Leben ist nicht ein Verdienst auf Grund von guten Werken, sondern ein Geschenk der Gnade Gottes, ein χάρισμα, genauso wie die Rechtfertigung (vgl. Röm 5,16ff.). Doch ist Jesus Christus nicht nur gestorben und auferstanden, damit wir Vergebung der Sünden und das neue, ewige Leben empfangen, sondern auch, „damit er über Tote und Lebende Herr sei“ (Röm 14,9).

2.2.2.5.4 Die Veranschaulichung des Gestorbenseins anhand des Ehebundes (Röm 7,1-6)

Röm 7,1

¹⁵³⁷ Vgl. Bruce, Römerbrief, S. 142.

Das Thema von Röm 6 wird in Röm 7,1-6 fortgeführt und vertieft.¹⁵³⁸ Unser Abschnitt stellt also nicht in der ersten Linie eine Einleitung zum Folgenden dar¹⁵³⁹; vielmehr wird das Thema von Röm 6 abgerundet, während Röm 7,7ff. an unseren Abschnitt anknüpft, und zwar vor allem an die Gedanken, die Paulus in Röm 7,5f. erwähnt.

Die Taufe ist ein Zeichen dafür, dass bei der Rechtfertigung des Sünders vor Gott der „alte Mensch“, der durch die Sünde bestimmt wurde, mit Christus in den Tod gegeben wurde und so ein Herrscherwechsel stattgefunden hat (Röm 6,1-11). Der Glaubende ist so zu einem neuen Leben in Jesus Christus gelangt, der nun sein „Herr“ ist, d. h. der ganz über sein Leben verfügt. Dieser Herrscherwechsel soll ganz praktisch dadurch sichtbar werden, indem die Glieder des immer noch sterblichen Leibes nicht mehr der Sünde als „Werkzeuge der Ungerechtigkeit“, sondern Gott als „Werkzeuge der Gerechtigkeit“ zum Dienst hingegeben werden (Röm 6,12-23). Um diese Befreiung aus dem „Besitz“ durch die Sünde zum Ausdruck zu bringen, gebraucht Paulus im vorliegenden Abschnitt das Bild der Ehe und des Ehebundes, dass nicht im Einzelnen übertragen werden darf.¹⁵⁴⁰ So will Paulus z. B. nicht zum Ausdruck bringen, dass der Ehebund versklavt, wie die Sünde das tut. Andererseits wird der Ehepartner dadurch von dem Ehebund befreit, dass der andere Ehepartner stirbt, während ich von der Gefangenschaft der Sünde unter dem Gesetz, das mich verurteilte, dadurch befreit werde, dass ich bzw. der „alte Mensch“ in mir mit Christus in den Tod gegeben wird bzw. dass „ich“ (in Bezug auf die Sünde) sterbe.

„Oder wisst ihr nicht, Geschwister – ich rede zu solchen, die das Gesetz kennen ...“ (vgl. Röm 6,3; ferner Röm 2,17ff.). Einige gehen davon aus, dass der Kontakt mit den Adressaten durch die Anrede mit ἀδελφοί „Brüder, Geschwister“ an dieser Stelle besonders hervorgehoben werde¹⁵⁴¹ bzw. dass die Anrede hier besonders eindringlich sei.¹⁵⁴² Die Anrede erschien im Römerbrief bereits in 1,13 und dann weiter in 7,4; 8,12.29; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14; [15,30;] und 16,17. Im Zusammenhang mit dem Verb ἄγνοεω „nicht wissen/erkennen“ erscheint die Anrede wie in unserem Vers auch in Röm 1,13 und 11,25 sowie in 1. Kor 10,1; 12,1; 2. Kor 1,8 und 1. Thess 4,13. Die rhetorische

¹⁵³⁸ Vgl. auch Haacker, Römer, S. 136: „Der vorliegende Abschnitt hat Übergangsfunktion ..., ist aber thematisch stärker mit Kap. 6 vernetzt als mit 7,7ff.“ Allerdings ist die Bezeichnung als „Übergangsfunktion“ nicht ganz treffend, da der Abschnitt nicht eigentlich zu Röm 7,7ff. überleitet; vielmehr knüpft Röm 7,7ff. an den Versen 5-6 an und geht auf Fragen ein, die sich durch diese Ausführungen aufdrängen. Vgl. zum Ganzen S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRANT 147), Göttingen: V&R, 1989, S. 339ff.

¹⁵³⁹ So D. Hellholm, Die argumentative Funktion von Römer 7,1-6, in: NTS 43 (1997) [S. 385-411], S. 408f. Nach Starnitzki stellt dieser Abschnitt eine Verbindung mit den Kapiteln 5 und 6 her und bietet gleichzeitig eine Einleitung zu der folgenden Argumentation Röm 7,7-25 und 8,1ff., hat also eine eigentümliche Zwischenstellung“ (vgl. ferner Starnitzki, Struktur, S. 231). Bultmann dagegen sieht Röm 7,7-25 als „Zwischenstück“: „Der mit 7,6 erreichte Punkt wird in 8,1 wieder aufgenommen“ (R. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: R. Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Forschung des Neuen Testaments, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen: Mohr, 1967 [S. 198-209], S. 204).

¹⁵⁴⁰ Diese Tatsache muss man bedenken, bevor behauptet wird, „die Verbindung zwischen einer Bildrede V. 2-3 und einer Sachebene in V. 4ff mit einem tertium comparationis“ scheine „wenig geglückt“ (Starnitzki, Struktur, S. 231; vgl. auch Lohse, Römer, S. 207; L. Sutter Rehmann, Vom Ende der Eifersucht. Der Fall der „verdächtigen Ehefrau“ in Röm 7,1-6, in: C. Janssen, L. Schottroff und B. Wehn [Hrsg.], Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001 [S. 162-82], S. 71ff.). Wenn man dieses Bild nicht allegorisch auslegt (so z. B. Augustinus, Propos. 36; vgl. Lohse, Römer, S. 207; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK), Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Bd. VI/2, 1980, S. 66, Anm.256), sondern als „Gleichnis“ bzw. Metapher, ist der Vergleich absolut nachvollziehbar.

¹⁵⁴¹ So O. Kuss, Der Römerbrief II, Regensburg: Friedrich Pustet, 1963, S. 434.

¹⁵⁴² So z. B. Michel, Römer, S. 219; Schlier, Römerbrief, S. 214.

Frage ἢ ἄγνοεῖτε „oder wisst ihr nicht?“ erscheint jedoch nur noch in Röm 6,3, wobei die Anrede ἀδελφοί „Geschwister“ fehlt. Insofern können wir wohl von einer besonderen Betonung ausgehen, ohne jedoch diese Tatsache zu hoch zu bewerten.

Der Gebrauch des Begriffs „Gesetz“ (νόμος) wird an dieser Stelle unterschiedlich verstanden. Kann Paulus an die Tora anknüpfen oder bezieht er sich auf das allgemeine Recht?¹⁵⁴³ Nach Käsemann können, sofern „die römische Gemeinde im wesentlichen aus Heidenchristen beseht, ... selbst eine aktive judenchristliche Minorität und die gottesdienstliche Berührung mit dem Alten Testament schwerlich die Beziehung dieser Prädikation auf die Tora rechtfertigen.“¹⁵⁴⁴ Er versteht den Begriff „Gesetz“ (νόμος) an dieser Stelle somit im Sinn von „die gesetzlich geregelte Ordnung ... , auf welche die Bürger der Welthauptstadt ansprechbar sind, ohne dass ihre Gesetzeskunde strapaziert werden sollte“.¹⁵⁴⁵ Dazu bemerkt Lichtenberger: „Bedenklich an dieser Argumentation ist allerdings der Versuch, aus dem zahlenmäßigen Überwiegen der Heidenchristen in der römischen Gemeinde auf einen Mangel an Kenntnis der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung zu schließen.“¹⁵⁴⁶ Insgesamt zeigt der Römerbrief, dass Paulus in der Gemeinde von Rom eine Kenntnis dieser Überlieferung voraussetzen kann. Der Begriff erscheint im Römerbrief insgesamt 74-mal, wobei der Kontext wohl klar macht, dass Paulus damit in unserem Vers die Tora meint.¹⁵⁴⁷

Mit dem „Gesetz“ ist an dieser Stelle also augenscheinlich das Alte Testament bzw. die Tora gemeint.¹⁵⁴⁸ Denn erstens gebraucht der Apostel das Wort in diesem Sinn sowohl im engeren als auch im weiteren Kontext und zweitens argumentiert er nicht mit einem außerbiblischen Recht. Darauf weist aber auch der Gebrauch des Verbs „offenbaren“ (χρηματίζω) in Röm 7,3¹⁵⁴⁹ hin, bei welchem der Aspekt der göttlichen Weisung offenbar mitschwingt.¹⁵⁵⁰ Paulus wendet sich an Menschen, die im alttestamentlichen Gesetz forschen. Die wichtigen Aspekte der Rechtfertigung sollten sie aus diesem Gesetz, dessen Ziel Jesus Christus ist (Röm 10,4), erkennen.

Wie oft im Römerbrief leitet Paulus seine Vertiefung des eben Ausgeführten über die Sklaverei in der Sünde und die Befreiung in Jesus Christus in Röm 7,1–6 mit einer Frage ein.

„... dass das Gesetz Herr über den Menschen ist, solange er lebt?“ Es bringt wenig, für tote Menschen Gesetze aufzustellen. Diese Logik kann Paulus bei seinen Lesern, die als Juden und auch

¹⁵⁴³ Vgl. dazu u. a. H. Lichtenberger, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (WUNT 164), Tübingen: Mohr, 2004, S. 110–112.

¹⁵⁴⁴ Käsemann, Römer, S. 179.

¹⁵⁴⁵ Ebd.; vgl. auch u. a. Haacker, Römer, S. 137; Schlier, Römerbrief, S. 214; Kuss, Römerbrief, S. 434; ferner Starnitzki, Struktur, S. 232: „Ob der Begriff in V. 1f. speziell die Tora oder allgemein geltendes Recht mein, bleibt offen.“ Weiter unten schreibt er dann: „Diese Auffassung [dass die Frau dem Mann unterstellt ist] entspricht nicht nur jüdischem, sondern auch römischem Recht, so dass νόμος hier nicht nur die jüdische Tora meint, sondern allgemeiner die bestehenden Ehegesetze“ (ebd., S. 233).

¹⁵⁴⁶ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 111; vgl. dazu auch P. Lampe, Die staströmischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT II/18), Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1989, S. 53ff.

¹⁵⁴⁷ Vgl. zum Gebrauch im engeren Kontext Röm 5,13.20; 6,12.15; 7,2.4.5.6.7.8.9.12.14.16.21.22.23.25.

¹⁵⁴⁸ Vgl. auch u. a. Lohse, Römer, S. 206 und S. 209f.; Wilckens, Römer II, S. 64; Murray, Romans I, S. 240; Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 112; H. Umbach, In Christus getauft – von der Sünde befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus (FRLANT 181), Göttingen: V&R, 1999, S. 268ff.; O. Hofius, Der Mensch im Schatten Adams, in: ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen: Mohr, 2002, (S. 104–154) S. 107ff. Eine vermittelnde Position nimmt z. B. Michel, Römer, S. 220 ein. Nach Cranfield, Romans I, S. 333 ist nicht nur die Kenntnis des alttestamentlichen Gesetzes gemeint, sondern auch eine gewisse Verständnisregel.

¹⁵⁴⁹ Vgl. dazu auch Mt 2,12.22; Lk 2,26; Apg 10,22; 11,26; Hebr 8,5; 11,7; 12,25.

¹⁵⁵⁰ Vgl. auch Wilckens, Römer II, S. 64, Anm. 244; Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 117, Anm. 31.

als „Gottesfürchtige“ eine gute Kenntnis der alttestamentlichen Tora hatten,¹⁵⁵¹ voraussetzen. So sagte Rabbi Jochanan nach bShabb 30a: „Wenn ein Mensch gestorben ist, ist er frei von der Tora und von den Geboten.“¹⁵⁵² In bNidd 61b wird mit diesem Spruch Lev 19,19 für den Verstorbenen für ungültig erklärt. Allgemein liegt die Betonung im Judentum darauf, dass der lebende Mensch die Tora erfüllen soll.¹⁵⁵³ Nach Lichtenberger lässt sich allein bNidd 61b „im Sinne eines Rechtes des Gesetzes über den Menschen verstehen, wie es in Röm 7,1 ausgesprochen wird“.¹⁵⁵⁴

Paulus überträgt dieses Prinzip auf den „Tod“ des „alten Menschen“, jedoch nicht in dem Sinn, dass der Gläubige die Gebote des Alten Testament nicht mehr beachten sollte, sondern in diesem Sinn, dass er nicht mehr unter der Verurteilung durch das Gesetz steht. Und so kann auch die Sünde keine Gebote mehr für ihn aufstellen mit dem Anspruch, dass diese erfüllt würden (vgl. Röm 6,11).

Wenn das Gesetz „Herr“ im Leben des Menschen ist und er „unter dem Gesetz“ ist und so versucht, vor Gott gerecht zu werden, dann kennt er nur die Anforderungen des Gesetzes, wird aber nie imstande sein, diese Anforderungen zu erfüllen. Lebt der (fromme) Mensch also noch in seinem alten, sündigen Wesen, so lebt er noch „unter dem Gesetz“ und wird vom Gesetz verurteilt, weil er durch Übertretungen schuldig geworden ist. Hat er aber andererseits bei der Wiedergeburt sein altes sündiges Wesen mit Christus in den Tod gegeben und durch Christus Vergebung erhalten, so ist er „durch das Gesetz dem Gesetz gekreuzigt“, und Christus lebt jetzt in ihm und ist seine Gerechtigkeit vor Gott (Gal 2,19-20). Damit hat das alttestamentliche Gesetz kein Gerichtsurteil mehr über ihn zu fällen, weil Jesus Christus das Gericht auf sich genommen hat (vgl. Röm 8,1).

Röm 7,2-3

Paulus gebraucht an dieser Stelle das Bild von der Ehe. Die Ehe ist ein Bund (vgl. Mal 2,14; Prov 2,17), und ein Bund kann man nach antikem Verständnis nicht brechen, bis ein Bundespartner stirbt (vgl. auch 1. Kor 7,39). ἡ γὰρ ὑπὸ ἀνδρός γυνή **„denn die unter einem Mann [seiende] Frau“** bringt das zum Ausdruck. Das zusammengesetzte Wort ὑπὸ ἀνδρός „unter einem/dem Mann [seiend]“ erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle, in der LXX in Prov 6,24.29; Sir 9,9; 41,23. Aber auch in Num 5,19.20.29 ist von der Frau die Rede, die „unter ihrem/deinem Mann“ (תַּתָּה תַּחַת אִישׁ/אִשָּׁה) ist, wobei in der LXX in den Versen 20 und 29 der Ausdruck (ἡ γυνή) ὑπὸ ἀνδρὸς οὖσα erscheint. Damit ist die Frau gemeint, die durch das Gesetz bzw. durch den Ehebund an ihren Mann gebunden ist. Wenn sie zu Lebzeiten des Mannes ein weiteres eheliches Verhältnis eingeht, wird sie durch die göttliche Weisung (worauf das Verb χρηματίζω „als göttliche Weisung offenbaren“ hinweist) nicht nur als Ehebrecherin dargestellt, sondern steht auch unter dem Todesurteil (vgl. Lev 20,11; Deut 22,22-24).¹⁵⁵⁵ Wenn Paulus hier speziell auf die Frau eingeht, so hat das wohl damit zu tun, dass er von der Unterordnung der Frau ausgeht und so auch ein gewisses Bild für den Menschen „unter dem Gesetz“ darstellt, obwohl die Unterordnung im biblischen Sinn nichts mit Unterdrückung der Frau zu tun hat.

¹⁵⁵¹ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 206.

¹⁵⁵² Vgl. auch bShab 151b; bNid 61b; für weitere Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar, Bd.III, S. 232.

¹⁵⁵³ Vgl. dazu Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 113ff.

¹⁵⁵⁴ Ebd., S. 115.

¹⁵⁵⁵ Vgl. dazu auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 117.

Wenn der Mann gestorben ist, ist die Frau frei, um wieder zu heiraten, ohne nach dem Gesetz Ehebrecherin zu sein.¹⁵⁵⁶ Das „Gesetz des Mannes“, d. h. das Gesetz, das sie an den Mann gebunden hat¹⁵⁵⁷, ist für sie „**wirkungslos gemacht worden**“, d. h. es hat keine Wirkung mehr für sie und bindet sie nicht mehr an den Mann. Paulus spricht in diesem Bild also nicht davon, dass das Gesetz für den Verstorbenen keine Wirkung mehr hat, sondern für die Überlebende¹⁵⁵⁸, während es andererseits darum geht, dass der mit Christus „Gestorbene“ frei wird.¹⁵⁵⁹ Starnitzki sieht den Vergleich darin, dass die Existenzweise gemäß Adam der Existenzweise gemäß Christus gegenübergestellt wird, so dass – metaphorisch gesprochen – der „alte Ehemann, von dem die Glaubenden befreit werden, ... also Adam“ ist.¹⁵⁶⁰ Das trifft insofern zu, als dass Paulus davon gesprochen hatte, dass der „alte Mensch“ mit Christus gekreuzigt worden ist, „damit der Leib des Sünde wirkungslos gemacht werde“ (Röm 6,6), welches die entscheidende Voraussetzung für diese Befreiung aus Gefangenschaft unter der Sünde darstellt. Wenn Paulus in unserem Abschnitt von dem Getötenwordensein¹⁵⁶¹ in Bezug auf das Gesetz (vgl. dazu auch Gal 2,19) διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ „durch den Leib Christi“ spricht, so ist damit der Tod Christi gemeint, wie dieser Zusammenhang und auch die Parallele mit Gal 2,19 (ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι „ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; ich bin mit Christus gekreuzigt ...“) zeigt.¹⁵⁶²

Solange wir versuchen, aus eigener Kraft durch das Gesetz vor Gott gerecht zu werden, indem wir es erfüllen, zeigt uns das Gesetz nur, dass wir Sünder und damit Sklaven der Sünde sind. Das Gesetz kann uns nicht von diesem Zustand befreien. So wie die Frau ὑπὸ ἀνδρός „unter dem Mann“ ist (der Ausdruck erscheint in der LXX in Prov 6,24.29; Sir 9,9; 41,23 und bezeichnet die verheiratete Frau, die durch die Heirat zu ihrem Mann gehört), während dieser lebt, so ist der Mensch, der durch Christus noch keine innere Erneuerung erlebt hat, ὑπὸ νόμον „unter [dem] Gesetz“ (vgl. Röm 6,14f.; 1. Kor 9,20; Gal 3,23; 4,4f.21; 5,18), d. h. unter dem Fluch bzw. der Verurteilung des Gesetzes.¹⁵⁶³ Von diesem Rechtsanspruch der Sünde und des Todes auf Grund des Gesetzes hat den Gläubigen Christus jedoch befreit (Röm 6,7; vgl. Joh 3,36), indem er für unsere Sünden gestorben ist und nachdem wir mit ihm der Sünde gegenüber gestorben sind (vgl. Röm 6,3f.). So ist er nicht mehr ὑπὸ νόμον „unter [dem] Gesetz“, sondern ἐν νόμῳ Χριστοῦ „im Gesetz Christi“ (vgl. 1. Kor 9,21; zum Begriff ἐν νόμῳ „im Gesetz“ vgl. auch Apg 19,39).

¹⁵⁵⁶ Die Römer haben in ihrer Ehe „nicht so sehr ein Rechtsverhältnis als eine soziale Tatsache gesehen, die freilich weittragende rechtliche Wirkungen auslöst“ (M. Kaser, Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch, München: Beck, 16. Aufl. 1992, S. 259). Sie „wird aufgelöst durch Tod, Verlust der Ehefähigkeit oder Scheidung“ (ebd., S. 267). Dagegen geht Paulus davon aus, dass der Ehebund nur durch den Tod aufgelöst wird.

¹⁵⁵⁷ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 206; Wilckens, Römer II, S. 64.

¹⁵⁵⁸ Was von Hellholm, Die argumentative Funktion, S. 404, offenbar nicht beachtet.

¹⁵⁵⁹ Vgl. dazu auch Wilckens, Römer II, S. 66. Nach Lohse wird „als lossprechendes Ereignis ... der Tod Christi genannt“ (Lohse, Römer, S. 207). Für Paulus ist jedoch der Tod Christi lediglich die entscheidende Voraussetzung, während das entscheidende Ereignis der persönlichen Befreiung die persönliche Annahme des Heils im Glauben bzw. das persönliche „Sterben“ genannt wird.

¹⁵⁶⁰ Starnitzki, Struktur, S. 234.

¹⁵⁶¹ Das Verb θανάτω „töten“ erscheint bei Paulus noch in Röm 8,13.36 und 2. Kor 6,9.

¹⁵⁶² So auch z. B. Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 118; Michel, Römer, S. 220; vgl. auch Käsemann, Römer, S. 181.

¹⁵⁶³ Vgl. auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 118: „Dem Gesetz sterben heißt, frei zu werden vom urteilenden Anspruch des Gesetzes, um einem anderem angehören zu können ...“

Röm 7,4

„... **ihr seid durch das Gesetz getötet worden**“ (vgl. Gal 2,19). Die Formulierung ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ „ihr seid durch das Gesetz getötet worden“ bezieht sich auf das „Gesetz“ des Alten Testaments, das nicht die Kraft hat, den Menschen grundsätzlich zu verändern und zu erneuern und deshalb eine verurteilende Wirkung auf den Sünder hat. Ähnlich formuliert der Apostel es in Gal 2,19, wo er schreibt: ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι „ich bin nämlich durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; ich bin mit Christus gekreuzigt.“ Mit Christus gekreuzigt ist nach Röm 6,6 der „alte Mensch“, so dass sich das „ich“ also auf diese alte Existenzweise in der Sünde bezieht.

Paulus spricht hier also von dem Gesetz, dessen sich die Sünde bediente, um den Menschen dazu zu führen, gegen den Willen Gottes zu handeln, und das ihn deshalb vor Gott verdammt, weil er durch das Gesetz als Sünder erwiesen wurde. In diesem Gesetz wurde er „festgehalten“ (Röm 7,6; das Verb κατέχω „festhalten, niederhalten, aufhalten“ erschien bereits in Röm 1,18); d. h. es war die Sünde, die ihn durch das Gesetz gefangen hielt. Nur Christus konnte davon befreien, um „Frucht für Gott“ zu bringen (ἵνα καρποφορήσωμεν¹⁵⁶⁴ τῷ θεῷ „damit ihr Gott Frucht bringt; vgl. Röm 6,22: ... τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον „... habt ihr eure Frucht für Gott zur Heiligung, dessen Ende/Ziel aber ist ewiges Leben“). Das ist das Ziel, das nach Röm 6 eng mit der Heiligung zusammenhängt (vgl. Röm 6,19.22). Diese „Frucht“ wird in Gal 5,22 als „Frucht des Geistes“ beschrieben. Sie besteht in dem veränderten Leben als Folge der Erneuerung auf Grund der Erlösung durch Jesus Christus unter der Leitung der Geistes Gottes.

Röm 7,5

„**Als wir noch im Fleisch waren ...**“ Das eigentliche Problem ist nicht das mosaische Gesetz, sondern das „Fleisch“ (vgl. Joh 3,6; Gal 5,17). Der Begriff „Fleisch“ erscheint in Röm 7,5 bereits das sechste Mal im Römerbrief (vgl. Röm 1,3; 2,28; 3,20; 4,1; 6,19), wird nun aber zum ersten Mal in Bezug auf den Zustand des Menschen „in Adam“ und damit unter der Herrschaft der Sünde gebraucht (vgl. dazu auch u. a. Röm 7,18.25; 8,4-9). Hübner definiert den Begriff bei Paulus als „den je individuellen Ort der nicht vom Individuum her definierbaren“ Sündenmacht.¹⁵⁶⁵ Der Sünder ist „Fleisch“, insofern sich in ihm die Sünde konkretisiert. Dann aber ist Sünde gegenüber seinen Sündentaten vorgängig, denn der Sünder vollbringt diese Taten, weil er von der Sünde „seinsmäßig total bestimmt ist“.¹⁵⁶⁶ Grund dafür ist nach Paulus das „Fall“ Adams (vgl. Röm 5,12ff.), wodurch alle Menschen „gestorben“ sind (vgl. Röm 5,15), sodass der Tod seitdem über alle Menschen „königlich herrschte“ (vgl. Röm 5,14).

Paulus bezieht sich an dieser Stelle auf die Zeit, „als wir noch im Fleisch waren“ (ὅτε γὰρ ἡμεῖς ἐν τῇ σαρκί), und bringt damit indirekt zum Ausdruck, dass die Gläubigen in diesem Sinn nicht mehr „im Fleisch sind“ (vgl. auch Röm 5,8: „als wir noch Sünder waren“). Andererseits sind aber auch noch sie „im Fleisch“ (vgl. 2. Kor 10,3; Gal 2,20; Phil 1,22; 1. Petr 4,2). Somit hat die Wendung „im Fleisch“ also nicht immer die gleiche Bedeutung. Die griechische Wendung ἐν τῇ σαρκί (mit Artikel) erscheint im Neuen Testament nur siebenmal (bzw. sechsmal) (Röm 7,5.18; 8,3; Gal 4,14; Eph

¹⁵⁶⁴ Das Kompositum καρποφορέω „Frucht bringen“ erscheint im Neuen Testament insgesamt achtmal (Mt 13,23; Mk 4,20.28; Lk 8,15; Röm 7,4.5; Kol 1,6.10).

¹⁵⁶⁵ H. Hübner, Art. „Sünde – 2. Neues Testament“, in: E. Fahlbusch u. a. (Hrsg.), Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Bd. 4, Göttingen: V&R, 3. Aufl. 1996, (Sp. 563–567) Sp. 564.

¹⁵⁶⁶ Ebd.

2,14: Phil 1,24 [?]; Kol 1,24), während die Wendung ohne Artikel (ἐν σαρκί) insgesamt 18-mal vorkommt. Beide Wendungen werden mit unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht. Nach Röm 8,9 sind die Gläubigen nicht mehr „im Fleisch, sondern im Geist, wenn wirklich Gottes Geist in euch wohnt.“ Diejenigen, die „im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen“ (Röm 8,8). Andererseits leben Christen zwar noch „im Fleisch“, aber nicht „nach dem Fleisch“ (2. Kor 10,3). Er ist nicht mehr „Schuldner“, „nach dem Fleisch zu leben“ (Röm 8,12). „Im Fleisch sein“ wird also zum Teil parallel zur Wendung „nach dem Fleisch leben“ (vgl. dazu auch Röm 8,5.13) gebraucht. Damit bezieht sich der Apostel an unserer Stelle auf die Zeit, „als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8) bzw. „als wir noch kraftlos waren“ (Röm 5,6) und „als wir Feinde [Gottes] waren“ (Röm 5,10).

Die Imperfektform des Verbs εἰμί „sein“ erscheint im Römerbrief viermal (Röm 5,13; 6,17.20; 7,5). Zweimal bezieht Paulus sich damit auf die Zeit, als die Empfänger des Briefes „noch Sklaven der Sünde waren“ (Röm 6,17.20), wobei er Gott dankt, dass dieser Zustand der Vergangenheit angehört (Röm 6,17). Mit dem Imperfekt (wie auch mit den anderen zwei Imperfektformen in Röm 7,5-6, nämlich ἐνῆργεῖτο und κατειχόμεθα) bezieht der Apostel sich also deutlich auf einen Zustand in der Vergangenheit, der jetzt abgeschlossen ist (vgl. auch z. B. 1. Kor 6,11; Eph 2,3.12; 5,8). Wenn Paulus in diesem Zusammenhang den Ausdruck ἐν τῇ σαρκί „im/in dem Fleisch“ gebraucht, so ist dem Ausdruck damit – mit Schlatter gesprochen – „kausale Kraft“ zugeschrieben im Sinn von „nach dem Fleisch“ (der Ausdruck κατὰ σάρκα erscheint im Neuen Testament 20-mal).¹⁵⁶⁷ „Nach dem Fleisch leben“ bzw. in diesem Sinn „im Fleisch leben“ heißt dementsprechend, von der Herrschaft und der Macht der Sünde bestimmt werden bzw. – mit Röm 5,8 gesprochen – „noch Sünder sein“. Die Herrschaft der Sünde gehört im Leben der Christen der Vergangenheit an.

Paulus hatte am Anfang des Kapitels diejenigen angesprochen, „die [das mosaische] Gesetz kennen“. Wenn er nun in der 1. Person Plural sagt: ἡμεῖς „wir waren“, so sind damit offenbar besonders auch die Juden angesprochen. Interessant ist an dieser Stelle ein Vergleich mit Eph 2,1-3. In Eph 2,1 spricht der Apostel die Heidenchristen an (ὁμοῖς; vgl. Eph 2,11.17), die vor ihrer Hinwendung zu Jesus Christus „tot waren in euren Übertretungen und Sünden“ (ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν). Und nach Eph 2,3 „führten auch wir alle [d. h. Paulus als Jude mit eingeschlossen] einst ein Leben in den Begierden unseres Fleisches (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν), indem wir die gewollten Dinge/Wünsche des Fleisches und der Gedanken [des Herzens; vgl. auch z. B. Mt 15,19; Jer 23,26] taten/vollbrachten (ποιοῦντες τὰ θελήματα¹⁵⁶⁸ τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν), und wir waren von Natur aus Kinder des Zorns wie auch die übrigen“, d. h. wie auch „ihr, die [einstigen] Heiden“ (vgl. Eph 2,1.11f.; vgl. auch Eph 1,12f.) bzw. „ihr, die [einstigen] Fernen“ (Eph 2,17; vgl. Jes 57,19; 66,19). Damit wird deutlich, dass auch die Judenchristen vor ihrer Hinwendung zu Jesus Christus bzw. Paulus als Jude ohne Jesus Christus nicht durch die „Gesinnung des Geistes“, sondern durch die „Gesinnung des Fleisches“ geprägt wurden/wurde (vgl. Röm 8,5-6). **„... wirkten die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren, um dem Tod Frucht zu bringen.“** Diese „Leidenschaften der Sünden“ (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν) sind identisch mit den „Begierden“ (ἐπιθυμίαι)¹⁵⁶⁹, von denen der Apostel in Röm 6,12 gesprochen hatte. Das Wort πάθημα wird zwar meistens im Sinn von „Leiden“ gebraucht, aber

¹⁵⁶⁷ Schlatter, Gerechtigkeit, S. 228; vgl. Lohse, Römer, S. 208.

¹⁵⁶⁸ Die Pluralform erscheint im Neuen Testament nur noch in Apg 13,22, in der LXX u. a. Jer 23,17 (... kai« paθsin toi/vβ poreuome÷noiβ toi/vβ qelh/masin ajutwδn, panti« twδ^ poreuome÷nw^ plaγnhθ kardi÷aβ ajutouv ...).²⁶ (... kai« e'n twδ^ profhteu/ein ajtoutouβ ta» qelh/mata kardi÷aβ ajutwδn).

¹⁵⁶⁹ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 208.

dieser Zusammenhang mit dem „Begierden“ kommt auch in Gal 5,24 zum Ausdruck, wo Paulus schreibt: „Die aber dem Christus Jesus angehören, haben das Fleisch samt den Leidenschaften und Begierden (τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις) gekreuzigt.“ Auch in Röm 6,12ff. hatte er bereits betont, dass dieser „Gehorsam“ den Begierden gegenüber durch die Herrschaft der Sünde im Leben der Gläubigen der Vergangenheit angehören soll. Damit steht der Christ in der Spannung, dass er zwar durch Jesus Christus in einen neuen Zustand versetzt worden ist, dass aber der alte Zustand sein Leben doch noch beherrschen will. Durch den Glauben an den Sieg Jesu kann dieser neue Zustand immer wieder auch in dem praktischen Leben Realität werden. Das wird jedoch eine ständige Herausforderung sein.

Philo sieht in der Ankündigung des Sklaverei in Gen 15,13 einen Hinweis darauf, dass die Seele des Menschen durch die „Leidenschaften des Leibes“ (τὰ σώματος πάθη) in der Knechtschaft lebe, welche im „Fleisch“ (σάρξ) wurzeln und zu welchen er die „Lust“ (ἡδονή), die „Begierde“ (ἐπιθυμία), den „Schmerz“ (λύπη) und die „Furcht“ (φόβος) zählt.¹⁵⁷⁰ Gott werde den Körper für seine Sünden bestrafen, aber die Seele werde er zur vollständigen Freiheit aus dem ringsum bewachten Gefängnis führen.¹⁵⁷¹ Dazu bemerkt Woyke: „Zu diesem Exodus gewährte Gott den Seelen zudem Reisezehrung (Gen 15.14), womit als Mittel zur Tugendbildung (*Her.* 274) offenkundig voranging der Dekalog mit seinen Pflichten gegen Gott einerseits und gegen die Menschen andererseits (*Her.* 168) gemeint ist.“¹⁵⁷²

Eine ganz andere Stellung hat das „Gesetz“ für Paulus in dieser Hinsicht, wenn er betont, dass die „Leidenschaften der Sünden in unseren Gliedern wirkten“, indem sie „**durch das Gesetz [angeregt wurden]**“. Das bedeutet nicht, dass die Tora (welche mit νόμος gemeint ist) die Sünde bewirkte, sondern vielmehr, dass die Sünde „durch das Gebot die Gelegenheit ergriff, mich täuschte und durch dasselbe tötete“ (Röm 7,11). Schuld ist also nicht das Gesetz, das heilig ist, und das Gebot, das heilig, gerecht und gut ist (Röm 7,11), sondern die Sünde, „indem sie durch das Gute mir den Tod bewirkte, damit die Sünde überaus sündig würde durch das Gebot“ (Röm 7,13).¹⁵⁷³ Der Mensch ohne die innere Erneuerung durch Jesus Christus („im Fleisch“) kann dieser Macht der Sünde nicht widerstehen (vgl. auch Röm 8,7f.), so dass im Grunde genommen der Mensch das Problem ist, wie Paulus auch im Folgenden zeigt. In Gal 3,21 beschreibt Paulus das Problem folgendermaßen: „Denn wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, das lebendig machen kann, dann käme Gerechtigkeit sicherlich aus dem Gesetz.“ „Lebendig“ und gerecht gemacht wird der Mensch durch den Glauben an Jesus Christus und den Geist Gottes (vgl. u. a. Gal 3,24; 2. Kor 3,6). Doch vorher hat „die Schrift ... alles eingeschlossen unter die Sünde, damit die Verheißung durch den Glauben an Jesus Christus gegeben würde denen, die glauben. Ehe aber der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz verwahrt und verschlossen auf den Glauben hin, der offenbart werden sollte“ (Gal 3,22-23).

Auf die „**Frucht**“, die dem Tod dargebracht wurde (εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ), hatte Paulus bereits in Röm 6,21 hingewiesen, indem er schrieb: „Welche Frucht hattet ihr denn damals? (τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε;) Dinge, deren ihr euch jetzt schämt, denn das Ende/Ziel davon ist der Tod (τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος).“ Das waren die Werke der Ungerechtigkeit, die damals in dem Zustand „im Fleisch“ und im Leben „nach dem Fleisch“ vollbracht wurden. In Gal 5,19-21 spricht

¹⁵⁷⁰ Philo, *Her.* 268; vgl. dazu auch J. Woyke, Nochmals zu den ‚schwachen und unfähigen Elementen‘ (Gal 4.9): Paulus, Philo und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, in: NTS 54 (2008), (S. 221-234) S. 228.

¹⁵⁷¹ Philo, *Her.* 271-273.

¹⁵⁷² Woyke, Nochmals, S. 228-229.

¹⁵⁷³ Vgl. dazu auch K. Haacker, Art. νόμος, in: ThBLNT I, 1997, S. 635f.

der Apostel in diesem Sinn von den „Werken des Fleisches“, und in Eph 5,11 ist die Rede von den „unfruchtbaren Werken der Finsternis“ (τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάροις τοῦ σκότους), mit denen die Gläubigen keine Gemeinschaft haben sollen. Bereits in Röm 4,15 hatte Paulus betont: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται ... „denn das Gesetz bewirkt Zorn ...“ Das Kompositum κατεργάζομαι „bewirken“ wird im Folgenden wieder aufgegriffen (vgl. Röm 7,8.13.15.17.18.20), wobei Paulus betont, dass die Sünde „in mir jede Begierde bewirkte“ (Röm 7,8). Folge davon ist also das Gericht Gottes und damit der Tod, sodass der Mensch unter diesem Zyklus gar nicht anders kann, als „dem Tod Frucht zu bringen“. Die Mitverantwortlichkeit des Menschen hatte Paulus jedoch in Röm 1,18ff. aufgezeigt.

Röm 7,6

Durch das νυνὶ δέ „**jetzt aber**“, das bereits in Röm 3,21 und 6,22 erschienen ist, wird dieser Gegensatz zwischen dem „einst“ vor der Rechtfertigung und dem „jetzt“ nach der Rechtfertigung noch einmal deutlich zum Ausdruck gebracht. Schnelle spricht von einer „eschatologischen Wende“, die in unserem Vers damit markiert werde.¹⁵⁷⁴ „Durch die Gabe des Geistes wurde der Christ aus dem Bereich des Gesetzes/der Tora und damit der Sünde und des Todes befreit. ER weiß sich nun vom lebendigen Geist, nicht aber vom vergänglichen Buchstaben geführt.“¹⁵⁷⁵

Mit κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου „**seid ihr wirkungslos gemacht worden weg von dem Gesetz**“ knüpft Paulus an Röm 7,2 an: κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός „ist sie wirkungslos gemacht worden weg von dem Gesetz des Mannes“. Wie die verheiratete Frau nach dem Tod des Mannes nicht mehr durch das Gesetz gebunden ist, so ist der durch Jesus Christus Gerechtfertigte nicht mehr verpflichtet, das gesamte Gesetz zu halten, um vor Gott gerecht zu sein, sondern ist durch Jesus Christus von jeder Verurteilung durch das Gesetz befreit worden. Dadurch ist er aber nicht nur von der Verurteilung wegen der Sünden befreit worden, sondern auch „der Leib der Sünde“ ist „wirkungslos gemacht worden“, so dass sich die Rechtfertigung in der Heiligung, d. h. in der Hingabe des Lebens zum Dienst für Gott und für seine Gerechtigkeit (vgl. auch Mt 6,33) auswirkt.

Durch die Rechtfertigung in Jesus Christus und die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist werden wir befähigt, Gott durch den Geist zu dienen (vgl. Phil 3,3). Der Ausdruck ἐν καινότητι πνεύματος „**in der Neuheit des Geistes**“ bezieht sich auf das erneuerte Leben (vgl. dazu auch 2. Kor 5,17), das uns auf Grund des Erlösungswerkes Jesu bei der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist geschenkt wird. Damit entspricht der Ausdruck ἐν καινότητι πνεύματος dem Ausdruck ἐν καινότητι ζωῆς „in der Neuheit des Lebens“ in Röm 6,4 (der Begriff καινότης „Neuheit“ erscheint im Neuen Testament nur in Röm 6,4 und 7,6, der Begriff παλαιότης „Altheit“ nur in Röm 7,6). Wenn Paulus an dieser Stelle demgegenüber von der „**Altheit des Buchstabens**“ (παλαιότητι γράμματος), so bezieht er sich damit auf die Zeit, in der die Juden versuchten, ohne die innere Erneuerung durch eigene Leistung durch das Einhalten der Gebote vor Gott gerecht zu werden (vgl. Röm 2,27.29; 2. Kor 3,6f.). Den Gegensatz zwischen „Buchstaben“ und „Geist“ hat Paulus bereits in Röm 2,29 erwähnt, wobei die „Beschneidung des Herzens“ dem Geist entspricht und die körperliche Bescheidung (vgl. dazu auch Eph 2,11f.) dem „Buchstaben“ (vgl. auch Röm 2,27). Natürlich wird der geistliche Christ sich dem Gesetz Gottes unterordnen, aber da dieses Gesetz „geistlich“ ist (Röm 7,14), kann er das nur durch die Kraft des Heiligen Geistes tun. Somit betont Burgmeier richtig (mit Hinweis auf Röm

¹⁵⁷⁴ U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York: de Gruyter, 2003, S. 368.

¹⁵⁷⁵ Ebd.

2,26f.), dass dieser „spirituelle Umgang“ mit der Tora nicht deren Auflösung, sondern deren Erfüllung bedeutet.¹⁵⁷⁶

Paulus spricht damit in den Versen 5 und 6 zwei entgegen gesetzte Fassungen des Menschen an, der entweder vom „Fleisch“ oder vom Geist Gottes beherrscht wird. Somit weist Lichtenberger richtig darauf hin, dass den beiden Versen „eine Schlüsselstellung für das Verständnis der Kapitel 7 und 8“ zukommt.¹⁵⁷⁷ Da das Gesetz Gottes „geistlich“ ist (Röm 7,14), kann nur der vom Geist Gottes geführte Mensch (vgl. Röm 8,14) es in seiner Tiefe erfüllen. Während Röm 7,7ff. zeigt, dass nicht das Gesetz daran schuld ist, sondern der „fleischliche“ Mensch, zeigt Röm 8,1ff., dass „die Gesinnung des Geistes“ und somit der vom Geist Gottes geführte Mensch es erfüllen und sich somit dem darin bezeugten Willen Gottes unterordnen kann.

2.2.2.6 Nicht das Gesetz ist schuld an der miserablen Lage des Menschen unter dem Gesetz (Röm 7,7-25)

2.2.2.6.1 Einführung

Die Auslegung von Röm 7,7-25 ist bekanntlich nach wie vor umstritten.¹⁵⁷⁸ Im Folgenden wird von der Annahme ausgegangen, dass Paulus in Röm 7,7ff. auf mögliche Einwände eingeht, welche ihm auf Grund der Aussage von Röm 7,5 gemacht werden könnten.¹⁵⁷⁹ Es wird also davon ausgegangen, dass der Apostel die Situation des Menschen „im Fleisch“ und damit „in Adam“ (vgl. Röm 5,12ff.) angesichts der Macht der Sünde¹⁵⁸⁰ einerseits und angesichts der Forderungen des Gesetzes andererseits beschreibt. Das „Ich“ wird als Stilmittel verstanden¹⁵⁸¹, welches aus der Umwelt des Neuen Testaments vielfältig bezeugt ist¹⁵⁸² und das dem „Du“, das in Röm 8,2 angesprochen wird¹⁵⁸³, gegenübersteht.¹⁵⁸⁴ Damit wird also in dem Sinn grundsätzlich die vorchristliche Existenz

¹⁵⁷⁶ Bergmeier, Das Gesetz, S. 68.

¹⁵⁷⁷ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 119; vgl. auch Hofius, Der Mensch, S. 109; Vollenweider, Freiheit, S. 348.

¹⁵⁷⁸ Vgl. dazu u. a. Aletti, Rm 7,7-25, S. 358–376; Hofius, Mensch, S. 104–154; Hommel, Das 7. Kapitel, S. 157–164; Krauter, Eva in Röm 7, S. 1–17; ders., Röm 7, S. 145–147; Kümmel, Römer 7, S. 74ff.; Lambrecht, Line of Thought, S. 393–398; Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 13ff.; Luck, Das Gute und das Böse, S. 220–237; Mauerhofer, Kampf, S. 130ff.; Romanello, Rom 7,7-25, S. 510–530; Schnackenburg, Röm 7, S. 283–300; Stolle, Luther und Paulus, S. 210–232; Wasserman, Death of the Soul, passim; Weber, Geschichte, S. 147–179.

¹⁵⁷⁹ Nach Wengst ist die Feststellung am Ende von Röm 6,14 „Ausgangspunkt des Argumentationszusammenhangs, in dem auch dieser Abschnitt noch steht“ (Wengst, Freut euch, S. 254).

¹⁵⁸⁰ Vgl. dazu u. a. Röhser, Metaphorik, S. 104ff.; vgl. auch Garrett, Jesus als Befreier, S. 14–23.

¹⁵⁸¹ Vgl. z. B. Kümmel, Römer 7, S. 117f.; vgl. ferner auch Krauter, Röm 7, S. 145.

¹⁵⁸² Vgl. u. a. Theißen, Psychologische Aspekte, S. 216–218; Hommel, Das 7. Kapitel, S. 157–164. Die „einzige formal überzeugende Parallele zu Röm 7,9“ ist nach Theißen Gal 2,19 (Theißen, Psychologische Aspekte, S. 202). Und für Hofius stellt dieses Ich „nach Form und Inhalt ein Unikum dar“ (Hofius, Mensch, S. 113).

¹⁵⁸³ So mit Å B F G 1506°. 1739° a b sy^p; Tert Ambst.

¹⁵⁸⁴ Für Kümmel bedeutet das, „dass Paulus einen allgemeinen Gedanken durch die 1. Person lebendig ausdrücke“ (Kümmel, Römer 7, S. 124). Während Kümmel Paulus von diesem Ich ausschließt (ebd., S. 125), kommt Theißen zu dem Schluss: „So wenig sich nun Paulus bei dem ‚Wir‘ von Röm 7,6 ausgeschlossen hat, so wenig ist das beim ‚Ich‘ von Röm 7,7ff. denkbar“ (Theißen, Psychologische Aspekte, S. 203). Kümmel hat seinerseits eingeräumt, dass „wir“ als Christen in diesem Abschnitt „unsere eigene sittliche Lage ... wiederfinden“ (Kümmel, Römer 7, S. 108). Vgl. dazu auch Dunn, Romans 1–8, S. 405: „The trouble is, the old epoch itself has not yet run its full course. So long as the resurrection is not yet, the ‚I‘ of the old epoch is still alive, still a factor in the believer’s experience in this body.“ Für

angesprochen, auch wenn es in unserem Abschnitt selbst nicht primär um diese Frage geht und damit nicht ausgeschlossen ist, dass das „Fleisch“ – das man in einem gewissen Sinn mit dem „bösen Trieb“ der rabbinischen Tradition identifizieren kann – auch für die christliche Existenz noch ein Problem ist.

Da Paulus in Röm 7,5 zum Ausdruck gebracht hatte, dass „die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren, als wir [noch] im Fleisch waren“, begründet er in Röm 7,7-13, dass daran nicht das Gesetz als solches schuld ist, während er in Röm 7,14-25 den Menschen „im Fleisch“ beschreibt, der nicht imstande ist, das Gesetz zu erfüllen, obwohl er erkannt hat, dass es „das Gute“ beinhaltet (Röm 7,12f.16-21; vgl. dazu Deut 12,28; 26,11; 30,15ff.; vgl. auch u. a. Ps 52,5; Jes 5,20; 7,15f.; Lam 3,38; Am 5,14f.; Mi 3,2; 6,8; Röm 3,8; 12,2; 13,3; 3. Joh 11). Es geht Paulus also um die Frage, ob das „Gesetz“ angesichts der Herrschaft der Sünde eine ausreichende Grundlage für das ethische Handeln des Menschen sein kann.

Im Folgenden wird nach einem Überblick über die unterschiedlichen Auslegungsmodelle in Geschichte und Gegenwart zuerst auf die Bedeutung des Kontextes für das Verständnis von Röm 7,7-25 eingegangen. Im Weiteren wird untersucht, welche Bedeutung „das Gesetz“ (und die Vernunft) im Judentum und im Hellenismus in Bezug auf das ethische Verhalten des Menschen hatte. Da Röm 7,14b (vgl. Röm 7,5) in Bezug auf das anthropologische Verständnis des Paulus, welches den Ausführungen in Röm 7,14ff. zugrunde liegt, eine Schlüsselposition einnimmt, wird besonders auch auf diesen Vers eingegangen, bevor anschließend in der zusammenfassenden Schlussfolgerung gefragt wird, inwiefern diese Problematik von Röm 7,14ff. auch den Menschen „in Christus“ (vgl. dazu Röm 8,1) betrifft.

Wenn im Folgenden vom „Judentum“ und vom „Hellenismus“ die Rede ist, so ist mir bewusst, dass es sich in beiden Fällen nicht um klar umrissene Größen handelt¹⁵⁸⁵ und dass die Grenze oft fließend ist¹⁵⁸⁶. Es geht auch nicht um die Frage, ob eher das „Judentum“ oder der „Hellenismus“ direkter „Hintergrund“ des paulinischen Abschnitts ist. Es geht vielmehr um den weiteren „Kontext“ der paulinischen Aussagen, ohne die Ausführungen des Paulus direkt aus diesem „Kontext“ abzuleiten. Dabei wird auch auf das rabbinische Judentum eingegangen, auch wenn auf Grund der Problematik der Datierung rabbinischer Traditionen¹⁵⁸⁷ oft nicht sicher ist, welche Tradition auf das 1. nachchristliche Jahrhundert (oder früher) zurückgeht. Offenbar spricht Paulus im Römerbrief u. a. vor allem

Dunn ist das Tun dessen, was man nicht will, Kennzeichen der Christen in der Überschneidung des Alten und des Neuen Zeitalters (vgl. ebd., S. 406f.).

¹⁵⁸⁵ Vgl. dazu u. a. Stemberger, Frage nach einem „mainstream Judaism“, S. 101–118; Tiwald, Hebräer von Hebräern, S. 35ff. („Die vielen Gesichter des Frühjudentums“).

¹⁵⁸⁶ So wäre z. B. zu fragen, ob Philo eher dem „Judentum“ oder dem „Hellenismus“ zuzurechnen ist und wie Josephus genau einzuordnen ist.

¹⁵⁸⁷ Vgl. dazu u. a. Stemberger, Dating Rabbinic Traditions, S. 76–96; Müller, Zur Datierung, S. 551–587; Deines, Pharisäer, S. 538–540. Vgl. auch Müller, Neutestamentliche Wissenschaft, S. 39: „Den rabbinischen Redaktoren geht es nirgends um den verbürgten Wortlaut eines einzelnen Rabbi zu einer bestimmten Zeit, sondern einzig und allein um die Konsistenz der rabbinischen Tradition. Deshalb sind Zuwächse und Korrekturen – ob genannt oder anonym – stets und grundsätzlich willkommen.“

den jüdischen „Lehrer“ an (vgl. Röm 2,17ff.; vgl. auch Röm 7,1)¹⁵⁸⁸, wobei man annehmen muss, dass es sich insbesondere um den pharisäischen Gesetzeslehrer handelt.¹⁵⁸⁹

2.2.2.6.2 Umstrittene Auslegung des Abschnitts

Eng mit der Frage nach dem grundsätzlichen Verständnis von Röm 7,7ff. verbunden ist die Frage, auf wen Paulus sich mit dem „Ich“ ab Röm 7,9 bezieht¹⁵⁹⁰. Diskutiert wird u. a., ob Paulus den Abschnitt auf den Menschen „in Christus“, also auf den durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigten Menschen (und damit das „Ich“ auf seine gegenwärtige Erfahrung als Nachfolger Jesu) oder auf den Menschen „in Adam“ (und damit etwa auf seine frühere Erfahrung vor seiner Hinwendung zu Jesus Christus) bezieht. Dabei stellt sich z. B. die Frage, ob Paulus überhaupt von sich sagen kann: „Ich lebte einst ohne Gesetz“ (Röm 7,9), wenn er doch nach eigenen Angaben am achten Tag nach dem Gesetz beschnitten wurde (Phil 3,5). Oder kann Paulus von sich als Christ und Nachfolger Jesu sagen: „Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft“ (Röm 7,14), nachdem er gerade ausführlich dargelegt hat, dass die Gläubigen durch Christus von der Macht der Sünde befreit worden und nun „Sklaven der Gerechtigkeit“ sind (vgl. Röm 6,16ff.)?

Von Irenäus (ca. 117–202 n. Chr.) bis Augustinus (354–430 n. Chr.) hat die christliche Auslegung das „Ich“ grundsätzlich auf den Nicht-Christen bezogen.¹⁵⁹¹ Selbst Augustinus hat es anfänglich auf den Menschen vor dem Empfang der Gnade bezogen.¹⁵⁹² Später aber hat er es auf die Erfahrung des Christen im Widerstreit zwischen dem Wollen und dem Tun gedeutet. Diese Wende ist wohl zum Teil durch die Auseinandersetzung mit Pelagius beeinflusst, während er selbst nach Lichtenberger „überzeugende andere Ausleger“ nennt, welche sein neues Verständnis mitgeprägt hätten.¹⁵⁹³ Die Reformatoren haben diese Sicht übernommen, welche zum Teil bis heute vertreten wird, wobei man

¹⁵⁸⁸ Vgl. auch z. B. Wengst, Freut euch, S. 255: „Wenn Paulus aber hier zeigen will, dass die Tora, weil sie von der Sünde instrumentalisiert wird, keinen ausreichenden Schutz vor ihr bietet, dann kann das ‚Ich‘ dieses Abschnittes nicht ‚der unter dem Gesetz stehende Mensch überhaupt‘, ‚der natürliche Mensch‘ [so Wischmeyer, Paulus, S. 101, Anm. 50] – oder welche Allgemeinbestimmung man sonst noch wählen mag – sein, sondern dann geht es auf jeden Fall um ein jüdisches Ich, weil es um das Sein unter der Tora geht.“ Auch in Röm 7,22 („Denn ich habe Lust am Gesetz Gottes nach dem inneren Menschen“) ist nach Wengst „mit Händenzugreifen, dass das von Paulus gemeinte Ich ein jüdisches ist“ (Wengst, Freut euch, S. 261).

¹⁵⁸⁹ Stemberger bemerkt, dass man, statt „die pharisäische Richtung als die nahezu ausschließliche Basis des rabbinischen Judentums zu sehen, ... viel eher daran denken“ könnte, „einen ‚mainstream Judaism‘ in all seiner Vielfalt, die natürlich auch viel einschließt, was weithin als ‚pharisäisch‘ angesehen wird, als Grundlage der rabbinischen Entstehung zu betrachten“ (Stemberger, Frage, S. 105).

¹⁵⁹⁰ Vgl. dazu u. a. Aletti, Rm 7.7-25, S. 358–376; Althaus, Paulus und Luther, S. 31ff.; Hofius, Mensch, S. 104–154; Theißen, Psychologische Aspekte, S. 194ff.; Lambrecht, Line of Thought, S. 393–398; Lichtenberger, Ich Adams, S. 13ff.; Kümmel, Römer 7, S. 74ff.; Stolle, Luther und Paulus, S. 210–232; Hommel, Das 7. Kapitel, S. 157–164; Mauerhofer, Kampf, S. 130ff.; Romanello, Rom 7,7-25, S. 510–530; Weber, Geschichte, S. 147–179; Gignac, La mise en scène, S. 113–133; Süld, Adam, S. 771–777.

¹⁵⁹¹ Vgl. dazu u. a. Lichtenberger, Ich Adams, S. 17ff. Nach Origenes, der das „Gesetz“ in diesem Abschnitt nicht auf das Gesetz des Mose bezieht, sondern auf das „Naturgesetz“ (vgl. Lichtenberger, Ich Adams, S. 17), spricht Paulus in dem Abschnitt vom Erwachen der Seele des Kindes, wobei mit dem Unterscheidungsvermögen Begierde und Sünde kommen (vgl. ebd., S. 18).

¹⁵⁹² Vgl. dazu Dinkler, Anthropologie, S. 267–274; Lichtenberger, Ich Adams, S. 21ff.

¹⁵⁹³ Lichtenberger, Ich Adams, S. 23.

davon ausgeht, dass Paulus entweder von sich selbst spricht oder von den Christen allgemein.¹⁵⁹⁴ Cranfield begründet diese Sicht damit, dass Paulus von Menschen spreche, die das Gute tun wollen.¹⁵⁹⁵ Nach Laato umfasst Röm 7 „nichts, was nicht auf den Christen passt, oder – zugespitzt formuliert – alles, was Röm 7 umfasst, passt nur auf den Christen“.¹⁵⁹⁶

Zur späteren Deutung von Augustinus bemerkt Lichtenberger:

„Diese Deutung von Röm 7,14-25 auf den Menschen *sub gratia*, die Augustin vielfach wiederholt und in den *Retractationes* als die gültige bestätigt, hat wie keine andere die Geschichte der Auslegung bestimmt. Alle späteren Deutungen lassen sich im Grunde den beiden von Augustin vertretenen Verstehensmodellen zuordnen, wobei die Deutung auf den Christen bis ins 19. Jahrhundert hinein vorherrschte und bis heute Anhänger findet.“¹⁵⁹⁷

Eine weitere biographische Deutung bezieht das „Ich“ auf die vorchristliche Vergangenheit des Apostels.¹⁵⁹⁸ Paulus rede von den Tagen der Kindheit, als er noch ohne Schuldgefühle gelebt habe. Dann aber habe ihn das „Du sollst“ des Gesetzes getroffen, wodurch die Qualen der Schuldgefühle ausgelöst worden seien. Deissmann spricht von einem „unvergesslich schmerzlichen Tag“ und von einem jugendlichen „Sündenfall“ des Apostels.¹⁵⁹⁹ Lüdemann spricht von einem möglichen „Christuskomplex“ des Paulus.¹⁶⁰⁰ Dieser „Christuskomplex“ wird anscheinend durch Röm 7 untermauert.¹⁶⁰¹ „Paulus zeichnet in diesem Kapitel die Geschichte des Ichs und beschreibt dessen Zerrissenheit vor der Zuwendung zu Christus.“¹⁶⁰² Nach Giese bezieht der Apostel sich jedoch nicht auf das „einst oder jetzt“, sondern auf „in mir, dass heißt in meinem Ich“ oder auf „in Christus“¹⁶⁰³, womit eine „immerwährende Bedrohung durch Eigenleben, durch die Sünde, aber immerwährende Gewissheit der Kraft zum neuen Leben durch die Tat Gottes in Christus Jesus, durch seinen heiligen Geist“ zum Ausdruck komme.¹⁶⁰⁴

Wiederum andere sehen in dem Abschnitt deutliche Anklänge an den Sündenfall, beziehen das „Ich“ auf Adam und seinen Fall (vgl. Röm 5,12)¹⁶⁰⁵ und vertreten somit eine heilsgeschichtliche Deutung.¹⁶⁰⁶ Nach der Auffassung dieser Deutung, die bereits von Chrysostomus und der Mehrheit der griechischen Kirchenväter vertreten wurde¹⁶⁰⁷, ist nicht nur Adam als Einzelperson gemeint, sondern

¹⁵⁹⁴ Vgl. u. a. Lichtenberger, Ich Adams, S. 24ff.; Cranfield, Romans 1, S. 344ff.

¹⁵⁹⁵ Cranfield, Romans I, S. 346.

¹⁵⁹⁶ Laato, Paulus, S. 163.

¹⁵⁹⁷ Lichtenberger, Ich Adams, S. 24; zu modernen Anhängern dieser Position vgl. ebd., S. 74ff.

¹⁵⁹⁸ Vgl. dazu u. a. ebd., S. 29ff. und S. 126f.; Lohse, Römer, S. 213.

¹⁵⁹⁹ Vgl. Deissmann, Licht vom Osten, S. 73.

¹⁶⁰⁰ Lüdemann, Auferweckung Jesu, S. 121.

¹⁶⁰¹ Ebd., S. 145ff.

¹⁶⁰² Ebd., S. 145.

¹⁶⁰³ Giese, Römer 7, S. 89f.

¹⁶⁰⁴ Ebd., S. 90.

¹⁶⁰⁵ Andere sehen einen Bezug auf Eva statt auf Adam (vgl. z. B. Busch, Figure of Eve, S. 1–36; Krauter, Eva in Röm 7, S. 1–17; vgl. dazu auch Doehrn, Röm 7,7, S. 60).

¹⁶⁰⁶ Vgl. u. a. Theißen, Psychologische Aspekte, S. 204–213; Lichtenberger, Ich Adams, S. 127f.; Lohse, Römer, S. 214; Weber, Geschichte, S. 147–179; Luck, Das Gute und das Böse, S. 231f. Luck bemerkt: „Hier wird der Vorgang des Sündenfalls gewissermaßen auf einer neuen Ebene gesehen. Nach Weish Sal 10,1 hat ja die Weisheit-Thora Adam gerettet und ihm die Kraft gegeben, über alles zu herrschen. Jetzt zeigt sich: Dieser Anspruch des Gesetzes ist ein Betrug der Sünde.“

¹⁶⁰⁷ Vgl. Stauffer, ἐγώ, S. 355–360; Kümmel, Römer 7, S. 85f.; Schelkle, Paulus, S. 238f.

im „Ich“ ist das ganze Volk der Tora zu erkennen.¹⁶⁰⁸ Nach Käsemann gibt es in diesen Versen nichts, „was nicht auf Adam passt, und alles passt nur auf Adam“.¹⁶⁰⁹ Lichtenberger fügt hinzu, dass das, „was Adam tat, für jeden bestimmend“ sei. „Seine Begegnung mit dem Gebot zeigt auf, was die Funktion des Gesetzes ist, wenn es zum Menschen spricht: es überführt ihn als einen ‚Begehrenden‘.“¹⁶¹⁰ Nach Wilckens trägt das Ich von Röm 7,7ff. „die Züge Adams“¹⁶¹¹, und Hofius ergänzt, dass darin „Adams Geschichte als die Geschichte zur Sprache“ komme, „die von Adam her die Geschichte eines jeden Menschen ist“¹⁶¹². Paulus wolle „das Unbegreifliche aufzeigen, dass der von Gott geschaffene Mensch von Anfang an gegen seinen Schöpfer steht, und dabei zugleich festhalten, dass die Sünde nicht zur geschöpflichen Struktur des Menschen gehört“.¹⁶¹³ Nach Schnelle lehnt Paulus sich „in Röm 7,7ff an die Paradiesgeschichte an, um die Situation des vorchristlichen Menschen umfassend zu bestimmen. Das ‚Ich‘ in Röm 7,7ff umfasst sowohl Adam als auch die gesamte Menschheit einschließlich der Juden“.¹⁶¹⁴ Der Zusammenhang lege nahe, in dem Ich „ein exemplarisches, generelles Ich zu sehen, das aus der Perspektive des Glaubens die Situation des Menschen jenseits des Glaubens darstellt“.¹⁶¹⁵

Kümmel deutet in einer wegweisenden Arbeit das Ich auf die vorchristliche Existenz allgemein, die aus der christlichen Sicht beschrieben werde.¹⁶¹⁶ Vorangegangen war ihm Bultmann¹⁶¹⁷, für den Röm 7 keine Biographie des Paulus ist, sondern vielmehr „die Darstellung des objektiven Seins des Un-erlöst, wie es vom Standpunkt des Erlöst, aus sichtbar geworden ist“.¹⁶¹⁸ Das „Ich“ wird als Stilmittel verstanden¹⁶¹⁹, und das heißt für Kümmel, „dass Paulus einen allgemeinen Gedanken durch die 1. Person lebendig ausdrücke“.¹⁶²⁰ Während Kümmel Paulus von diesem „Ich“ ausschließt¹⁶²¹, kommt Theißen in seiner Studie zu dem Schluss: „So wenig sich nun Paulus bei dem ‚Wir‘ von Röm 7,6 ausgeschlossen hat, so wenig ist das beim ‚Ich‘ von Röm 7,7ff. denkbar.“¹⁶²² Kümmel selbst hat seinerseits jedoch bereits eingeräumt, dass „wir“ als Christen in diesem Abschnitt „unsere eigene sittliche Lage ... wiederfinden“.¹⁶²³

¹⁶⁰⁸ Vgl. Lohse, Römer, S. 214.

¹⁶⁰⁹ Käsemann, Römer, S. 188.

¹⁶¹⁰ Lichtenberger, Ich Adams, S. 128.

¹⁶¹¹ Wilckens, Römer 2, S. 79; vgl. dazu auch u. a. Bergmeier, Gesetz, S. 69ff.

¹⁶¹² Hofius, Gesetz des Mose, S. 58.

¹⁶¹³ Ebd.

¹⁶¹⁴ Schnelle, Paulus, S. 370.

¹⁶¹⁵ Ebd., S. 273.

¹⁶¹⁶ Kümmel, Römer 7, S. 1–160. Nach Osten-Sacken kann „die Frage nach dem Subjekt der Aussagen [in Röm 7,7ff.] nach der umfassenden Untersuchung von Kümmel als grundsätzlich gelöst gelten“ (Osten-Sacken, Römer 8, S. 195).

¹⁶¹⁷ Bultmann, Problem, S. 123–140, S. 123–140; vgl. dazu auch Lichtenberger, Ich Adams, S. 70ff.

¹⁶¹⁸ Bultmann, Problem, S. 130; vgl. dazu auch u. a. Kümmel, Römer 7, S. 74ff.; Schnelle, Paulus, S. 372; vgl. ferner Althaus, Paulus und Luther, S. 39: „Röm. 7 ist also das Bild des Menschen unter dem Gesetz, vor und ohne Christus, aber sein Bild, wie es erst der Glaube an Christus sieht. Erst wer in Röm. 8 steht, kann Röm. 7 schreiben und ganz bejahen.“

¹⁶¹⁹ Vgl. z. B. Kümmel, Römer 7, S. 117f.; vgl. ferner auch Krauter, Röm 7, S. 145.

¹⁶²⁰ Kümmel, Römer 7, S. 124.

¹⁶²¹ Ebd., S. 125.

¹⁶²² Theißen, Psychologische Aspekte, S. 203.

¹⁶²³ Kümmel, Römer 7, S. 108; vgl. dazu auch Dunn, Romans 1–8, S. 405: „The trouble is, the old epoch itself has not yet run its full course. So long as the resurrection is not yet, the ‚I‘ of the old epoch is still alive, still a factor in the

Nach Lohse zeigt der Kontext „eindeutig, dass in 7,7-25 der Blick von dem Standort der durch Christus Befreiten auf die Knechtschaft gerichtet wird, in der verhaftet ist und bleibt, wer sich ἐν πάλαιότητι γράμματος befindet“.¹⁶²⁴ Der Zwiespalt wird „in jedem Menschen ausgetragen, er sei Jude oder Grieche, es sei ihm bewusst oder nicht“.¹⁶²⁵ Lohse pflichtet damit Bultmann bei, nach dem die Schilderung des Ichs „die Situation des unter dem Gesetz stehenden Menschen überhaupt“ charakterisiert wird, „und zwar so, wie sie für das Auge desjenigen, der durch Christus vom Gesetz befreit wurde, sichtbar geworden ist“.¹⁶²⁶ Ähnlich sieht es auch Hübner.¹⁶²⁷ Er stellt allerdings Vers 15 ins Zentrum des Verständnisses von Röm 7,14ff.¹⁶²⁸, indem er neben der „Erkenntnis“ zentral den „Willen“ des „Ichs“ angesprochen sieht¹⁶²⁹. „The I may will what is right and good, but because of the weakness of its σάρξ it cannot achieve the good.“¹⁶³⁰ Aber nach Röm 7 sei die Ausrichtung des menschlichen Willens deformiert („The word we should use is *per-vertere*“).¹⁶³¹ „Those who stand as *sarx* under the dominion of *hamartia* are totally oriented to *hamartia* and *thanatos*.“¹⁶³² Wenn Paulus in Röm 7,24 schreibt: Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, so sieht Hübner darin den Apostel Paulus, der als Glaubender zurückblickt.¹⁶³³ Er schließt seine Ausführungen mit folgender Feststellung: „Those who have spoken about the darkness of chapter 7 are allowed to open up the joyous prospect of chapter 8. The hermeneutic of chapter 8 will help us to look back on the ego’s anti-hermeneutic in chapter 7 as merely belonging to a disastrous past.“¹⁶³⁴

Für Kürzinger ist Röm 7,25b der Schlüssel für das Verständnis des Abschnitts.¹⁶³⁵ Er versteht das αὐτὸς ἐγὼ „ich selbst“ (vgl. dazu auch Röm 9,3; 15,14; 2. Kor 12,13) in diesem Vers im Sinn von „ich ohne einen anderen, ich ohne die Verbindung, ohne die Gemeinschaft mit einem anderen, ohne die Mitwirkung eines anderen“.¹⁶³⁶ Röm 7,25b betone als Rückblick auf 7,7-24, „dass das ‚auf sich selbst gestellte Ich‘ im Zwiespalt steht zwischen der inneren Bereitschaft des νοῦς und dem ‚Dienst des Fleisches‘“, womit unausgesprochen auch gesagt werde, dass dieser Zustand zum „Tode“ und damit auch zur „Verdammnis“ führe, während Röm 8,1 verkünde, „dass dies nicht mehr zutrifft νόν ... τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“.¹⁶³⁷ Auch Giese sieht den Schlüssel für Röm 7 in Vers 25b, wobei αὐτὸς ἐγὼ nach ihm vom „Ich-Christen“ redet¹⁶³⁸, „der auf sich selbst gestellt, aus eigener Kraft diesem Ziel nachjagt, anstatt wie Paulus alle seine Hoffnung und seinen Glauben auf Jesus, den Christus, zu

believer’s experience in this body.“ Für ihn ist das Tun dessen, was man nicht will, Kennzeichen der Christen in der Überschneidung des alten und des neuen Zeitalters (vgl. ebd., S. 406f.).

¹⁶²⁴ Lohse, Römer, S. 215.

¹⁶²⁵ Ebd.

¹⁶²⁶ Bultmann, Römer 7, S. 198.

¹⁶²⁷ Vgl. Hübner, Hermeneutics of Romans 7, S. 207–214.

¹⁶²⁸ Vgl. ebd., S. 212ff. Zur Frage nach dem Aufbau von Röm 7,14ff. vgl. Hofius, Mensch, S. 136ff. (er sieht einen parallelen Aufbau in Röm 7,14–17 und 18–20) und kritisch dazu Lambrecht, Line of Thought, S. 393ff.

¹⁶²⁹ Vgl. Hübner, Hermeneutics, S. 210.

¹⁶³⁰ Ebd., S. 212.

¹⁶³¹ Ebd., S. 213.

¹⁶³² Ebd.

¹⁶³³ Ebd., S. 214.

¹⁶³⁴ Ebd.

¹⁶³⁵ Kürzinger, Schlüssel, S. 270–274.

¹⁶³⁶ Ebd., S. 272.

¹⁶³⁷ Ebd., S. 273.

¹⁶³⁸ Giese, Römer 7, S. 84ff.

setzen“.¹⁶³⁹ Lichtenberger sieht in Röm 7,25b jedoch nicht den Schlüssel, sondern die erste Auslegung zu Röm 7,7ff.¹⁶⁴⁰

Emma Wasserman kommt in Anlehnung an S. Stowers und T. Engberg-Pedersen zu dem Schluss, dass es Paulus in Röm 7 um Menschen gehe, die an seiner extremen Sittenlosigkeit litten. Der Text baue auf „on Platonic assumptions about the nature of the soul and dramatizes the plight of mind totally overwhelmed by passions and desires“.¹⁶⁴¹ Röm 7,7-25 wird als „self-in-dialogue“ verstanden, in welchem es um den inneren Kampf zwischen der Vernunft und den Leidenschaften gehe und wobei das Ich als Teil der Seele gesehen wird, die Gottes gerechtes Gesetz kenne und dadurch zu einer richtigen Beurteilung des heillosen Zustandes gelange.¹⁶⁴² Dieser Zustand wird in Anlehnung an Philo als der „Tod der Seele“ beschrieben.¹⁶⁴³ Wasserman folgert: „Rom 7 manifests a rational or reasoning part of the person consistent with a middle-Platonic discourse alive in Paul’s day“.¹⁶⁴⁴

2.2.2.6.3 Zum jüdischen und hellenistischen Kontext der Thematik

2.2.2.6.3.1 Vorbemerkung

In Bezug auf das Tora-Verständnis betont Stuhlmacher, dass „wir“ bereit sein müssten, „Abschied zu nehmen von dem negativen Zerrbild des Gesetzes, das sich in langer (heiden-)christlicher Tradition kirchlich und theologisch eingepägt hat“, und wir sollten anerkennen, „dass sich das Alte Testament und Frühjudentum immer wieder von *tiefer Freude und Dankbarkeit für die Gabe des Gesetzes* erfüllt erweisen (vgl. z. B. Ps 1,1-2; 19,9; 119,14.24.77.92 usw. und bei Paulus selbst Röm 2,17-18; 7,22)“.¹⁶⁴⁵ Nach Talmon ist die Tora „das lebensformende Grundprinzip des jüdischen Glaubens, der jüdischen Existenz insgesamt“¹⁶⁴⁶, und Brocke beschreibt die Tora als „das Identitätssymbol des jüdischen Volkes, unverwechselbar, unzerstörbar, ein stets überallhin ‚transportabler Tempel‘, wie man einmal gesagt hat“¹⁶⁴⁷. Im Folgenden soll vor allem auf die Frage eingegangen werden, wie man sich dabei die ethische Funktion der Tora vorgestellt hat. Da das rabbinische Judentum offenbar eine Weiterentwicklung des Judentums aus der Zeit des 1. Jahrhunderts darstellt¹⁶⁴⁸, gehe ich trotz der problematischen Quellenlage auch auf diesen „Kontext“ ein.

Indem Paulus in Röm 7,7ff. offenbar auf die Stellung der Tora („Gesetz“) eingeht, spricht er sicher zuerst einen jüdischen Leserkreis an bzw. bezieht er sich zuerst auf einen jüdischen „Kontext“ (vgl.

¹⁶³⁹ Ebd., S. 89–90.

¹⁶⁴⁰ Lichtenberger, Ich Adams, S. 94.

¹⁶⁴¹ Wasserman, Death of the Soul, S. 2.

¹⁶⁴² Vgl. ebd., S. 9.

¹⁶⁴³ Vgl. ebd., S. 51ff..

¹⁶⁴⁴ Ebd., S. 115.

¹⁶⁴⁵ Stuhlmacher, Biblische Theologie 1, S. 253; vgl. auch Kraus, Freude, S. 337–351.

¹⁶⁴⁶ Talmon, Tora, S. 132.

¹⁶⁴⁷ Brocke, Von jüdischer Weise, S. 109.

¹⁶⁴⁸ Nach Deines sollte „nicht vergessen werden, dass es die Pharisäer sind, die die deutlich erkennbare Brücke zwischen dem Judentum vor und nach 70 bilden, und dass es die rabbinische Literatur ist, die sie uns zeigt“ (Deines, Pharisäer, S. 539–540). Gewisse Rückschlüsse auf „das Judentum“ als Hintergrund der neutestamentlichen Auseinandersetzungen scheinen auf jeden Fall berechtigt zu sein, zumal die Mischnajot, welche im 2. Jahrhundert aufgeschrieben wurden, auf ältere Traditionen zurückgreifen, wobei jedoch beachtet werden muss, dass die Tradition(en) im Laufe der Zeit auch angepasst wurde(n) und dass es im Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. durchaus auch unterschiedliche Strömungen gab.

auch Röm 7,1¹⁶⁴⁹). Doch der Apostel richtet seinen Brief nicht nur an jüdische bzw. judenchristliche Leser. Und so muss wohl davon ausgehen, dass auch die heidnischen bzw. die heidenchristlichen Leser, welche die Tora weniger gut kannten, mit dem Inhalt angesprochen werden sollten. Auf jeden Fall scheint es mir sinnvoll zu sein, auch kurz auf den römisch-hellenistischen „Kontext“ einzugehen.

2.2.2.6.3.2 Zum rabbinischen Kontext

Die jüdischen Gelehrten haben unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Aussagen darüber gemacht, welche „soteriologische“ und ethische Funktion die Tora habe.¹⁶⁵⁰ Der Jude ist nach rabbinischer Ansicht¹⁶⁵¹ glücklich zu nennen, wenn er die Tora studiert, um den „bösen Trieb“ (תַּרְעָנָה) ¹⁶⁵² unter Kontrolle zu halten.¹⁶⁵³ Durch das Studium der Tora werde der „gute Trieb“ (יֵצֶר טוֹב) ¹⁶⁵⁴ genährt, und so könne der Mensch das Gute von sich aus tun. Abrahams böser Trieb sei durch das Verspritzen seines Blutes erstickt worden¹⁶⁵⁴, und erst durch die Beschneidung sei er vollkommen gemacht worden¹⁶⁵⁵. Nach bQid 30b hat Gott die Tora als Mittel gegen den bösen Trieb geschaffen. „Wenn ihr euch mit der Tora befasst, so werdet ihr nicht in seine Hand ausgeliefert.“¹⁶⁵⁶ Nach einem Ausspruch von Rabbi Akiba aus mAvot 3,14 sind die Israeliten Geliebte Gottes, weil ihnen eine besondere Liebe dadurch kundgetan worden sei, „dass ihnen ein Werkzeug gegeben wurde, mit dem die Welt geschaffen worden ist. Denn es ist gesagt (Prov 4,2): ‚Denn eine gute Lehre habe ich euch gegeben, meine Tora verlasset nicht‘“.

Die (schriftliche und mündliche) Tora Moses präexistierte nach rabbinischer Auffassung seit Ewigkeit und war Israel für alle Ewigkeit gegeben worden. Durch die Tora sei die Welt erschaffen worden¹⁶⁵⁷, womit die Tora auch als Schöpfungsordnung bzw. das dem Bestand der Welt zugrunde liegende Prinzip betrachtet wird.¹⁶⁵⁸ Gleichzeitig sei die Welt um der Tora willen geschaffen worden, was offensichtlich auch in dem Sinn verstanden wird, dass die Schöpfung sich hin zur Tora und ihren „Werken“ entwickelt, denn diese „Werke“ seien zwar mit der Welt erschaffen worden, doch sei jedes einzelne Werk erst zu seiner Zeit „aufgeleuchtet“. ¹⁶⁵⁹

¹⁶⁴⁹ Der Begriff νόμος („Gesetz“) muss sich in Röm 7,1 auf die alttestamentliche Tora beziehen (vgl. zur Diskussion u. a. Lichtenberger, Ich Adams, S. 110–112). Zum Gebrauch des Begriffs im engeren Kontext von Röm 7,1 vgl. Röm 5,13.20; 6,12.15; 7,2.4.5.6.7.8.9.12.14.16.21.22.23.25).

¹⁶⁵⁰ Vgl. dazu u. a. Avemarie, Tora und Leben, S. 50ff.; ders., Bund als Gabe und Recht, S. 163–216; Schönemann, Bund und Tora, S. 197ff.; Stemberger, Judaica Minora I, S. 1ff.; Hoffmann, Gesetz, S. 122ff.; Bauckham, Covenant, S. 267–323; Urbach, Sages, S. 420–523; Alexander, Torah and Salvation, S. 261–301; Kugel, Early Judaism, S. 121–141; Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ, S. 109ff.; Weber, R., Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides (ARGU 11), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000, S. 310ff.

¹⁶⁵¹ Trotz Datierungsschwierigkeiten kann man m. E. grundsätzlich davon ausgehen, dass diese Tradition mindestens im Kern ins 1. nachchristliche Jahrhundert zurückgeht.

¹⁶⁵² Der Begriff תַּרְעָנָה („Trieb“) erscheint in der Mischna an folgenden Stellen: mBer 9,5; mAvot 2,11; 4,1.22.

¹⁶⁵³ Vgl. Avodah Zarah 5b; vgl. auch Urbach, Sages, S. 390ff.

¹⁶⁵⁴ Vgl. Midr Ber Rab XLVI zu Gen 17,1.

¹⁶⁵⁵ Vgl. mNid 3,11; Midr Tanch Ber 3,20.21.25; vgl. dazu auch Thiessen, Stephanusrede, S. 38–40.

¹⁶⁵⁶ Vgl. dazu auch Stuhlmacher, Theologie I, S. 259.

¹⁶⁵⁷ Vgl. auch Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4.

¹⁶⁵⁸ Vgl. dazu Schäfer, Studien, S. 201. Vgl. dazu auch z. B. Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4; zur Verbindung zwischen Gott als Gesetzgeber und als Schöpfer in Qumran vgl. CD 2–3.

¹⁶⁵⁹ Vgl. Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4.

Diese Tora wurde – wie Schäfer ausführt – „nicht nur voll und ganz, als mündliche und schriftliche Tora, am Sinai offenbart ..., sie wurde auch mit der Offenbarung dem Menschen überlassen; Lehrentscheidungen haben die Menschen zu treffen und nicht Gott“.¹⁶⁶⁰ So erwartete man in dem Messias einen Lehrer der Tora.¹⁶⁶¹ Diese Erwartung ging zum Teil so weit, dass man sogar von einer „neuen Tora“ redete, die der Messias bringen werde und die man geradezu als „Tora des Messias“ bezeichnete. Doch ist nach Schäfer „weder die Vorstellung einer neuen Torah noch die Erwartung einer völligen Aufhebung der Torah für das rabbinische Judentum charakteristisch“.¹⁶⁶² Die „Tora des Messias“ wird also die alte Tora Moses sein, aber der Messias wird sie in neuer Weise auslegen.¹⁶⁶³ Die Mehrheit der Rabbinen hat sich nach Schäfer „von der messianischen Zeit ein vollkommenes Verständnis der Torah vom Sinai erhofft, Einsicht in die Gründe der Gebote und Verbote und, nicht zuletzt, die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Torah“.¹⁶⁶⁴ Ohne Zweifel sei nur diese Erwartung und nicht die Vorstellung einer neuen Tora oder einer endzeitlichen Aufhebung der Tora „dem eingangs charakterisierten rabbinischen Torahverständnis“¹⁶⁶⁵ adäquat.¹⁶⁶⁶

Wie die Tora nach rabbinischer Auffassung der ganzen Welt das Leben gegeben hat, so bedeutet sie ganz besonders das Leben für Israel, denn die Tora ist Israel gegeben worden, um durch sie Verdienst und Lohn zu erlangen.¹⁶⁶⁷ Strack und Billerbeck meinen sogar, dass „mit der Fähigkeit des Menschen, den in der Tora geoffenbarten Gotteswillen zu erfüllen, ... das ganze System der pharisäischen Soteriologie“ gestanden und gefallen sei.¹⁶⁶⁸

2.2.2.6.3.3 Zum Kontext in den Qumran-Schriften

In der Qumran-Texten erscheint der Begriff מַחְשָׁבָה (im Sinn von „Gedanke, Trieb, Neigung; Gebilde, Gefäß“) insgesamt 97-mal. Auch die Wendung „böser Trieb“ erscheint hier¹⁶⁶⁹, aber offenbar noch nicht in dem Sinn wie in den rabbinischen Schriften als *terminus technicus*. Trotzdem zeigt der Gebrauch des Begriffs, wie zentral der „Trieb“ für die menschlichen Handlungen gesehen wurde. Dabei kommt immer wieder zum Ausdruck, dass der Mensch im Grunde verdorben ist und die gerechten Taten nur von Gott kommen können.¹⁶⁷⁰ Gott rückt „alle Taten/Werke der Ungerechtigkeit“ gerade.¹⁶⁷¹

¹⁶⁶⁰ Schäfer, Studien, S. 200.

¹⁶⁶¹ Vgl. dazu u. a. Schäfer, Studien, S. 198–213; Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 244ff. und IV.1, S. 1ff.; vgl. zu den rabbinischen Messiaserwartungen (angesichts des Toragehorsams) auch Schäfer, Geburt, S. 133ff.

¹⁶⁶² Schäfer, Studien, S. 213.

¹⁶⁶³ Vgl. auch Schäfer, Studien, S. 212.

¹⁶⁶⁴ Ebd., S. 213.

¹⁶⁶⁵ Vgl. dazu ebd., S. 199–201.

¹⁶⁶⁶ Ebd., S. 213.

¹⁶⁶⁷ Vgl. z. B. mKid 1,10: „Jedem, der ein einziges Gebot tut, wird Gutes zukommen, seine Tage werden verlängert, und er erbt das Land. Jedem aber, der ein einziges Gebot nicht tut, wird nicht Gutes zukommen, seine Tage werden nicht verlängert, und er erbt das Land nicht. Jeder, der in der Schrift, in der Überlieferung und nach dem Weg des Landes [lebt], fällt nicht in Sünde, denn es wird gesagt: ‚Und die dreifache Schnur reißt nicht‘ (Koh 4,12). Aber jeder, der nicht in der Schrift, nicht in der Überlieferung und nicht nach dem Weg des Landes [lebt], der gehört nicht zur Gemeinschaft [Israels].“

¹⁶⁶⁸ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, S. 4; vgl. dazu auch u. a. Urbach, Sages, S. 483ff.

¹⁶⁶⁹ Vgl. 4Q417 1,12; 4Q422 1,12; 4Q436 1,10 (möglicherweise auch in 4Q435 2,2 und 11Q6 4-5,16).

¹⁶⁷⁰ Vgl. z. B. 1QH 12,30: „Alle Taten/Werke der Gerechtigkeit gehören dem höchsten Gott.“

¹⁶⁷¹ 1QH 10,3.

Gemäß 4Q436 1,10 hat Gott „den bösen Trieb von mir ferngehalten“, indem er u. a. den Sinn für seine Tora geöffnet hat (vgl. 4Q436 1,4ff.). Die Quelle der Taten, die zu Gottes Gericht führen, ist nach 4Q370 1,3 der „Trieb ihres [bösen] Herzens“. Um sich nicht z. B. von den „Gedanken/Plänen seines Triebes“ in die Irre leiten zu lassen, muss man „gemäß der Mehrheitsregel der Männer der *Jachad*¹⁶⁷²“ an Bund und Gesetz festhalten, wie in 1QS 5,1-5 zum Ausdruck kommt. Schlussendlich geht es offenbar darum, dass man „untadelig“ nach dem lebt, was „in der ganzen Tora offenbart ist“, und dass man durch die Beherrschung des Triebes¹⁶⁷³ sowie durch einen gezähmten Geist, Sühne für die Sünden und das Tun der Gerechtigkeit den Glauben im Land bewahrt, wie 1QS 8,1-3 darlegt. Nach CD 2,14-16 will der Lehrer seinen „Kindern“ die Augen öffnen, damit „ihr vollkommen wandelt auf allen seinen Wegen und nicht abweicht durch die Gedanken/Pläne des sündigen/schuldigen Triebes und durch die hurerischen Augen“.

Nach 1 QS 3,17-18 hat Gott den Menschen geschaffen, damit er über die Welt herrsche, und ihm dabei „zwei Geister“ (שתי רוחות) bestimmt, „um mit ihnen zu wandeln bis zu der Zeit ihrer Heimsuchung“. Somit hat Gott sowohl das Licht als auch die Finsternis geschaffen und sie zum „Eckpfeiler jeder Tat“ gemacht.¹⁶⁷⁴ Bei den „Geistern“ handelt es sich um die „Geister der Wahrheit und der Lüge/Verdorbenheit“.¹⁶⁷⁵ Charakter und Schicksal der Menschenkinder hängen von diesen Geistern ab, und „alle Werke ihrer Taten (כול פעולת מעשיהם) [haben ihren Grund] in diesen Abteilungen“.¹⁶⁷⁶ Bisher haben „der Geist der Wahrheit und [der Geist] der Lüge“ im Herzen des Menschen gegeneinander gekämpft, doch besprengt Gott Menschen, die der Gemeinschaft beitreten, mit dem „Geist der Wahrheit“, damit sie wirksam die „Gräuel der Lüge“ bekämpfen können, und so gewährt Gott den Aufrichtigen Einsicht und macht diejenigen weise, „die dem rechten Weg folgen. Denn Gott hat sie für einen ewigen Bund erwählt“.¹⁶⁷⁷ Die Laster der Sünde kann man somit nur überwinden, indem man bereut, in die Gemeinschaft aufgenommen wird und die Tora nach den Regeln der Gemeinschaft¹⁶⁷⁸ befolgt. Denn „in der Hand des Fürsten des Lichts“ liegt die „Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit; auf dem Wegen des Lichts wandeln sie“. Und „in der Hand des Engels der Finsternis“ liegt die „ganze Herrschaft über die Söhne der Lüge; auf dem Wegen der Finsternis wandeln sie“.¹⁶⁷⁹ Das bedeutet aber nicht, dass der Kampf mit dem Eintreten in die Gemeinschaft aufhört, denn die Geister, die mit dem „Engel der Finsternis“ verbunden sind, haben möchten die „Söhne des Lichts“ straucheln lassen. Aber „der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit helfen den Söhnen des Lichts“.¹⁶⁸⁰ Nach ihren Werken und ihrem Verständnis der Tora und der Gemeinschaftsregeln werden die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft in ihrem Rang eingestuft, und man soll sie „Jahr für Jahr nach ihrem Geist und ihren Werken untersuchten“ und „einen Mann nach seinem Verständnis und der Vollkommenheit seines Wegen befördern oder ihn wegen seiner Vergehen herabstufen“.¹⁶⁸¹

¹⁶⁷² Der Begriff *Jachad* bezeichnet wohl die Gemeinde. Er erscheint u. a. in 1QS 60-mal und in 1QSa achtmal.

¹⁶⁷³ Vgl. zum Ausdruck auch 1QS 4,5; 1QH 9,37; 10,11.38; 4Q257 5,2; 4Q259 2,11; 4Q438 4 2,2.

¹⁶⁷⁴ Vgl. 1QS 3,25.

¹⁶⁷⁵ 1QS 3,18-19.

¹⁶⁷⁶ 1QS 4,15-16; vgl. auch 1QS 3,18f.

¹⁶⁷⁷ 1QS 4,21-24; vgl. auch 1QS 3,6ff.

¹⁶⁷⁸ Vgl. dazu auch u. a. 1QS 1,1.16; 5,20.

¹⁶⁷⁹ 1QS 3,20-21.

¹⁶⁸⁰ 1QS 3,23-25.

¹⁶⁸¹ 1QS 5,23-24.

2.2.2.6.3.4 Zum jüdisch-hellenistischen Kontext

Im hellenistischen Judentum liegt die Bedeutung der Tora nach Weber „wesentlich darin, dem Menschen ein gottentsprechendes, gerechtes und damit ein gutes, glückseliges Leben zu ermöglichen (siehe bes. Arist; Sap; TextXII; 4. Mac. Ps-Phok)“.¹⁶⁸² Dabei sei das Verbindungsglied „zwischen der Thora als jüdischem Volksgesetz und als universalem Weltgesetz ... im Gedanken der Identität Gottes als Schöpfer und Gesetzgeber gefunden worden“.¹⁶⁸³ Die Einheit des Menschengeschlechts und des Gesetzes gründe darum in Gottes Schöpferhandeln.¹⁶⁸⁴

Josephus vergleicht das mosaische Gesetz mit einem Vater und Herrn, der sowohl die absichtliche Sünde als auch die in Unwissenheit begangene Sünde verhindere.¹⁶⁸⁵ Er berichtet, wie der Hohepriester beim Laubhüttenfest die Tora für das ganze Volk gelesen habe, was gut sei, da die Menschen so vor dem Sündigen bewahrt würden. Das Gesetz wird in diesem Zusammenhang als „Ursache der Glückseligkeit“ bezeichnet.¹⁶⁸⁶ Ein Leben nach den „Gesetzen“ garantiere den Menschen die Gnade Gottes.¹⁶⁸⁷ Ziel der Gesetzeslehre sei die Tugend.¹⁶⁸⁸ Dabei lehre die Geschichte Israels, dass denjenigen, die nicht wagten, die guten Gesetzgebungen zu übertreten, wider Erwarten alles zum Wohlgelingen beitrage und ihnen als „Ehrengabe“ (γέρας) die „Glückseligkeit“ (εὐδαιμονία) von Gott bereitliege.¹⁶⁸⁹

Philo¹⁶⁹⁰ bezieht die „Gesetze“, die Abraham erfüllte (vgl. Gen 26,5), auf den „göttlichen Logos“¹⁶⁹¹, woraus er folgert, dass die „Werke des Weisen“ sich nicht von den „göttlichen Worten“ unterscheiden.¹⁶⁹² Gemäß Philo tut der Anmutige (ὁ ἀστέιος) das Gesetz, und es sei das Ziel, „gemäß dem allerheiligsten Mose Gott zu folgen“.¹⁶⁹³ Abraham wird in diesem Zusammenhang mit den „besten Philosophen“ verglichen, dessen Ziel es sei, im Einklang mit der Natur zu leben, wenn der Verstand den Pfad der Tugend betreten habe und in den Spuren des „richtigen Logos“ (ὁρθοῦ λόγου)¹⁶⁹⁴ einherschreite und Gott folge.¹⁶⁹⁵ Die Tora wird somit von Philo mit dem „Weltgesetz“¹⁶⁹⁶ bzw. dem

¹⁶⁸² Weber, Gesetz I, S. 319.

¹⁶⁸³ Ebd., S. 321.

¹⁶⁸⁴ Ebd.

¹⁶⁸⁵ Josephus, Ap 2,174ff.; vgl. auch ders., Ant 3,212f.; 4,210f.; 14,43 (vgl. dazu auch Weber, Gesetz II, S. 224ff. und 315ff.).

¹⁶⁸⁶ Josephus, Ant 4,209–211.

¹⁶⁸⁷ Josephus, Ant 3,213.

¹⁶⁸⁸ Vgl. Josephus, Ant 1,6.14.22ff. (vgl. dazu auch Weber, Gesetz II, S. 292).

¹⁶⁸⁹ Josephus, Ant 1,14.

¹⁶⁹⁰ Vgl. dazu u. a. Weber, Gesetz II, S. 33ff. und 78ff.; Burkhardt, Inspiration, S. 92ff.

¹⁶⁹¹ Zum Gebrauch des Ausdrucks bei Philo vgl. auch Burkhardt, Inspiration, S. 110f.

¹⁶⁹² Philo, Migr 129f.

¹⁶⁹³ Philo, Migr 130–131.

¹⁶⁹⁴ Der Ausdruck erscheint in den Schriften Philos mindestens 62-mal.

¹⁶⁹⁵ Philo, Migr 128.

¹⁶⁹⁶ Vgl. dazu u. a. Philo, Mos 2,209ff. Weber folgert: „Man kann also sagen: die Thora ist ein getreues Abbild des Weltgesetzes, ... sie ist das Gesetz für den Weltstaat, die Megalopolis, und damit so ewig wie dieser“ (Weber, Gesetz II, S. 106).

„Naturgesetz“ (νόμος φύσεως)¹⁶⁹⁷ identifiziert.¹⁶⁹⁸ Dieses „Naturgesetz“ ist – wie Weber zusammenfassend feststellt – „zentral Tugendlehre, Tugendgesetz; und vor allem: es ist das Ursprungsgesetz, das sich – wie der Dekalog – unmittelbar dem göttlichen Schöpfungswirken verdankt. Von daher muß eigentlich auch die Sinaithora im Kern ein Sittengesetz sein“.¹⁶⁹⁹ Für Philo ist es außerordentlich erstaunlich, dass nicht nur die Juden, sondern auch fast alle anderen Nationen, besonders aber diejenigen, für welche die Lehre von der Tugend wichtig sei, die jüdischen Gesetze verehrten, und so hätten diese eine vorzügliche „Ehrengabe“ (γέρας) empfangen.¹⁷⁰⁰

Das 4. Makkabäerbuch – das von Weber in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert wird¹⁷⁰¹, während van Henten von einer Entstehung am Ende des 1. Jahrhunderts ausgeht¹⁷⁰² – kann nach Weber mit dem „Zentralbegriff seines Werkes“ ὁ εὐσεβὴς λογισμός („die fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“), was als Programm aufgefasst werden dürfe, „als der Repräsentant des jüdischen Hellenismus schlechthin gelten“.¹⁷⁰³

Nach dem Prolog geht es im 4. Makkabäerbuch um eine „philosophische Abhandlung“ zum Thema, ob die „fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“¹⁷⁰⁴ „Selbstbeherrscherin der Leidenschaften“ sei (4. Macc 1,1).¹⁷⁰⁵ Diese „Leidenschaften“ (πάθοι)¹⁷⁰⁶, die als „Fresssucht“ und „Begierde“ bezeichnet werden (vgl. 4. Macc 1,3) und welche die „Besonnenheit“, aber auch z. B. die Gerechtigkeit, die Erregung und die Einsicht verhindern wollten (vgl. auch 4. Macc 1,30; 2,6), würden durch die „vernünftige Erwägung“ beherrscht (4. Macc 1,3-6).

Der Begriff νόμος („Gesetz“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 38-mal. Und zwar hängt die „vernünftige Überlegung/Erwägung“ offenbar eng mit dem Gesetz zusammen. Denn nach 4. Macc 1,15-17 ist sie der „Verstand“, der „mit richtigem Logos“¹⁷⁰⁷ das Leben in Weisheit vorzieht, die Weisheit

¹⁶⁹⁷ Der Begriff νόμος („Gesetz“) erscheint bei Philo insgesamt 537-mal. Nach Burkhardt verwendet Philo den Begriff 200-mal „in einem allgemeineren Sinn der Regel und verbindlichen Norm menschlichen Lebens, nicht direkt auf das biblische Gesetz oder seine Teile bezogen. Davon sprechen 29 Belege ausdrücklich vom Naturgesetz ... [so z. B. Post 185; Agr 31; 66; Plant 132; Sobr 25; Decal 132; Abr 135; Spec 1,155.202.306; 3,32; 3,112.189; 4,204; vgl. dazu auch Josephus, Ant 4,322; 17,95; Bell 3,370.374.382], an mindestens 13 weiteren Stellen ist das Gleiche gemeint“ (Burkhardt, Inspiration, S. 92; vgl. auch Weber, Gesetz II, S. 78). Die „Natur“ ist bei Philo nach Weber „Grund und Prinzip des Kosmos, auf ihr ruht die Weltordnung, von ihr her ist alles Leben, sie ist der Wesensgrund alles Seienden“ (Weber, Gesetz II, S. 81).

¹⁶⁹⁸ Vgl. dazu Weber, Gesetz II, S. 78ff.

¹⁶⁹⁹ Ebd., S. 114; vgl. u. a. Philo, Mos 2,2ff.

¹⁷⁰⁰ Philo, Mos 2,17.

¹⁷⁰¹ Vgl. ebd., S. 212. Stettler bemerkt dazu: „Das 4. Makkabäerbuch entstand wahrscheinlich zwischen 19 und 54 n. Chr. in Antiochien und scäft unter Verwendung hellenistischer philosophischer Terminologie Torastudium und -gehorsam ein“ (Stettler, Gericht, S. 116).

¹⁷⁰² Vgl. van Henten, Datierung und Herkunft, S. 136–149.

¹⁷⁰³ Weber, Gesetz I, S. 322.

¹⁷⁰⁴ Vgl. dazu auch 4. Macc 6,31; 13,1; 15,23; 16,1; 18,2. Der Begriff λογισμός („vernünftige Überlegung/Erwägung“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 73-mal (sonst in der LXX insgesamt 40-mal). Er wird in 4. Macc 1,15 folgendermaßen definiert: „Vernünftige Erwägung ist folglich Verstand, der mit richtiger Vernunft das Leben der Weisheit vorzieht“.

¹⁷⁰⁵ Vgl. auch 4. Macc 1,7; 6,31; 7,16; 16,1; 18,2.

¹⁷⁰⁶ Der Begriff πάθος („Leidenschaft“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 62-mal (sonst in der LXX nur in Prov 25,20 und Hiob 30,31).

¹⁷⁰⁷ Nach Weber ist in der Stoa (vgl. dazu weiter unten) der eine *Nomos*, der die eine *Politeia* ordnet und nach der sie regiert wird, identisch mit dem „richtigen Logos“ (ὁρθὸς λόγος), „mit dem lumen naturale, das jedem Menschen eignet, denn es ist eben von Natur aus da ... Nomos und Vernunft stimmen in ihrer Struktur und in ihren Inhalten überein, denn

aber ist „Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Gründe“, und diese Erkenntnis kommt durch die „Erziehung des Gesetzes“¹⁷⁰⁸. Somit ist schlussendlich das Gesetz die Quelle der Vernunft, welche die Leidenschaften überwindet. Nach 4. Macc 2,4-5 beherrscht die „vernünftige Erwägung/Überlegung“ nicht nur die „Leidenschaftlichkeit der Lust“, sondern auch „jede Begierde“, da das Gesetz sage: „Du sollst nicht begehren ...“ Am Beispiel von Joseph soll gezeigt werden, dass das Gesetz die glaubwürdige Grundlage dafür sei, dass die „Vernunft“ die Begierden, aber auch die Leidenschaften, welche die Gerechtigkeit verhindern wollen, beherrschen könne (4. Macc 2,6). Wer nach dem Gesetz wandle, bezwinde sofort seine begehrlche Art (4. Macc 2,8). Durch das Gesetz (bzw. wegen des Gesetzes) könne die „vernünftige Erwägung“ sogar die Feindschaft beherrschen (4. Macc 2,14). Zu diesem „Gesetz“ gehören auch z. B. die Speisegebote (vgl. 4. Macc 5,25) und die Beschneidung (vgl. 4. Macc 4,23-25).

Gott habe bei der Erschaffung des Menschen seine Leidenschaften um ihn her gepflanzt, aber er habe auch über sie den Verstand als „heiligen Führer“ auf den Thron gesetzt und dem Menschen das Gesetz gegeben, wodurch er Königsherrschaft, Besonnenheit, Gerechtes, Güte und Mannhaftigkeit erlangen werde (4. Macc 2,21-23). Einen stärkeren Zwang als den Gehorsam „unserem Gesetz gegenüber“ gäbe es nicht (4. Macc 5,16; vgl. auch 4. Macc 9,2; 15,9). Im letzten Kapitel werden die „Nachkommen des abrahamitischen Samens, die Israeliten“, aufgefordert, diesem Gesetz gehorsam zu sein und in jeder Hinsicht in der Ehrfurcht Gottes zu leben in dem Wissen, dass die „fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“ der „Herr der Leidenschaften“ sei (4. Macc 18,1-2).

2.2.2.6.3.5 Zum hellenistisch-römischen Kontext

Interessant ist an dieser Stelle auch ein Vergleich mit dem hellenistisch-römischen „Kontext“.¹⁷⁰⁹ Schnelle weist darauf hin, dass es wie für Paulus auch für Epiktet (ca. 50–130 n. Chr.) „einen Widerspruch im Menschen zwischen der Intention des Handelns und der praktischen Ausführung des Handelns“ gibt¹⁷¹⁰ (vgl. Röm 7,19ff.). „In der Angabe der Ursache dieses Widerspruches unterscheiden sich allerdings Paulus und Epiktet grundlegend. Bei Epiktet kann das falsche Verhalten durch richtige Erkenntnis überwunden werden.“¹⁷¹¹ In der Stoa¹⁷¹² wurden die menschlichen „Fehlverhalten“ bzw. die „Laster“ (vgl. dazu auch Röm 1,29-31) mit „Unwissenheit“ begründet. Das Sein wird als Sein des Logos, der Weltvernunft, gedeutet.¹⁷¹³ Wenn der Mensch in Übereinstimmung mit dem

sie haben dieselbe Wurzel. Der Nomos ist logisch, und der Logos ist ‚nomisch‘. Damit aber ist dieser Nomos ein ungeschriebenes Gesetz ..., lex naturalis, Vernunftgesetz“ (Weber, Gesetz I, S. 431-432).

¹⁷⁰⁸ Vgl. dazu auch 4. Macc 5,34, wo der „Erzieher Gesetz“ angesprochen wird (vgl. ferner 4. Macc 13,24).

¹⁷⁰⁹ Vgl. dazu auch u. a. Weber, Gesetz I, S. 410ff.; Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ, S. 52ff.

¹⁷¹⁰ Schnelle, Theologie, S. 265; vgl. z. B. Epiktet, Diss. 226,1. Vgl. auch Dihle, Vorstellung, S. 57: „Der Mensch ist nach griechischer Auffassung ein σῶφρων, wenn er im Bewußtsein der eigenen Schwäche und Unwissenheit, die ihn niemals zum Herrn der Lage werden lassen, die Verantwortung für seine Intentionen trägt, nach denen sein Tun bewertet wird. Auch die gelungene Anstrengung, die ein Verhalten nach den Maßstäben der σῶφροσύνη bezeugt, bewahrt ihn nicht mit Sicherheit vor einem auf Irrtum gegründeten Handeln.“

¹⁷¹¹ Schnelle, Theologie, S. 265–266. Vgl. auch Cicero, Nat. Deor. 3,75ff.

¹⁷¹² Vgl. dazu auch u. a. Forschner, Die stoische Ethik, S. 9ff.; Weber, Gesetz I, S. 431ff.

¹⁷¹³ Vgl. dazu auch Diog. Laërt. 7,107–109, der sich auf Zenon bezieht (zitiert bei Strecker/Schnelle, Neuer Wettstein II/1, S. 53). Vgl. ferner u. a. Dihle, Vorstellung, S. 46ff.

Weltlogos lebe, könne seine autonome Vernunft ihm den rechten Weg zeigen und seine Ansichten korrigieren.¹⁷¹⁴

Dabei wird ein enger Zusammenhang zwischen der Vernunft und dem göttlichen Gesetz gesehen.¹⁷¹⁵ So ist z. B. nach Cicero¹⁷¹⁶ (106–43 v. Chr.) das eine Gesetz „die richtige Ratio im Bereich des Befehlens und Verbieters“.¹⁷¹⁷ Für Cicero ist das „wahre Gesetz“ (*vera lex*) „die mit der Natur übereinstimmende richtige Ratio (*recta ratio naturae congruens*), ausgegossen in alle [Menschen], beständig, ewig, das/die gleichsam zur Pflicht rufen soll durch das Befehlen, aber durch das Verbieters von Betrug/Täuschung abschrecken soll“.¹⁷¹⁸ Dieses Gesetz dürfe weder aufgehoben noch eingeschränkt oder von Menschen gedeutet werden, da es ewig unveränderlich sei und Gott allein der Lehrer und Gebieter (*magister et imperator*) sei. „Er ist der Erfinder dieses Gesetzes, der Schiedsrichter, der Schöpfer. Wer ihm nicht gehorcht, flieht vor sich selbst, da er die menschliche Natur verleugnet ...“¹⁷¹⁹

Nach Cicero gibt es keine Gerechtigkeit, welche nicht in der Natur (und damit in der Vernunft) beruht; wenn das Recht nicht in der Natur seine Begründung finde, würden alle Tugenden verloren gehen.¹⁷²⁰ Nach keinem anderen Maßstab als nach dem Maßstab der Natur¹⁷²¹ könne man das gute Gesetz vom Schlechten unterscheiden.¹⁷²² Dieses Weltgesetz, das ewig und unvergänglich sei¹⁷²³, diene dazu, „falsches Verhalten auszumerzen und die Tugend zu empfehlen“.¹⁷²⁴ Es handelt sich dabei um „die richtige Ratio Jupiters, des höchsten Gottes“.¹⁷²⁵ Und so gibt es für Cicero auch nichts, was nicht mit Pflicht zu tun hätte, wie er in seiner dreibändigen „Pflichtenlehre“ (*de officiis*) betont.¹⁷²⁶ Kein Lebensbereich könne frei von der Pflicht sein (*nulla enim vitae pars ... vacare officio*

¹⁷¹⁴ Vgl. Wibbing, Tugend- und Lasterkataloge, S. 18: „Ohne Wissen um die letzte Bestimmung des Menschen und um die Werte und Unwerte des Lebens ist keine richtige Lebensführung möglich; wo dieses aber fester Besitz des Menschen ist, kann dieser nach seiner Natur gar nicht anders: er muss das, was er als gut für sich erkannt hat, zu verwirklichen suchen.“

¹⁷¹⁵ Vgl. dazu Schnelle, Theologie, S. 268f.

¹⁷¹⁶ Vgl. dazu auch Weber, Gesetz I, S. 435f.

¹⁷¹⁷ Cicero, Leg 1,42.

¹⁷¹⁸ Cicero, Rep 3,22 (33).

¹⁷¹⁹ Cicero, Rep 3,22.

¹⁷²⁰ Cicero, Leg 1,16.

¹⁷²¹ Vgl. dazu auch Forschner, Die stoische Ethik, S. 160ff. Forschner bemerkt: „Mit ‚Natur‘ ... kann nun in stoischen Texten die Universalnatur (*κοινή φύσις*) im Sinne eines organisch strukturierten Weltganzen gemeint sein, das identisch ist mit Gott. Natur in diesem Sinne ist die Begründungsbasis von allem, was der Schätzung wert ist. Natur kann aber auch bedeuten die spezifische natürliche Struktur und Verfassung einzelnen Dinge (*ἡ κατὰ μέρος φύσις*). Und in diesem Sinn hat alles, was mit der Verfassung (dem ‚Wesen‘) zusammenstimmt, einen bestimmten Wert für das Ding.“

¹⁷²² Cicero, Leg 1,43. Auf Grund der „Natur“ (*natura*) unterscheidet sich der Mensch nach Cicero durch die Ratio vom Tier (vgl. Cicero, Off 1,11ff.), wobei dem Menschen „besonders das Aufsuchen und Aufspüren der Wahrheit eigen“ sei (Off 1,13). Denn was „wahr, aufrichtig und ehrlich“ sei, sei der „Natur des Menschen am adäquatesten“ (ebd.), wie die „Natur des Menschen“ am meisten „in der Erkenntnis der Wahrheit besteht (*in veri cognitione consistit*)“, wobei Cicero sich gedrängt fühlt, „zu irren, unwissend zu sein und uns zu täuschen sowohl als ‚böse‘ wie auch als ‚schändlich‘ zu bezeichnen (*errare, nescire, decipi et malum et turpe dicimus*)“ (Off 1,18; vgl. auch Off 1,94).

¹⁷²³ Vgl. Cicero, Nat. Deor. 1,15.40.

¹⁷²⁴ Cicero, Leg, 1,58.

¹⁷²⁵ Cicero, Leg 2,20.

¹⁷²⁶ Vgl. Cicero, Off 1,4.

potest), und alles Ehrenhafte¹⁷²⁷ des Lebens beruhe in ihrer Beachtung (*colendo sita vitae est honestas omnis*), während alle Schande in der Vernachlässigung derselben bestehe.¹⁷²⁸ Nach Plutarch ist das Ziel des Gesetzes die Gerechtigkeit¹⁷²⁹, wobei allgemein davon ausgegangen wurde, dass der Mensch dieses Ziel durch seine Vernunft erreichen könne.

2.2.2.6.3.6 Zwischenfazit

Auch wenn zum Teil immer wieder die Gnade Gottes hervorgehoben wird – besonders in den Qumran-Schriften¹⁷³⁰ –, so ging man doch grundsätzlich davon aus, dass der Mensch – bzw. zumindest der in der Gemeinschaft ausgesonderte Mensch – imstande sei, das „Gesetz“, das entweder in der Tora gegeben oder in der Ratio vorhanden ist, auf Grund vom „guten Trieb“ bzw. von seiner Ratio erfüllen kann.¹⁷³¹ Somit ging man grundsätzlich davon aus, dass die Tora oder die Ratio eine ausreichende Grundlage für das richtige ethische Handeln sei. Genau das stellt Paulus in Röm 7 infrage. Dabei betont er zuerst, dass nicht das „Gesetz“ an dieser Lage schuld sei (Röm 7,7ff.). Im zweiten Teil des Abschnitts (Röm 7,14ff.) geht er auf den Menschen ein, der „fleischlich“ und damit „im Fleisch“ angesichts der Macht und Herrschaft der Sünde nicht in der Lage ist, das von ihm erkannte

¹⁷²⁷ Der Begriff *honestas* spielt in der „Pflichtenlehre“ des Cicero eine grundlegende Rolle und kommt darin immer wieder vor.

¹⁷²⁸ Cicero, Off 1,4. Cicero unterscheidet zwischen dem „Rechten“ (*rectum*) als „vollkommene Pflicht“, was die Griechen nach ihm mit dem Begriff *κατόρθωμα* beschreiben (vgl. dazu auch Forschner, Die stoische Ethik, S. 196ff.), und der „mittleren“ bzw. „allgemeinen“ Pflicht, wofür im Griechischen das Wort *καθήκον* (vgl. dazu auch Forschner, Die stoische Ethik, S. 184; vgl. auch Röm 1,28) gebraucht werde (Off 1,8). Was im Griechischen mit dem Wort *πρέπον* bezeichnet wird, nennt er im Lateinischen *decor*, und in diesem Begriff würden „Anstandsgefühl und gleichsam ein gewisser Schönheitssinn des Lebens, Bescheidenheit, Mäßigung und überhaupt die völlige Beherrschung der Leidenschaften (*sedatio perturbationum animi*) und rechtes Maß sichtbar“ (Off 1,93). Aber auch „alle gerechten Dinge sind schicklich, dagegen [sind] alle ungerechten Dinge so schändlich wie unschicklich (*iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia, sic indecora*)“ (Off 1,94).

¹⁷²⁹ Plutarch, Mor 780E. Unter denen, „die dem moralischen Irrtum erliegen“, sind nach Plutarch nur diejenigen „völlig unheilbar“, „die sich gegenüber denen, die ihnen ihre Fehler aufzeigen und sie zurechtweisen, feindselig und böse verhalten und ihnen das sehr verübeln, während es um andere, die den Tadel ertragen und akzeptieren, schon sehr viel besser steht“ (Mor. 82A). Plutarch empfiehlt, selbstgenügsam zu sein und sich der Philosophie anzuvertrauen, „und du wirst nicht ohne Annehmlichkeiten sein, sondern wirst lernen, jederzeit und in allen Lagen glücklich zu sein“ (Mor. 101D).

¹⁷³⁰ Insgesamt 173-mal erscheint der Begriff *חסד* („Gnade, Loyalität, Gemeinschaftstreue, Bundestreue“) in den Qumran-Schriften und wird auch einige Male mit dem „Bund“ (*ברית*) in Verbindung gebracht (so in CD 19,1; 1QS 1,8; 1QM 12,3; 14,4,8; 4Q393 3,2; 4Q463 1,3). Vgl. auch z. B. CD 2,4b-5a: „Er ist von großer Geduld und voller Vergebung, um die Übertretungen dem zu sühnen, der umkehrt“; 1QH 19,34: „Wie ich auf hoffe auf deine Güte, so hoffe ich auch auf deine Gnade und auf deine Vergebung“. Vgl. auch z. B. Campbell, Deliverance, S. 667.

¹⁷³¹ Vgl. auch Stettler, Gericht, S. 147: „In typisch frühjüdischer Aspektive stehen in Qumran mehrere scheinbar widersprüchliche Aussagen nebeneinander: (1) Die menschliche Gerechtigkeit ist ganz Geschenk Gottes, der allein Vergebung schenkt (1QS 11,10–15.17; 1QH 12,29–37); (2) Sünde wird auch durch die Tatgerechtigkeit der Gemeinschaft gesühnt (1QS 8,1–4; 9,4f.); (3) im ‚Bund‘ ist jeder zur Vollkommenheit des gerechten Wandels verpflichtet (1QS 1). ‚Gerechtigkeit aus Gnade‘ und ‚Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes‘ (um paulinische Terminologie zu verwenden) schließen einander in Qumran nicht aus, sondern ein.“ Ferner bemerkt Stettler: „Qumran ist die strenge Forderung nach Toragerechtigkeit (1QS 1,7f.; 5,1; 8f.; 1QpHab 8,1–3 zu Hab 2,4) gepaart mit der Einsicht in die tiefe Sündhaftigkeit aller Menschen, ink. der Getreuen. Beispiele dafür sind 1 QH 8 (früher 1),21–23; 12 (früher 4),29.34–36; 15 (früher 7),16–19.30f.; 1QS 11,9f. du 4Q507,1,1–3“ (ebd., S. 156; vgl. auch ebd., S. 160f.).

„Gute“ auch wirklich zu tun. Deshalb kann das „Gesetz“ ihn nicht „erlösen“, sondern „tötet“ ihn, weil es ihn vor Gott als Sünder erweist (vgl. auch Röm 3,9.20; 4,15; 5,12ff.).

Wenn Paulus in Röm 7,25b schreibt: „So diene ich nun zwar mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde“, so bezieht er sich damit wohl insbesondere auf die Kluft zwischen Theorie und Praxis im Alltag derer, die „den Willen kennen und prüfen, worauf es ankommt, weil sie aus dem Gesetz unterrichtet sind“ (vgl. Röm 2,18). Demnach scheint Paulus primär den religiösen Juden anzusprechen, wobei seine eigene Erfahrung sicher eine Rolle spielt. Bei dem Urteil des Paulus sind allerdings die kritische Selbstreflexion und die ehrliche Selbstbeurteilung vorausgesetzt. Gleichzeitig stellt er damit aber auch hellenistische Ansichten, nach welchen der Verstand oder die Vernunft Grundlage für ein ethisches Handeln, das im Einklang mit dem Göttlichen steht, sein kann, auf den Kopf.¹⁷³² Grund dafür ist die unterschiedliche Sicht vom Menschen, wobei Paulus im Unterschied zum Hellenismus davon ausgeht, dass die Vernunft allein, selbst wenn sie Richtiges erkennt, nicht die Voraussetzung für das richtige ethische Handeln sein kann.

2.2.2.6.4 Zusammenfassende Schlussfolgerung

In Röm 7,7-13 geht Paulus auf die Frage ein, ob denn das „Gesetz“ Sünde sei, und betont einerseits, dass das „Gesetz“ nicht an der verstrickten Lage des Menschen schuld ist, da es heilig ist¹⁷³³, andererseits aber auch, dass es nicht in der Lage ist, die Sündhaftigkeit des Menschen zu überwinden. Auf diese völlige Sündhaftigkeit des Menschen, die schlussendlich die eigentliche Ursache für die miserable Lage des Menschen ohne Christus ist, geht der Apostel dann in Röm 7,14-25 ein.¹⁷³⁴ Wenn auf diesem zweiten Teil des Abschnitts die Hauptbetonung liegt, kann man Lichtenberger zustimmen, der bemerkt, dass es im Kernanliegen des Abschnitts nicht in erster Linie um eine Apologie des Gesetzes, sondern vielmehr um die „Entlarvung der Wirksamkeit der *Sünde*“ gehe.¹⁷³⁵ Es geht in Röm 7,7-25 jedoch offensichtlich um zwei Schwerpunkte, die mehr oder weniger gleichgewichtig nebeneinander behandelt werden.

Den „Anlass“ für die Ausführungen des Paulus in dem Abschnitt gab offenbar die Bemerkung des Apostels in Röm 7,5. Durch die Aussage, dass die „Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren“ – und zwar „als wir im Fleisch waren“ –, stellt sich dem Apostel – bzw. seinem Leser – notgedrungen die Frage nach dem Wesen des Gesetzes. Ist also schlussendlich das Gesetz an meinem verlorenen Zustand schuld? Anknüpfend an diese Aussage fragt der Apostel

¹⁷³² Nach Röm 1,28 hat Gott Menschen, welche von sich behaupten, „Weise zu sein“ (Röm 1,22), „zu einem unbewährten Verstand“ hingegeben, „zu tun, was sich nicht geziemt“, und zwar weil sie Gott nicht die ihm gebührende Ehre gegeben haben, indem sie Götzenbilder statt den Schöpfer verehrt haben (vgl. Röm 1,19-23).

¹⁷³³ Insofern betont Bultmann richtig: „Röm 7,7ff. ist eine Verteidigung des Gesetzes, kein Angriff darauf“ (Bultmann, Art. Paulus, S. 1022; vgl. auch u. a. Käsemann, Römer, S. 184).

¹⁷³⁴ Nach Reichert lassen sich in Röm 7,7-25 drei Teil voneinander abheben: 7-13, 14-23 und 24-25a (Reichert, Literarische Analyse, S. 299). Der dritte Teil enthält nach ihr „drei Sprechakte mit Ausrufcharakter: die Klage über den gegenwärtigen Zustand (V. 24a), den Ruf nach einem Retter (V. 24b) und ein Dank an Gott, der die schon erfolgte Rettung voraussetzt und den Retter benennt (V. 25a)“ (ebd.). Sicher hat diese Aufteilung eine gewisse Berechtigung, doch wird dabei Röm 7,25b unbeachtet gelassen. Die Aufteilung in zwei Abschnitte (7-13 und 14-25) ist m. E. sinnvoller, da Paulus in Vers 24 die „aussichtlose“ Lage des in Röm 7,14-23 beschriebenen Menschen ohne Christus betont, während er in Vers 25a auf die Erlösung in Jesus Christus hinweist, bevor er in Vers 25b nochmals den Abschnitt zusammenfasst (vgl. zur Problematik von Röm 7,25b auch u. a. Wengst, Freut euch, S. 263f.).

¹⁷³⁵ Lichtenberger, Ich Adams, S. 120; vgl. auch u. a. Käsemann, Römer, S. 184; Hofius, Mensch, S. 110.

in Röm 7,7, ob das Gesetz Sünde sei.¹⁷³⁶ Für Paulus ist das ebenso wie für seinen Leser ausgeschlossen.

Doch im Gegensatz zu jüdischen und hellenistischen „Moralpredigern“ ist Paulus davon überzeugt, dass der „gute Trieb“ durch den „bösen Trieb“ (vgl. „in meinem Fleisch“ in Röm 7,18) bzw. die Ratio durch die Macht des Bösen kontrolliert und verdorben wird. Der radikale Unterschied besteht also in der Sicht des Menschen, der nach Paulus als Folge des „Sündenfalls“ vom „ersten Menschen“ (vgl. Röm 5,12ff.) nicht mehr die Kraft hat, das Gute¹⁷³⁷ konsequent zu tun, auch wenn Paulus ihm die Möglichkeit, das Gute zu erkennen, nicht grundsätzlich abspricht. Vor allem durch göttliche „Gesetz“ kann der Menschen zur (genauen) Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der Sünde kommen (vgl. Röm 3,20), aber da der „böse Trieb“ bzw. das „Fleisch“ sein Leben beherrscht, hat er ohne Christus nicht die Kraft, das Erkannte im Leben umzusetzen. Der „böse Trieb“ kann somit in gewisser Hinsicht mit dem „Fleisch“ bei Paulus gleichgesetzt werden (vgl. auch z. B. Mt 15,19), welches der an Jesus Gläubige grundsätzlich zusammen mit seinen Begierden und Leidenschaften, welche nach Röm 7,5 durch das Gesetz erregt werden, „gekreuzigt hat“ (vgl. Gal 5,24).

Dieses „Fleisch“ existiert jedoch auch im Leben des Gläubigen nicht einfach nicht mehr, kann aber nach der Überzeugung des Paulus (immer wieder) durch die „Gesinnung des Geistes“ bzw. den „Wandel im Geist“ überwunden werden (vgl. Röm 8,4ff.).¹⁷³⁸ Unter welchen Umständen Röm 7,15ff. auch für den Christen ein Problem ist, zeigt m.E. der Vergleich des Textes mit Gal 5,13ff. (vgl. auch Röm 6,12-23).¹⁷³⁹ In Gal 3,13 hatte der Apostel geschrieben: „Denn ihr seid zur Freiheit berufen worden, Geschwister, nur [gebraucht] nicht die Freiheit als Anlass (εἰς ἄφορμὴν) für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe!“ Somit besteht für den an Jesus Christus Gläubigen nach Paulus offenbar die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit, den „Anlass“, den die Sünde „durch das Gebot“ ergriff, um „mich“ in Sünde und Tod zu führen (vgl. Röm 7,8.11), zu überwinden. Das geschieht durch den „Wandel im Geist“, denn dabei wird der Gläubige nicht mehr „die Begierde des Fleisches erfüllen“ (Gal 5,16). Die Tatsache, dass nur der „Wandel im Geist“ dazu befähigt, erklärt Paulus in Gal 5,17 mit folgenden Worten: „Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist auf, der Geist aber gegen das Fleisch; denn diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt.“ „Nicht tun, was man will“ (vgl. Röm 7,16ff.) ist also für Paulus ein Kennzeichen derer, die „nach dem Fleisch“ leben, was für die Gläubigen eine Gefahr darstellt, die im Glauben an Jesus Christus und durch den Wandel im Geist überwunden wird (vgl. auch Röm 8,4ff.12f.).¹⁷⁴⁰ Aus

¹⁷³⁶ Diese Frage übersteigt nach Lichtenberger „nach dem Gesagten alle Denkmöglichkeit, weil sie in Verbindung bringt, was nach jüdischem Verständnis am weitesten voneinander geschrieben ist. Aber Paulus stößt von der Christologie und Soteriologie aus zwangsweise auf diese Frage und denkt sie unerbittlich durch“ (Lichtenberger, Ich Adams, S. 125).

¹⁷³⁷ Mit „dem Guten“ bezieht Paulus sich offenbar auf den im „Gesetz“ erkannten Willen Gottes. In der Stoa galt nur „das sittliche Gute/Schöne“ als „gut“ (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν; Plutarch, Stoic. rep. 13,1039C; vgl. dazu auch Forschner, Die stoische Ethik, S. 171).

¹⁷³⁸ In dem Sinn kann man wohl denen zustimmen, die davon ausgehen, dass Paulus in dem Abschnitt nicht beabsichtigt, zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu unterscheiden, da auch die Gläubigen noch mit dem „Fleisch“ zu kämpfen haben (vgl. z. B. Schreiner, Romans, S. 390–392; Seifrid, Justification, S. 226–244).

¹⁷³⁹ Vgl. dazu auch Söding, Glaube, S. 197: „Der Unterschied zwischen Röm 7, wo typologisch von Adam, und Gal 5, wo parakletisch von den Christen gesprochen wird, besteht darin, dass er nur um die Erlösung eines sterblichen Leibes schreien kann, während die Gläubigen in das Gotteslob der Rettung durch Jesus Christus einfallen dürfen (Röm 7,24f.).“

¹⁷⁴⁰ Backhaus hebt hervor, dass die „Strukturgesetze dieses Aions“ bestehen blieben. „Träger dieses neuen Seins“ sei die „alte Sarx“, und während Paulus in Röm 7,7-25 den Menschen „ante gratiam“ bezeichnen möge, „so weiß er doch darum, daß der Rückfall ins ‚ante‘ stete Möglichkeit im Jetzt des Glaubenden bleibt“ (Backhaus, Evangelium, S. 27).

diesem Grund hatte der Apostel bereits in Röm 6,12ff. die Gläubigen gewarnt, nicht länger der Sünde als Sklaven zu dienen, nachdem sie nicht mehr wie früher „Sklaven der Sünde“ sind (vgl. Röm 6,17a.20a).

Röm 7,14ff. beschreibt somit den Menschen, der in Röm 7,5 als einer beschrieben wird, der „im Fleisch ist“ und in dessen Gliedern (vgl. dazu auch Röm 6,13f.; 7,23) deshalb „die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz wirksam“ sind, während Röm 7,7-13 begründet, dass das „Gesetz“ nicht an dieser miserablen Lage (vgl. auch Röm 7,24) schuld ist.

2.2.2.6.5 Nicht das „Gesetz“ ist Schuld an dem Problem mit der Sünde (Röm 7,7-13)

Röm 7,7-8

Nach dem, was Paulus in Röm 7,1-6 gesagt hat, könnte der Leser annehmen, dass das Gesetz an seiner miserablen Lage schuld sei. Paulus geht nun im Folgenden auf den möglichen Einwand ein, das Gesetz könnte mein sündhaftes Leben verursacht haben. Er bezieht sich dabei auf die Zeit, als der Mensch noch nicht durch Christus dem Gesetz gestorben war und also noch unter dem Gesetz lebte (vgl. dazu auch Gal 2,19; Röm 6,14f.). In Bezug auf diese Zeit hatte Paulus gesagt, dass „wir“ im Gesetz „niedergehalten wurden“ (Röm 7,6), und in Gal 3,23 spricht er davon, dass „wir unter [dem] Gesetz gefangen/in Gewahrsam gehalten wurden“, bevor der Glaube kam. Wer vom Geist geführt wird, ist jedoch nicht mehr „unter [dem] Gesetz“ (Gal 5,18). Diese Beziehung zwischen dem Gesetz und der Sünde führt Paulus zu der Frage, ob das Gesetz denn mit der Sünde zu identifizieren sei. Das ist die grundlegende Frage, die zu den folgenden Ausführungen des Apostels führt.

Es ist typisch für Paulus, dass er etwas darlegt, dann eine Frage dazu stellt, indem er die Frage seiner Leser vorwegnimmt, und die dargelegte Wahrheit noch einmal von einer anderen Seite begründet (vgl. z. B. Röm 6,1ff.).

Ist das Gesetz, in dem der Mensch „im Fleisch“ (vgl. Röm 7,5) und damit ohne Christus „niedergehalten“ wird (Röm 7,6; vgl. auch Gal 3,13), schuld an dem Leben unter der Herrschaft der Sünde? Nein! Das Gesetz offenbart uns den heiligen Willen Gottes, ich aber habe ohne die Erneuerung in Christus nicht die Kraft, diesen heiligen Willen Gottes zu erfüllen. Treffend schreibt Santala: „Paulus’ angebliche negative Einstellung erscheint nicht in seinem Verhältnis zum Gesetz, sondern eher in seinem negativen Menschenbild.“¹⁷⁴¹ Folgende Aussagen macht Paulus in unserem Abschnitt über das Gesetz: Es offenbart uns den Willen Gottes (Vers 7b); es ist zum Leben bestimmt (Vers 10); es ist heilig, gerecht und gut (Vers 12); es ist geistlich (Vers 14); es ist gut (Vers 16); es ist „Gottes Gesetz“ (Vers 25).

Das Gesetz kann aber trotz allem wegen der Schwachheit des Menschen nicht die Sünde überwinden, weil das Gesetz lediglich „Erkenntnis der Sünde“ bewirkt (Röm 3,20b) und so dem Menschen zeigt, dass es nur einen Ausgang gibt, welcher Christus ist. So ist das Gesetz der „Zuchtmeister“ („Pädagoge“), der zu Christus hin erzieht (Gal 3,24f.). Wo das Gesetz sagt: „Du sollst nicht!“, da sagt die Sünde bzw. das sündige Wesen in uns: „Tu das!“ (vgl. Jak 1,14).

„... **die Sünde aber nahm das Gesetz als Anlass und bewirkte in mir jegliche Begierde.**“ Der Begriff ἀφορμή „Ausgangspunkt, Veranlassung, Ursache, Gelegenheit“¹⁷⁴² erscheint im Neuen Testament neben Röm 7,8.11 auch in 2. Kor 5,12; 11,12; Gal 5,13; 1. Tim 5,14. Dabei erscheint der

¹⁷⁴¹ Santala, Paulus, S. 31.

¹⁷⁴² Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 414.

Ausdruck ἀφορμὴν λαμβάνειν („Anlass nehmen“) nur noch in Röm 7,11. Der Ausdruck erscheint auch fünfmal bei Philo¹⁷⁴³ und auch einige Male bei Josephus¹⁷⁴⁴. Ebenso erscheint sowohl bei Paulus (vgl. 2. Kor 5,12; 1. Tim 5,14) als auch bei Philo¹⁷⁴⁵ und Josephus¹⁷⁴⁶ der Ausdruck ἀφορμὴν διδόναι („Anlass geben“).

Wie die Parallele unseres Verses zu Vers 11 zeigt, denkt Paulus offenbar an Satan, der hinter der Sünde steckt und der Verbot Gottes an Anlass nahm, um den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott zu führen. Der Ausdruck διὰ τῆς ἐντολῆς „durch das Gebot“ in Vers 8 und 11 (vgl. Vers 13: διὰ τοῦ ἀγαθοῦ „durch das Gute“) lehnt sich dabei an den Ausdruck διὰ τοῦ νόμου „durch das Gesetz“ in Vers 5 an, wobei der Begriff ἐντολή „Gebot“¹⁷⁴⁷ zuerst als Anlehnung an das Einzelgebot im Garten Eden verwendet wird, wobei der Zusammenhang zeigt, dass Paulus auch an die Gesetzgebung am Berg Sinai denkt. Die Sünde nimmt immer das Einzelgebot bzw. -verbot als Anlass, um den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott zu führen. Die Betonung liegt dabei darauf, dass die Sünde schuld an der Verführung ist – wobei der Mensch natürlich eine Mitschuld trägt – und nicht das Gesetz bzw. das Einzelgebot des Gesetzes, welches von Paulus als „das Gute“ bezeichnet wird (Röm 7,13). Somit betont Lichtenberger richtig: „Die Perversivität der Sünde erweist sich gerade darin, dass sie das gute Gebot dazu missbraucht, den Tod zu bringen.“¹⁷⁴⁸

Nicht nur der Ausdruck διὰ τῆς ἐντολῆς „durch das Gebot“ knüpft an Vers 5 an, sondern auch der folgende Satz κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν „bewirkte in mir jegliche Begierde“ lehnt sich an die Aussage τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ... ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν „die Leidenschaften der Sünden ... wirkten in meinen Gliedern“. Die Begriffe πάθημα „Leiden(schaften)“ und ἐπιθυμία „Begierde“ (vgl. dazu auch Röm 1,24; 6,12; 7,7; 13,14; ferner u. a. Gal 5,16) werden nicht nur hier parallel verwendet, sondern auch in Gal 5,24. Dabei stehen die zwei verwandten Begriffe ἐνεργέω „wirken“ und κατεργάζομαι „bewirken“ (vgl. dazu auch Röm 1,27; 2,9; 4,15; 5,3; 7,13.15.17.18.20; 15,18) beide im Imperfekt (durativer Aspekt). Dass die Ausdrücke ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν „in unseren Gliedern“ (vgl. auch Vers 23: ἐν τοῖς μέλεσιν μου „in meinen Gliedern“) und ἐν ἐμοὶ „in mir“ (vgl. auch in Vers 17.18.20) synonym verwendet werden, zeigt auch der folgende Abschnitt. Auffallend ist lediglich, dass Paulus in den Versen 5-6 noch in der 1. Person Plural gesprochen hatte, ab Vers 8 dann aber in der 1. Person Singular spricht. Entsprechend erscheint in Vers 23 auch die Wendung ἐν τοῖς μέλεσιν μου „in meinen Gliedern“. Der Grund ist wohl darin zu sehen, dass Paulus in den Versen 5-6 allgemein von der Situation des Menschen ohne Christus sprach, während er in unserem Abschnitt konkret an das Einzelgebot, das Gott Adam gegeben hatte, und damit konkret an die Einzelperson Adam anknüpft (vgl. Röm 5,12) und zeigt, dass jeder Einzelne ohne die Befreiung durch Christus „in Adam“ ist und damit unter der Herrschaft der Sünde lebt, bevor er in Röm 8,2 von diesem versklavten „Ich“ unter der Sünde zum befreiten „Du“ unter der Führung des Heiligen Geistes kommt.

„... **denn ohne Gesetz ist Sünde tot**“, schreibt Paulus in Vers 8b (vgl. Röm 5,13: „... wo kein Gesetz ist, da wird Sünde nicht angerechnet“). An unserer Stelle geht es um mehr als um „Anrechnung“ von Sünde, wie Paulus auch in 1. Kor 15,56 schreibt: „Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft

¹⁷⁴³ Vgl. Abr. 162; Mos. 1,46; Flaxx. 34f.47.

¹⁷⁴⁴ Vgl. Ant. 2,238; 8,409; 10,256; 13,411; 16,71; Bell. 1,447.502; Vit. 375.

¹⁷⁴⁵ Vgl. Legum. 3,66; Conf. 191; Migr. 2; Her. 300; Decal. 17; Legat. 200.248.

¹⁷⁴⁶ Vgl. Bell. 7,441.

¹⁷⁴⁷ Der Begriff ἐντολή „Gebot“ erscheint im Röm neben Röm 7,8.9.10.11.12.13 nur noch in 13,9.

¹⁷⁴⁸ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 135.

der Sünde aber ist das Gesetz.“ Es geht hier um den „Todesstachel“, der auf Grund des Gesetzes wirksam wird und uns in den geistlichen und schließlich in den ewigen Tod führt, wenn keine geistliche Erneuerung durch Christus geschieht. Deshalb ist es sicher richtig, mit Hofius den Begriff νεκρό „tot“ an dieser Stelle im Sinn von „latent“ zu verstehen.¹⁷⁴⁹ Paulus sagt jedoch nicht, dass die Sünde „immer schon“ vorhanden bzw. gegenwärtig gewesen sei.¹⁷⁵⁰ Es sagt lediglich, dass die Sünde vor der Gesetzgebung vorhanden war. Inwiefern das auf den „Sündenfall“ bezogen werden muss, ist unklar. Offensichtlich ist damit zumindest auch auf die Gesetzgebung durch Mose angesprochen, wie Röm 5,13-14 zeigt.¹⁷⁵¹ Es ist zudem zu beachten, dass in unserem Vers der Begriff ἁμαρτία „Sünde“ ohne Artikel vorkommt (wie auch in Röm 3,9.20; 4,8; 5,13 [zweimal]; 6,14.16; 7,7.25; 8,3 [zweimal].10 und 14,23. Die Sünde ist jedoch seit Adams Fall auch ohne Gesetz vorhanden und herrscht zum Tod über alle Menschen (vgl. Röm 5,12.21)

Röm 7,9-10

„**Ich aber lebte einst ohne Gesetz** ...“ Paulus selbst lebte nie ohne Gesetz. Das „Ich“ kann sich auf Adam beziehen, bevor Gott ihm das Verbot gab, von dem „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ zu essen (Gen 2,16f.), oder auf Israel bis zur Gesetzgebung am Berg Sinai. Damit könnte Paulus aber auch (indirekt) an die Übernahme der vollen Verantwortung des jüdischen *Bar-Mizwah* (im Alter von 13 Jahren) dem Gesetz gegenüber anspielen. Mit dem „Gesetz“ bezieht sich der Apostel aber augenscheinlich auf die Offenbarung Gottes am Berg Sinai, wo Gott mit Israel einen Bund machte. Man hatte aber wohl vergessen, dass dieser Bund und dieses Gesetz ihnen keinen eigenständigen Weg der Erlösung (d. h. durch eigenes Einhalten der Gebote), garantiert, sondern vielmehr auf den kommenden Erlöser hinweist (vgl. z. B. Deut 18,15-18).

„...als aber das Gebot kam, wurde die Sünde (wieder) lebendig, ich aber starb. Und so fand sich's, dass das Gebot mir den Tod brachte, das doch zum Leben gegeben war.“ Vgl. dazu Jak 1,13-15:

„Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde. Denn Gott kann nicht zum Bösen versucht werden, und er selbst versucht niemanden. Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt. Danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebietet sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebietet den Tod.“

Das griechische Kompositum ἀναζῶω (das Kompositum erscheint im Neuen Testament nur noch in Lk 15,24) das in Vers 9b erscheint, bedeutet „(wieder) aufleben, wieder lebendig werden“. Damit ist offenbar zum Ausdruck gebracht, dass die Sünde durch das sinaitische Gesetz nicht zum ersten Mal „lebendig“ wurde. Sie war vorher bereits lebendig geworden, so z. B. im Garten Eden nach dem ersten Verbot Gottes an die Menschen.¹⁷⁵² Auch hat Paulus in Röm 5,12ff. erklärt, dass und warum die ganze Menschheit seit der ersten Sünde bzw. Übertretung Adams unter der Herrschaft des Todes ist. Sagt der Apostel an unserer Stelle nicht aber das Gegenteil? Sicher nicht! Vielmehr dürfen wir nicht vergessen, dass der Apostel das falsche Denken der Juden über das Gesetz korrigieren will. Er

¹⁷⁴⁹ Hofius, Gesetz, S. 59; vgl. auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 132.

¹⁷⁵⁰ So Hofius, Gesetz, S. 59.

¹⁷⁵¹ Vgl. dazu auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 132f.

¹⁷⁵² Nach Stuhlmacher schildern Röm 7,7ff. „am ‚Jedermann‘-Typus Adams, wie die Sünde im Garten Eden den Menschen verleitet hat, das schützende ‚Gebot‘ Gottes (von Gen 2,15-17), das Paulus mit der frühjüdischen Tradition mit dem Dekalog und der Tora insgesamt gleichsetzt zu übertreten ... Das heilige, gerechte und gute Gesetz Gottes kann nur das Gute gebieten und das Böse verbieten, aber es kann nicht gerecht und lebendig machen“ (Stuhlmacher, Theologie I, S. 262).

will ihnen klar machen, warum das Gesetz kein eigener Weg der Rechtfertigung vor Gott und auch des Heilungslebens sein kann.

Wenn Paulus nun schreibt, „**dass das Gebot, das zum Leben [gegeben wurde]¹⁷⁵³, mir zum Tod gefunden wurde**“, so bezieht er sich mit dem „Gebot“ (vgl. auch Vers 8a und Vers 11) auf die einzelne Verordnung des Gesetzes. Augenscheinlich soll damit auch eine Verbindung zu dem Gebot im Garten Eden angedeutet werden, wie auch V.11 zeigt. Das ganze Gesetz bringt mir nicht den Tod, sondern weist vielmehr auf den Erlöser hin, der uns vom Tod errettet. Aber das einzelne Gebot bzw. Verbot wird von Satan und unseren Begierden „ausgenützt“, um gegen Gott zu sündigen, wie bereits der Sündenfall im Garten Eden zeigt (siehe Gen 3,1ff.). Daraufhin zeigt mir das Gesetz, dass ich vor Gott schuldig geworden bin, weil ich ein Übertreter des heiligen und gerechten Willens Gottes geworden bin. Der Ausweg daraus ist nicht das Gesetz und noch strengeres Einhalten des Gesetzes, sondern der vom Gesetz z. B. durch die Opfer angedeutete Weg des sühnenden Todes durch den kommenden Erlöser.

Röm 7,11

„**Die Sünde aber ... verführte mich** (ἐξηπάτησέν με)...“ Hier erkennen wir wieder eine „Anspielung“ des Apostels auf den Sündenfall im Garten Eden.¹⁷⁵⁴ Das Kompositum ἐξαπατάω „gänzlich betrügen, täuschen“¹⁷⁵⁵ erscheint im Neuen Testament insgesamt sechsmal (in der LXX nur in Ex 8,25), wobei es in 2. Kor 11,3 (ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ) und 1. Tim 2,14 (καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν) mit Bezug auf die „Verführung“ Evas durch die Schlange benutzt wird. Das einfache Verb ἀπατάω „betrüge, täuschen“ erscheint in der LXX in Gen 3,13, wonach Eva zu Gott sagte: „Die Schlange betrog/verführte mich (ἠπάτησέν με), so dass ich aß“ (Gen 3,13). Wenn Paulus im Römerbrief von der Sünde als Macht spricht, so ist klar, dass dahinter die Macht Satans steckt. Wie Satan Adam und Eva im Garten Eden durch das göttliche Gebot verführte, so hat auch das sinaitische Gebot (bzw. die Gebote) Satan wegen der Schwachheit des Menschen Anlass gegeben, die Menschen – und natürlich vor allem auch die Juden, die dieses Gebot erhalten hatten – dahin zu bringen, dass sie gegen den Willen Gottes handelten.

Röm 7,12-13

Das Gesetz entspricht dem guten Willen Gottes, und gerade deshalb zeigt es mir, dass ich von Natur aus ein verlorener (geistlich toter) Sünder bin. Vgl. Röm 5,20: „Das Gesetz aber ist dazwischen hinein gekommen, damit die Übertretung zunehme. Wo aber die Sünde zugenommen hat, da ist die Gnade noch viel reichlicher geworden“ (vgl. ferner Röm 3,20). Mit dieser positiven „Bewertung“ des Gesetzes geht Paulus noch über das Judentum hinaus.¹⁷⁵⁶ Dazu bemerkt Lichtenberger: „Sprachlich und sachlich ist die Wendung ‚Das Gesetz ist geistlich‘ außergewöhnlich. Eine echte Analogie, die mehr als Annäherungswert hätte, zu finden, ist bisher nicht geglückt; doch bieten jüdische

¹⁷⁵³ Für rabbinische Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 237.

¹⁷⁵⁴ Vgl. dazu u. a. auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 133: „Hier wird die Sündenfallgeschichte auch terminologisch aufgenommen.“

¹⁷⁵⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 870.

¹⁷⁵⁶ Vgl. auch Stuhlmacher, Theologie I, S. 265.

Aussagen über göttliche und himmlische Welt für Wesen, Herkunft und Dauer des Gesetzes enge Parallelen (Jos, Ap II 277; Bar 4,1; Jos, Ant 3,286; 12,37f.).¹⁷⁵⁷

Der Satz διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον „[die Sünde] bewirkte mir durch das Gute „[den] Tod“ spielt offenbar auf Röm 7,5 an, wo der Apostel geschrieben hatte: τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ... „die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz [angeregt wurden], wirkten ...“ διὰ τοῦ ἀγαθοῦ „durch das Gute“ bezieht sich also auf das Gesetz und charakterisiert dieses somit in seiner Qualität. Auch im Rabbinentum wurde das Gesetz als „gut“ bezeichnet¹⁷⁵⁸, so dass es nicht dieser Punkt ist, in dem sich Paulus im Grunde genommen von ihnen unterscheidet. Paulus weist lediglich – im Gegensatz zur rabbinischen – darauf hin, dass das Gesetz den Menschen nicht vor der Sünde bewahren und deshalb auch nicht zum Leben führen konnte. Doch das liegt nicht am Gesetz, sondern an der Macht der Sünde und der Schwachheit des Menschen. Das Gesetz bringt dem Menschen die Erkenntnis der Sünde und zeigt ihm damit (vgl. Röm 3,20; ferner Röm 7,7), dass es nicht schafft, sich dem Willen Gottes zu unterordnen. In diesem Sinn hatte Paulus bereits in Röm 5,20 betont, dass das Gesetz „dazwischen gekommen“ sei, damit die Übertretung „zunehme“ (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Genau hier knüpft Paulus nun an mit dem Satz ἵνα γένηται καθ’ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἢ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς „damit die Sünde überaus [zu vgl. καθ’ ὑπερβολὴν auch 1. Kor 12,31; 2. Kor 1,8; 4,17; Gal 1,13] sündig werde durch das Gebot“. Der Mensch soll sich durch das Einzelgebot des Gesetzes als Sünder erkennen, der die Vergebung Gottes und die innere Erneuerung nötig hat (vgl. auch u. a. Ps 52,3-12).

2.2.2.6.6 Ursache des Problems mit der Sünde ist das „Fleisch“ (Röm 7,14-25)

Röm 7,14

Paulus wechselt nun vom Tempus der Vergangenheit auf die Gegenwart und zeigt im Folgenden, wie sich diese verhängnisvolle Situation auf den einzelnen Menschen auswirkt, der durch die Sünde beherrscht wird.¹⁷⁵⁹ Es geht also um gegen Gegensatz zwischen dem „geistlichen Gesetz“ und dem „fleischlichen Menschen“. ¹⁷⁶⁰ Hatte Paulus bis jetzt vor allem heilsgeschichtlich angespielt, so geht es im Folgenden um die gegenwärtigen Auswirkungen für den einzelnen Menschen „in Adam“. Adams Schicksal ist auch ihr Schicksal geworden. Dieser „fleischliche Mensch“ ist nicht imstande, das „geistliche Gesetz“ zu erfüllen. Das „Geistliche Gesetz“ kann nur durch den „geistlichen Menschen“ erfüllt werden (vgl. u. a. Röm 8,4-9).

Paulus unterbringt mit dem „Wir“ in dem Verb οἶδαμεν „**wir wissen**“ (vgl. dazu auch Röm 2,2; 3,19; 8,22.28; 1. Kor 8,1.4; 2. Kor 5,1; 1. Tim 1,8) die „Ich-Rede nicht „für einen Augenblick“, wie von Lichtenberger bemerkt wird¹⁷⁶¹, da es sich bei dieser Wendung nicht um einen Unterbruch handelt. Vielmehr bezieht er in dieses Wissen die Gläubigen mit ein, während das „Ich“ das Schicksal des Menschen „in Adam“ beschreibt. Damit wird bestätigt, dass das (kollektive) „Ich“ aus der

¹⁷⁵⁷ H. Lichtenberger, Paulus und das Gesetz, in: M. Hengel/U. Heckel (Hrsg.), Paulus, Missionar und Theologe und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen: Mohr, 1991, (S. 361-374) S. 364.

¹⁷⁵⁸ Für Belege vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 238.

¹⁷⁵⁹ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 219.

¹⁷⁶⁰ Vgl. dazu auch O. Betz, Der fleischliche Mensch und das geistlichen Gesetz. Zum biblischen Hintergrund der paulinischen Gesetzeslehre, in: ders., Jesus – Der Herr der Kirche. Ansätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen: Mohr, 1990, S. 129-197.

¹⁷⁶¹ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 137.

Perspektive des Gläubigen in der Beziehung zu Jesus Christus beschrieben wird. Treffend betont Lichtenberger also, dass Paulus hier „eine gemeinchristliche Auffassung wiedergibt“.¹⁷⁶² Paulus kann davon ausgehen, dass zumindest der geistlich geprägt Christ (vgl. dazu auch 1. Kor 2,14-16) dieses Wissen hat.

„... **dass das Gesetz geistlich ist** ...“ (vgl. auch Joh 6,63b: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“). Das Gesetz ist „geistlich“, weil es von Gott kommt und seinen heiligen Willen offenbart.¹⁷⁶³ Damit charakterisiert Paulus das Gesetz ähnlich wie Jesus seine eigenen Worte: πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν „Geist sind sie und Leben sind sie“ (Joh 6,63). Sie sind durch den Geist Gottes gewirkt, und deshalb führen sie durch das Wirken des Geistes zum Leben. In diesem Sinn spricht Paulus in Röm 8,2 vom „Gesetz des Geistes des Lebens“, das „dich in Christus Jesus freigemacht hat vom Gesetz der Sünde und des Todes“. Somit bemerkt Lichtenberger richtig, dass die Wendung, dass das Gesetz geistlich sei, wohl (unter anderem) darin begründet ist, „dass sie nur ‚in Christus‘ möglich ist.“¹⁷⁶⁴

Mit dieser Beurteilung des Gesetzes geht der Apostel sogar wesentlich über das damalige Judentum hinaus. Denn selbst wenn man von der Tora sagte, dass sie himmlischen Ursprungs sei, so wird sie doch nicht als „geistlich“ bezeichnet.¹⁷⁶⁵ Diese Aussage zeigt uns, dass wir nicht zu schnell einen Gegensatz zwischen Geist und dem geschriebenen Gesetz sehen dürfen, auch wenn Paulus die „Neuheit des Geistes“ der „Altheit des Buchstabens“ gegenüberstellt (Röm 7,6). Das Gesetz soll geistlich verstanden und durch den Geist Gottes erfüllt werden. Ohne Christus und seinen Geist aber ist das Geschriebene toter Buchstabe.¹⁷⁶⁶ Damit hat Paulus zumindest indirekt die in Vers 7 gestellte Frage, ob das Gesetz Sünde sei, beantwortet.¹⁷⁶⁷ Das geistliche Gesetz kann nicht mit der Sünde identifiziert werden, selbst wenn die Sünde das Gesetz als Anlass nahm, den (fleischlichen) Menschen zu verführen.

„... **ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft**.“ In Röm 7,5 hatte Paulus bemerkt, dass die „Leidenschaften“¹⁷⁶⁸ der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren“, und zwar „als wir noch im Fleisch waren“. Offensichtlich durch diese – für die Juden provozierende Aussage – fühlte er sich veranlasst, auf die Frage einzugehen, ob denn das Gesetz an und für sich Sünde sei (vgl. Röm 7,7). Nein, das „Gesetz“ ist von Gott zum Leben gegeben und ist sogar „geistlich“ (vgl. Röm 7,10-12.14a). Das Problem ist vielmehr der Mensch „im Fleisch“ und damit „in Adam“. Das

¹⁷⁶² Ebd.

¹⁷⁶³ Dazu bemerkt Lichtenberger: „Um eine genaue Bestimmung von ‚das Gesetz ist geistlich‘ sind die Ausleger meist verlegen; die Auskünfte sind düftig“ (Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 139). Schlier versteht die Aussage im Sinn von „vom Geist gewirkt, Geist enthaltend, Geist wirkend“ (Schlier, Römerbrief, S. 229). Käsemann bezieht sie auf die „himmlische Herkunft und Art“ des Gesetzes (Käsemann, Römer, S. 191) und für Michel ist damit gesagt, „das Gesetz stamme aauf dem Geist Gottes, trage also die Art Gottes an sich“ (Michel, Römer, S. 229-230).

¹⁷⁶⁴ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 142.

¹⁷⁶⁵ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 238; ferner Lohse, Römer, S. 219; Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 140.

¹⁷⁶⁶ Vgl. Schirmacher, Römerbrief I, S. 289f.

¹⁷⁶⁷ Vgl. auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 139.

¹⁷⁶⁸ Der Begriff πάθημα erscheint auch in Gal 5,24 im Sinn von „Leidenschaft“. Demnach haben „diejenigen des Christus das Fleisch mitsamt den Leidenschaften und Begierden“ gekreuzigt. Der Begriff πάθος erscheint in den neutestamentlichen Schriften nur dreimal (Röm 1,26; Kol 3,5; 1. Thess 4,5). In Röm 1,26 ist von den „unehrenhaften Leidenschaften“ die Rede und in 1. Thess 4,5 von der „Leidenschaft der Begierde“, während die „Leidenschaft“ nach Kol 3,5 u. a. neben der „Begierde“ ein „Glied auf der Erde“ ist, das der an Jesus Gläubige abzulegen hat.

ist m.E. der Hintergrund der Ausführungen in Röm 7,14ff.¹⁷⁶⁹ Deshalb soll im Folgenden auf die Bedeutung der Aussage in Röm 7,14b für das Verständnis des Abschnitts eingegangen werden.

In Röm 7,14 wechselt Paulus vom Aorist-Tempus (und Imperfekt) zum Präsens und zeigt im Folgenden, wie sich diese verhängnisvolle Situation auf den einzelnen Menschen auswirkt, der durch die Sünde beherrscht wird.¹⁷⁷⁰ Es geht also um den Gegensatz zwischen dem „geistlichen Gesetz“ und dem „fleischlichen Menschen“.¹⁷⁷¹ Hatte Paulus bis jetzt vor allem auf Heilsgeschichtliches angespielt, so geht es ab Röm 7,14 um die gegenwärtigen Auswirkungen in Bezug auf den einzelnen Menschen „in Adam“. Adams Schicksal ist auch sein Schicksal geworden (vgl. Röm 5,12ff.). Dieser „fleischliche Mensch“ ist nicht imstande, das „geistliche Gesetz“ zu erfüllen. Das „geistliche Gesetz“ kann nur durch den „geistlichen Menschen“ erfüllt werden (vgl. u. a. Röm 8,4-9; vgl. auch 1. Kor 2,13-16).

Dagegen ist das „Ich“, das Paulus in Röm 7,14ff. beschreibt, „fleischlich“ (σάρκινος) und „unter die Sünde verkauft“ (vgl. Röm 7,14b). In Bezug auf den Gebrauch des Adjektivs σάρκινος (vgl. dazu auch 1. Kor 3,1; 2. Kor 3,3; Hebr 7,6) ist zu beachten, dass die Endung -ινος¹⁷⁷² sich grundsätzlich auf den jeweiligen „Stoff“ bezieht, während die Endung -ικος¹⁷⁷³ die Zugehörigkeit zu diesem „Stoff“ und die Prägung dadurch beschreibt.¹⁷⁷⁴ So erscheint der Begriff σάρκινος z. B. in 2. Kor 3,3, wo mit dem „fleischlichen Herzen“ das menschliche „Herz“ im Gegensatz zu der „steinernen Tafel“ beschrieben wird (vgl. auch Hes 36,26). Die Sündhaftigkeit im Verhalten der Christen in Korinth wird dagegen in 1. Kor 3,3 mit dem Begriff σαρκικός (etwa „vom ‚Fleisch‘ geprägte Menschen“) umschrieben, während der Apostel in 1. Kor 3,1 noch den Begriff σάρκινος (etwa „Menschen vom Stoff ‚Fleisch‘“; parallel zu „unmündig“) verwendet hatte.¹⁷⁷⁵ An unserer Stelle will Paulus mit dem Gebrauch des Begriffs σάρκινος (nicht σαρκικός!) zum Ausdruck bringen, dass der Mensch „in Adam“ vom „Stoff Fleisch“ ist und damit von sich aus, weil er eben Mensch und damit „Fleisch“ ist (vgl. auch Joh 3,6), nicht die Kraft hat, das Gesetz Gottes zu erfüllen (vgl. auch Röm 8,6-8).

¹⁷⁶⁹ Nach Weish 7,22-23 ist die Weisheit der/ein „verständlicher, heiliger, einzigartiger, vielfältiger ... allmächtiger, alles überschauender und allezeit alle verständigen, reinen und sehr feinen Geister durchdringender Geist. Diese „Weisheit“ wird offenbar mit dem „unvergänglichen Licht des Gesetzes“ identifiziert, das der Welt durch „deine Kinder“ gegeben wurde (vgl. Weish 18,4). Nach Weish 7,1 jedoch „bin ich ein sterblicher Mensch wie alle ... bin Fleisch“. Aber „ich betete, und mir wurde Einsicht gegeben; ich rief zum Herrn, und der Geist der Weisheit kam zu mir“ (Weish 7,7). Mit der Weisheit kamen „zugleich alle Güter“ (τὰ ἀγαθὰ ὁμοῦ πάντα), und unzählbarer Reichtum [war] in ihrer Hand“ (Weish 7,11). Diese Weisheit behütete „den erstgebildeten Vater der Welt“ und rettete ihn „aus seinem Fall und gab ihm Kraft, über alles zu herrschen“ (Weish 10,1-2). Wer an ihr vorbeigehe, erkenne das Gute (τὰ καλὰ) nicht (Weish 10,8), doch als der Gerechte verkauft worden sei (πραθέντα δίκαιον), habe sie ihn nicht verlassen, sondern ihn von der Sünde gerettet (Weish 10,13). Luck bemerkt richtig, dass das „Ich“ von Röm 7 dem „Ich“ von Weish 7,1-14 – zumindest indirekt – widerspricht (Luck, Das Gute und das Böse, S. 232, Anm. 42).

¹⁷⁷⁰ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 219.

¹⁷⁷¹ Vgl. dazu auch Betz, Der fleischliche, S. 129–197.

¹⁷⁷² Vgl. im Neuen Testament z. B. bu/ssinoß, dermaçtinoß, e'lefaçtinoß, li÷qinoß, xu/linoß, tri÷cinoß, uJaçlinoß.

¹⁷⁷³ Vgl. im Neuen Testament z. B. aḏdikoß, ai'retikoß, aÖrcieratikoß, basilikoß, biwtikoß, e'qnikoß, nomikoß, fusikoß, yucikoß.

¹⁷⁷⁴ Vgl. Bornemann/Risch, Griechische Grammatik, § 299; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 113.

¹⁷⁷⁵ Vgl. auch Bachmann, Korinther, S. 144: „σάρκινος heißt der Mensch, sofern er nichts anderes sein kann als Fleisch, σαρκικός, sofern er anders sein sollte und doch Fleisch ist.“

Die Ausdrücke „fleischlich“ und „unter die Sünde verkauft“ werden in Röm 7,14b in einem gewissen Sinn synonym gebraucht. Dabei ist zu beachten, dass das Verb *πῑπράσκω* („verkaufen“)¹⁷⁷⁶ in der LXX vor allem in Bezug auf die Sklaverei gebraucht wird (vgl. z. B. Lev 25,39.42.47; Deut 15,12; 21,14; 28,68; Esth 7,4; Ps 105,17; Jes 52,3; Jer 34,14)¹⁷⁷⁷, wobei auch die „Sklaverei“ auf Grund der Sünde oder in der Sünde angesprochen wird. So hat sich Ahab nach 1. Kön 21,20 „verkauft, um zu tun, was böse ist in den Augen Jahwes“ (vgl. auch 1. Kön 21,25), und nach Jes 50,1 wurde Israel wegen der Sünden des Volkes „verkauft“ (vgl. auch Jes 59,2; 1. Macc 1,13-15).

Die Metapher vom „Verkauftsein“ dem Bösen gegenüber war offenbar auch im Hellenismus bekannt. So verwendet Epiktet z. B. u. a. im Zusammenhang mit der „Sklaverei“ den Begierden gegenüber das Perfekt Partizip *πεπραμένος* („verkauft“).¹⁷⁷⁸ Deshalb ist es für Röhser „offenkundig und bedarf keines weiteren Beweises mehr, daß die paulin. Herr-Sklave-Metaphorik paganer Herkunft ist und erst über das hellenistische Judentum Eingang ins NT gefunden hat“.¹⁷⁷⁹ Dabei verweist Röhser ausdrücklich auf Philo.¹⁷⁸⁰ Allerdings sollten die Unterschiede nicht übersehen werden. Denn offenbar geht Philo nicht wie Paulus davon aus, dass alle Menschen ohne Unterschied (vgl. dazu Röm 3,9.23) grundsätzlich „unter die Sünde verkauft“ bzw. „Sklaven“ des Bösen sind (vgl. Röm 6,17a.20a). So bemerkt er z. B. in Prob 59, dass es nicht falsch sei zu sagen, das derjenige, der

„alles besonnen macht, alles gut macht. Wer aber alles gut macht, macht alles richtig. Und wer alles richtig macht, macht alles sündlos/fehlerlos (*ἀναμαρτήτως*), unanfechtbar, tadellos, schuldlos und schadenlos. Daher wird er Vollmacht/Recht/Freiheit (*ἐξουσίαν*) haben, alles zu tun und zu leben, wie er will/entscheidet (*ὡς βούλεται*). Und wer diese Vollmacht hat, muss frei sein. Ein Anmutiger (*ἀστεῖος*) tut alles besonnen, und er allein ist frei“.¹⁷⁸¹

Und zwar, weil klar sei, dass er nie etwas unfreiwillig tue oder gezwungen werde, während der Sklave gezwungen werde.¹⁷⁸²

Paulus hatte in Röm 5,12ff. die „königliche Herrschaft“ der Sünde und des Todes durch den Fall Adams begründet, welche bis zum Kommen Jesu Christi über alle Menschen verhängt war. Im Kontext von Röm 7,14b beschreibt der Ausdruck „unter Sünde verkauft“¹⁷⁸³ den Menschen, der „in Adam“ ist und damit unter der Herrschaft und der Verurteilung durch das Gesetz lebt (vgl. Gal 3,22f.). Paulus spricht somit von der „Sklaverei“ der Sünde, die den Menschen ohne Christus beherrscht und gefangen hält (vgl. auch Röm 6,17a.20a).¹⁷⁸⁴ Richtig bemerkt Bergmeier dazu:

¹⁷⁷⁶ Das Verb erscheint im Neuen Testament sonst nur in Mt 13,46; 18,25; 26,9; Mk 14,5; Joh 12,5; Apg 2,45; 4,34; 5,4. In den Paulusbriefen erscheint es also nur in Röm 7,14.

¹⁷⁷⁷ Vgl. z. B. Lev 25,39: „Und wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen.“

¹⁷⁷⁸ So in Diss 4,5. Vgl. dazu auch Röhser, Metaphorik, S. 104f.

¹⁷⁷⁹ Ebd., S. 107.

¹⁷⁸⁰ Vgl. ebd., S. 106: „An vorderster Stelle ist auf Philos Schrift ‚Quod omnis probus liber sit‘ hinzuweisen, und hier wieder besonders auf die Abschnitte 21-25, 59-61 und 156-159.“ Vgl. auch z. B. Philo, Ebr 122f.

¹⁷⁸¹ Vgl. auch z. B. Philo, Prob. 1; Leg 3,89; Det. 68; Her. 276.292; Som. 2,24.

¹⁷⁸² Philo, Prob. 60.

¹⁷⁸³ Der Ausdruck wird an dieser Stelle in der Exegese auf den Zustand des Menschen „in Adam“, aber auch auf den Kampf des Gläubigen gegen die Sünde bezogen (vgl. zur Übersicht Abernathy, Romans 1–8, S. 482f.).

¹⁷⁸⁴ Gemäß Schnelle, der auf die Bedeutung von Röm 7 eingeht (vgl. Schnelle, Theologie, S. 263–265), bilden die „Christologie und die Soteriologie und nicht die Anthropologie ... die Grundlage der paulinischen Sündenlehre“ (Schnelle, Theologie, S. 265). Das trifft allerdings wohl nur zum Teil zu, wenn man überhaupt eine solche

„An die Sünde verkauft heißt somit Gefangenschaft im Gesetz des Sündigmüssens. Dieses Gesetz, das kommandierende Interesse der Sünde, wirkt *in* den Gliedern – die Sünde war es ja, die jegliche Begierde bewirkte –, so dass der Leib des unerlösten Menschen der Ort der Gefangenschaft in Sünde und Tod ist.“¹⁷⁸⁵

Offenbar geht Paulus davon aus, dass der „geistliche Mensch“ bzw. der Mensch „in Christus“ nicht mehr unter die Sünde „verkauft“ ist, sondern von der Sünde frei gekauft worden ist (vgl. z. B. Röm 6,7.22; 8,2ff.; Gal 3,22ff.; 5,16ff.).¹⁷⁸⁶

Dabei geht es Paulus in Röm 7,14ff. kaum darum, die Erkenntnis und den Willen des Menschen¹⁷⁸⁷ trotz der Herrschaft der Sünde (des „Sündigmüssens“) grundsätzlich als „unbescholten“ darzustellen.¹⁷⁸⁸ Dass das sündige Wesen und Verhalten des Menschen auch das Denken und Wollen des Menschen prägt, hatte Paulus im Römerbrief bereits immer wieder angedeutet (vgl. z. B. Röm 1,21f.24.28; 2,18ff.). Ein Vergleich zwischen Röm 1,28 sowie Röm 2,18 einerseits und Röm 12,2 andererseits zeigt, dass Paulus offenbar davon ausging, dass der Mensch, auch wenn er als Geschöpf Gottes trotz Sünde sein Denken und seinen Willen im Grunde genommen „richtig“ gebrauchen könnte, dieses nicht wirklich tut und erst durch die Erneuerung von Christus her und durch dessen Geist in der Lage ist, Denken und Willen so nach Gott auszurichten, dass daraus auch das Handeln im Einklang mit dem Willen Gottes folgt. Auf diesen Weg geht Paulus in Röm 8,1ff. ein. In Röm 7,14ff. wird hingegen betont, dass die Erkenntnis dessen, was im „Gesetz“ als der gute Wille Gottes mitgeteilt wird, und der menschliche Wille, dieses im Leben auch zu tun, nicht genügen, um das Erkannte auch tatsächlich zu tun, und zwar darum, weil der „fleischliche Mensch“ der Macht der Sünde ausgeliefert bzw. „unter die Sünde verkauft“ ist.

Röm 7,15-17

Unterscheidung machen kann. Gerade Röm 7 zeigt m. E., dass die paulinische Hamartologie eng mit der paulinischen Anthropologie verwoben ist.

¹⁷⁸⁵ Bergmeier, Gesetz, S. 72. Vgl. auch Hahn, Gesetzesverständnis, S. 203: „Es geht um die ihn unausweichlich beherrschende Macht der Sünde, die durch das Gesetz nicht überwunden, ja nicht einmal gemindert wird, sondern die im scheinbaren Gegensatz zum eigentlichen Ziel des Gesetzes ihn nur noch tiefer in seine Sündhaftigkeit verstrickt, weil er als der das Gute Wollende nicht nur die Sünde erkennt, weil vielmehr jedes Streben, der Sünde zu entweichen, um so tiefer in sie hineinführt.“

¹⁷⁸⁶ Vgl. dazu auch Hübner, Hermeneutics, S. 207: „No contrast can be more radical than that of Röm. 7:17, 20 ... or that of Rom. 8:6 ...“

¹⁷⁸⁷ Nach Dihle wird die „Vorstellung von einem Willen, den man sich getrennt vom Verstand auf der einen, Instinkt, Trieb oder Emotion auf der anderen Seite zu denken habe, ... in allen Schichten und Perioden der europäischen Sprache greifbar ... Die griechische Sprache besaß kein Wort, um das Willensphänomen in dieser Isolierung zu bezeichnen“ (Dihle, Vorstellung, S. 31). Das Verb (ἐ)θέλω bedeutete demnach „lediglich soviel wie ‚gefaßt sein auf, disponiert, bereit sein‘“ (ebd.).

¹⁷⁸⁸ Vgl. auch Hübner, Hermeneutics, S. 210ff. Nach Hahn ist es „in Wahrheit ein und dasselbe Gesetz“, das in Röm 7,23 als „Gesetz Gottes“ und als „Gesetz der Sünde“ bezeichnet wird, „das nur dem der Sünde verfallenen Menschen gespalten erscheint, und von dem er deshalb meint, es sei dem menschlichen Wollen einerseits, dem menschlichen Tun andererseits zugeordnet. Denn der sündigende Mensch erfährt das Gesetz in dieser Zwiespältigkeit als ein von Gott gegebenes Gesetz, dem er zustimmen will, und als ein von der Sünde beschlagnahmtes Gesetz, von dem er in seinem Tun beherrscht wird. Wenn dies aber gilt, dann ist endgültig klar, daß es letztlich gar nicht um den Gegensatz von Wollen und Tun geht, sondern daß sich darin der für den Sünder hoffnungslose zerrissene Gegensatz im Blick auf das Gesetz dokumentiert, sofern die dialektische Spannung, die das Gesetz auszeichnet, nicht mehr wahrgenommen werden kann“ (Hahn, Gesetzesverständnis, S. 204).

„... **denn was ich bewirke, erkenne/weiß ich nicht** ...“ Dazu bemerkt Lichtenberger treffend: „Verkauftsein unter die Sünde bedeutet eine Spaltung zwischen dem, was ‚Ich‘ tue, und der Fähigkeit, dies als meine willentliche Tat zu begreifen.“¹⁷⁸⁹ Schlier bezieht die Aussage auf „ein unwissendes Handeln“ des „sarkischen Menschen“, „unwissend nämlich um das, was er sich mit seinem Handeln jeweils verschafft.“¹⁷⁹⁰ Und nach Hübner weiß ein solcher Mensch „nicht, dass er nicht weiß, was er tut.“¹⁷⁹¹ Ganz anders spricht Paulus vom „geistlichen Menschen“: „Ein psychischer Mensch aber nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist, denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich beurteilt wird. Der geistliche [Mensch] dagegen beurteilt zwar alles, er selbst jedoch wird von niemand beurteilt“ (1. Kor 2,14-15). Das bedeutet aber wohl nicht, dass der „fleischliche Mensch“ nicht weiß, dass sein „Dienen in der Altheit des Buchstabens“ (vgl. Röm 7,6) in den Tod führt, wie Bultmann annimmt.¹⁷⁹² Vielmehr hatte Paulus bereits in Röm 1,32 betont, dass „sie wissen, dass diejenigen, die solches tun, des Todes würdig sind ...“

„... **denn nicht, was ich will, das tue ich, sondern was ich hasse, das tue ich**.“ Dunn sieht in dieser Aussage etwas wie ein gespaltenes Ich des Christen in der Überschneidung des alten und des neuen Zeitalters, der einerseits dem Gesetz Gottes zustimmt und ihm bezeugt, dass es gut ist, andererseits aber zugleich auch „unter die Sünde verkauft“ ist.¹⁷⁹³ Paulus sieht das jedoch offensichtlich anders, indem er in Gal 5,16 betont: „Ich sage aber: Wandelt im Geist, und ihr werdet die Begierde des Fleisches nicht erfüllen.“ Dieser Aspekt wird auch in Röm 8,4 betont. Anders jedoch steht es mit dem „Fleisch“, wie Röm 8,6-8 hervorhebt: „Denn die Gesinnung des Fleisches ist Tod, die Gesinnung des Geistes aber Leben und Frieden; weil die Gesinnung des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist, denn sie ist dem Gesetz Gottes nicht unterordnen, sie kann das auch nicht. Die aber, die im Fleisch sind, können Gott nicht gefallen.“ Somit bezieht Paulus sich an unserer Stelle auf den Menschen, der ehrlich in der Tora forscht und dabei merkt, dass vieles in seinem Leben nicht in Ordnung ist, ja, er wird sogar anfangen, die Sünde zu hassen, aber doch nicht in der Lage sein, sie zu überwinden, weil die Sünde mächtiger ist als er.

In den jüdischen „Sprüchen der Väter“ (Pirque Awot) wird betont, dass die Sprüche, die versuchen, die mündliche Überlieferung zu klären, „Sittenlehren“ enthalten, „durch deren Befolgung der Mensch in seiner sittlichen Vervollkommenung immer höher“. Doch dann wird säufzend festgestellt: „Wie wenige sind doch imstande, das auszuführen!“¹⁷⁹⁴ Trotzdem hat jeder in Israel, der bestrebt ist, den Pflichten des Judentums nachzukommen, bzw. „der ringt und strebt, seinem Israel-Beruf gemäß zu leben, Anteil am kommenden Zeitalter, d. h. an der messianischen Zeit.

Das Kompositum *κατεργάζομαι* „bewirken“ (insgesamt 22-mal im Neuen Testament) erscheint nach Vers 8 und Vers 13 nun wieder in Vers 15 und Vers 17 und weiter unter wieder in Vers 18 und Vers 20 (vorher bereits in Röm 1,27; 2,9; 4,15; 5,3). In Röm 4,15 hatte Paulus geschrieben: „Denn das Gesetz bewirkt (*κατεργάζεται*) Zorn [d. h. Gericht Gottes]; aber wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung.“ Weil das Gesetz eben die Sünde nicht verhindern konnte, aber für die Sünde die gerechte Strafe verlangte, bewirkte es eben dieses Gericht Gottes über die Sünde. Wenn Paulus nun in Vers 17 schreibt: „Nun aber bewirke (*κατεργάζομαι*) nicht mehr ich es, sondern die in mir

¹⁷⁸⁹ Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 143.

¹⁷⁹⁰ Schlier, Römerbrief, S. 230.

¹⁷⁹¹ Hübner, Gesetz, S. 70.

¹⁷⁹² Bultmann, Röm 7, S. 60 (= Exegetica, S. 206); vgl. auch Lichtenberger, Ich Adams, S. 144.

¹⁷⁹³ Dunn, Romans 1–8, S. 406f.

¹⁷⁹⁴ Pirque Awot 1,1.

wohnende Sünde“, so setzt er damit an den Gedanken in Vers 5 an, wo er schrieb, dass die „Leiden-schaften der Sünde durch das Gesetz in meinen Gliedern wirksam waren (ἐνεργέιτο)“, indem er das mit κατεργάζομαι verwandte Verb ἐνεργέω gebrauchte. Der Gedanke wurde bereits in Vers 8 („Die Sünde aber ergriff durch das Gebot die Gelegenheit und bewirkte jede Lust in mir ...“) wieder aufgenommen und dann nochmals in Vers 13 („Sondern die Sünde, damit sie als Sünde erschiene, indem sie durch das Gute mir den Tod bewirkte ...“).

Röm 7,18-20

„Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch nichts Gutes wohnt.“ Der Wunsch, das Gute zu erfüllen, wächst durch die Erkenntnis dessen, wer Gott ist und was Sünde ist. Aber nur für den in Christus erneuerten Gläubigen gilt, dass Gott nicht nur das Wollen, sondern auch das Bewirken des Guten schenkt (vgl. Phil 2,13).

„Denn nicht das, was ich will, tue ich, sondern das, was ich nicht will, das Böse, dieses [genau] vollbringe ich.“ Nach Eibach hat Paulus an dieser Stelle „das Bestimmtein des Menschen in seinem Innersten durch die Macht der Sünde und die Zerrissenheit des Menschen unter dieser Macht eindringlich ... beschrieben“.¹⁷⁹⁵ Und Schnelle stellt richtig fest, dass Paulus die „ganze Ausweglosigkeit der Situation des Menschen jenseits des Glaubens“ in diesen Versen betont, „wo er den Widerspruch zwischen wollen und Tun noch einmal entfaltet“.¹⁷⁹⁶ Damit ist natürlich nicht gesagt, dass der „geistliche“ Christ immer den Willen Gottes tut. Wichtig ist an dieser Stelle, den Abschnitt auf das zu beziehen, worauf Paulus ihn dem Zusammenhang nach bezieht, d. h. auf den „frommen“ Menschen, der nicht „in Christus“ ist bzw. „nach dem Geist“ lebt.

„Wenn ich aber das, was ich nicht will, tue, so bewirke nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde.“ An dieser Stelle wiederholt der Apostel die Aussage aus Vers 16a und 17. Das Problem ist also, dass die Sünde das „Fleisch“ beherrscht. Die Macht der Sünde kann durch das „Fleisch“ nicht überwunden werden. Doch im Tod Jesu hat Gott die Erlösung aus der Macht der Sünde vollbracht.¹⁷⁹⁷

Röm 7,21-23

„... dass mir das Böse bereitliegt.“ Das griechische Kompositum παράκειμαι „daneben liegen; vorliegen“¹⁷⁹⁸ erscheint im Neuen Testament neben dieser Stelle nur noch in Röm 7,18, wo Paulus betont hatte: „Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; denn das Wollen liegt bei mir vor [d. h. ist vorhanden], aber das Vollbringen des Guten nicht.“ Im „inneren Menschen“ ist also das Wollen des Guten vorhanden, aber in der Praxis „liegt das Böse vor“ in dem Sinn, dass der Mensch, der den guten Willen Gottes tun will, ihn nicht tun kann und deshalb gegen den erkannten Willen Gottes handelt.

Der Ausdruck ὁ ἔσω ἄνθρωπος „der innere Mensch“ erscheint bei Paulus noch in 2. Kor 4,16 und Eph 3,16, wo er sich offensichtlich in im Gegensatz zum „äußeren Menschen“ auf das innere, geistige-geistliche Leben des Christen bezieht. An unserer Stelle bezieht die Wendung κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον **„nach dem inneren Menschen“** (Vers 22; vgl. Eph 3,16) sich jedoch auf die verstandesmäßige Erkenntnis des Gesetzes, was Paulus in Vers 23 mit dem Ausdruck „dem Gesetz meines

¹⁷⁹⁵ Eibach, Gestorben, S. 162.

¹⁷⁹⁶ Schnelle, Paulus, S. 373.

¹⁷⁹⁷ Vgl. auch Eibach, Gestorben, S. 162.

¹⁷⁹⁸ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 482.

Verstandes“ (Luther: „dem Gesetz in meinem Gemüt“; vgl. Vers 25b) beschreibt¹⁷⁹⁹; d. h. in meinem Verstand habe ich erkannt, dass das Gesetz gut ist und dem Willen Gottes entspricht, mir fehlt allerdings die Kraft, das Erkannte zu tun (wenn ich nicht in Christus lebe). Damit bezieht der Apostel sich sicher in erster Linie auf die Juden, die in der Tora forschen, aber die Heiden sind wohl auch nicht ausgeschlossen, da ihnen nach Röm 2,14f. das Gesetz „im Herzen geschrieben steht“.¹⁸⁰⁰

„**Denn ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern ...**“ Das „andere Gesetz“ ist „das Gesetz, ... [dass] bei mir nur das Böse vorhanden ist“ (Röm 7,21). „Gesetz“ kann man hier also als „Gesetzmäßigkeit“ verstehen¹⁸⁰¹, nämlich dass der Mensch ohne Christus „gesetzmäßig“ sündigen muss und so im „Gesetz der Sünde“ gefangen gehalten wird, weil er nicht anders kann. Das „andere Gesetz“ ist offenbar identisch mit dem „Gesetz der Sünde“, das Paulus in Röm 8,2 auch als „Gesetz der Sünde und des Todes“ bezeichnet, von dem mich Jesus Christus durch das „Gesetz des Geistes“ befreit hat. Das „andere Gesetz“ (ἕτερον νόμον) steht gegen das „Gesetz meines Verstandes“ (τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου), so dass offenbar gemeint ist, dass auf der einen Seite der Verstand durch das Forschen in der Tora den Willen Gottes darin als gut erkannt hat und diesen auch tun möchte, aber auf der anderen Seite die Sünde in ihm mächtiger ist, so dass die Sünde schlussendlich durch das gleiche Gesetz den Menschen ohne Jesus Christus und die Befreiung gefangen nimmt.

Röm 7,24

„**Ich elender Mensch!**“ (vgl. Offb 3,14). Dieser Seufzer gilt nicht den Menschen, die in Christus die Fülle des Lebens gefunden haben, sondern den Menschen, die in eigener Anstrengung Gottes Willen tun wollen und dabei, wenn sie ehrlich sind, immer wieder merken, dass sie es einfach nicht schaffen. Ähnliche Aussagen gibt es auch im Judentum. So heißt es z. B. in 4. Esra 9,36-37: „Wir, die das Gesetz empfangen, müssen wegen unserer Sünden verloren gehen samt unserem Herzen, in das es getan ist; das Gesetz aber geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit“ (vgl. auch 4. Esra 7,62f.). In 1. QS XI,9,12 lesen wir: „Ich gehöre zur ruchlosen Menschheit, zur Menge des frevelnden Fleisches ... Wenn ich wanke, so sind Gottes Gnadenerweise meine Hilfe auf ewig.“ Interessant ist an dieser Stelle auch eine Aussage Epiktets, der (mit Bezug auf den „Demütigen“ und „Unedlen“) fragt: „Was bin ich?“ Die Antwort heißt: „Ein elendes Menschlein“ (ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον) und „mein Jammer ist ein Stückchen Fleisch“ (τὰ δύστηρά μου σαρκίδια).¹⁸⁰² Epiktet bezieht sich dabei jedoch nicht auf die „Wenigen“ und „Weisen“, die weder „niedrig/demütig“ (ταπεινός) noch „unedel“ (ἀγενής) sind, sondern auf „die Vielen“, die im Gegensatz zu den „Weisen“ bekennen müssen: „[Ich bin] ein elendes Menschlein“. Epiktet geht davon aus, dass der Mensch durch den Verstand und das Philosophieren aus diesem Sklavenzustand heraus in die Freiheit gelangen

¹⁷⁹⁹ Nach Walter ist der „innere Mensch“ das „was der Mensch eigentlich sein sollte, im Unterschied von dem Menschen, als der er in Wahrheit existiert“ (N. Walter, Art. ἔσω, in: EWNT II, [Sp.161-164] Sp.163). Doch wie der Zusammenhang in unserem Abschnitt zeigt, bezieht der Apostel sich damit auf den νοῦς bzw. auf die verstandesmäßige Erkenntnis des Gesetzes (vgl. Vers 23 und 25b). Rüger vermutet, „dass Paulus die jüdischen Begriffe guter und böser Trieb aus Rücksicht auf seine christlichen Leser in Korinth und Rom durch die hellenistischen Begriffe innerer und äußerer Mensch ersetzt“ (H.-P. Rüger, Hieronymus, die Rabbinen und Paulus. Zur Vorgeschichte des Begriffspaars „innerer und äußerer Mensch“, in: ZNW 68 [1977], [S. 132-137] S. 137). Das ist jedoch nicht genügend begründet (vgl. auch Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 148).

¹⁸⁰⁰ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 222.

¹⁸⁰¹ Vgl. dazu Schnelle, Paulus, S. 373: „Hier meint νόμος nicht die alttestamentliche Tora, sondern bezeichnet eine Gesetzmäßigkeit, die in V. 22f. erläutert wird.“ Vgl. auch u. a. Hofius, Der Mensch, S. 142.

¹⁸⁰² Epiktet, Diatribe 1,3,5-6.

kann.¹⁸⁰³ Paulus bezieht sich auf den „natürlichen“ Menschen, während in den zitierten jüdischen Texten von Menschen die Rede ist, welche als zum Volk Gottes gehörend betrachtet werden.

„**Wer wird mich aus diesem Leib des Todes herausretten?**“ Der Ausdruck „der Leib dieses Todes“ wird nicht im gleichen Sinn gebraucht wie der Ausdruck „sterblicher Leib“ in Röm 6,12 und 8,11. Paulus bezieht sich auf den menschlichen Körper, der ohne die Erlösung durch Jesus Christus unter der Herrschaft der Sünde steht und damit „dem Tod Frucht bringt“ (vgl. Röm 6,21; 7,5). Gemeint ist also nicht die Befreiung aus der leiblichen Existenz¹⁸⁰⁴, sondern vielmehr, dass der Leib nicht mehr unter dem Zwang der Sünde stehen muss, sondern Gott dienen kann (vgl. Röm 6,12ff.; 12,1f.). Es geht um die Erlösung aus dem „Verkauftein“ unter die Sünde auf Grund des Fleisches (vgl. Röm 7,14b). In Weish 10,13 wird betont, dass die Weisheit den Gerechten im Stich gelassen habe, „als er verkauft wurde, sondern rette ihn vor der Sünde ...“ Und nach Jes 50,1-2 ist Israel „wegen eurer Sünden verkauft worden“ (LXX: ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν ἐπράθητε), und Gott fragt, ob sein Arm etwa zu kurz sei, die zu erlösen (LXX: μὴ οὐκ ἰσχύει ἡ χεὶρ μου τοῦ ῥύσασθαι;). Weil Israel „umsonst verkauft“ ist, soll es auch „ohne Geld ausgelöst werden“ (Jes 52,3; vgl. Jes 53,9). Im Sinn des Jesajastellen ist Paulus davon überzeugt, dass Jesus Christus diese verheißene „Erlösung“ bringt, wobei es noch zentrales um die Befreiung aus der Herrschaft der Sünde geht. Im Gegensatz zu Weish 10,13 ist er überzeugt, dass die „Weisheit“ die Befreiung nicht bewirken kann, es sei denn, dass es um die „Weisheit des Kreuzes“ geht (vgl. dazu 1. Kor 1,18-24).

In Röm 6,6 hatte der Apostel zum Ausdruck gebracht, dass der Gläubige mit Christus gekreuzigt worden ist, „damit der Leib der Sünde wirkungslos gemacht würde“. Schnelle bemerkt richtig, dass die Antwort auf die gestellt Frage nach „der inneren Logik von Röm 7“ lauten muss: „Niemand“. „Für Paulus bleibt dies nicht das letzte Wort, wie Vers 25a zeigt. Die Rettung des Menschen aus dieser ausgeweglosen Situation erschien in Jesus Christus, deshalb dankt Paulus Gott für die in Jesus Christus bewirkte und durch den Geist herbeigeführte Rettung aus dem Machtbereich der Sünde.“¹⁸⁰⁵

Röm 7,25

„**Ich danke Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!**“ Bevor Paulus in Vers 25b das in 7,14-24 Ausgeführte zusammenfasst¹⁸⁰⁶, lässt er einen Seufzer der Befreiung, die dann weiter in Röm 8 aufgezeigt wird, los. Solche kurze Dankgebete sind in jüdischen und frühchristlichen Texten nichts Ungewöhnliches, und es gibt keinen Grund, diesen Zwischensatz als Glosse zu sehen.¹⁸⁰⁷ Nur Gott kann durch das Erlösungswerk Jesu Christi aus der Macht der Finsternis und des Todes herausgerettet hat (vgl. Kol 1,13). Doch ist Jesus Christus dann nicht nur der Erlöser, sondern auch der „Herr“, der über das Leben in der leiblichen Existenz verfügt, so dass der Christ mit seinem Leib Gott dienen kann, um Frucht für Gott zu bringen (vgl. Röm 6,22; 7,6).

¹⁸⁰³ Vgl. z. B. ebd. 3,26,3; 4,1ff.

¹⁸⁰⁴ Vgl. Lohse, Römer, S. 223.

¹⁸⁰⁵ Schnelle, Paulus, S. 374.

¹⁸⁰⁶ Schnelle bemerkt dazu: „Röm 7,25b ist eine Glosse, denn hier ist wieder vom unerlösten Menschen die Rede, während V. 25a bereits zu der Situation der Erlösung in Röm 8 hinüberführe“ (Schnelle, Paulus, S. 374, Anm. 135; vgl. auch Käsemann, Römer, S. 203f.). Für diese Annahme haben wir jedoch keinen Grund, da Paulus die Lösung (bzw. Erlösung) andeuten kann, bevor er die abschließende Zusammenfassung macht (vgl. dazu auch Kümmel, Römer 7, S. 67-68: „Überhaupt aber scheint mir keine Berechtigung zu bestehen, an dem variantenlos überlieferten Text etwas zu verändern, da Paulus öfters in einer uns zunächst unverständlichen Weise argumentiert“).

¹⁸⁰⁷ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 224; Wilckens, Römer II, S. 97; anders Starnitzke, Struktur, S. 265f.

„Folglich also diene ich selbst mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“ Mit der Wendung ἄρα οὖν „folglich also“ leitet Paulus an dieser Stelle wie auch schon in Röm 5,18 in eine Zusammenfassung ein.¹⁸⁰⁸ Die Wendung erscheint im Neuen Testament insgesamt zwölfmal, und zwar nur in den Paulusbriefen (vgl. auch Röm 7,3; 8,12; 9,16.18; 14,12; Gal 6,10; Eph 2,19; 1. Thess 5,6), wobei sie sonst meist auch eine gewisse folgernde Funktion hat. An unserer Stelle wird jedoch kein neuer Gedanke eingefügt (wie auch in Röm 5,18).¹⁸⁰⁹ Die Wendungen νόμῳ θεοῦ „dem Gesetz des Verstandes“ und νόμῳ ἁμαρτίας „dem Gesetz der Sünde“ sind direkt auf Vers 22f. übernommen, wobei jetzt lediglich die Artikel weggelassen werden.

Damit bezieht sich das αὐτὸς ἐγώ „ich selbst“, das bei Paulus sonst nur in Röm 9,3; 15,14 und 2. Kor 12,13 das „Ich“ betrifft, das z. B. nach Vers 14 als „fleischlich“ und „unter die Sünde verkauft“ umschrieben wird. Nach Kümmel heißt diese Wendung immer „ich selbst (und kein anderer)“¹⁸¹⁰ und kann in Röm 7,25 „auch nichts Anderes heißen als ‚ich selbst‘ = eben ich.“¹⁸¹¹ Nach Wilckens müsste für die Bedeutung „ich auf mich allein gestellt“ (ἐγὼ μόνος „ich allein“) anstelle von αὐτὸς ἐγώ „ich selbst“, stehen (vgl. dazu Röm 16,4; 2. Joh 1).¹⁸¹² Für ihn betont das αὐτὸς ἐγώ, „dass der Dienende auf beiden Seiten ich selbst bin, so dass ausgeschlossen ist, dass ich etwa nur voñ auf Seiten des Gesetzes Gottes und nicht auch selbst ἡ σαρκί auf seinen des Gesetzes der Sünde stünde.“¹⁸¹³

Die Wendung stellt offensichtlich jedoch nichts anderes dar als die Betonung des „Ichs“, das bereits in den Versen 9.10.14.17 und 20 erschienen war.¹⁸¹⁴ Damit beschreibt Paulus nochmals zusammenfassend die Kluft zwischen Theorie und Praxis vor allem im rabbinischen Alltag, die bereits z. B. in den Versen 22–23 zum Ausdruck kam. Mit dem Verstand habe ich zwar erkannt, dass das Gesetz den guten Willen Gottes offenbart, und „diene“ ihm auf diese Weise, was in Vers 22 als „freudige Zustimmung nach dem inneren Menschen“ umschrieben wurde. Aber im praktischen Leben lebe ich unter der Herrschaft der Sünde, was in Vers 23 als „Gefangennahme durch das Gesetz der Sünde in meinen Gliedern“ umschrieben wurde.¹⁸¹⁵ Aus dieser Kluft zwischen Theorie und Praxis kann nur der Geist Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu führen, wie Paulus im folgenden Kapitel zeigt. Richtig bemerkt Mauerhofer dazu: „Damit ist abschließend deutlich zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch ὑπὸ νόμου (6,14) letztlich auf sich alleine gestellt ist und damit hoffnungslos an die

¹⁸⁰⁸ Zahn liest stattdessen ἄρα οὖν „sollte ich also“ (vgl. dazu Lk 18,8; Apg 8,30; Gal 2,17) und versteht den Satz damit als Frage, „deren Verneinung Pl mit Zuversicht erwartet“ (Zahn, Römer, S. 372). Die Verneinung folgt jedoch nicht, wie das in Gal 2,17 der Fall ist (vgl. dazu auch Kümmel, Römer 7, S. 68; Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 152).

¹⁸⁰⁹ Wilckens spricht dagegen von einer „zusammenfassenden Folgerung aus dem Voranstehenden“ (Wilckens, Römer II, S. 96), während Kümmel von einem „zusammenfassenden Satz“ spricht (Kümmel, Römer 7, S. 67).

¹⁸¹⁰ Kümmel, Römer 7, S. 66.

¹⁸¹¹ Ebd., S. 67.

¹⁸¹² Wilckens, Römer II, S. 97.

¹⁸¹³ Ebd.

¹⁸¹⁴ Vgl. dazu auch Kümmel, Römer, S. 67.

¹⁸¹⁵ Lichtenberger bemerkt dazu: „Versucht man, 25b nach 23 zu lesen, ergeben sich unüberwindliche Schwierigkeiten: V. 25b fasst den Abschnitt 7–23 nicht zusammen, sondern variiert ich, wobei er seine Grundaussage verfälscht. Es ist unmöglich, 25b als paulinischen Satz im Anschluss an 7–23 zu verstehen. 25b kann nicht eine von Paulus stammende, zusammenfassende Präzisierung sein, weder von 7–23 noch von 7–25a“ (Lichtenberger, Das Ich Adams, S. 158). Mann darf den Begriff „dienen“ hier jedoch nicht überstappazieren, wie Lichtenberger das tun in dem Sinn, dass das „Dienen ... dann aber immer exklusiv im Sinne von Entweder-Oder verstanden“ ist (ebd.). Das trifft zwar grundsätzlich für Paulus zu, aber in unserem Abschnitt geht es um die gespaltene Persönlichkeit, die auf Grund der Sünde eben doch mit dem Verstand Gottes Gesetz zustimmen und ihm so „dienen“ kann, während es in der alltäglichen Wirklichkeit unter der Herrschaft der Sünde lebt. Das ist für den Gedanken des Abschnitts überhaupt kein Widerspruch.

Sünde versklavt bleibt, auch wenn er mit seinem ‚innern Menschen‘, mit seinem ‚Verstand‘ dem Gesetz Gottes dient.“¹⁸¹⁶

2.2.2.7 Der Geist siegt über das Fleisch (Röm 8,1-12)

Röm 8,1

Paulus führt nun im folgenden Abschnitt den Gedankengang von Röm 6,1–7,6 fort, und zwar vor allem die Gedanken über die Heiligung als Folge der Rechtfertigung, nachdem er in Röm 7,7-25 aufgezeigt hat, dass diese Heiligung allein auf Grund der Forderung des Gesetzes nicht möglich ist. Der Mensch muss zuerst von dem Todesurteil durch das Gesetz und von der Macht der Sünde befreit werden. Die Anknüpfung und Fortsetzung des Themas wird durch den Ausdruck ἄρα οὖν¹⁸¹⁷ „**folglich jetzt**“ in unserem Vers erkennbar, das an das οὖν δέ „jetzt aber“ in Röm 7,6 anknüpft.¹⁸¹⁸ Was Paulus im Folgenden darlegt, ist also nicht eine logische Folge von dem „Ich“, das nach Röm 7,14-24 unter der Macht der Sünde versklavt und verdammt ist.¹⁸¹⁹ Während Röm 7,7-25 Röm 7,5 näher erläutert, geht Röm 8,1-17 näher auf Röm 7,6 („Neuheit des Geistes“) ein.¹⁸²⁰ Damit kommt der Gegensatz zwischen dem „einst“ und „jetzt“ im Leben derer, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, zum Ausdruck (vgl. auch Röm 3,21; 6,22; 7,6; Eph 2,13; Kol 1,22; 3,8).

Wenn der Apostel nun schreibt: „**So gibt es folglich jetzt keine Verdammnis für die in Christus Jesus**“, so kommt er noch einmal auf die Befreiung von dem „Todesurteil“, das durch Adam über die Menschheit gekommen ist (vgl. Röm 5,12ff.), und seinen Folgen zu sprechen. Die Folge des „Todesurteils“ über den Menschen ist nach Röm 5,16 und 18 die κατάκριμα „Verdammnis, Verurteilung“ (das griechische Nomen rei actae κατάκριμα erscheint im Neuen Testament außer an unserer Stelle nur noch in Röm 5,16.18, während das Nomen actionis κατάκρισις „Verurteilung“ in 2. Kor 3,9 und 7,3 erscheint und das Verb insgesamt 18-mal im Neuen Testament vorkommt – so in Röm 2,1; 8,3.34; 14,23), wobei er nicht nur an Röm 6,1ff., sondern auch an Röm 5,12ff anknüpft.¹⁸²¹ So lasen wir bereits in Röm 5,16b: „Denn der Urteilsspruch [Gottes über die Sünde hat] von dem Einen her zur Verdammnis [geführt], die Gnade aber aus vielen Sünden zur Rechtfertigung“ (vgl. ferner Röm 5,1; 8,31-34). Wer durch Jesus Christus vor Gott rechtfertigt ist, hat Frieden mit Gott (vgl. Röm 5,1) und hat Vergebung seiner Sünden empfangen. Folglich kann ihn kein Gesetz mehr verurteilen, weil Jesus das Todesurteil für ihn getragen hat. Durch Jesus Christus ist damit die Verdammnis, die durch Adams Sünde über die Menschheit gekommen ist (vgl. Röm 5,16.18), für die an Jesus Glaubenden aufgehoben (vgl. auch Röm 8,34). Das in Röm 7,7-25 Ausgeführte gilt deshalb nicht für den, der „in Christus Jesus“ lebt! Das „jetzt“ knüpft somit an Röm 7,6 an. Dieser Bezug wird auch durch den Gebrauch des Begriffes „Geist“ in Röm 7,6 („in Neuheit des Geistes“) und 8,2 bestätigt.

¹⁸¹⁶ Mauerhofer, Der Kampf, S. 155.

¹⁸¹⁷ Diese Wendung erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle. Ansonsten gebraucht Paulus oft die Wendung ἄρα οὖν „folglich also“ (so z. B. in Röm 5,18; 7,3.25; 8,12; 9,16.18).

¹⁸¹⁸ Vgl. auch u. a. Cranfield, Romans I, S. 373; Wilckens, Römer 2, S. 118.

¹⁸¹⁹ Schreiner bemerkt richtig: „The argument cannot be construed as follows: Because I am enslaved to sind, therefore I am no longer under condemnation“ (Schreiner, Romans, S. 398; vgl. u. a. auch Haacker, Römer, S. 151).

¹⁸²⁰ Vgl. Schreiner, Romans, S. 398: „The connection between 7:6 and 8:1-17 is confirmed when we observe the verbal connection between 7:6 and 8:1.“

¹⁸²¹ Vgl. auch Haacker, Römer, S. 151.

Nach 1. Joh 3,20 ist Gott selbst da, wo uns unser Herz verurteilt (wörtlich: „gegen uns erkennt“), „größer als unser Herz und erkennt alle Dinge.“ So darf jeder, der Jesus Christus hat, Heilsgewissheit haben (vgl. 1. Joh 5,11-13). Entscheidend sind nicht die guten Werke, sondern ob er „in Christus Jesus“ ist¹⁸²², da wir von Natur aus alle „in Adam“ und deshalb dem Tod verfallen sind (vgl. 1. Kor 15,22). Wer „in Christus“ ist, ist nach 2. Kor 5,17 eine „neue Schöpfung“, und als solche ist er befreit von dem Todesurteil der Sünde. In Röm 8,31-39 fasst Paulus nochmals zusammen, was dieser neue Zustand „in Christus“ und in der Befreiung vom Todesurteil der Sünde für den Gläubigen bedeutet. Es ist zwar richtig, dass der Begriff *κατάκριμα* „Verdammnis, Verurteilung“ an dieser Stelle auch im forensischen Sinn gebraucht wird und die Befreiung vom eschatologischen Gericht mit einschließt.¹⁸²³ Aber der Kontext zeigt auch, dass für Paulus das gleichzeitig die jetzige Befreiung aus der Macht der Sünde mit einschließt (vgl. auch Röm 6,7.12ff.).¹⁸²⁴ Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Christ frei davon ist, die Gebote der Tora zu halten¹⁸²⁵ (vgl. u. a. 1. Kor 7,19; 9,21); vielmehr ist er durch Christus imstande, den darin offenbarten Willen Gottes zu erfüllen (vgl. Röm 8,3f.; ferner Röm 3,31; 6,7).

Röm 8,2

„**Aber das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus ...**“ Der Begriff *νόμος* „Gesetz“ wird an dieser Stelle auch als „Grundsatz“, „Gesetzmäßigkeit“, „Norm“, „System“ oder „Prinzip“ verstanden¹⁸²⁶, aber auch als Hinweis auf das alttestamentliche Gesetz, d. h. auf die Tora¹⁸²⁷. Beide Ansichten könnten ihre Berechtigung haben. Als Begründung für die Bedeutung „Gesetzmäßigkeit“ könnte man auf Röm 7,23 (*ὁ νόμος τοῦ νοός μου* und *ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας*) und Röm 7,25 (*νόμῳ ἀμαρτίας*) verweisen, wo der Apostel den Begriff in Verbindung mit dem Genitivattribut bereits in einem ähnlichen Sinn gebraucht (vgl. auch Röm 3,27b: *διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*). Doch ist unwahrscheinlich, dass Paulus beim Gebrauch des Begriffes an dieser Stelle im Gegensatz zum Kontext insgesamt (vgl. den Gebrauch in Röm 7,1.2.3.4.5.6.7.8.9.12.14.16.21.22.23.25; 8,3.4.7) überhaupt nicht an das alttestamentliche „Gesetz“ gedacht hat.¹⁸²⁸ Somit meint er offenbar das alttestamentliche „Gesetz“, insofern es in Jesus Christus erfüllt ist (vgl. Röm 8,3f.) und durch den Geist Gottes auf Grund des Erlösungswerkes in Jesus Christus in meinem Leben verwirklicht wird und infolgedessen zum (göttlichen, ewigen) Leben führt. Bereits in Röm 7,14 hatte der Apostel betont, „dass das Gesetz geistlich ist“ (*ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*), und nach Röm 7,10 ist das Gebot „zum Leben“ (*εἰς ζωὴν*) gegeben, hat dann allerdings zum Tod geführt (*αὕτη εἰς θάνατον*).¹⁸²⁹ Stephanus spricht in Bezug auf die Gesetzgebung von

¹⁸²² Offenbar war das den Abschreibern zum Teil zu einfach, und so haben sie eingefügt (als Anpassung an Röm 8,4): *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν (ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα)*.

¹⁸²³ Vgl. Moo, Romans, 1991, S. 504; Fitzmyer, Romans, S. 481.

¹⁸²⁴ Vgl. auch u. a. Schreiner, Romans, S. 399 und 402; Murray, Romans, S. 274f.

¹⁸²⁵ Vgl. Byrne, Romans, S. 243.

¹⁸²⁶ Vgl. z. B. Haacker, Römer, S. 151; Cranfield, Romans I, S. 375f.; Byrne, Romans, S. 242; Fitzmyer, Romans, S. 483; Murray, Romans, S. 276; Moo, Romans, 1991, S. 505-507.

¹⁸²⁷ Lohse bemerkt: „Mit dem Begriff *νόμος* ist nicht auf eine allgemeine Ordnung verwiesen, sondern auf die Thora“ (Lohse, Römer, S. 229; vgl. u. a. auch Wilckens, Römer 2, S. 122f.; Hübner, Das Gesetz, S. 134; Dunn, Romans 1–8, S. 416-419; F. Hahn, Das Gesetz im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67 (1976), [S. 29-63] S. 47f.).

¹⁸²⁸ Anders Bergmeier, Das Gesetz, S. 75: „Mit der Tora hat die Aussage von Röm 8,2 schlechthin nichts zu schaffen, vielmehr geht es um das Ergebnis aus dem Wechsel der Existenz.“

¹⁸²⁹ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 230; Wilckens, Römer, Bd. VI/2, S. 122f.; Cranfield, Romans I, S. 375f.

„lebendigen Aussprüchen“ (Apg 7,38). Richtig verstanden, führt das Gesetz zum Leben, was aber nur durch Jesus Christus möglich ist, weil der Mensch von sich aus nicht imstande ist, das Gesetz zu erfüllen (vgl. Röm 8,7). Dass dieses Leben nur in Jesus Christus zu finden ist, und nicht durch das eigenständige Einhalten des Gesetzes, bestätigt Paulus mit dem ergänzenden Ausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ¹⁸³⁰ (der Ausdruck erscheint u.a. auch in Röm 3,24; 6,11.23; 8,1.39). In Röm 7,6 spricht Paulus diesbezüglich von der „Neuheit des Geistes“, durch die wir nun Gott dienen.

Der Begriff ζωή „**Leben**“ war im Röm bisher insgesamt bereits neunmal erschienen (2,7; 5,10.17.18.21; 6,4.22.23; 7,10). Nach Röm 2,7-8 gibt Gott jedem nach seinem Werk, und zwar „denen, die mit Ausdauer in gutem Werk Herrlichkeit und Ehre und Unverweslichkeit suchen, ewiges Leben; denen jedoch, die von Streitsucht [bestimmt] und der Wahrheit ungehorsam sind, der Ungerechtigkeit aber gehorsam, Zorn und Grimm“. Das „Leben“ ist eine Folge der Rechtfertigung durch Jesus Christus (vgl. Röm 5,10.17.18.21) bzw. eine Gnadengabe Gottes (vgl. Röm 6,23) und das Ziel der Heiligung (vgl. Röm 6,22). Dieser Zusammenhang zeigt, dass Paulus davon ausging, dass der Geist die Erfüllung des Gesetzes möglich macht und damit die ursprüngliche Absicht des Gesetzes, nämlich Gottes Volk das Leben zu garantieren, ermöglicht (vgl. z. B. Deut 4,1; 5,33; 8,1; ferner Amos 5,14). Bereits die Tora selbst zeigt, dass dieses Leben ohne das gnädige und verändernde Eingreifen Gottes gar nicht möglich ist, wie z. B. Deut 30,6 bestätigt: „Und Jahwe, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, damit du Jahwe, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele liebst, dass du am Leben bleibst.“ Weil Israel vom Gesetz abgewichen ist, wird es aufgefordert, zu Gott umzukehren, „damit ihr lebt“ (Hes 18,32). Gott wird in Zukunft Israel seinen **Geist** geben, damit das möglich ist.¹⁸³¹ „Und ich werde meinen Geist in euch geben, dass ihr lebt, und werde euch in euer Land setzen. Und ihr werdet erkennen, dass ich, Jahwe, geredet und es getan habe, spricht Jahwe“ (Hes 37,14). Damit verbunden ist auch eine Erfüllung der Gebote Gottes durch den Geist, wie z. B. Jes 36,27 betont: „Und ich werde meinen Geist in euer Inneres geben; und ich werde machen, dass ihr in meinen Ordnungen lebt und meine Rechtsbestimmungen bewahrt und tut“ (vgl. auch Jer 31,33).

„... **hat dich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit.**“ Was mit dem „Gesetz der Sünde und des Todes“ gemeint ist, hat der Apostel bereits ausführlich erklärt. In Röm 7,23 hatte der Apostel betont, dass „ein anderes Gesetz in meinen Gliedern [ist], das dem Gesetz meines Sinnes widerstreitet und mich in gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“ (vgl. Röm 7,25b). Nach Röm 7,10 hat „das Gebot“, das zum Leben gegeben wurde, den Tod gebracht, und das wegen der Sünde, die den Menschen ohne Jesus Christus beherrscht (vgl. Röm 7,13). Deshalb spricht der Apostel vom „Gesetz der Sünde und des Todes“. Somit bezieht Paulus sich an unserer Stelle offenbar auf das alttestamentliche Gesetz, insofern es durch die Sünde geschwächt ist und dem Menschen nur den Tod bringen kann, da dieser nicht imstande bin, es zu erfüllen (vgl. Röm 8,7). Und infolgedessen verdammt das Gesetz ihn, weil es Gottes gerechten Willen offenbart, aber auch gleichzeitig die Verurteilung durch die Sünde als Abfall (Abweichung) vom heiligen und gerechten Willen

¹⁸³⁰ Der Ausdruck ist an dieser Stelle auf die vorangehende Wendung zu beziehen, und nicht auf das Prädikat ἡλευθέρωσεν (Vgl. auch Haacker, Römer, S. 151; nach Lohse ist die Zuordnung der Wendung „nicht sicher zu bestimmen“, doch „wohl am wahrscheinlichsten ... zum Prädikat zu ziehen“; Lohse, Römer, S. 230, Anm. 10).

¹⁸³¹ Vgl. dazu und zum Folgenden auch R. B. Hays, Intertextuelle Pneumatologie. Die paulinische Rede vom Heiligen Geist, in: ZNT 25 (2010), (S. 30–37) S. 32f. Hays bemerkt: „Nirgends in Röm 8,1-11 zitiert Paulus einen Schrifttext oder spielt deutlich darauf an. Dennoch gewinnt seine Darstellung vom Wirken des Geistes ein deutlich schärferes Profil, wenn wir einige alttestamentliche Passagen daneben legen, insbesondere Ez 36,26-28 ...“

Gottes aufzeigt. Nach Röm 7,5 war das der Fall, „als wir im Fleisch waren“ und „die Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz [verursacht wurden], in unseren Gliedern“ wirkten, „um dem Tod Frucht zu bringen“.

Das $\sigma\epsilon$ „dich“¹⁸³² wird in dieser Stelle wie das „ich/mich“ in Röm 7,7-25 als Stilmittel gebraucht.¹⁸³³ Dabei wählt der Apostel offenbar bewusst im Unterschied zu Röm 7,7-25 die zweite Person Singular (vgl. dazu auch Röm 2,3-5.17.25.27; zum „ich“ vgl. auch Röm 3,7), um den Gegensatz zu diesem vorangehenden Abschnitt zum Ausdruck zu bringen. Allerdings darf man diesem Wechsel von der ersten Person Singular in die zweite Person Singular nicht zu viel Gewicht geben. Nach Starnitzke würde in „dieser Sicht ... mit dem Personenwechsel von ‚ich‘ zu ‚dich‘ die 7,7-25 beherrschende Konzentration auf das Selbstverständnis des Ich, das über sich selbst reflektiert, durchbrochen. Das Ich wird nun als Du von außen angesprochen.“¹⁸³⁴

Starnitzke entscheidet sich gegen diese „gewiss nicht unplausiblen Deutung“.¹⁸³⁵ Erstens ist für ihn das $\mu\epsilon$ „mich“ „nicht wesentlich schlechter bezeugt“, und zweitens setze das $\mu\epsilon$ „mich“ „die Selbstanalyse des aus 7,7-25 sinnvoll fort und führt sie eigentlich erst zu ihrem sinnvollen Ende“.¹⁸³⁶ Das Paulus in Röm 8,4 mit der ersten Person fortfährt (allerdings im Plural), ist für ihn „ein deutlicher Hinweis darauf, dass V. 2 ebenfalls in der 1. Person $\mu\epsilon$ zu lesen ist.“¹⁸³⁷ Für Starnitzke hat das Ich dadurch, dass es „in einem durchaus lokalen Sinne aus sich selbst heraus geführt und in Christus neu konstituiert wird“, eine „Lösung der Selbstzerrissenheit“ erlebt¹⁸³⁸ und ist so zu einer neuen Existenzweise in Jesus Christus gekommen¹⁸³⁹. Dieses „Sein oder Leben ‚in Christus‘ ... verhindert nicht, ‚ich‘ sagen zu können, sonder es ermöglicht dem Ich gerade, seine befreite Existenz ‚in Christus‘ in bestimmter Weise als Erneuerung und Neudefinition seines Ich zu verstehen.“¹⁸⁴⁰

Natürlich ist die eigene Persönlichkeit durch Christus befreit und neu begründet (vgl. 2. Kor 5,17). Es ist jedoch kaum wahrscheinlich, dass spätere Abschreiber das $\mu\epsilon$ in $\sigma\epsilon$ geändert haben. Außerdem zeigt der Gebrauch von „wir“ (vgl. Röm 8,4) und „ihr“ (vgl. Röm 8,9-11), dass dieser Personenwechsel nicht zu schwer theologisch bzw. anthropologisch gewichtet werden darf.

Wir müssen also annehmen, dass Paulus bewusst von der ersten Person Singular zur zweiten Person Singular wechselt, ohne diesem Wechsel allzu viel anthropologische Bedeutung beizumessen.¹⁸⁴¹ Damit bezieht sich das „ich/mich“ auf den Menschen ohne Jesus Christus, der noch unter dem Fluch des Gesetzes lebt, und das „dich“ auf den Menschen, der durch Jesus Christus von der Verurteilung durch das Gesetz und von der Macht der Sünde befreit worden ist. Von dieser Befreiung¹⁸⁴² aus der

¹⁸³² Manche (späteren) Handschriften bezeugen die Variante $\mu\epsilon$ „mich“, was offensichtlich eine Angleichung an die erste Person Singular in Röm 7,7-25 darstellt, womit das $\sigma\epsilon$ „dich“ die *lectio difficilior* darstellt (vgl. auch u. a. G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrickson, 1994, S. 519f.; anders Starnitzke, *Struktur*, S. 267).

¹⁸³³ Vgl. Blass/Debrunner, *Grammatik*, § 281.

¹⁸³⁴ Starnitzke, *Struktur*, S. 267.

¹⁸³⁵ Ebd.

¹⁸³⁶ Ebd.

¹⁸³⁷ Ebd., S. 275.

¹⁸³⁸ Ebd., S. 268.

¹⁸³⁹ Vgl. ebd., S. 268ff.

¹⁸⁴⁰ Ebd., S. 268.

¹⁸⁴¹ Vgl. Wilckens, *Römer* 2, S. 123f. Wilckens lässt die Entscheidung über die Textvarianten offen, hält sie aber auch nicht für wesentlich.

¹⁸⁴² Zum Gebrauch des Begriffes vgl. Starnitzke, *Struktur*, S. 272ff.; Vollenweider, *Freiheit*, S. 199ff.

Macht der Sünde hatte Paulus bereits in Röm 6,18.22 gesprochen (vgl. auch Röm 7,3). Andererseits hatte er in Röm 7,24 die Frage gestellt, wer „mich“ von „dem Leib dieses Todes“ – der in Röm 6,6 „der Leib der Sünde“ genannt wird – erretten werde. Das geschieht allein durch Jesus Christus, worauf unser Kapitel Bezug nimmt und die Folgen aufzeigt. Das „dich“ bezieht sich also nicht auf einen anderen Personenkreis als dich „ich/mich“ im vorangehenden Abschnitt, sondern vielmehr auf die neue Existenz derselben Personen durch das Erlösungswerk Jesu Christi.

Röm 8,3

„Denn das Unmögliche des Gesetzes, weil¹⁸⁴³ es durch das Fleisch schwach/kraftlos war ...“

Die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ wird hier nicht (wie in Vers 2) begründend, sondern erläuternd gebraucht.¹⁸⁴⁴ In den Versen 3–4 erläutert Paulus die Aussagen der ersten zwei Verse des Kapitels näher. Das geschriebene Gesetz konnte uns zwar den Willen Gottes offenbaren, hatte aber nicht die Kraft, den Menschen tatsächlich zu verändern, d. h. der Mensch hatte nicht die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, weil er ohne Jesus Christus durch die Sünde von Gott getrennt und geistlich tot ist (vgl. Jes 59,2; Joh 3,8; Eph 2,1–3).¹⁸⁴⁵ Deshalb hatte Paulus auch geschrieben, dass Christus für uns gestorben ist, „als wir noch schwach/kraftlos waren“ (Röm 5,6), und in Röm 7,7–25 hatte er betont, dass nicht das Gesetz schuld ist, sondern vielmehr „ich“ auf Grund der „Fleischlichkeit“ und des „Verkaufssein“ unter die Sünde (vgl. Röm 7,14). Der Ausdruck τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου „das Unmögliche/Unvermögliche des Gesetzes“¹⁸⁴⁶ beschreibt entsprechend die Tora, insofern sie wegen der menschlichen Schwachheit durch die Sünde nicht ermöglichen konnte, dass der Mensch die Sünde überwindet.

„... in Ähnlichkeit/Gleichheit des Fleisches der Sünde ...“ Der Begriff σὰρξ „Fleisch“ wird von Paulus allein im Römerbrief 26-mal verwendet (insgesamt 147-mal im Neuen Testament). In Röm 1,3 und 4,1 bezieht er sich auf die leibliche Abstammung bzw. Verwandtschaft (so auch in Röm 9,3.5.8), in Röm 2,28 auf das Äußere des Menschen und in Röm 3,20 ist grundsätzlich der (gefallene) Mensch gemeint. In Röm 6,19 spricht Paulus von der „Schwachheit eures Fleisches“ (διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν) und bezieht sich damit auf die Gläubigen, die die Ermahnung immer noch nötig haben, während er sich in Röm 7,5 mit dem Ausdruck „als wir [noch] im Fleisch waren“ (ὅτε ... ἡμεῖς ἐν τῇ σαρκί) auf den Zustand ohne die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus bezieht, also auf den Zustand des Menschen „in Adam“ und nicht „in Christus“ (vgl. Röm 5,12ff.). Auf diesen Zustand bezieht sich auch der Gebrauch in Röm 7,18.25. Ansonsten wird der Begriff im Römerbrief nur in dem Abschnitt 8,3–13 verwendet, und zwar hier 13-mal. Die an Jesus Christus Gläubigen sind nicht mehr „im Fleisch“ (8,9) und können damit Gott gefallen, während der Mensch „im Fleisch“ Gott nicht gefallen kann (8,8). Gläubige sind nicht mehr „Schuldner“, „dem Fleisch nach zu leben“ (8,12). Mit „Fleisch“ ist in diesem Abschnitt also grundsätzlich das sündige Wesen gemeint, das den Menschen ohne Christus bestimmt (vgl. auch z. B. Gal 5,13.16f.19–21).

Wenn Paulus nun vom „**Fleisch der Sünde**“ (σὰρξ ἁμαρτίας) spricht, so bezieht er sich damit offensichtlich auf den Menschen in seiner irdischen Schwachheit, wodurch er der Sünde verfallen

¹⁸⁴³ ἐν ᾧ ist an dieser Stelle offenbar kausal zu verstehen (vgl. auch u. a. Cranfield, Romans I, S. 379; Fitzmyer, Romans, S. 484).

¹⁸⁴⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 401.

¹⁸⁴⁵ Vgl. auch ebd.

¹⁸⁴⁶ Vgl. zur Diskussion u. a. Fitzmyer, Romans, S. 484.

ist. Jesus hatte nach Joh 3,6 gesagt: „Was vom Fleisch geboren/gezeugt ist, ist Fleisch ...“ Nach Joh 1,14 ist der Sohn Gottes zwar nicht vom „Fleisch geboren/gezeugt“, sondern „Fleisch geworden“; d. h. er wurde den Menschen, die unter die Sünde gefallen waren, gleich, nahm wie sie „Fleisch und Blut“ an (Hebr 2,14), aber er blieb ohne Sünde (Hebr 4,15; vgl. 2. Kor 5,21). Nach Kol 1,22 hat er die Gläubigen „jetzt (νῦν) im Leib seines Fleisches durch seinen Tod [mit Gott] versöhnt“, und die Gläubigen sind nach Kol 2,11 durch ihn beschnitten worden „mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht wird, in der Ablegung des Leibes des Fleisches, in der Beschneidung des Christus“. Der Sohn Gottes wurde also Mensch im Vollsinn des Wortes (vgl. auch Phil 2,7) mit der Ausnahme, dass er ohne Sünde gelebt hat. In unserem Kontext bezieht der Apostel sich mit dem Begriff „Fleisch“ in Bezug auf Jesus Christus aber nicht in erster Linie auf seine Inkarnation¹⁸⁴⁷, sondern auf seinen Tod am Kreuz, durch den er die Sünde verurteilt hat¹⁸⁴⁸, obwohl die Inkarnation mit dem Partizip *πέμψας* „indem er sandte“¹⁸⁴⁹ zweifellos mit eingeschlossen ist.

Der Begriff *ὁμοίωμα* „**Gleichheit, Ähnlichkeit**“ (vgl. dazu auch Röm 1,23; 5,14; 6,5; Phil 2,7; Offb 9,7) beinhaltet einerseits die volle Menschwerdung Jesu¹⁸⁵⁰, bringt aber gleichzeitig auch diesen Unterschied zwischen dem Sohn Gottes in seiner Menschwerdung und den anderen Menschen zum Ausdruck¹⁸⁵¹. In diesem Sinn bemerkt Starnitzke richtig: „Paulus benutzt *ὁμοίωμα* im Röm zur Bezeichnung der Ähnlichkeit [bzw. Gleichheit] bei gleichzeitig vorausgesetzter Differenz (vgl. Röm 1,23; 5,14; 6,5).“¹⁸⁵² Nach Phil 2,7 entäußerte der Sohn Gottes sich, „indem er die Gestalt eines Sklaven annahm, als er in Gleichheit der Menschen geworden ist“¹⁸⁵³ (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*), und wurde in der Gestalt wie ein Mensch gefunden“. Das „wie ein Mensch“ (*ὡς ἄνθρωπος*) kann für Käsemann „nur heißen, dass Jesus zwar irdisch sterben konnte und musste, der Sünde aber nicht unterlag“.¹⁸⁵⁴ Er ergänzt dann richtig:

„Jesus kam, dem Sündenfleisch gleichgestaltet und der Sünde passiv ausgeliefert, sich ihr anders als wir aber nicht aktiv öffnend. Für solche Perspektive ist entscheidend nicht die Anfälligkeit gegenüber der Sündenmacht [welche sicher vorhanden war], sondern die Realität des für uns dargebrachten und uns repräsentativen Sühnopfers.“¹⁸⁵⁵

Die Wendung *περὶ ἁμαρτίας* „**in Bezug auf die Sünde**“ (vgl. dazu auch Joh 8,46; 16,8.9; Hebr 5,3; 10,6.8.26; 13,11; 1. Petr 3,18) erscheint in der LXX¹⁸⁵⁶ als Bezeichnung für die Sündopfer (vgl. z. B. Lev 5,6.7.11; 7,37; 9,2.3; 12,6; Hes 42,13.19.21; vgl. ferner Hebr 10,6.8; 13,11). Es ist nicht klar, ob

¹⁸⁴⁷ So z. B. Cranfield, Romans I, S. 383.

¹⁸⁴⁸ Vgl. auch u. a. Schreiner, Romans, S. 404; Fitzmyer, Romans, S. 487; Dunn, Romans 1–8, S. 422.

¹⁸⁴⁹ Das Verb *πέμπω* „senden“ erscheint in den Paulusbriefen insgesamt 15-mal, jedoch nur in Röm 8,3 mit Bezug auf die „Sendung“ Jesu. In diesem Zusammenhang wird das Verb vor allem im Johannesevangelium gebraucht (vgl. z. B. Joh 5,23.24.30.37; 6,38.39.44).

¹⁸⁵⁰ Der Begriff bedeutet also nicht „nur Ähnlichkeit“ (gegen F. M. Gillmann, Another Look at Romans 8:3: „In the Likeness of Sinful Flesh“, in: Catholic Biblical Quarterly 49 (1987), [S. 597-604] S. 598-600).

¹⁸⁵¹ Der Begriff bezeichnet also auch nicht die absolute Identität (gegen V. P. Branick, The Sinful Flesh of the Son of God (Röm 8:3): A Key Image of Pauline Theology, in: Catholic Biblical Quarterly 47 (1985), [S. 246-262] S. 248-250).

¹⁸⁵² Starnitzke, Struktur, S. 275; vgl. auch Haacker, Römer, S. 152.

¹⁸⁵³ Das Partizip Aorist von *γίνομαι* „werden“ bezieht sich in Röm 1,3 und Gal 4,4 auf die Menschwerdung Jesu.

¹⁸⁵⁴ Käsemann, Römer, S. 207.

¹⁸⁵⁵ Ebd.

¹⁸⁵⁶ Insgesamt 66-mal ohne Artikel; mit Artikel (*περὶ τῆς ἁμαρτίας*) insgesamt 46-mal.

Paulus an dieser Stelle an diese Bedeutung gedacht hat, doch wahrscheinlich.¹⁸⁵⁷ Klar ist jedoch, dass der Tod Jesu als „Opfertod“ und die Vergebung und Überwindung der Sünde eng zusammenhängen. Wenn wir die Wendung hier jedoch mit dem Partizip πέμψας „indem er sandte“ in Verbindung setzen (was eher dem Sinn des Aussage entspricht als die Verbindung mit dem Verb κατέκρινεν „er verurteilte/verdamnte“)¹⁸⁵⁸, dann wird in erster Linie der Opfercharakter der Sendung Jesu hervorgehoben. Dementsprechend sagt Paulus, dass die Sendung Jesu „in Ähnlichkeit/Gleichheit des Fleisches der Sünde und in Bezug auf die Sünde [d. h. um seine Leben als Sündopfer hinzugeben]“ geschah. In diesem Sinn wird die Wendung auch in der LXX in Jes 53,10 gebraucht, indem es heißt: „Doch Jahwe gefiel es, ihn zu zerschlagen. Er hat ihn leiden lassen. Wenn er sein Leben als Schuldopfer (LXX: περὶ ἁμαρτίας) eingesetzt hat, wird er Nachkommen sehen, er wird [seine] Tage verlängern. Und was Jahwe gefällt, wird durch seine Hand gelingen.“

„... **verdamnte/verurteilte die Sünde im Fleisch.**“ Jesus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung Satan, den Urheber der Sünde, gerichtet (Joh 12,31; 16,11; Kol 2,15; Hebr 2,14), und so die Macht der Sünde besiegt (vgl. Joh 16,33; vgl. 1. Joh 3,8b). Aber er hat auch unser Todesurteil durch das Gesetz auf sich genommen und die Todesstrafe für die Menschen getragen (vgl. Jes 53,10-12; Röm 4,25; Gal 3,9), so dass er allein für alle Menschen die Garantie ist, dass sie vom Todesurteil Gottes befreit worden sind. Dass Jesus die Sünde „verdammt“ hat, bedeutet aber gleichzeitig, dass er den Urheber der Sünde, Satan, gerichtet (vgl. Joh 16,11) bzw. ihn „hinausgeworfen“ hat (vgl. Joh 12,31) und somit den Menschen aus seiner Macht befreit (vgl. Hebr 2,14). Nur dadurch wird der neue „Herrschaftsanspruch“ auch umsetzbar (vgl. u. a. Röm 6,12ff.). Weil Jesus die Sünde „verurteilt hat“¹⁸⁵⁹, kann nicht nur niemand mehr denjenigen verurteilen, der durch ihn Vergebung empfangen hat (vgl. Röm 8,1.34), sondern die Sünde hat nach Röm 6,7 auch keinen Rechtsanspruch mehr auf sein Leben.

Röm 8,4

„... **damit die Rechtsforderung des Gesetzes in euch erfüllt werde ...**“ Das griechische Wort δικαίωμα „Rechtsforderung, Rechterfüllung“ wird u. a. auf die Satzungen des so genannten „Moralgesetzes“ (Lk 1,6; Röm 1,32; 2,26), aber auch des so genannten „Ritualgesetzes“ (Hebr 9,1.10) bezogen. Jesus hat sowohl das eine als auch das andere erfüllt (vgl. Gal 4,4-5; Mt 5,17-18); das erste, indem er den Willen Gottes im alltäglichen Leben vollständig erfüllt hat (vgl. Hebr 10,7-10), und das letzte, indem er für die Menschheit als Sündopfer gestorben ist (vgl. Hebr 10,12-14). Damit ist er das vollkommene Opfer, dessen Blut nach Hebr 9,14 das Gewissen der Gläubigen reinigt „von toten Werken, damit ihr dem lebendigen Gott dient!“ Damit ist gleichzeitig zum Ausdruck gebracht, dass der Gereinigte nun Gott dient und so den Willen Gottes, der im Gesetz offenbart ist, erfüllt.

Die Aussage in unserem Vers wird jedoch von einigen Auslegern im forensischen Sinn verstanden, sodass Paulus entsprechend nur die Vergebung durch den Opfertod Jesu und nicht auch den daraus folgenden Gehorsam des Gläubigen mit einschließt.¹⁸⁶⁰ Man geht davon aus, dass die Passivform

¹⁸⁵⁷ Vgl. dazu u. a. Wilckens, Römer 2, S. 127; Stuhlmacher, Römer, S. 110 („Es handelt sich also um einen Fachaussdruck der Opfersprache, und so ist der Ausdruck auch in Röm 8,3 zu verstehen“); Moo, Romans, 1991, S. 512.

¹⁸⁵⁸ Vgl. zur Problematik u. a. Fitzmyer, Romans, S. 486f.

¹⁸⁵⁹ Das Verb κατέκρινω „verurteilen, verdammen“ erscheint in den Paulusbriefen nur in Röm 2,1; 8,3.34; 14,23 und 1. Kor 11,32 (vgl. sonst auch in u. a. Mt 12,41.42; 20,18; 27,3; Mk 16,16; Hebr 11,7; 2. Petr 2,6).

¹⁸⁶⁰ Vgl. z. B. Fitzmyer, Romans, S. 487f.; Moo, Romans, 1991, S. 514f.; T. J. Deidun, New Covenant Morality in Paulus (Analecta Biblica 89), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1981, S. 74f.

πληρωθῇ „es wird erfüllt“ Gottes und nicht des Menschen Werk gezeichnet. Das ist sicher grundsätzlich richtig, doch wie z. B. Eph 5,18b zeigt, ist der Mensch dabei nicht einfach passiv. In 2. Kor 10,6 spricht Paulus vom Gehorsam der Korinther, der „erfüllt sein wird“ (ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή). Menschlicher Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber ist bei der „Erfüllung“ also nicht einfach ausgeschlossen.¹⁸⁶¹ Vielmehr wird der Gläubige dadurch, dass Jesus Christus die „Rechtforderung des Gesetzes“ durch Leben und Sterben vollkommen erfüllt hat und das durch den Glauben auch für ihn gilt, in die Lage versetzt, im Gehorsam den Willen Gottes erfüllen (vgl. u. a. Hebr 10,7ff.).¹⁸⁶² Auch in Eph 2,10 wird betont, dass „seine Tat“ sind, „in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen.“

Es ist richtig, dass in unserem Vers der Gehorsam dem Willen Gottes nicht hervorgehoben wird. Aber es ist unwahrscheinlich, dass Paulus beim Gebrauch des Begriffs δικαίωμα „Rechtforderung, Rechtstat“ nicht auch die Erfüllung des Willens Gottes in den Gläubigen und durch die Gläubigen mit einschließt, nachdem der Begriff in Röm 1,32 und 2,26 ausschließlich in Bezug auf den im Gesetz offenbarten Willen für die Menschen bezeichnet hatte. Zwar wird der Begriff in Röm 5,18 in Bezug auf die Gehorsamstat Jesu Christi gebraucht und in Röm 5,16 in Bezug auf die Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade Gottes in Jesus Christus, aber bereits in Röm 6,1ff. hatte Paulus daraus die logische Schlussfolgerung gezogen, dass der rechtfertigte Mensch in Christus nun auch in der Gerechtigkeit Gottes und damit nach dem gerechten Willen Gottes lebt.

Mit Recht sieht Stuhlmacher einen Bezug zu Jer 31,31-34, indem er die Aussage in dem Sinn deutet, dass Gott dem Gläubigen¹⁸⁶³ um des Opfertodes Jesu willen der Sünden nicht mehr gedenkt und sie „den ihnen von ihrem auferstandenen Herrn neu ins Herz gegebenen Willen Gottes in der Kraft Christi (vgl. Jer 31,33f.; Ez 36,27)“ erfüllen¹⁸⁶⁴, obwohl in unserem Vers natürlich Gott das eigentliche Subjekt der Erfüllung ist. Diese Erfüllung des Willens Gottes ist in Röm 8,14 auch mit eingeschlossen, wenn Paulus schreibt, dass diejenigen, die „durch den Geist geleitet/geführt werden“, Söhne Gottes sind. Nach Phil 3,3 sind „wir die Beschneidung, die wir im Geist Gottes dienen und uns in Christus Jesus rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen“. Somit ist das ἐν ἡμῖν „in/durch euch“ in unserem Vers nicht nur lokal¹⁸⁶⁵ (im Sinn von „in euch“), sondern auch instrumental (im Sinn von „durch euch“) zu verstehen (vgl. z. B. auch 2. Kor 4,12). Wenn Paulus von der „Rechtforderung“ im Singular spricht, so kommt damit indirekt auch zum Ausdruck, dass der Christ mit seinem Leben nicht immer in allen Handlungen völlig jeder einzelnen Satzung des Gesetzes entspricht. Doch in Jesus Christus ist er grundsätzlich befähigt, so zu leben, wie es dem offenbarten Willen Gottes entspricht.¹⁸⁶⁶

¹⁸⁶¹ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 405.

¹⁸⁶² Vgl. dazu auch E. Reinmuth, Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985, S. 70.

¹⁸⁶³ Nach Stuhlmacher diejenigen, welche seit ihrer Taufe mit dem Heiligen Geist beseelt sind (Stuhlmacher, Römer, S. 111).

¹⁸⁶⁴ Ebd.

¹⁸⁶⁵ So Käsemann, Römer, S. 208.

¹⁸⁶⁶ Vgl. auch u. a. Wilckens, Römer 2, S. 128; Cranfield, Romans I, S. 384. Thompson sieht darin die Erfüllung des Liebesgebotes (R. W. Thompson, How Is the Law Fulfilled in Us? An Interpretation of Rom 8:4, in: Lovain Studies 11 [1986], S. 31-40), während Ziesler in der „Rechtforderung des Gesetzes“ nicht das ganze Gesetz, sondern in erster Linie die 10 Gebote sieht (J. A. Ziesler, The Just of the Law [Romans 8:4], in: Australian Biblical Review 35 [1987], S. 77-82). Doch das Liebesgebot macht die Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes nicht überflüssig, sondern ist vielmehr die Motivation dazu (vgl. dazu u. a. Osten-Sacken, Römer 8, S. 256-260; B. W. Longenecker, Eschatology and

„... **die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln.**“ Das Wort περιπατέω „wandeln“ bezieht sich an dieser Stelle – wie an allen 32 Stellen in den Paulusbriefen – auf den „Lebenswandel“ (vgl. z. B. auch Röm 6,4; 13,13; 14,15; Eph 2,10). So heißt es in Kol 3,7 mit Bezug auf das Leben vor der Bekehrung: „Darin seid auch ihr einst gewandelt, als ihr in diesen Dingen lebtet.“ „Nach dem Fleisch leben“ bedeutet, sich im alltäglichen Leben von dem sündigen Wesen bestimmen zu lassen, während ein Leben nach dem Geist ein Leben unter der Führung des Heiligen Geistes ist. Damit setzt Paulus den Gedanken über die Sklaverei entweder unter der Sünde oder unter der Herrschaft der Gerechtigkeit Gottes aus Röm 6 fort. Einen Paralleltext zu unserem Abschnitt finden wir in Gal 5,16-23. Dort lesen wir in Vers 16: „Ich aber sage: Wandelt im Geist, und ihr werdet die Werke des Fleisches nicht vollbringen.“ „Nach dem Fleisch leben“ heißt entsprechend, „die Werke des Fleisches vollbringen“, von denen in Gal 5,19-21 die Rede ist und von denen Paulus sagt, „dass diejenigen, die solche tun (οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες [vgl. dazu auch Röm 1,32; 2,2f.]), das Reich Gottes nicht erben werden“ (Gal 5,21).

Dieser Zusammenhang bestätigt, dass Paulus mit der Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ auch den neuen Lebenswandel nach dem Willen Gottes mit einschließt. Es ist jedoch zu beachten, dass der Satz „die wir ... wandeln“ nicht konditional¹⁸⁶⁷ oder instrumental¹⁸⁶⁸, sondern beschreibend gemeint ist¹⁸⁶⁹, wobei natürlich klar ist, dass das „Wandeln nach dem Geist“ gleichzeitig die Voraussetzung dafür ist, dass der Wille Gottes im Leben des Gläubigen erfüllt wird (vgl. auch Gal 5,16). Während in Gal 5,16ff. die Ermahnung stärker im Fordergrund steht, beschreibt Paulus in unserem Abschnitt lediglich die unterschiedliche Seins- und Lebensweisen „nach dem Fleisch“ und „nach dem Geist“, d. h. geprägt durch das „Fleisch“ der Sünde oder durch den Geist Gottes.

Röm 8,5-6

Während in Vers 5 – mit γάρ „denn, nämlich“ eingeleitet, das hier begründend zu verstehen ist – begründet wird, warum die „Rechtsforderung des Gesetzes“ in denjenigen erfüllt wird, die „nach dem Geist wandeln“ und nicht in denjenigen, die „nach dem Fleisch wandeln“, erläutert Vers 6 – ebenfalls mit γάρ „denn, nämlich“ eingeleitet, das an dieser Stelle jedoch nicht begründend, sondern erläuternd aufzufassen ist¹⁸⁷⁰ – die Aussage in Vers 5. Dementsprechend steht nicht eine moralische Ermahnung im Zentrum der Aussagen, sondern vielmehr geht es darum, die unterschiedliche Seinsweisen zu beschreiben und deren Folgen darzulegen.

Dabei entspricht die Wendung οἱ κατὰ σάρκα ὄντες „die nach dem Fleisch sind“ dem τοῖς κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν „denen, die nach dem Fleisch wandeln“ und die Wendung οἱ κατὰ πνεῦμα [ὄντες] „die nach dem Geist sind“ dem τοῖς κατὰ πνεῦμα περιπατοῦσιν „denen, die nach dem Geist wandeln“. Doch wie der Gebrauch des substantivierten Partizips οἱ ὄντες „diejenigen, welche

the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1–11 [Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 57], Sheffield: JSOT Press, 1991, S. 246-248; T. R. Schreiner, Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law, Grand Rapids: Baker, 1993, S. 145-178). Auf der anderen Seite ist der (heilige) Wille Gottes für die Menschheit zwar in den 10 Geboten zusammenfassend dargestellt, aber nicht nur ausschließlich darin enthalten, obwohl sie sicher auch für Paulus das Zentrum des im der Tora offenbarten Gotteswillens darstellen (vgl. z. B. Röm 13,8-12).

¹⁸⁶⁷ So Fitzmyer, Romans, S. 488.

¹⁸⁶⁸ So Cranfield, Romans I, S. 385.

¹⁸⁶⁹ Vgl. auch u. a. Schreiner, Romans, S. 405.

¹⁸⁷⁰ Vgl. auch Moo, Romans, 1991, S. 520; Schreiner, Romans, S. 412.

sind“ zeigt, beschreiben die Wendungen in Vers 5 nicht in erster Linie das Verhalten¹⁸⁷¹, sondern das Sein bzw. die Existenzweise.¹⁸⁷² Es geht entsprechend auch nicht darum, dass Christen noch vom Fleisch bestimmt werden können.¹⁸⁷³ Wie Röm 8,8 zeigt, sind diejenigen, „die nach dem Fleisch sind“ (οἱ κατὰ σάρκα ὄντες), identisch mit denjenigen, „die im Fleisch sind“ (οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες). Es sind also diejenigen gemeint, die noch in der alten Existenzweise „in Adam“ leben (vgl. auch Röm 7,5: „als wir [noch] im Fleisch waren“). Die Gläubigen sind nicht mit eingeschlossen¹⁸⁷⁴, wie Röm 8,9 zeigt, denn sie sind nicht mehr „im Fleisch, sondern im Geist, da der Geist Gottes in euch wohnt“¹⁸⁷⁵.

Der Zusammenhang zeigt, dass Paulus sich mit dem Verb φρονέω „denken, Einsicht haben, richtig denken“¹⁸⁷⁶ (das einfache Verb erscheint im Neuen Testament insgesamt 26-mal, davon 23-mal bei Paulus, und zwar allein im Röm neunmal [Röm 8,5; 11,20; 12,3; 12,16; 14,6; 15,5] und im Phil zehnmal – die Wurzel φρο erscheint sogar 73-mal im Neuen Testament, davon 48-mal in den Paulusbriefen und 18-mal allein im Röm; so einmal καταφρονέω „verachten, denken gegen ...“ [Röm 2,4], einmal ὑπερφρονέω „über/hoch denken“ [Röm 12,3], einmal σωφρονέω „gesund denken“ [Röm 12,3] und zweimal φρόνιμος „besonnen“ [Röm 11,25; 12,16]) und dem *Nomen rei actae* φρόνημα „Sinn, Verstand, Gedanken, Sinnesart, Gesinnung“¹⁸⁷⁷ nicht nur auf eine „Gesinnung“ bezieht, sondern auch eine Lebenseinstellung und damit auf die jeweilige Lebensweise (vgl. dazu auch u. a. Röm 12,3; 1. Kor 13,11; Phil 2,5; 3,19; Kol 3,2).¹⁸⁷⁸ Paulus gebraucht einmal das dazugehörige Substantiv φρήν „Zwerchfell; Geist, Sinn, Empfindungs-, Denk- und Willensvermögen“¹⁸⁷⁹, und zwar in 1. Kor 14,20, wo er schreibt: „Geschwister, seid nicht Kindlein am Verstand (ταῖς φρεσίν), sondern an der Bosheit seid Unmündige, am Verstand aber seid Vollkommende.“ Damit wird die Untrennbarkeit zwischen Denkweise und Existenzweise bei Paulus deutlich sichtbar (vgl. auch 1. Kor 13,11). Es ist zu beachten, dass die Aufforderung τὰ ἄνω φρονεῖτε „sinnt auf das/die Dinge, was/welche oben ist/sind“ in Kol 3,2 parallel zur Aufforderung τὰ ἄνω ζητεῖτε „sucht/trachtet nach dem/den Dingen, was/welche oben ist/sind“ (Kol 3,1; vgl. auch Mt 6,33) steht und offensichtlich synonym zu dieser verwendet wird. Andererseits ist in Phil 3,19 von denen die Rede, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες „welche auf die irdischen Dinge sinnend“. von denen Paulus sagt, dass ihr „Ende Verderben, deren Gott der Bauch und deren Ehre in ihrer Schande ist“.

Die Wendungen τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος „**die Gesinnung des Geistes**“ (vgl. dazu auch Röm 8,27) und τὸ φρόνημα τῆς σαρκός „**Gesinnung des Fleisches**“ bringen damit unterschiedliche Lebensweisen zum Ausdruck und bezeichnen mit anderen Worten, was anderswo als ein „Sinnen auf die Dinge, welche oben sind“ (Kol 3,2) bzw. „Sinnen auf die irdischen Dinge“ (Phil 3,19) beschrieben wird. Auf diese hatte Paulus sich bereits u. a. schon in Röm 6 bezogen, indem er z. B.

¹⁸⁷¹ Gegen Cranfield, Romans I, S. 385.

¹⁸⁷² Vgl. auch u. a. Fitzmyer, Romans, S. 488; Fee, God's Empowering Presence, S. 539f.

¹⁸⁷³ Gegen Dunn, Romans 1–8, S. 425.

¹⁸⁷⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 411.

¹⁸⁷⁵ Gemeint ist nicht, dass der Geist Gottes nur in bestimmten Gläubigen „wohnt“. Vielmehr sind alle wiedergeborenen Christen bzw. ihre Leiber ein „Tempel des Heiligen Geistes“ (vgl. 1. Kor 6,19; ferner u. a. Röm 5,5).

¹⁸⁷⁶ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1307.

¹⁸⁷⁷ Vgl. ebd., S. 1308.

¹⁸⁷⁸ Vgl. auch u. a. Käsemann, Römer, S. 209: „Das Stichwort φρονεῖν bezeichnet die Ausrichtung nicht bloß des Denkens, sondern der gesamten Existenz, die nach semitischer Anschauung stets bewusst oder unbewusst auf ein Ziel tendiert.“

¹⁸⁷⁹ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1305f.

darauf hinwies, dass die Empfänger des Briefes früher (vor der Hinwendung zu Jesus Christus) „Frucht“ hatten, dessen sie sich jetzt schämen und dessen „Ziel“ der Tod ist (Röm 6,21) bzw. dass sie „dem Tod Frucht“ brachten (Röm 7,5), nun aber „von der Sünde frei gemacht und Gottes Sklaven geworden, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, als das Ziel/Ende aber ewiges Leben [ist]“ (Röm 6,22) bzw. Gott Frucht bringen (Röm 7,4). Nach Mt 15,19-20 kommen die „bösen Gedanken“ wie „Mord, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, falsche Zeugnisse, Lästerungen“ aus dem Herzen und machen den Menschen unrein (und führen damit in den Tod).

Die Begriff $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ „Tod“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,32; 5,12.21; 6,16.21.23; 7,5.10.13) und „Leben“ bezeichnen somit in Vers 6 einerseits das eschatologische „Ziel“ der jeweiligen Gesinnung (und der damit verbundenen Lebensweise), wie Röm 6,21-23 bestätigt.¹⁸⁸⁰ In Röm 2,7 hatte Paulus vom „ewigen Leben“ gesprochen und im Gegensatz dazu in Röm 2,8 von „Zorn und Grimm“, womit entsprechend das eschatologische Gericht gemeint ist. Doch hat Paulus bereits ausführlich aufgezeigt, dass sowohl einerseits der Tod als auch andererseits das Leben jetzt schon das Leben der jeweiligen Menschen bestimmen (vgl. z. B. Röm 5,21; 6,4; ferner Röm 7,4f.), je nachdem, ob sie „im Fleisch“ oder „im Geist“ leben. Und wenn Paulus nun als Folge der „Gesinnung des Geistes“ den „Frieden“ ($\epsilon\iota\rho\eta\nu\eta$) erwähnt, so ist damit nicht nur der eschatologische Friede im Jenseits gemeint, auch wenn der Gläubige diesen Frieden in seiner Fülle erst dann erleben wird. Der zehnfache Gebrauch des Begriffs „Friede“ im Röm (1,7; 2,10; 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20) bestätigt die Tatsache, dass der Friede jetzt bereits für den Gläubigen Wirklichkeit wird. In Röm 2,9-10 ist dieser „Friede“ der „Bedrängnis“ und dem „Engpass“ der Seele gegenübergestellt, und Röm 14,17 gehört er wesentlich zum (jetzigen) Reich Gottes (vgl. auch Eph 2,14), womit sichtbar wird, dass damit nicht nur die versöhnte Beziehung zu Gott gemeint ist (vgl. Röm 5,1).

Röm 8,7-8

Wie die Einleitung von Vers 7 mit $\delta\iota\omicron\tau\iota$ „weil“ (vgl. auch Röm 1,19.21; 3,20) zeigt, begründet Paulus hier, warum die „Gesinnung des Fleisches“ den Tod bedeutet.¹⁸⁸¹ Sie ist „Feindschaft gegen Gott“, und das bedeutet, dass die entsprechende Person den „Frieden zu Gott hin“ (Röm 5,1) nicht hat. „Feind“ Gottes zu sein ist nach Röm 5,10 (vgl. auch Röm 11,28) der Zustand des Sünders (vgl. Röm 5,8), der noch nicht mit Gott versöhnt ist. In Jak 4,4 wird betont: „Ihr Abtrünnigen, wisst ihr nicht, dass Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott ist? Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein.“ Darum führt die „Gesinnung des Fleisches“ in den Tod, wie Paulus dann auch in Röm 8,13 warnt: „... denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben ...“

Der an Jesus Gläubige ist nach Röm 8,12 nicht mehr ein Schuldner, „nach dem Fleisch zu leben“, und das bedeutet, dass derjenige, der noch nicht glaubt, im noch ein Schuldner ist. Er ist nach Röm 7,14 „unter die Sünde verkauft“ und deshalb nicht fähig, den Willen Gottes, der im Gesetz mitgeteilt wurde, zu erfüllen. Das ist der Grund, warum er Gott nicht gefallen kann. Nur durch den Geist Gottes ist die Erfüllung des Gesetzes bzw. des im Gesetz offenbarten Gotteswillen und die Unterordnung unter diesen Gotteswillen möglich. Die Gläubigen sind dagegen aufgefordert, Gott mit ihrem Heilungsleben zu gefallen (vgl. z. B. 1. Thess 2,4; 4,1; 2. Tim 2,3f.; ferner Kol 1,10). Da mit dem „Gesetz“ in Vers 7 sich offensichtlich auf die Tora Moses bzw. auf den darin offenbaren Willen Gottes

¹⁸⁸⁰ Vgl. auch Dunn, Romans 1–8, S. 426.

¹⁸⁸¹ Vgl. dazu auch Schreiner, Romans, S. 412.

für die Menschen bezieht¹⁸⁸², bringt Paulus damit auch zum Ausdruck, dass der Mensch Gott dann gefällt, wenn er den im Gesetz offenbarten Willen Gottes erfüllt.

Röm 8,9

Der Ausdruck „**im Fleisch**“ erscheint 16-mal im Neuen Testament, und zwar mit verschiedenen Bedeutungen: am Körper (Röm 2,28; Eph 2,11); im (schwachen) irdischen Leib (2. Kor 10,3; Gal 2,20; Phil 1,22; 1. Tim 3,16; 1. Petr 4,2; 1. Joh 4,2); äußerliche Werke der Selbstgerechtigkeit (Gal 6,12; Phil 3,3f.); sündiges Wesen (Röm 8,8f.) bzw. – wie Stuhlmacher meint – als Bezeichnung für den „bösen Trieb“, der den Menschen ohne Christus bestimmt¹⁸⁸³. Nach Röm 7,5 wirkten „die Leidenschaften der Sünde, welche durch das Gesetz [erregt wurden], in unseren Gliedern“, „als wir [noch] im Fleisch waren“. Wenn der Geist Gottes bei der inneren Erneuerung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi in das Leben der Gläubigen gekommen ist (vgl. Joh 3,5; Röm 5,5; 1. Kor 12,12f.; Tit 3,5), wird auch ihr Leben nicht mehr von dem sündigen Wesen bzw. von der Sünde bestimmt. Sie sind „im Geist“ (vgl. 1. Kor 12,3; Eph 2,22; 5,18b), wenn der Geist Gottes in ihnen wohnt (vgl. auch 1. Kor 3,16), und werden nun nicht mehr vom „Fleisch“, sondern vom Geist beherrscht (vgl. auch Röm 8,14)¹⁸⁸⁴. Paulus spricht diesbezüglich auch vom „Wandeln im Geist“ (Gal 5,16.25) bzw. von einem „Wandeln in Jesus Christus“ (Kol 2,6).

Mit εἴπερ¹⁸⁸⁵ πνεύμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν „wenn der Geist Gottes in euch wohnt“ will Paulus keineswegs zum Ausdruck bringen, dass es in der Gemeinde von Rom Personen gab, die den Geist Gottes nicht hatten.¹⁸⁸⁶ Paulus macht damit keinen Unterschied zwischen Christen, die den Geist haben, und Christen, die den Geist nicht haben.¹⁸⁸⁷ Es geht vielmehr um eine Beschreibung des Status der Christen, welche vor ihrer Hinwendung zu Jesus „im Fleisch waren“ (Röm 7,5; 8,8) und nun „im Geist“ bzw. „in Christus“ sind. Nach Röm 8,14 sind diejenigen, „welche vom Geist Gottes geleitet werden, ... Söhne Gottes“. Man kann nicht vom Geist Gottes geleitet werden, ohne dass der Geist Gottes in der entsprechenden Person auch „wohnt“¹⁸⁸⁸. Übrigens wird das Verb οἰκέω „wohnen“ außer in unserem Vers und in Röm 8,11 nur noch in 1. Kor 3,16 in einem ähnlichen Zusammenhang gebraucht, wo allerdings von einem „Wohnen“ des Geistes Gottes „unter euch“, d. h. in der Gemeinde als „Tempel Gottes“ die Rede ist. In Eph 3,17 erscheint das Kompositum κατοικέω im Sinn von „beständig wohnen, sesshaft sein“ (vgl. dazu auch u. a. Kol 1,19; 2,9), womit also zum Ausdruck kommt, dass Christus bzw. sein Geist nicht nur in den Gläubigen „wohnen“, sondern auch sein Leben beständig bestimmen will/soll.

„Wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, so ist er nicht sein.“ Durch den Geist Gottes wird der Mensch neugeboren (vgl. Joh 3,3.5; Tit 3,5). Wenn jemand den Geist Gottes nicht hat, so ist das ein Zeichen dafür, dass er nicht durch die Neugeburt Kind Gottes geworden ist. Paulus leitet

¹⁸⁸² Vgl. z. B. auch ebd.; für Moo handelt es sich dagegen wohl nicht um das mosaische Gesetz, sondern um Gottes allgemeine Forderung (Moo, Romans, 1996, S. 488; Moo, Romans, 1991, S. 520f.).

¹⁸⁸³ Stuhlmacher, Römer, S. 101 und 111.

¹⁸⁸⁴ Vgl. dazu auch Moo, Romans, 1991, S. 518.

¹⁸⁸⁵ Das εἴπερ „wenn“ (als verstärktes εἰ „wenn“) erscheint im Neuen Testament sonst nur in Röm 3,30; 8,17; 1. Kor 8,5; 15,15 und 2. Thess 1,6.

¹⁸⁸⁶ Gegen Dunn, Romans, S. 428.

¹⁸⁸⁷ Gegen ebd., S. 429.

¹⁸⁸⁸ Das Verb οἰκέω „wohnen“ erscheint im Neuen Testament lediglich neunmal (Röm 7,17.18.20; 8,9.11; 1. Kor 3,16; 7,12.13; 1. Tim 6,16).

den Konditionalsatz mit εἰ „wenn“ ein („indefiniter Fall“¹⁸⁸⁹) und lässt damit offen, ob dieser „jemand“ den „Geist Christi“ (vgl. dazu auch 1. Petr 1,11; in Apg 16,7 und Phil 1,19 ist vom „Geist Jesu“ und in Apg 5,9; 8,39 und 2. Kor 3,17 vom „Geist des Herrn“ die Rede) hat. Wenn es jedoch zutrifft, dass er ihn nicht hat, so trifft auch das in der Apodosis („Dann-Satz“) Geäußerte zu, nämlich dass der nicht zu Christus gehört und damit nicht „Kind Gottes“ ist. Andererseits wird damit auch klar, dass es keine „Taufe im Heiligen Geist“ nach der Neugeburt geben kann, weil der Gläubige bei dieser „Taufe“ den Heiligen Geist empfängt und somit neugeboren wird (vgl. 1. Kor 12,13).

Während Paulus im ersten Versteil vom „Geist Gottes“ (πνεῦμα θεοῦ) spricht, gebraucht er im zweiten Versteil den Ausdruck „Geist Christi“ (πνεῦμα Χριστοῦ). Der Ausdruck erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Petr 1,11 (zweimal erscheint der Ausdruck „der Geist Jesu [Christi]“, nämlich in Apg 16,7 und Phil 1,19, und in Apg 5,9; 8,39 und 2. Kor 3,17 ist von dem „Geist des Herrn“ die Rede), wobei vor allem in unserem Kontext deutlich zeigt, dass der „Geist Christi“ identisch ist mit dem „Geist Gottes“. Nach Gal 4,6 hat Gott „den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt“, und deshalb sind die Empfänger „Söhne (Gottes)“. Dabei handelt es sich um eine Parallelstelle zu Röm 8,15. Weil die Gläubigen den „Geist seines Sohnes“ empfangen haben, haben sie auch den „Geist der Sohnschaft“ empfangen (Röm 8,15; vgl. auch Gal 4,5), und so können sie durch diesen Geist zu Gott als „Vater“ rufen (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6) und sind dadurch Erben Gottes und Miterben Jesu Christi (vgl. Röm 8,17; Gal 4,7). Der Geist Christi, der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist in ihnen die Garantie, dass auch sie von den Toten auferstehen und das Erbe antreten werden (vgl. Röm 8,11).

Dass der Geist Gottes „in euch wohnt“ bzw. dass „jemand“ den Geist Christi „hat“, bedeutet nichts anderes, als dass „Christus in euch“ ist (vgl. Röm 8,10).¹⁸⁹⁰ In 2. Kor 3,18 wird der „Geist“ augenscheinlich mit den „Herrn“ identifiziert¹⁸⁹¹, wobei 2. Kor 3,17 vom „Geist des Herrn“ spricht und betont, dass dieser in die Freiheit (von der Herrschaft der Sünde) führt.

Röm 8,10

„**Wenn aber Christus in euch [ist/wohnt]** ...“ Mit dem Satz εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν („wenn aber Christus in euch [ist/wohnt]“) wird deutlich, dass Paulus nicht davon ausgeht, dass der Geist Gottes nur in bestimmten Gemeindemitgliedern „wohnt“. Denn mit „Christus in euch“ (vgl. dazu auch 2. Kor 13,5; Gal 4,19; Gal 1,27) ist offensichtlich das Gleiche gemeint (vgl. z. B. auch Eph 4,17 mit Eph 5,18; Gal 5,16.25 mit Kol 2,6).

Als Folge der Übertretung Adams und der darauf folgenden Herrschaft der Sünde stirbt auch der gläubige Christ leiblich (vgl. auch 1. Petr 4,6), auch wenn er geistlich zum Leben „auferstanden“ ist. Doch am Schluss werden die „Entschlafenen“ (vgl. 1. Thess 4,13f.) leiblich auferstehen, wie Jesus Christus leiblich auferstanden ist und damit die „Geburtswehen“ des Todes aufgelöst hat (Apg 2,24; vgl. auch Hebr 2,14).

Der Ausdruck τὸ μὲν σῶμα νεκρόν („der Leib ist zwar tot“) bedeutet in Röm 8,10 soviel wie „der Leib ist zwar sterblich“ (vgl. Röm 8,11: τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν [„eure sterblichen Leiber“]). Der Ausdruck νεκρόν σῶμα („toter/sterblicher Leib“) erscheint bei Philo von Alexandria einige

¹⁸⁸⁹ Vgl. Hoffmann/Siebenthal, Grammatik, § 281.

¹⁸⁹⁰ Nach Vollenweider handelt es sich dabei um eine „funktionale Identität von Pneuma (Gottes, Christi) und Christus“ (S. Vollenweiser, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: ZThK 93 [1996], [S. 163-192] S. 183; vgl. Starnitzke, Struktur, S. 278).

¹⁸⁹¹ Wenn der Genitiv πνεύματος als Aposition zu dem Genitiv κυρίου zu sehen ist.

Male¹⁸⁹², aber auch der Ausdruck θνητός σῶμα¹⁸⁹³ bzw. σῶμα θνητός¹⁸⁹⁴ („sterblicher Leib“).¹⁸⁹⁵ Philo spricht von dem „von Natur aus sterblichen Leid des Priesters“ (τὸ φύσει θνητὸν σῶμα τοῦ ἱερέως) im Gegensatz zu der „unsterblichen Seele“ (ψυχὴν τὴν ἀθάνατον), die „nach dem Bild des Seienden“ (κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ὄντος) gemacht worden sein soll.¹⁸⁹⁶ Nach Philo ist der Mensch in Hinblick auf das Sichtbare sterblich (θνητός), aber in Hinblick auf das Unsichtbare trägt er Unsterblichkeit (ἀθανατίζεται¹⁸⁹⁷). Es sei notwendig, dass der Mensch gleichzeitig sterblich und unsterblich (ἀθάνατον) sei, „und zwar sterblich dem Leib nach, den Gedanken nach aber unsterblich“ (θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον).¹⁸⁹⁸ Dabei spricht Philo auch von den „unsterblichen Gesetzen der unsterblichen Seele“ (ἀθανάτου ψυχῆς ἀθάνατοι νόμοι), während er andererseits von den „unzerstörbaren Nahrungsmittel des zerstörbaren Leibes“ (φθαρτοῦ σώματος φθαρταὶ τροφαί) spricht.¹⁸⁹⁹ Nach Philo ist der Körper „tot und stets abgestorben“ (νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς αἰεὶ), doch die Seele erwecke den „von sich aus toten Körper“ (τὸ νεκρὸν ἐξ ἑαυτοῦ σῶμα).¹⁹⁰⁰ Andererseits nimmt die Seele des Philosophen nach Philo keine Rücksicht auf den „wirklich toten Körper“ (τοῦ δὲ νεκροῦ ὄντως σώματος).¹⁹⁰¹ Aus Gen 38,7 folgert er, dass Gott den „Tod des toten/sterblichen Körpers“ (θάνατον ... τοῦ νεκροῦ σώματος) beschlossen habe.¹⁹⁰² Damit verwendet auch Philo den Begriff νεκρός („tot“) mit Bezug auf den menschlichen Leib etwa im Sinn von „sterblich“.

Von den (immer noch) sterblichen Leibern der Gläubigen hatte der Apostel bereits in Röm 6,12 gesprochen (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι [„in euren sterblichen Leibern“]). Der Vergleich zu Philo zeigt lediglich, dass das Adjektiv νεκρός („tot“) in Bezug auf den Körper im Sinn von „sterblich“ verwendet wird, während der damit zusammenhängende Sinn bei beiden völlig unterschiedlich ist. Wenn Paulus an dieser Stelle wie in Röm 6,12 vom „sterblichen Körper“ spricht, so wird der Begriff σῶμα („Körper, Leib“) dabei nicht anstelle von σὰρξ („Fleisch“) gebraucht, wie Lohse annimmt¹⁹⁰³. Es ist auch nicht davon die Rede, dass der Leib der Sünde gegenüber „tot“ ist¹⁹⁰⁴ (vgl. dazu Röm 6,2.10.11), weil man sonst, wie Schreiner richtig feststellt¹⁹⁰⁵, eher einen Dativ (*Dativus relationis*) erwartet würden.¹⁹⁰⁶ Wie der Zusammenhang (vgl. vor allem Vers 11) zeigt, bezieht Paulus sich auf den Leib, der einst von den Toten auferweckt werden wird. Dabei ist das μὲν konzessiv (einräumend)

¹⁸⁹² Vgl. z. B. Philo, Legum. 3,74; Mos. 1,105; Spec. 1,62.113; 3,205.

¹⁸⁹³ So Philo, Mut 36.187.219; Ios 71; Spec. 1,81; 2,230; 4,188; 1QGen 3,11.

¹⁸⁹⁴ So Philo, Plant. 14; Somn. 1,68.138; Virt. 9; Prov. 2,22.

¹⁸⁹⁵ Zum Leben nach dem Tod bei Josephus vgl. C. D., Elledge, Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus (WUNT II/208), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

¹⁸⁹⁶ Philo, Spec. 1,81.

¹⁸⁹⁷ Das Verb ἀθανατίζω erscheint in den Schriften des Philo insgesamt 17-mal.

¹⁸⁹⁸ Philo, Opif. 135.

¹⁸⁹⁹ Philo, Opif. 119.

¹⁹⁰⁰ Philo, Legum. 3,69.

¹⁹⁰¹ Philo, Legum. 3,72.

¹⁹⁰² Philo, Legum. 3,74.

¹⁹⁰³ Lohse, Römer, S. 235. Lohse meint, Paulus gebrauche den Begriff „Leib“ anstelle von „Fleisch“, „weil gleich anschließend von der Auferweckung der σώματα die Rede ist und Paulus niemals von der Auferstehung der σὰρξ spricht“ (ebd.). Dieser Zusammenhang bestätigt jedoch, dass an dieser Stelle nicht vom „Leib“ im Sinn von „Fleisch“ die Rede sein kann.

¹⁹⁰⁴ So z. B. Wilckens, Römer 2, S. 136; Osten-Sacken, Römer 8, S. 239f.; Ziesler, Romans, S. 211.

¹⁹⁰⁵ Schreiner, Romans, S. 414.

¹⁹⁰⁶ Vgl. dazu auch u. a. Dunn, Romans 1–8, S. 431; Cranfield, Romans I, S. 389; Moo, Romans, 1991, S. 523f.

im Sinn von „zwar“ gebraucht.¹⁹⁰⁷ Diese Tatsache bestätigt, dass Paulus an dieser Stelle „einräumt“, dass der irdische Leib zwar immer noch sterblich ist, obwohl der „Geist“ durch die innere Erneuerung durch Jesus Christus zum Leben gelangt ist.

Wenn der Apostel in Röm 7,24 den Ausdruck „den Leib dieses Todes“ (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου), so ist damit noch etwas anderes gemeint, nämlich dass der Leib ohne die innere Erneuerung und Befreiung durch Jesus Christus immer noch unter der Herrschaft der Sünde und des Todes ist. Somit bezieht sich Röm 7,24 auf die alte Existenzweise „in Adam“, während sich Röm 6,12 und 8,10f. auf die neue Existenzweise „in Christus“ beziehen. Der Leib der Gläubigen ist zwar als Folge der Sünde Adams, da wir in leiblicher Hinsicht noch „in Adam“ sind, immer noch sterblich (vgl. 1. Kor 15,22), wie Paulus mit der Wendung διὰ ἁμαρτίαν „wegen [der] Sünde“¹⁹⁰⁸ zum Ausdruck bringt. Diese Wendung erscheint im Neuen Testament zwar so nur an dieser Stelle, doch in 5,12 gebraucht der Apostel die Wendung mit Artikel διὰ τῆς ἁμαρτίας „durch die Sünde“. Dieser Zusammenhang zeigt, dass die Sünde als Macht gemeint ist, die durch Adams Ungehorsam in die Welt gekommen ist und den Menschen beherrscht und dessen Folge „der Tod“ ist, wobei der physischen Tod mit eingeschlossen ist. Nach der inneren Erneuerung durch den Glauben an Jesus Christus steht der Leib nicht mehr unter der Herrschaft von Sünde und Tod, sondern gehört dem Herrn (vgl. 1. Kor 6,13).¹⁹⁰⁹

Während der Leib immer noch sterblich ist, ist der „Geist Leben wegen der Gerechtigkeit“ (τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην). Mit dem Begriff δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“¹⁹¹⁰ bezieht Paulus an dieser Stelle auf die „Gerechtigkeit Gottes“, welche in seinem Sohn Jesus Christus offenbart worden ist (vgl. Röm 1,17; 3,21.25f.; ferner Röm 5,17.21). Die Wendung διὰ δικαιοσύνην „wegen [der] Gerechtigkeit“ (nur noch in 1. Petr 3,14; vgl. auch διὰ δικαιοσύνης (πίστεως) „durch [die] Gerechtigkeit (des Glaubens)“ in Röm 4,13; 5,21) bezieht sich damit auf die Erfüllung der „Rechtsforderung des Gesetzes“ durch Jesus Christus in seinem Erlösungswerk (vgl. Röm 5,18; 8,4), welche durch den Glauben auch in den Gläubigen erfüllt wird, sodass der Gläubige nicht nur „für gerecht erklärt“ wird, sondern auch imstande ist, nach der Gerechtigkeit Gottes zu leben (vgl. Röm 8,4ff.). Damit wird die Wendung fast im gleichen Sinn gebraucht wie die Wendung διὰ δικαιοσύνης „durch [die] Gerechtigkeit“ in Röm 5,21 mit dem Unterschied, dass an unserer Stelle die „Ursache“ bzw. der Grund des (ewigen) Lebens, während dort mehr das „Instrument“ „zum ewigen Leben“ beschrieben wird.

Es stellt sich aber noch die Frage, ob der Ausdruck τὸ πνεῦμα („der Geist“) sich auf den menschlichen oder den göttlichen Geist bezieht. Für den menschlichen Geist¹⁹¹¹ spricht, dass „der Geist“ im Zusammenhang mit dem menschlichen (sterblichen) Körper erwähnt wird. Doch viele Ausleger verwerfen diese Sicht und beziehen den Ausdruck auf den Geist Gottes¹⁹¹², da sonst nie gesagt werde, dass der menschliche Geist Leben ist. Einen Zusammenhang zwischen dem göttlichen Geist und dem

¹⁹⁰⁷ Vgl. auch Moo, Romans, 1991, S. 525; Cranfield, Romans I, S. 389; Schreiner, Romans, S. 414; Fee, God's Empowering Presence, S. 549.

¹⁹⁰⁸ Die Wendung erscheint nur an dieser Stelle im Neuen Testament.

¹⁹⁰⁹ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 236.

¹⁹¹⁰ Der Begriff erscheint allein im Röm 34-mal (insgesamt 92-mal im Neuen Testament).

¹⁹¹¹ So z. B. Fitzmeyer, Romans, S. 491; Stott, Romans, S. 226; N. T. Wright, The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, Minneapolis: Fortress, 1992, S. 202.

¹⁹¹² So z. B. Fee, God's Empowering Presence, S. 550f.; Byrne, Romans, S. 245; Dunn, Romans, S. 431.

göttlichen (ewigen) Leben¹⁹¹³ hatte Paulus bereits in Röm 8,2 und 6 beschrieben. Nach 2. Kor 3,6 tötet der „Buchstabe“, aber der Geist macht lebendig (vgl. auch Joh 6,63; Röm 8,11; 1. Kor 15,45; 1. Petr 3,18). Wenn Paulus nun schreibt, dass „der Geist Leben“ ist, so setzt er damit wohl voraus, dass der göttliche Geist den menschlichen Geist durchdringt, sodass es eine Übereinstimmung zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist Gottes gibt und die Kluft, die in Röm 7,17ff. beschrieben wird, überwunden ist.¹⁹¹⁴ Insofern muss an dieser Stelle in der Auslegung nicht zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist unterschieden werden. Der Begriff „Leben“ bezieht sich in diesem Zusammenhang wohl auf die Auferstehung zum ewigen Leben (vgl. Röm 11,15; ferner Hes 37,5f.9f.14; Joh 11,25f.), welche in Vers 11 direkt angesprochen wird.¹⁹¹⁵

Röm 8,11

Der Heilige Geist ist das „Angelt“ bzw. der Garant der leiblichen Auferstehung der Gläubigen (vgl. 2. Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14; ferner Röm 8,23; 1. Kor 15,42ff.). Die zukünftige leibliche Auferstehung der an Jesus Christus Gläubigen ist für Paulus eine logische Folge der leiblichen Auferstehung Jesu Christi (vgl. auch 1. Kor 15,23ff.). Damit setzt er auch voraus, dass Jesus Christus tatsächlich leiblich auferstanden ist (vgl. auch Röm 4,25b; 1. Kor 15,4).¹⁹¹⁶ Durch die leibliche Auferstehung hat Jesus nach Apg 2,24 die „Geburtswehen des Todes gelöst“. Diese ist eine Versiegelung seines Sieges über Sünde und Teufel (vgl. auch Kol 2,15; Hebr 2,14; Offb 1,17f.). Und wie Jesus die „Erstlingsfrucht“ der Auferstehung ist (vgl. 1. Kor 15,20.23), so ist der Geist für die Gläubigen nicht nur das „Angelt“, sondern ebenso die „Erstlingsfrucht“ (Röm 8,23), weil er die Garantie ist, dass uns „das gleiche Geschick zuteil werden“ wird.¹⁹¹⁷

Eine offene Frage ist noch, ob διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν „durch den in euch wohnenden Geist“ (so u. a. **NA** C) oder διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν „wegen des in euch wohnenden Geistes“ (so u. a. **B D F G Ψ M**) zu lesen ist. Fee, der davon ausgeht, dass der Akkusativ ursprünglich ist, meint, dass der Geist Gottes nie als Instrument der Auferweckung der Gläubigen beschrieben werde.¹⁹¹⁸ Schreiner sieht jedoch einen Zusammenhang zwischen diesem Abschnitt und Hes 37, wo z. B. in Vers 5 (אֲנִי מְבִיא בְכֶם רוּחַ חַיִּים) „... ich bringe Odem/Geist in euch, und ihr werdet leben/lebendig werdet“) in der LXX der Ausdruck πνεῦμα ζωῆς „Geist [des] Lebens“ erscheint, was nach ihm für den Genitiv spricht.¹⁹¹⁹ Nach 1. Kor 6,14 hat Gott „den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft (καὶ ἡμᾶς ἐξεγερῇ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ)“. In diesem Zusammenhang erscheint ebenfalls διὰ „durch, wegen“ mit dem Genitiv (im Sinn von „durch“), wobei die „Kraft“ ein Hinweis auf den Geist Gottes sein könnte (vgl. z. B. Röm 1,4; Eph 1,19-21).¹⁹²⁰ Entsprechend können wir davon ausgehen, dass die Lesart mit dem Genitiv

¹⁹¹³ Siebenmal erscheint in der LXX der Ausdruck πνεῦμα ζωῆς „Geist [des] Lebens“ (Gen 6,17; 7,15; Hes 1,21; 10,17; 37,5; Judith 10,13), wobei Gen 6,17 und 7,15 sich auf den „Odem“ des menschlichen Lebens beziehen.

¹⁹¹⁴ Vgl. auch Starnitzke, Struktur, S. 278.

¹⁹¹⁵ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 415.

¹⁹¹⁶ Vgl. dazu Thiessen, Auferstehung Jesu, in: Fundamentum, 1/98, S. 95-106 und 2/98, S. 51-62; Thiessen, 1. Korintherbrief, S. 232ff.

¹⁹¹⁷ Vgl. Lohse, Römer, S. 236.

¹⁹¹⁸ Fee, God's Empowering Presence, S. 553.

¹⁹¹⁹ Schreiner, Romans, S. 415, S. 416, Anm.8 und die Anm. S. 417 zu Röm 8,11.

¹⁹²⁰ Vgl. ebd., S. 416, Anm.8.

als *lectio difficilior* an dieser Stelle die ursprüngliche ist, obwohl in der Auslegung nicht immer klar zwischen dem Genitiv und dem Akkusativ zu unterscheiden ist (vgl. z. B. Röm 8,20; 12,1).

2.2.2.8 Der Geist bestätigt die Gotteskindschaft (Röm 8,12-17)

Röm 8,12

„**Folglich also, Geschwister, seit ihr nicht mehr Schuldner in Bezug auf das Fleisch, dem Fleisch nach zu leben.**“ Mit ἄρα οὖν „folglich also“ (vgl. auch Röm 5,18; 7,3.25; 9,16.18; 14,12.19) fasst der Apostel den vorangehenden Abschnitt nochmals zusammen und leitet die Folgerungen aus dem neuen Leben „im Geist“ ab (vgl. auch Gal 5,17-26).¹⁹²¹ Somit enthält der Text keine direkten Ermahnungen¹⁹²², auch wenn diese implizit wohl mit ein Teil des Textes sind.¹⁹²³ Selbst Vers 13 beschreibt lediglich ein Prinzip, welches inhaltlich bereits vorher ausführlich klargestellt wurde, auch wenn der Tod als Folge der Sünde dort auf den Zustand „im Fleisch“, also auf den ungläubigen Menschen bezogen wurde (vgl. Röm 5,12-21; 6,21-23; 7,4f.), während an dieser Stelle die Gläubigen in Rom (nach Vers 12 als ἀδελφοί „Brüder, Geschwister“; vgl. auch Röm 1,13; 7,1.4; 10,1; 11,25; 12,1; 15,14.30; 16,17) direkt angesprochen werden.

Die Gläubigen sind nach der Aussage des Apostels nicht (mehr) ὀφειλέται „Schuldner“ (vgl. zum Begriff auch Mt 6,12; 18,24; Lk 13,4; Röm 1,14; 15,27; Gal 5,3). Der Begriff wurde von Paulus bereits in Röm 1,14 gebraucht, wonach er selbst „ein Schuldner für die Griechen und Barbaren, die Wiesen und Unverständigen ist“. Es ist seine göttlichen Pflicht, diesen Menschen das Evangelium zu verkünden (vgl. auch 1. Kor 9,15-17). Nach Röm 15,27 sind die Heidenchristen „Schuldner“, die Judenchristen in ihrer Not finanziell zu unterstützen. Ebenso ist der Nachfolger Jesu, der nicht mehr unter dem göttlichen Urteil über die Sünde steht (vgl. Röm 8,1), ist ein „Schuldner nicht hinsichtlich des Fleisches, (länger) nach dem Fleisch zu leben“ (οὐ¹⁹²⁴ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν¹⁹²⁵). Er ist aus der Macht der Sünde befreit worden und steht – da die Sünde keinen Rechtsanspruch mehr auf sein Leben hat (Röm 6,7) – „in keinem verpflichtenden Schuldverhältnis mehr gegenüber der

¹⁹²¹ Diese schließen m. E. den Abschnitt bis Vers 17 mit ein. Moo, der die Verse 12-14 zum vorangehenden Abschnitt rechnet, lässt erst mit Vers 15 einen neuen Abschnitt beginnen (vgl. Moo, Romans, 1996, S. 493-496). Vers 15 schließt an Vers 14 an und erläutert die Aussage in Vers 14, wie das einleitende γάρ „denn, nämlich“ zeigt.

¹⁹²² Gegen Dunn, Romans, S. 448; Cranfield, Romans I, S. 394.

¹⁹²³ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 419; Murray, Romans, S. 293.

¹⁹²⁴ Moo meint, die Wortstellung von οὐ „nicht“ nach dem Verb zeige, dass Paulus „geplant“ habe, den Satz fortzusetzen etwa mit: „... sondern dem Geist gegenüber, nach dem Geist zu leben“ (vgl. Moo, Romans, S. 494, Anm.117; ders., Romans 1–8, S. 527; vgl. auch z. B. Murray, Romans, S. 293). Das ist inhaltlich zwar korrekt, jedoch geht das offensichtlich über die Absicht des Apostels hinaus, da hier keineswegs die Ermahnung im Mittelpunkt steht (vgl. auch Schreiner, Romans, S. 420). Die Wortstellung von οὐ „nicht“ ist wohl so gewählt, um zu betonen, in welcher Hinsicht der Gläubige kein Schuldner mehr ist. τῇ σαρκὶ „hinsichtlich des Fleisches/in Bezug auf das Fleisch“ ist dabei als *dativus relationis/respectus* zu verstehen.

¹⁹²⁵ Der Infinitiv (mit dem Artikel im Genitiv) τοῦ ζῆν (vgl. dazu auch 2. Kor 1,8; Hebr 2,15) wird zum Teil im finalen Sinn („um zu ...“; so z. B. Käsemann, Römer, S. 217), im konsekutiven Sinn („sodass ...“; so z. B. Lohse, Römer, S. 238; Fitzmyer, Romans, S. 492) oder im exegetischen Sinn („dass ...“; so z. B. Moo, Romans, 1991, S. 527; Schreiner, Romans, S. 419) verstanden. Letzteres entspricht offensichtlich dem Sinn des Textes, da es um den Inhalt des „Schuldner-Seins“ geht, auch wenn wir hier nicht zu stark voneinander abgrenzen sollten (vgl. auch Cranfield, Romans I, S. 394).

σάρξ [d. h. dem ‚Fleisch‘]¹⁹²⁶. Die Sünde (der „böse Trieb“) beherrscht ihn nicht mehr; vielmehr wird er vom Geist Gottes „geführt“ (Röm 8,14).

Röm 8,13

„**Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr (allmählich) sterben** ...“ Das einleitende γάρ „denn, nämlich“ ist an dieser Stelle offensichtlich nicht kausal, sondern beschreibend bzw. erläuternd gebraucht. Paulus begründet also damit nicht Vers 12, sondern erläutert, was geschieht, wenn der Gläubige, obwohl er in Bezug auf das „Fleisch“ kein „Schuldner“ mehr ist, trotzdem weiter sich von der Sünde (dem „bösen Trieb“; zu κατὰ σάρκα „dem Fleisch nach“ vgl. Röm 8,4f.) bzw. den „Begierden des Fleisches“ (vgl. Gal 5,16; 1. Joh 2,16) bestimmen lässt. Dabei beschreibt das Präsens ζῆτε „ihr lebt“ ein wiederholende bzw. ständige Lebensausrichtung (vgl. auch Röm 6,2; Kol 3,7; ferner Gal 2,19f.; 5,25).

Das würde dazu führen, dass er allmählich „geistlich“¹⁹²⁷ sterben würde¹⁹²⁸, wie μέλλετε ἀποθνήσκειν „ihr werdet (allmählich) sterben“ zeigt, da die Wendung hier anstelle eines Futurs gebraucht wird, welcher auf den sicheren Tod hinweist¹⁹²⁹, wobei der Infinitiv Präsens durative Bedeutung hat (vgl. z. B. auch Apg 26,23; Röm 4,24; 1. Thess 3,4)¹⁹³⁰. Offensichtlich geht Paulus davon aus, dass derjenige, der erneut durch die Sünde bestimmt wird, obwohl er durch Jesus Christus von dessen Herrschaftsanspruch befreit worden war, allmählich von Christus und damit vom Leben selbst getrennt wird. Aus diesem Grund warnen 1. Joh 2,15 und Jak 4,4 vor der „Liebe zur Welt“, während Hebr 12,14 auffordert, dem Frieden und der Heiligung, ohne welche niemand Gott schauen werde, zu folgen. In dem Sinn, wie das Verb ἀποθνήσκω „sterben“, das im Neuen Testament insgesamt 111-mal erscheint, an unserer Stelle gebraucht wird, wird es wohl nur noch in (Röm 5,15; 7,10; 1. Tim 5,6; Jud 12 und) Offb 3,2 verwendet. Ansonsten bezieht es sich (mit Ausnahme von 1. Kor 15,31 und 2. Kor 6,9) bei Paulus (im Röm 23-mal, in 1. Kor siebenmal, in 2. Kor fünfmal, im Gal zweimal, im Phil einmal, in Kol zweimal und in 1. Thess zweimal) entweder auf den physischen Tod oder auf das „Sterben“ der Sünde bzw. dem „Gesetz“ gegenüber. In Eph 2,1.5 und in Kol 2,13 wird jedoch der frühere Zustand in der Sünde mit der Wendung „tot sein“ umschrieben. Offenbar würden die Römer nach der Überzeugung des Apostels Paulus in diesen Zustand zurückfallen, wenn sie wieder „nach dem Fleisch“ leben würden. Eine andere Möglichkeit ist, die Aussage in dem Sinn zu verstehen, dass es um eine Beschreibung eines Zustandes geht, welcher nur theoretisch für die Gläubigen in Erscheinung treten könnte, vor allem deshalb, weil es sich nicht um eine Ermahnung handelt. Allerdings zeigt die Parallele in Gal 5,16ff. m.E., dass Paulus mit der realen Möglichkeit gerechnet hat. Diese Möglichkeit kommt auch durch den Gebrauch der kleinen Wendung in Offb 3,2 zum Ausdruck (vgl. auch Offb 2,5: „Denke nun daran, wovon du gefallen bist, und kehre um [μετανοήσον] und tue die ersten Werke! Wenn aber nicht, so komme ich dir und werde deinen Leuchter von seiner Stelle wegrücken, wenn du nicht Buße tust“).

¹⁹²⁶ Lohse, Römer, S. 238.

¹⁹²⁷ Es kann nicht vom physischen Tod die Rede sein, da Paulus gerade erst erwähnt hatte, dass auch der Leib deren, die den Geist Gottes haben (und entsprechend von diesem Geist bestimmt werden), auch noch sterblich ist und sterben wird, insofern sie nicht bei der Wiederkunft Jesu direkt verwandelt werden (vgl. 1. Thess 4,16f.).

¹⁹²⁸ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 238.

¹⁹²⁹ Vgl. dazu auch u. a. Moo, Romans, 1991, S. 527; Dunn, Romans, S. 448.

¹⁹³⁰ Vgl. dagegen ἃ ἐμελλον ἀποθανεῖν „die im Begriff sind/waren, zu sterben“ in Offb 3,2.

„... wenn ihr aber durch den Geist die Tätigkeiten des Leibes (beständig) tötet, werdet ihr leben ...“ Mit dem Satz betont Paulus nochmals mit anderen Worten, was er bereits in Röm 8,6 zum Ausdruck gebracht hatte, indem er schrieb, dass die „Gesinnung des Geistes Leben und Friede“ bedeutet. Mit dem „Leben“ ist sicher das eschatologische Leben gemeint¹⁹³¹, das allerdings jetzt schon das Leben deren, die vom Geist geleitet werden (vgl. Vers 14), prägt. Mit dem Dativ πνεύματι „im/durch den Geist“ ist das Leben „im Geist“ und die Überwindung der Sünde „durch den Geist“ gemeint, sodass der Dativ sowohl als *Dativus loci* wie auch als *Dativus instrumenti* verstanden werden kann (vgl. dazu auch u. a. 1. Kor 12,3.13; 2. Kor 3,3; Gal 3,3; 5,16.18.25). Nach Gal 5,16 werden die Empfänger des Briefes, wenn sie „im Geist wandeln“, die „Begierde des Fleisches keineswegs [mehr] erfüllen. Aber es besteht auch die Möglichkeit, dass sie, obwohl „im Geist“ angefangen, doch „im Fleisch“ vollenden (Gal 3,3). Wenn Paulus nun in unserem Zusammenhang erwähnt, dass die sündhaften Tätigkeiten durch den Geist „getötet werden“ (θανατοῦτε „ihr tötet“; vgl. zum Begriff auch u. a. Röm 7,4; 8,36; 2. Kor 6,9), so ist das offenbar auch kein direkte Ermahnung¹⁹³², die einzelnen Sünden im Leben der Gläubigen zu „töten“, sondern vielmehr eine Beschreibung des „Wandeln im Geist“, wodurch die Sünden „getötet“ werden in dem Sinn, dass sie überwunden werden, und zwar bestätigt, wie die Präsensform zum Ausdruck bringt. Dieser Zusammenhang wird durch die begründende γάρ „denn“ in Vers 14 bestätigt. Allerdings fordert Kol 3,5 auf: „Tötet (νεκρώσατε) die Glieder, welche auf Erden sind ...“, wobei der Gebrauch des Aorists an dieser Stelle zeigt, dass nicht an ein allmähliches „Töten“ gedacht ist, sondern an ein konsequent entschlossenes Ablegen der Sünden.

Paulus spricht wörtlich von den „Tätigkeiten des Leibes“ (τὰς πράξεις τοῦ σώματος). Philo sieht in der Ankündigung der Sklaverei in Gen 15,13 einen Hinweis darauf, dass die Seele des Menschen durch die „Leidenschaften des Leibes“ (τὰ σώματος ... πάθη) in der Knechtschaft lebt, welche im „Fleisch“ wurzeln und zu welchen er die „Lust“ (ἡδονή), die „Begierde“ (ἐπιθυμία), den „Schmerz“ (λύπη) und die „Furcht“ (φόβος) zählt (Her 268). Gott werde das, was schlecht behandelt wird (den Leib), für die Sünden bestrafen, aber die Seele werde er zur vollständigen Freiheit aus dem ringsum bewachten Gefängnis führen (Her 271-273). Für Philo ist es

„unvermeidlich, dass ein sterblicher Mensch der Natur der Leidenschaften gehorchen muss, und dass ein Mensch, der geboren wurde, das Schicksal ertragen muss, das ihm nach seiner Bestimmung zugeordnet ist; aber es ist der Wille Gottes, die Übel zu lindern, die gleichzeitig mit unserer Geburt gepflanzt werden“ (Her 272).

Wenn Paulus in unserem Vers die „Tätigkeiten des Leibes“ erwähnt, die getötet werden, so ist vorgeschlagen worden, σῶμα „Leib“ hier im Sinn von σὰρξ „Fleisch“ zu verstehen.¹⁹³³ Doch selbst wenn Paulus in Gal 5,19 von den „Werken des Fleisches“ (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) spricht, so müssen damit die zwei Begriffe noch nicht synonym verstanden werden. Wie Paulus im Röm bereits gezeigt hat, wird der menschliche Leib, der bei den Gläubigen ein „Tempel des Heiligen Geistes“ ist, durch die Sünde in Mitleidenschaft gezogen (vgl. z. B. Röm 6,6; 7,24). Die Sünde wird durch die Glieder des Leibes vollbracht (vgl. Röm 6,12ff.). Dieser Leib soll nun jedoch Gott zum Dienst hingegeben werden (vgl. auch Röm 12,1). Somit bezieht Paulus sich in unserem Vers offensichtlich auf die

¹⁹³¹ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 493; Cranfield, Romans I, S. 395; Schreiner, Romans, S. 421; Dunn, Romans, S. 449. Stott bezieht es lediglich auf ein erfülltes und reicheres Leben, das Christen genießen (Stott, Romans, S. 229f.).

¹⁹³² Andere sehen darin eine indirekte Ermahnung (so z. B. Deidun, New Covenant Morality, S. 80; Schreiner, Romans, S. 420).

¹⁹³³ So z. B. Dunn, Romans, S. 449; Fitzmyer, Romans, S. 492; vgl. auch Wilckens, Römer 2, S. 134.

sündigen „Tätigkeiten“, welche mit dem menschlichen Leib verübt werden, was aber durch das Leben im Geist anders wird.¹⁹³⁴ Nur dadurch können die Leiber Gott „als ein lebendiges, heiliges Opfer“ dargebracht werden (vgl. Röm 12,1).

Röm 8,14

„**Wie viele aber vom Geist Gottes geführt werden ...**“ (vgl. Gal 5,18; vgl. auch Lk 4,1). Mit ὅσοι „so viele wie; alle, die“ (vgl. dazu u. a. auch Gal 3,10.27; 6,12.16; Phil 3,15) bezieht der Apostel sich an dieser Stelle grundsätzlich auf alle Menschen, welche durch Jesus Christus in der Beziehung zu Gott innerlich erneuert wurden. Da wir es in diesem Kontext nicht mit einer (direkten) Ermahnung zu tun haben, will Paulus damit nicht zum Ausdruck bringen, dass nur bestimmte Christen durch den Geist Gottes „geführt“ werden.¹⁹³⁵ Paulus begründet an dieser Stelle lediglich die Aussage in Vers 13, dass diejenigen, die „im/durch den Geist“ die Sünden ihrem Leben „töten“, „leben werden“. Das „Töten“ geschieht durch das Leben unter der Führung des Geistes Gottes, und als „Söhne Gottes“ haben sie das göttliche Leben.

Wer „vom Geist Gottes geführt“ wird (so auch Gal 5,18), der „wandelt im Geist“ (vgl. Gal 5,16), d. h. er lässt sein Leben vom Geist Gottes bestimmen¹⁹³⁶ und lebt gleichzeitig aus der göttlichen Kraftquelle, die der Geist Gottes vermittelt (vgl. Apg 1,8). Er bestätigt damit, dass er aus dem Geist Gottes geboren und somit „Sohn Gottes“ geworden ist. Somit ist mit der Wendung „vom Geist geführt werden“ nicht ein ekstatisches Hingerissen-Werden, wie es bei den Korinther vor ihrer Bekehrung zu Jesus Christus der Fall war (vgl. 1. Kor 12,2), gemeint.¹⁹³⁷ In diesem Sinn wird das Verb zum Teil im heidnischen Umfeld gebraucht. So spricht Paris z. B. von der Macht der Liebe in folgenden Worten: „Die Gottheit (δαίμων) treibt uns (ἄγει), wohin sie will, und es ist unmöglich, ihr zu widerstehen.“¹⁹³⁸ In diesem Sinn erinnert Paulus in 1. Kor 12,2 die Korinther an ihre Vergangenheit, als sie „zu den stimmlosen Götzen(bildern) beständig getrieben“ wurden (ἤγεσθε), „indem ihr dahin getrieben wurdet (ἀπαγόμενοι)“. Paulus gebraucht das gleiche Verb ἄγω „treiben, führen“, wenn er davon spricht, dass die „Söhne Gottes“ durch den Geist Gott „getrieben/geführt werden“ (Röm 8,14; Gal 5,18). Dieses „Getrieben-Werden“ durch den Heiligen Geist führt allerdings nicht zur „Verzückung“, sondern dahin, dass die „Werke des Fleisches“ überwunden werden und die „Frucht des Geistes“ heranreift (vgl. Gal 5,19-23), zu der auch die Liebe (ἀγάπη) gehört (vgl. auch 1. Kor 13). Paulus fordert daher die Christen auf, beständig im Geist zu wandeln (Gal 5,16) bzw. sich beständig vom Geist erfüllen zu lassen (Eph 5,18), was kein Rauschzustand ist, sondern bei klarem Verstand geschieht (vgl. auch u. a. Röm 12,3) und in der täglichen Heiligung zum Ausdruck kommt.

Auch wenn unsere Stelle keine direkte Ermahnung ist, sondern vielmehr eine Beschreibung einer (geistlichen) Realität darstellt, so zeigt u. a. der Imperativ Passiv in Eph 5,18b: πληροῦσθε ἐν πνεύματι „lasst euch (beständig) vom Geist erfüllen“, dass der Heilsstatus nicht nur die neue

¹⁹³⁴ Vgl. auch u. a. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, S. 39; Deidun, *New Covenant Morality*, S. 421; Moo, *Romans*, 1996, S. 495.

¹⁹³⁵ Zur Diskussion (ob ὅσοι inklusive oder exklusive gemeint ist) vgl. u. a. Dunn, *Romans*, S. 450; Fitzmyer, *Romans*, S. 499.

¹⁹³⁶ Vgl. dazu auch u. a. Moo, *Romans*, 1991, S. 533; Schreiner, *Romans*, S. 422.

¹⁹³⁷ Anders Käsemann, der den Zusammenhang mit „enthusiastischer Sprache“ betont und für die Übersetzung „vom Geist getrieben werden“ eintritt (Käsemann, *Römer*, S. 218).

¹⁹³⁸ Lukian, *Dialogi mortuorum* 19,1.

Heilsverwirklichung im Leben des Gläubigen ermöglicht, sondern auch, dass der Gläubige herausgefordert ist, in dieser Heilsverwirklichung zu leben. Nach Gal 5,18 sind sie, wenn sie „vom Geist geführt“ werden, „nicht [mehr] unter Gesetz“ und damit auch nicht mehr unter der Macht der Sünde¹⁹³⁹, und diese werden in Gal 5,25 aufgefordert, da sie „im Geist leben“, auch (beständig) im Geist zu wandeln (στοιχῶμεν „lasst uns wandeln/Schritte tun“ als *Konjunktivus abhortativus*, der als duratives Präsens – wie πληροῦσθε „lasst euch erfüllen“ in Eph 5,18b) – Beständigkeit beinhaltet). Wenn Paulus nun sagt, dass diese „Söhne Gottes“ (υἱοὶ θεοῦ) sind, so kommt damit zum Ausdruck, dass diejenigen, die durch den Geist Gottes innerlich neugeboren sind bzw. bei ihrer Bekehrung den Geist Gottes empfangen haben (vgl. Röm 5,5) und dadurch „Kinder Gottes“ geworden sind, nun auch durch diesen Geist in das neue Leben mit Christus geführt werden. Nach Mt 5,9 werden die „Friedensstifter“ (οἱ εἰρηνοποιοί) „Söhne Gottes genannt werden“, und nach Mt 5,44-45 sollen die Nachfolger Jesu die Feinde lieben, „damit ihr Söhne eures Vaters (υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν) im Himmel seid“. Nach Gal 3,26 sind die Empfänger des Briefes „alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus“. In diesem Sinn spricht Paulus auch in Röm 8,19 von dem „Offenbarwerden der Söhne Gottes“, auf das die Schöpfung sehnsüchtig wartet. Damit bezeichnet der Ausdruck „Söhne Gottes“ die Menschen, die durch den Geist Gottes nach Röm 8,15 die „Sohnschaft“ empfangen haben (vgl. auch Gal 4,5; Eph 1,5), indem sie durch Jesus Christus und die innere Erneuerung „Kinder Gottes“ (τέκνα [τοῦ] θεοῦ) geworden sind (vgl. auch u. a. Joh 1,12; Röm 8,16.21; Phil 2,15; 1. Joh 3,1f.; 5,2).

Wie ein Vergleich zwischen Röm 8,14.19 auf der einen Seite ([οἱ] υἱοὶ [τοῦ] θεοῦ) und Röm 8,16.21 auf der anderen Seite ([τὰ] τέκνα [τοῦ] θεοῦ) zeigt, werden dabei die Ausdrücke „Söhne Gottes“ und „Kinder Gottes“ synonym verwendet.¹⁹⁴⁰ Das bedeutet aber nicht, dass sie ohne unterschiedliche Bedeutungsnuancen sind. Die Bezeichnung als „Söhne“ in diesem Zusammenhang geht offenbar auf die Bezeichnung der Israeliten als „Sohn/Söhne Gottes“ zurück, wobei der Begriff „Sohn“ vor allem auf ihre Vorrechte, aber auch auf ihre Verantwortung als solche, die Jahwe als „Vater“ haben (vgl. u. a. Deut 32,6; Jes 64,8; Mal 2,10), hinweist.¹⁹⁴¹ Nach Ex 4,22-23 soll Mose zum Pharao sagen: „So spricht Jahwe: ‚Mein erstgeborener Sohn (בְּרִי בְּכֹרִי) ist Israel, und ich sage dir: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir dient!‘“ (vgl. auch u. a. Deut 14,1; Jes 43,6; Jer 3,19; 10,20; 31,9.20; Kla 1,16; Hes 16,21; Hos 2,1; 11,1; vgl. auch Weish 2,18; 5,5). Und nach Jer 31,9 verheißt – im Zusammenhang mit der Verheißung des „neuen Bundes“; vgl. Jer 31,31-34) Israel für die Zukunft: „Mit Weinen kommen sie, und unter Flehen führe ich sie. Ich bringe sie zu Wasserbächen auf einem ebenen Weg, auf dem sie nicht stürzen. Denn ich bin Israel [wieder] zum Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener“ (vgl. auch Jub 1,23-25).¹⁹⁴² In Röm 9,5 bestätigt Paulus, dass Israel die „Sohnschaft“ gehört. Doch wie Eph 1,5 im Kontext zeigt, sind die „Heidenchristen“ mit in diese „Sohnschaft“ hineingenommen (vgl. Eph 1,13f. und 2,11ff.). Wenn Paulus die Bezeichnung „Söhne Gottes“ in Bezug auf die an Jesus Christus Gläubigen gebraucht, so bringt er damit offensichtlich auch zum

¹⁹³⁹ Vgl. dazu auch Schreiner, Romans, S. 422f.

¹⁹⁴⁰ Vgl. auch u. a. J. Scott, Romans: Gods Good News for the World, Downers Grove: InterVarsity, 1994, S. 248; Dunn, Romans, S. 455.

¹⁹⁴¹ Vgl. dazu B. Byrne, „Sons of God“ – „Seed of Abraham“: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background (Analecta Biblica 83), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1979, S. 3-70.

¹⁹⁴² Vgl. dazu auch Thiessen, Israel, S. 104-113.

Ausdruck, dass sie durch den Empfang des Heiligen Geistes in das eschatologische Gottesvolk mit hineingenommen worden sind (vgl. auch Hebr 12,23).¹⁹⁴³

Röm 8,15

„**Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, wieder zur Furcht ...**“ (vgl. 2. Tim 1,7). Die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ wird an dieser Stelle erläuternd gebraucht. Paulus erläutert mit Vers 15 die vorangehenden Ausführungen über das Leben unter der Leitung des Geistes Gottes. Damit bringt der Apostel indirekt auch zum Ausdruck, dass das Leben „dem Fleisch nach“ von der Furcht geprägt ist, während das Leben unter der Leitung des Heiligen Geistes und damit in der „Gesinnung des Geistes“, dessen Inhalt er in Vers 6 als „Leben und Friede“ umschrieben hatte, von der Furcht befreit. Bereits in Röm 2,9-10 hatte der Apostel betont, dass „Bedrängnis und Angst (θλίψις καὶ στενοχωρία) über die Seele jedes Menschen, der das Böse vollbringt“ komme, „Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden jedem, der das Gute wirkt ...“ Nach Hebr 2,14-15 hat der Sohn Gottes, weil „nun die Kinder Blutes und Fleisches teilhaftig sind, ... auch er in gleicher Weise daran Anteil gehabt, um durch den Tod den zunichte zu machen, der die Macht des Todes hat, das ist den Teufel, und um alle die zu befreien, die durch/in der Todesfurcht durch das ganze Leben der Knechtschaft schuldig waren/in der Knechtschaft festgehalten wurden (φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας).“

Diesen Zustand beschreibt er nun mit der Wendung πνεῦμα δουλείας „Geist der Knechtschaft“, wobei der Begriff πνεῦμα „Geist“ weder auf den menschlichen Geist¹⁹⁴⁴ noch auf den Geist Gottes in seinem Wirken durch den „alten Bund“¹⁹⁴⁵ zu beziehen ist, sondern – wie in 2. Tim 1,7 (πνεῦμα δειλίας „Geist der Feigheit“; vgl. auch z. B. Röm 11,8; 2. Kor 2,12; Gal 6,1; Eph 1,17) – in gewisser Hinsicht metaphorisch gebraucht wird, um eine Existenzweise zu beschreiben.¹⁹⁴⁶ Dabei ist jedoch zu beachten, dass der Ausdruck πνεῦμα δουλείας „Geist der Knechtschaft“ an unserer Stelle gewählt ist, weil anschließend vom „Geist der Sohnschaft“ die Rede ist, wie in 2. Tim 1,7 der Ausdruck „Geist der Feigheit“ den Gegensatz von „Geist der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit“ bezeichnet. An beiden Stellen werden im zweiten Teil die Eigenschaften des Geistes Gottes beschrieben, und somit wird jeweils mit dem Ausdruck „Geist der Knechtschaft“ bzw. „Geist der Feigheit“ lediglich gesagt, dass der Geist Gottes diese Eigenschaften nicht besitzt und damit auch nicht in uns verursacht. Es ist also keineswegs nötig, für das Verständnis dieser Aussagen die Existenz eines anderen „Geistes“ anzunehmen – obwohl es ja tatsächlich böse Geistes gibt, welche schlussendlich für den alten Zustand der Knechtschaft verantwortlich sind (vgl. auch z. B. Hebr 2,14f.).

Inwiefern Paulus bei dieser „Knechtschaft“ (vgl. zum Begriff δουλεία auch Röm 8,21) – wie in Gal 4,24 und 5,1 – an die „Knechtschaft“ unter der Verurteilung durch das „Gesetz“ gedacht hat, ist nicht klar. Offensichtlich ist aber, dass ein Zusammenhang besteht.¹⁹⁴⁷ Denn die „Knechtschaft“, die zur angesprochenen Furcht führt bzw. führen würde, ist zweifelsohne die Knechtschaft unter der Macht der Sünde. Mit Bezug darauf hatte Paulus in Röm 7,24 vom „elenden Menschen“ gesprochen, der

¹⁹⁴³ Vgl. dazu auch Byrne, Romans, S. 249; ferner Dunn, Romans, S. 449f.

¹⁹⁴⁴ So z. B. W. Sanday/A. C. Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh: Clark, 1902, S. 202f.

¹⁹⁴⁵ Vgl. z. B. Osten-Sacken, Römer 8, S. 132; Dunn, Romans, S. 451f.

¹⁹⁴⁶ Vgl. auch u. a. Byrne, Romans, S. 252; Moo, Romans, 1991, S. 536; Cranfield, Romans I, S. 396; Schreiner, Romans, S. 424.

¹⁹⁴⁷ Vgl. auch Wilckens, Römer, 2, S. 136f.

nach Röm 7,25 (nur) durch Jesus Christus befreit werden kann (vgl. auch Hebr 2,15, wo ebenfalls der Begriff δουλεία „Sklaverei, Knechtschaft“ erscheint).

Nach 1. Joh 4,18 ist Furcht „nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein/Strafe“, womit wohl die Furcht vor dem Gericht Gottes wegen der Sünde gemeint ist¹⁹⁴⁸. Dagegen ist nach Röm 5,5 die „Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist“. Es ist offenbar diese Gewissheit, Kind des himmlischen Vaters zu sein, und die gegenwärtige Liebe Gottes im Leben des Gläubigen, welche die Furcht überwindet (nach 1. Joh 4,18: ἔξω βάλλει „wirft hinaus“). In Gal 4,7 betont Paulus in einem ähnlichen Zusammenhang (vgl. Gal 4,5f.): „Also bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, so auch Erbe durch Gott.“ Als „Sohn“ haben die Empfänger die Gewissheit, dass sie „Erben“ des ewigen Lebens und damit auch vom Gericht Gottes wegen der Sünde befreit sind, sodass sie keine Angst mehr haben müssen.

„... **sondern den Geist der Sohnschaft, durch den wir rufen: „Abba, Vater!“**“ Die Wendung πνεῦμα υἰοθεσίας „Geist der Sohnschaft“ bezeichnet an dieser Stelle das Entgegengesetzte von πνεῦμα δουλείας „Geist der Knechtschaft“. Damit ist offenbar der Geist Gottes gemeint (vgl. Röm 5,5), der den Gläubigen die „Sohnschaft“ (vgl. auch Vers 14) ermöglicht. Somit kommt an dieser Stelle indirekt auch der befreiende Aspekt dieser „Sohnschaft“ zum Ausdruck. Dieser befreiende Aspekt der Kinder Gottes wird auch in Gal 4,24–28 der „Knechtschaft“ unter der Verurteilung durch das Gesetz gegenübergestellt.

Der Begriff υἰοθεσία „Sohnschaft“, der im Neuen Testament nur noch in Röm 8,23 (in Bezug auf die „Erlösung des Leibes“¹⁹⁴⁹); 9,4 (mit Bezug auf Israel); Gal 4,5 und Eph 1,5 vorkommt, ist zusammengesetzt aus υἱός „Sohn“ und τίθημι „stellen, setzen, legen“ und bezeichnet die „Annahme an Sohnes statt“ bzw. die Adoption.¹⁹⁵⁰ Nach Gal 4,5 hat Jesus die Gläubigen von dem Fluch des Gesetzes freigekauft, „damit wir die Sohnschaft empfangen“ (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). In unserem Vers wird jedoch nicht in erster Linie der „Akt der Adoption“, sondern vielmehr der Status derer, die von Gott durch die innere Erneuerung bzw. dadurch, dass sie „aus Gott geboren/gezeugt worden sind“ (vgl. 1. Joh 3,9; 4,7; 5,1.4.18)¹⁹⁵¹, „Kinder Gottes“ geworden sind, betont.¹⁹⁵² Weil der

¹⁹⁴⁸ Vgl. auch Byrne, Sons of God, S. 99.

¹⁹⁴⁹ Röm 8,23 bezieht sich damit auf einen eschatologischen Zeitpunkt. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass der Begriff auch an unserer Stelle auf die Zukunft bezogen werden muss (vgl. z. B. Byrne, Sons of God, S. 97f.; C. K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans [Black's New Testament Commentary], London: Black, 1991, S. 153). Vielmehr ist vom „Empfang“ in der Vergangenheit die Rede, nämlich zum Zeitpunkt, als sie gläubig wurden (vgl. dazu auch u. a. Schreiner, Romans, S. 425; Cranfield, Romans I, S. 397).

¹⁹⁵⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1176. Da der Begriff nicht in der LXX vorkommt, meinen manche Ausleger, man müsse den Hintergrund des paulinischen Gebrauchs im griechisch-römischen Umfeld suchen (vgl. z. B. Fitzmyer, Romans, S. 500; Dunn, Romans, S. 452). Andererseits begründet Scott ausführlichen einen jüdischen Hintergrund (J. M. Scott, Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of υἰοθεσία in the Pauline Corpus [WUNT 2/48], Tübingen: Mohr, 1992, S. 3–114). Entscheidend für das Verständnis in unserem Text ist jedoch nicht der Hintergrund des Begriffes υἰοθεσία, sondern – wie der Kontext zeigt – in welchem Sinn der Begriff „Sohn“ gemeint ist, und da spielt ohne Zweifel der alttestamentliche Hintergrund eine entscheidende Rolle.

¹⁹⁵¹ Das deutsche Wort „Adoption“ ist in diesem Zusammenhang nicht glücklich gewählt. Nach Lohse sind die Christen als Kinder „adoptiert worden“ (Lohse, Römer, S. 241).

¹⁹⁵² Zur Diskussion, ob mit υἰοθεσία „Sohnschaft“ an dieser Stelle der Akt der Adoption oder der Status der Adoption beschrieben wird, vgl. u. a. Byrne, Sons of God, S. 99f.; Cranfield, Romans I, S. 398.

Geist Gottes ihnen bestätigt, dass sie „Kinder Gottes“ sind (vgl. Vers 16), können sie durch ihn Gott als ihren persönlichen Vater anrufen.

Dabei gebraucht Paulus das aus dem Aramäischen übernommene Wort „Abba“ (sonst im Neuen Testament nur in Mk 14,36 und Gal 4,6), das die vertrauensvolle Anrede eines Kleinkindes seinem Vater gegenüber wiedergibt¹⁹⁵³, im Judentum aber auch wie „Rabbi“ als Ehrentitel verwendet wurde¹⁹⁵⁴. Wenn Jesus Gott-Vater als „Abba“ anspricht, so hat das wohl schon ein anderes Gewicht als die rabbinische Bezeichnung Gottes als „unser Vater“, vor allem deshalb, weil Jesus in neuer, vertiefter Weise Gott als „Vater“ offenbart. Doch mit einer kindlichen Lallsprache hat das offenbar nichts zu tun. Denn die Juden sprachen auch als Erwachsene ihre Väter so an¹⁹⁵⁵, und auch berühmte Gesetzeslehrer wurden als „Abba“ angesprochen¹⁹⁵⁶, wobei deutlich wird, dass das aramäische Wort offenbar synonym zum hebräischen Nomen אב (‚Vater‘) verwendet wird. Und auch Gott wird in jüdischen Gebeten einfach als „Vater“ angesprochen.¹⁹⁵⁷

Die Anrufung Gottes als „Abba, Vater“ (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6) geht offenbar nicht auf Paulus, sondern auf Jesus selbst zurück (vgl. Mk 14,36), wobei die Gläubigen sich (bereits vor Paulus) an die Praxis Jesu angelehnt haben.¹⁹⁵⁸ Die Anrede Gottes als „Vater“ begegnet im Neuen Testament insgesamt 29-mal, davon fünfmal in der Nominativ-Form mit Artikel (Mt 11,26; Mk 14,36; Lk 10,21; Röm 8,15; Gal 4,6). Bei den fünf Stellen, an denen der Ausdruck ὁ πατήρ in einer persönlichen Anrede Gottes als „Vater“ erscheint, handelt es sich bei Mt 11,26 und Lk 10,21 einerseits und

¹⁹⁵³ Vgl. dazu Schrenk, Vater im Neuen Testament, S. 984f.; Barr, Abba, Father, S. 28–47.

¹⁹⁵⁴ Vgl. dazu u. a. Jeremias, ABBA, S. 15–67; Yardeni, Nahal Se’elim Documents, S. 91f.

¹⁹⁵⁵ Vgl. z. B. bTaan 23a: „Sein Sohn R. Mani wurde von den Leuten seines Schwiegervaters gequält; da warf er sich auf das Grab seines Vaters (קברא דאביו) nieder und sprach: ‚Vater, Vater‘ (אבא אבא), jene quälen mich! ...“ In der Mischna erscheint der Begriff אבא 30-mal im Sinn von „Vater“, im babylonischen Talmud erscheint der Begriff insgesamt 617-mal. In bTaan 23a.b wird „Abba Chilqija“ (אבא חלקיה), ein jüdischer Rabban, zweimal erwähnt, und in der Mischna wird 21-mal der Ausdruck „Abba Scha’ul“ (אבא שאול) verwendet (vgl. z. B. mPea 8,5; mKil 2,3; mShabb 23,3; 24,5; mKetub 7,6; mNed 6,5).

¹⁹⁵⁶ Vgl. bTaan 23b: „Chanan der Versteckte war ein Sohn der Tochter des Choni des Kreiszeichners, und wenn man Regen brauchte, schickten die Rabbanan Schulkinder zu ihm, die ihn an den Rockschoßen fassten und riefen: ‚Vater, Vater, gib uns Regen! (אבא אבא הב לן מטר) Und er sagte vor ihnen: ‚Herr der Welt (רבנו של עולם), tue es uns derer willen, die zwischen einem Vater (אבא), der Regen gibt, und einem Vater (אבא), der keinen Regen gibt, nicht zu unterscheiden wissen!“

¹⁹⁵⁷ Vgl. dazu Wengst, Regierungsgrogramm, S. 153: „abba ist kein Wort der kindlichen Lallsprache, das mit ‚Papa‘ oder ‚Papi‘ zu übersetzen wäre. Die immer wieder auftretende gegenteilige Behauptung ist durch nichts zu begründen; sie ist falsch ... Schon in Jesaja 63,16 und 1. Chronik 29,10 wird Gott als ‚unser Vater‘ angeredet, mit einem schlichten ‚Vater‘ in Weisheit Salomos 14,3 und 3. Makkabäer 6,3,8, im Apokryphon des Josef aus Qumran mit ‚mein Vater und mein Gott‘ (4Q372, Fragment 1,16).“ Vgl. auch z. B. Sir 50,10: ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου („ich rief den Herrn, den Vater meines Herrn, an“). In bTaan 23a lesen wir u. a.: „... ‚Herr der Welt (רבנו של עולם), deine Söhne (בניך) wandten sich an mich, weil ich wie ein Häusling (בבן בית) bei dir bin; ich schwöre bei deinem großen Namen, dass ich mich von hier nicht rühre, bis du dich deiner Söhne erbarmst.‘ Dann begann der Regen zu tröpfeln ... Möge es doch dein Wille sein, dass der Regen aufhöre und die Welt sich erhole! Sofort erhob sich ein Wind und zertrümmte die Wolken, und die Sonne trat hervor ... Was aber ich gegen dich machen, wo du gegen Gott (לפני המקום) ungezogen bist und er dir dennoch deinen Willen (רצונך = ‚dein Wohlgefallen‘) tut, wie ein Sohn gegen seinen Vater ungezogen ist (כבן שמתחשט על אביו), und er ihm dennoch seinen Willen (רצונו) tut ...“ Und in bTaan 25b heißt es dann u. a., dass Rabban Aquiba sprach: „Unser Vater und König, wir haben keinen König außer dir! Unser Vater, unser König, deinetwegen erbarme dich unser! Da fiel Regel.“ Übrigens erscheint der Ausdruck רבנו של עולם („Herr der Welt“), womit Gott angesprochen wird, im babylonischen Talmud 75-mal.

¹⁹⁵⁸ Vgl. dazu auch Wenham, Paulus, S. 113.

bei Röm 8,15 und Gal 4,6 andererseits um deutliche Parallelstellen, während in Mk 14,36 wie in Röm 8,15 und Gal 4,6 der Ausdruck $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{\omicron} \ \pi\alpha\tau\eta\rho$ erscheint (vgl. Mt 26,39: $\acute{\pi}\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho \ \mu\omicron\upsilon$; Lk 22,42: $\acute{\pi}\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$). Die Parallele zwischen Paulus und Mk 14,36 ist somit deutlich. Aber es ist nicht davon auszugehen, dass Paulus bereits das Markusevangelium schriftlich voraussetzt.

Wenn Jesus Gott-Vater als „Abba“ anspricht, so hat das ein anderes Gewicht als die rabbinische Bezeichnung Gottes als „unser Vater“.¹⁹⁵⁹ Da Gott durch Jesus Christus für die Gläubigen wie für Jesus selbst ebenfalls „Vater“ ist, dürfen auch sie wie Jesus Gott als „Abba“ anreden. In Gal 4,5-6 schreibt der Apostel: „... damit er diejenigen unter [dem] Gesetz loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott *den Geist seines Sohnes* in unsere Herzen, der da ruft: „Abba, Vater!““ Somit geht der Ausdruck „Geist des Sohnschaft“ in Röm 8,15 offenbar auf den Ausdruck „Geist des Sohnes“ in Gal 4,6 zurück. Weil er sich um den „Geist des Sohnes (Gottes)“ handelt, der in Jesus Christus wirkte und der nun auch in den Gläubigen wirkt und sie im Gebet mit Gott verbindet (vgl. Röm 8,26f.), haben sie die gleiche Voraussetzung für das vertrauliche Gebet zu Gott, wie sie Jesus Christus auf Erden hatte.

Dieses befreiende Vater-Sohn-Verhältnis kommt bereits in Stellen wie Jes 63,16 zum Ausdruck, wo es heißt: „Denn du bist unser Vater. Denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht. Du, Jahwe, bist unser Vater, unser Erlöser von alters her, [das ist] dein Name“ (vgl. auch Jes 64,7). In Jes 63,19 wird dann ergänzt: „Wir sind [wie solche] geworden, über die du von alters her nicht geherrscht hast, über denen dein Name nicht ausgerufen ist.“

Mit $\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\omega} \ \kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$ „durch welchen wir schreien“ (zu $\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\omega}$ „in welchem/durch welches/n“ vgl. auch Röm 8,3¹⁹⁶⁰) bezieht Paulus sich an unserer Stelle wohl weder auf die Verkündigung des Evangeliums (auch wenn das Verb, das im Neuen Testament insgesamt 56-mal vorkommt, z. B. in Apg 23,6 und 24,21 in diesem Sinn gebraucht wird)¹⁹⁶¹ noch konkret auf das Gebet der Gläubigen (so z. B. in Apg 7,60)¹⁹⁶², obwohl das Gebet mit eingeschlossen ist, wo auch Röm 8,26f. indirekt bestätigt. Hintergrund mag zum Teil der Gebrauch in der LXX sein, wo das Verb allein in den Psalmen 41-mal vorkommt und sich darauf bezieht, dass die Gläubigen zu Gott um Hilfe schreien (vgl. z. B. Ps 3,5; 4,4; 16,6; ferner Jes 19,20; Hos 8,2; Mi 3,4; Joel 1,14; Hab 2,1; Sach 7,13; Bar 3,1). Doch während an diesen Stellen die „Angst“ vorherrscht, geht es an unserer Stelle um die Geborgenheit, welche die Furcht überwindet.

Es ist zu beachten, dass in der Parallelstelle in Gal 5,6 der „Geist“ Subjekt des Verbs $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ „krächzen, schreien“ (das bei Paulus sonst nur in Röm 9,27 vorkommt) ist. Dadurch wird deutlich, dass der Dativ in der Wendung $\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\omega}$ „in welchem/durch welchen“ als *Dativus instrumenti* im Sinn von „durch welchen“ zu verstehen ist. Das Verb $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ „schreien“ ist dabei wie z. B. auch in Jak 5,4 nicht buchstäblich zu verstehen. In Röm 8,26 spricht Paulus vom „Seufzen“ des Geistes, der die „Heiligen“ bei Gott vertritt. Mit dem Gebrauch des Verbs $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ „schreien“ an unserer Stelle ist dieses „Seufzen“ sicher mit eingeschlossen, was bedeuten würde, dass mit dem Gebrauch des Verbs in unserem Vers bereits das Leiden der Gläubigen in dieser von der Vergänglichkeit geprägten Welt, wie er es ab Vers 18 beschreibt, mit zum Ausdruck kommt, wobei der Gebrauch des Begriffs „schreien“ im Alten und teils im Neuen Testament mitklingen würde. Doch meint Paulus wohl in erster Linie, dass der menschliche Geist der Christen („wir schreien“) durch den Geist Gottes vom

¹⁹⁵⁹ Vgl. dazu Van Iersel, Der Sohn, 1961.

¹⁹⁶⁰ Die Wendung $\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\omega}$ wird in Röm 8,3 kausal gebraucht.

¹⁹⁶¹ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 501.

¹⁹⁶² So z. B. Dunn, Romans, S. 453; Barrett, Romans, S. 153; Schreiner, Romans, S. 426.

ständigen Bewusstsein geprägt wird, dass er Gott als Vater anrufen kann, und dass diese Gewissheit sein gesamtes Verhältnis zu Gott bestimmt.

Röm 8,16

„**Der Geist selbst gibt unserem Geist Mitzeugnis** ...“ (vgl. auch 1. Joh 3,1; 5,10-13). Es fehlt auf, dass an dieser Stelle keine Konjunktion erscheint, und das umso mehr, wenn man bedenkt, dass z. B. die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“ allein in Röm 8 insgesamt 17-mal gebraucht wird (im Röm 144-mal) und auch sonst in jedem Vers bis zum abschließenden Abschnitt (Röm 8,31ff.) irgendeine Konjunktion oder Partikel einleitend erscheint. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Paulus an dieser Stelle nicht einen neuen Gedanken einführen oder eine Aussage begründen bzw. erläutern will, sondern vielmehr das in den Versen 13b-15 Gesagte mit anderen Worten bestätigt, bevor er zum neuen Gedanken der Erbschaft kommt. Dabei bezieht sich die Wendung αὐτὸ τὸ πνεῦμα „der Geist selbst“ (die im Neuen Testament so nur noch in Röm 8,26 vorkommt) auf den Geist Gottes, von dem bereits in den drei vorangehenden Versen die Rede war.

Dabei stellt sich die Frage, in welchem Sinn an dieser Stelle das Kompositum συμμαρτυρέω „zusammen/mit bezeugen“ (sonst im Neuen Testament nur in Röm 2,15; 9,1; in der LXX kein einziges Mal) gemeint ist. Man kann das Präfix συν „zusammen/in Gemeinschaft mit“ so verstehen, dass dadurch die Bedeutung von μαρτυρέω „(be-)zeugen“ nicht tangiert wird (das also die Präposition die „eigentliche“ Bedeutung in diesem Zusammenhang verloren hat)¹⁹⁶³, dass die Präposition als Verstärkung dient¹⁹⁶⁴ oder dass sie ihre „eigentliche“ Bedeutung beibehält¹⁹⁶⁵. Wenn Paulus anschließend von „unserem Geist“ (τῷ πνεύματι ἡμῶν) spricht, so ist damit nicht der Geist Gottes, sondern der Geist der Gläubigen gemeint¹⁹⁶⁶, wobei Käsemann allerdings mit Recht Bedenken gegenüber der Auffassung hat, dass damit „unser mit der Vernunft identisches Innenleben“ gemeint sei¹⁹⁶⁷. Doch wenn Käsemann dagegen einwendet, dass die menschliche „Einsicht ... zudem als solche der Gotteskindschaft überhaupt nicht innerwerden kann“¹⁹⁶⁸, so ist das anhand der Überzeugung des Apostels Paulus zu relativieren. Zumindest dem menschlichen Geist, der seit der inneren Erneuerung durch die Erlösung in Jesus Christus eng mit dem Geist Gottes verbunden ist, traut Paulus diese Gewissheit zu, Kind Gottes zu sein.

Wie der Gebrauch von συμμαρτυρέω „zusammen/mit bezeugen“ in Röm 2,15 und 9,1 zeigt, kommt die „eigentliche“ Bedeutung der Präposition συν „zusammen/in Gemeinschaft mit“ in diesem Kompositum doch zumindest teilweise zum Ausdruck, obwohl an beiden Stellen jeweils natürlich kaum zwischen dem „Ich“ und dem „Gewissen“ unterschieden werden kann. In Röm 9,1 bezeugt Paulus, dass sein Gewissen im Heiligen Geist ihm mit Zeugnis gibt, dass er „in Christus“ die Wahrheit sagt. Wenn Paulus in Röm 8,9 schreibt, dass „der Geist Leben“ ist wegen der Gerechtigkeit, so kommt dadurch die enge Beziehung des Geistes der an Jesus Gläubigen mit dem „Geist Jesu“ bzw. dem Geist Gottes zum Ausdruck. In diesem Sinn kann Paulus nun sagen, dass der Geist Gottes „unserem Geist“ mit Zeugnis gibt, dass wir Kinder Gottes sind. Hauptsächliches Subjekt ist dabei der Geist Gottes, doch der menschliche Geist der Gläubigen bezeugt in der engen Verbindung mit dem Geist

¹⁹⁶³ Vgl. z. B. Cranfield, Romans I, S. 403.

¹⁹⁶⁴ Vgl. z. B. Lohse, Römer, S. 241, Anm.23.

¹⁹⁶⁵ Vgl. z. B. Dunn, Romans, S. 454; Schreiner, Romans, S. 426; Fee, God's Empowering Presence, S. 568f.

¹⁹⁶⁶ Vgl. z. B. Wilckens, Römer 2, S. 137f.; anders z. B. Cranfield, Romans I, S. 403.

¹⁹⁶⁷ Käsemann, Römer, S. 218.

¹⁹⁶⁸ Ebd.

Gottes dieselbe Tatsache. Das wird dadurch bestätigt, dass unser Vers die Aussage in Vers 15 näher beschreibt¹⁹⁶⁹, wobei das indirekte Subjekt von κράζομεν „wir schreien“ offenbar der „Geist“ der Gläubigen ist, während nach Gal 4,6 der Geist Gottes Subjekt ist.

In 1. Joh 3,1 wird betont: „Seht, welch eine Liebe uns der Vater gegeben hat, dass wir Kinder Gottes heißen sollen! Und wir sind es ...“, und in Vers 2 wird ergänzt: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes ...“ Diese Liebe Gottes, welche nach Röm 5,5 ausgegossen ist „in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist“, gibt den Gläubigen durch das Wirken des Geistes Gottes die innere Gewissheit, dass er „Kind Gottes“ ist. Dabei zeigt der Zusammenhang, dass nicht nur einige Gläubige (z. B. welche die „Geistestaufe“ empfangen haben¹⁹⁷⁰) dieses „Zeugnis“ des Heiligen Geistes empfangen. Paulus beschreibt an dieser Stelle vielmehr den „normalen“ Zustand im Leben aller Christen.¹⁹⁷¹ Dass die Christen nach der Überzeugung des Apostels wissen sollten, dass „Jesus Christus in euch“ ist, zeigt u. a. auch 2. Kor 13,5, wo Paulus die Korinther auffordert: „Prüft euch, ob ihr im Glauben seid, untersucht euch! Oder erkennt ihr euch selbst nicht, dass Jesus Christus in euch ist? Es sei denn, dass ihr etwa unbewährt seid“ (vgl. z. B. auch 1. Joh 5,12f.).

Röm 8,17

Dieser Vers ist nur beschränkt ein „Übergang“ zum nächsten Abschnitt¹⁹⁷² und sollte nicht als eigentlichen Einstieg in den nächsten Abschnitt betrachtet werden¹⁹⁷³. Vielmehr schließt er den vorangehenden Abschnitt ab, während Paulus im folgenden Text den Gedanken des „Mitleidens“, der am Schluss des Verses angesprochen wird, näher ausführt und damit an die Aussage in diesem Vers anknüpft.

Der Zusammenhang mit den vorangehenden Versen wird dadurch sichtbar, dass die Gläubigen durch den Geist Gottes „Kinder Gottes“ geworden sind und somit auch „Erben“ Gottes (vgl. auch Gal 4,1.7). Dabei geht der neutestamentliche Gebrauch des Begriffes des Erbes (κληρονομέω „erben“ erscheint im Neuen Testament 18-mal, κληρονομία „Erbteil“ 14-mal und κληρονόμος „Erbe“ 15-mal) offensichtlich auf die Verheißungen, welche Gott nach dem Alten Testament Abraham und seiner Nachkommenschaft gegeben hat (vgl. z. B. die LXX¹⁹⁷⁴ in Gen 15,3f.8; 22,17; 28,4; vgl. auch u. a. Sir 44,21; Jub 17,3; PsSal 14,5-10) zurück.¹⁹⁷⁵ Nach Röm 4,13 wurde Abraham und „seinem Samen“ verheißten, „Erben der Welt zu sein“. Durch den Glauben an Jesus Christus gehören auch die „Heidenchristen“ zum „Samen Abrahams“ und sind damit ebenfalls „Erben der Verheißung“

¹⁹⁶⁹ Vgl. dazu auch Fee, *God's Empowering Presence*, S. 568f.

¹⁹⁷⁰ So D. M. Lloyd-Jones, *Romans: An Exposition of Chapter 8:5-17: The Sons of God*, Grand Rapids: Zondervan, 1975, S. 285-399. Nach Röm 8,9 kann man ohne den „Geist Christi“ nicht zu Jesus Christus gehören, und damit kann auch nicht ohne den Empfangen des Heiligen Geistes, der mit der „Geistestaufe“ identifiziert werden muss, falls man nach der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten überhaupt von einer „Geistestaufe“ reden sollte (im Neuen Testament haben wir dafür nur den indirekten Beleg aus 1. Kor 12,13), kann niemand den „Geist Christi“ (oder nach Apg 16,7 und Phil 1,19 den „Geist Jesu“) bzw. den Geist Gottes empfangen.

¹⁹⁷¹ Vgl. auch Scott, *Romans*, S. 235f.

¹⁹⁷² So z. B. Dunn, *Romans*, S. 447; Schreiner, *Romans*, S. 427.

¹⁹⁷³ So Cranfield, *Romans I*, S. 404.

¹⁹⁷⁴ In der LXX erscheint das Verb κληρονομέω „erben“ insgesamt 161-mal und das Nomen κληρονομία „Erbteil“ sogar 208-mal.

¹⁹⁷⁵ Vgl. dazu auch Byrne, *Sons of God*, S. 68f.; vgl. ferner J. D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers 14), Edinburgh: Olier and Boyd, 1968.

(Gal 3,14.29). Der Begriff συκληρονόμος „Miterben“ erscheint im Neuen Testament nur noch in Eph 3,6; Hebr 11,9; 1. Petr 3,7, wobei jeweils betont wird, dass die „Heiden“ Miterben der Verheißungen sind, die Gott im Alten Testament Israel gegeben hat (vgl. auch z. B. Eph 2,12).

Nach Hebr 1,2 hat Gott jedoch seinen Sohn „zum Erben über alles“ eingesetzt. Und in 2. Kor 1,20 betont Paulus: „Denn so viele Verheißungen Gottes es gibt, in ihm [Jesus Christus] ist das Ja, deshalb auch durch ihn das Amen, Gott zur Ehre durch uns.“ Durch Jesus erfüllen sich die alttestamentlichen Verheißungen, und zwar für alle, die durch ihn „Kinder Gottes“ werden, seien es Juden oder Nicht-Juden. Diese werden Miterben der zukünftigen Herrlichkeit (vgl. auch 1. Petr 1,3f.; Tit 3,7). Nach Kol 1,27 ist „Christus in euch“ die „Hoffnung der Herrlichkeit“.

„... **wenn wir mitleiden, damit wir auch mit verherrlicht werden**“ (vgl. Hebr 2,10; zu συμπάσχω „mitleiden“ vgl. 1. Kor 12,26). Nach Hebr 2,10 „geziemte ihm, um dessentwillen alle Dinge und durch den alle Dinge sind, indem er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihrer Errettung durch Leiden vollkommen zu machen.“ Der Gläubige ist nicht nur in dieses Heil, sondern auch in das Leiden Christi mit hineingenommen (vgl. u. a. auch Phil 1,29f.; Kol 1,24; 1. Petr 4,14; 5,1.9), wobei der Weg des Leidens in die Herrlichkeit führt (vgl. auch 2. Tim 2,10; Hebr 2,9f.; 1. Petr 1,11; 5,1).

Das einleitende εἴπερ „wenn“ schließt an dieser Stelle ebenso wenig wie in Röm 8,9 bestimmte Christen aus. Somit ist das „Mitleiden“ auch nicht als Bedingung zu verstehen, ohne welche dieses Erbteil nicht erreicht werden würde.¹⁹⁷⁶ Paulus bringt damit also unwahrscheinlich zum Ausdruck, dass der Christ sich das Erbteil der zukünftigen Herrlichkeit mit Leiden verdienen könne. Vielmehr ist das Leiden des Christen eine Konsequenz der Nachfolge Jesu (vgl. Apg 14,22; Röm 5,3-5; 1. Thess 3,3; 1. Petr 4,13). So betont auch 2. Tim 3,12, dass „alle, die gottesfürchtig leben wollen in Christus Jesus“, verfolgt werden. Die Aussage in unserem Vers ist jedoch nicht als (direkte) Ermahnung zu verstehen¹⁹⁷⁷, sondern leitet vielmehr in erster Linie zum folgenden Thema über.

Das Thema „Leiden“ mit Bezug auf die Gläubigen hatte Paulus im Röm bis jetzt nur am Rande angesprochen (vgl. Röm 5,3-5). Im Folgenden Abschnitt wird dieses Thema besprochen, wobei es jedoch nicht in erster Linie darum geht, sondern vielmehr um die „Hoffnung“, die der Gläubige in Jesus Christus hat und welche seine Leben prägt. Das „Leiden“ gehört jedoch zum Christen, insofern er noch „im sterblichen Leib“ und damit auch in dieser Hinsicht der Vergänglichkeit unterordnet ist (vgl. Röm 8,10f.).

2.2.2.9. Auf Hoffnung gerettet (Röm 8,18-30)

Röm 8,18

Die Konjunktion γάρ „denn, nämlich“, das an dieser Stelle in erläuterndem Sinn gebraucht wird, bestätigt, dass in Vers 17 in Bezug auf das Leiden der Gläubigen nicht um eine „Bedingung“ für die zukünftige Herrlichkeit ging, sondern vielmehr um etwas, das selbstverständlich zum Christsein in dieser (vergänglichen) Welt gehört. In Röm 8,10f. hatte Paulus auf die immer noch sterblichen Leiber der Gläubigen hingewiesen. Dass das Leben in diesen „sterblichen Leibern“ trotz der Führung durch den Geist Gottes und trotz der Bestätigung des Geistes, dass sie „Söhne Gottes“ sind, mit Leiden verbunden ist, wird auch mit dem Gebrauch des Verbs κράζω „schreien“ in Vers 16 angedeutet, auch wenn dort dieser Aspekt nicht im Zentrum steht. Die Konjunktion bestätigt gleichzeitig, dass

¹⁹⁷⁶ So Cranfield, Romans I, S. 407; Käsemann, Römer, S. 219.

¹⁹⁷⁷ So z. B. Byrne, Sons of God, S. 102f.; Käsemann, Römer, S. 219.

nicht das Leiden, sondern die zukünftige „Herrlichkeit“ im Zentrum der Ausführungen steht. Diese zukünftige Herrlichkeit hatte Paulus ebenfalls bereits in Röm 8,10f. indirekt angesprochen, indem er auf die leibliche Auferstehung der Gläubigen hinwies, dessen Garant der Heilige Geist „in euch“ ist. In dem Sinn betont Käsemann mit Recht, dass „der Besitz des Geistes hier als Stand in der Hoffnung beschrieben“ wird, wobei er hinzufügt, dass „damit die festgestellte antienthusiastische Tendenz von 17c sehr deutlich herausgestellt“ werde.¹⁹⁷⁸ Ob diese „festgestellte antienthusiastische Tendenz“ jedoch in diesem Kapitel eine Rolle spielt, ist fraglich. Es geht vielmehr um eine „Einräumung“, welche bereits in Vers 10 mit dem Satz τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν „der Leib ist zwar tot wegen der Sünde“ angedeutet wurde, wobei dort schon der Hauptakzent auf der Gewissheit lag, dass „der Geist“ trotzdem „Leben“ ist und so auch der sterbliche Leib einst vom Tod zum Leben auferweckt werden wird. Diese „Tendenz“ wird in unserem Abschnitt fortgesetzt. Somit betont Gaugler richtig, dass das Anliegen des Apostels sei, die Gewissheit der Vollendung „gerade im Angesicht der Bedrängnis fest zu begründen“.¹⁹⁷⁹

„**Denn ich denke, dass** ... (λογίζομαι γὰρ ὅτι ...)“, schreibt der Apostel, oder genauer: „nach logischen Überlegungen komme ich zu der Schlussfolgerung, dass ...“ (vgl. auch Röm 6,11: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίσεσθε ...). Damit knüpft der Apostel an den Schluss von Vers 17 an. Der Verb λογίζομαι „anrechnen, rechnen mit, überlegen, schlussfolgern“ bringt dabei zum Ausdruck, dass Paulus „Argumente“ (mit ihren Inhalten) miteinander abwägt und darauf eine (logische) Schlussfolgerung zieht (vgl. auch z. B. Röm 6,11; 2. Kor 3,5; 11,5; Phil 3,13; Hebr 11,19). Dieses Abwägen von Inhalten kommt auch in dem Ausdruck οὐκ ἄξια „nicht würdig“ zum Ausdruck, da ἄξιος (vgl. dazu u. a. Röm 1,32; 1. Kor 16,4; 2. Thess 1,3; 1. Tim 1,15; 4,9; 5,18; 6,1) eigentlich bedeutet „aufwiegend, gleichgewichtig“ und im Sinn von „gleichgeltend, eben so viel wert“ gebraucht wurde.¹⁹⁸⁰ Die zwei Inhalte, welche auf die Waage gelegt werden, sind auf der einen Seite die „Leiden dieser Zeit“ und andererseits die „kommende Herrlichkeit“.

Der Ausdruck τὰ παθήματα „die Leiden(schaften)“ bezeichnet dabei nicht – wie in Röm 7,5 – die „Leidenschaften“, welche durch die Sünde verursacht werden, sondern die irdischen Beschwerden der Nachfolger Jesu, welche oft ihren Grund in der Nachfolge Jesu haben (vgl. auch 2. Kor 1,5-7; Phil 3,10; Kol 1,24; 2. Tim 3,11; Hebr 10,32; 1. Petr 4,13; 5,9). Die Gläubigen werden darin der Leiden Christi teilhaftig (vgl. Phil 3,10; 1. Petr 4,13). Darauf war Paulus bereits in Röm 5,3-5 eingegangen. In unserem Abschnitt geht es jedoch um die Leiden, die darin ihren Grund haben, dass diese Welt und mit ihr auch der Christ immer noch unter den Folgen der Sünde leiden.

Der Ausdruck ὁ νῦν καιρὸς „**der jetzige Zeitpunkt**“ erscheint im Neuen Testament außer an unserer Stelle in Röm 3,26; 11,5 und 2. Kor 8,14. In Röm 3,26 und 11,5 bezeichnet er die gegenwärtige Heilszeit zwischen dem Erlösungswerk Jesu und seiner Wiederkunft, während in 2. Kor 8,14 einfach der gegenwärtige Zeitpunkt beschrieben wird, ohne ihn abzugrenzen. An unserer Stelle wird der Ausdruck zum Teil auf die Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu¹⁹⁸¹ oder auf die gesamte Zeit vom Sündenfall an bis zur Überwindung des Bösen durch den wiederkommenden

¹⁹⁷⁸ Käsemann, Römer, S. 220.

¹⁹⁷⁹ Gaugler, Römer 1, S. 293.

¹⁹⁸⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 270; Foerster, ThWbNT I, S. 378.

¹⁹⁸¹ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 505; Granfield, Romans I, S. 409.

Herrn¹⁹⁸² bezogen. Nach Käsemann handelt es sich „um den schicksalsträchtigen Augenblick, welcher der Offenbarung künftiger Herrlichkeit vorangeht“.¹⁹⁸³

In 2. Kor 4,17 gebraucht der Apostel in diesem Zusammenhang den Ausdruck τὸ παραυτίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως ἡμῶν „unsere momentane unbedeutende Bedrängnis“, welche „uns ein über die Maßen überreiches, ewiges Gewicht von Herrlichkeit“ bewirkt, „da wir nicht das Sichtbare anschauen, sondern das Unsichtbare; denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig“ (2. Kor 4,17b-18). Petrus spricht von einer „kleinen Zeit“ (ὀλίγον¹⁹⁸⁴), in der die Empfänger des Briefes „jetzt, wenn es nötig ist, in mancherlei Versuchungen betrübt worden“ sind (1. Petr 1,6). In unserem Vers ist die Zeit dieser Leiden lediglich nach vorne hin abgegrenzt, und zwar bis zur Wiederkunft des Herrn Jesus.

Der Ausdruck τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς¹⁹⁸⁵ ist zu übersetzen mit „die zukünftige Herrlichkeit, [welche] offenbart werden [soll/wird] für uns/an uns“ oder wohl besser – im Sinn von τὴν δόξαν, τὴν μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς – **„die Herrlichkeit, welche offenbart werden soll/wird für uns/an uns“**. Eine ähnliche Wendung gebraucht Petrus in 1. Petr 5,1, indem er sich als „Teilhaber der Herrlichkeit, die uns offenbart werden soll/wird“ (ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός¹⁹⁸⁶), bezeichnet. Diese „Herrlichkeit“ (vgl. dazu u. a. auch Kol 1,27; Tit 2,13; 1. Petr 1,11;) wird offenbart werden, wenn der „Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln“ kommen wird (Mt 16,27). Petrus betont in dieser Hinsicht: „... sondern freut euch, insoweit ihr der Leiden des Christus teilhaftig seid, damit ihr euch auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ) freuen werdet, indem ihr frohlockt“ (1. Petr 4,13). In 1. Petr 1,5 ist vom „Offenbarwerden der Errettung in der letzten Zeit“ die Rede (vgl. auch 1. Petr 5,4), und zu diesem Zeitpunkt werden nach Kol 3,4 auch die Empfänger des Briefes „mit ihm offenbart werden in Herrlichkeit“ (τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ). Von dieser „Herrlichkeit“, die mit der Wiederkunft des Herrn Jesu für die Gläubigen Realität werden wird, ist an unserer Stelle die Rede.

Inwiefern das Verb ἀποκαλύπτεσθαι „offenbart werden“ dabei zum Ausdruck bringt, dass die Gläubigen diese „Herrlichkeit“ jetzt schon besitzen (vgl. dazu u. a. 2. Kor 3,18; 4,6)¹⁹⁸⁷, muss an dieser Stelle offen bleiben. Betont wird der eschatologische Aspekt dieser Herrlichkeit (vgl. auch u. a. Röm 2,7.10; 5,2; Phil 3,21).¹⁹⁸⁸ εἰς ἡμᾶς (vgl. dazu auch Röm 5,8; 2. Kor 1,5.11; Eph 1,8.19; Hebr 2,3) meint dabei wohl, dass die Herrlichkeit „uns“ (den Gläubigen) erscheinen und „uns“ (voll) zuteilt werden wird.¹⁹⁸⁹ Der Gebrauch des Verbs ἀποκαλύπτεσθαι „offenbart werden“ bringt dabei allerdings zumindest indirekt zum Ausdruck, dass diese „Herrlichkeit“ bereits jetzt schon vorhanden ist, wie z. B. der Gebrauch des Infinitivs Passiv in 1. Petr 1,5 (... εἰς σωτηρίαν ἐτοιμῇν

¹⁹⁸² So z. B. Murray, Romans I, S. 300; Morris, Romans, S. 319.

¹⁹⁸³ Käsemann, Römer, S. 221-222.

¹⁹⁸⁴ Nicht im Sinn von „wenig“, da von „mancherlei Versuchungen“ die Rede ist.

¹⁹⁸⁵ Vgl. auch Gal 3,23: ... εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι „... auf den Glauben hin, der geoffenbart werden sollte“; ferner 2. Thess 2,6: ... εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ „... damit er in seiner Zeit offenbart werde“.

¹⁹⁸⁶ Oder: „Teilhaber der zukünftigen Herrlichkeit, [welche] uns offenbart werden [soll/wird]“.

¹⁹⁸⁷ So Cranfield, Romans I, S. 409.

¹⁹⁸⁸ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 433f.; Dunn, Romans, S. 468.

¹⁹⁸⁹ Vgl. auch u. a. Moo, Romans, 1991, S. 550f.; Murray, Romans I, S. 301.

ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ „... zur Errettung, [welche] bereit [ist], in letzter Zeit offenbart zu werden“ zeigt (vgl. auch u. a. Kol 3,3f.; 1. Joh 3,2).

Röm 8,19

Die Konjunktion γάρ „**denn, nämlich**“ wird auch in diesem Vers im erläuternden Sinn gebraucht. Nach Käsemann gibt es einen „unverkennbare[n] Bruch zwischen 18 und 19 ...“¹⁹⁹⁰ Einen solchen muss man allerdings nicht annehmen, wenn man bedenkt, dass Paulus in Vers zwar die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes betont, dann aber zuerst auf die „Leiden der jetzigen Zeit“ eingeht, welche ebenfalls in Vers 18 angesprochen wurden.

Der Begriff ἀποκαρδοκία „**sehnsüchtiges Erwarten/Harren**“ (Luther: „das ängstliche Harren“) erscheint nur noch in Phil 1,20, wo Paulus schreibt: „... nach meiner sehnsüchtigen Erwartung und Hoffnung (κατὰ τὴν ἀποκαρδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου), dass ich in nichts zuschanden werde ...“ Auch an dieser Stelle wird also die „sehnsüchtige Erwartung“ mit der „Hoffnung“ verbunden. Das Nomen ἀποκαρδοκία ist vom Verb καρδοκέω abgeleitet, das nach Pape „mit aufgerichtetem, hingerecktem Kopfe nach etwas hinsehen, lauern, aufpassen, aufmerken, erwarten“ bedeutet¹⁹⁹¹, wobei die Präposition ἀπό offensichtlich zum Ausdruck der Verstärkung der Erwartung dient. Damit ist eine intensive Erwartung zum Ausdruck gebracht, welche jedoch nicht mit der Angst verbunden werden muss.¹⁹⁹²

Dabei stellt sich die Frage, in welchem Sinn an dieser Stelle das Wort κτίσις „**Schöpfung**“ gemeint ist¹⁹⁹³, das auch in den Versen 20-22 und dann in Vers 39 wieder erscheint. Nach Schlatter sind die Ausdrücke ἡ κτίσις „die Schöpfung“ und οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ „die Söhne Gottes“ „antithetisch gegeneinander gestellt“, wonach der Begriff κτίσις „Schöpfung“ den Menschen als „Werk des göttlichen Schaffens“ bezeichnet, während die Bezeichnung als „Söhne Gottes“ zum Ausdruck bringt, dass er „durch den Christus in jenes Verhältnis zu Gott gebracht“ ist, „durch das er sein Sohn geworden ist.“¹⁹⁹⁴ Allerdings könnte κτίσις „auch den Himmel und die Erde, Engel und Menschen, Tiere und Pflanzen umfassen als die einheitliche Bezeichnung alles dessen, was durch das Sechstageswerk, Genes. 1, entstanden ist. Auch dann wäre es aber unmöglich, die Menschheit von ‚der Schöpfung‘ auszuschließen.“¹⁹⁹⁵ Diese letzte Anmerkung ist sicher richtig, doch in unserem Abschnitt geht es um den „Rest“ der Schöpfung, welche den Gläubigen gegenübergestellt wird, wobei entsprechend die ganze irdische Schöpfung im umfassenden Sinn¹⁹⁹⁶ mit Annahme des Menschen gemeint ist (vgl. auch z. B. Judith 16,14; Tob 8,5.15; Weish 19,6; Röm 1,20.25). Diese Tatsache wird u. a. οὐχ ἑκούσια „nicht freiwillig“ durch in Vers 20 bestätigt, da damit zum Ausdruck gebracht wird, dass die Schöpfung „unfreiwillig“ unter den Folgen der Sünden des Menschen in Mitleidenschaft gezogen worden ist. In dieser Hinsicht heißt es in 4. Esra 7,11-12: „Als Adam meine Gebote übertrat, ward

¹⁹⁹⁰ Käsemann, Römer, S. 221.

¹⁹⁹¹ Pape, Handwörterbuch I, S. 1325.

¹⁹⁹² Vgl. auch D. R. Denton, ἀποκαρδοκία, in: ZNW 73 (1982), S. 138-140.

¹⁹⁹³ Vgl. dazu u. a. U. Gerber, Rö VIII, 18 ff. als exegetisches Problem der Dogmatik, in: Novum Testamentum 8 (1966), (S. 58-81) S. 64ff.; Wilckens, Römer 2, S. 152f.; Byrne, Romans, S. 255f.; Fitzmyer, Romans, S. 506.

¹⁹⁹⁴ Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 269.

¹⁹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁹⁶ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 246. Im Blickwinkel des Apostels stellt allerdings offensichtlich nicht die Schöpfung überhaupt, wie z. B. in Röm 8,38f., sondern die Schöpfung, welche direkt mit dem Menschen in Verbindung steht. Engelwesen sind also kaum in Sicht.

die Schöpfung gerichtet, da sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden.“¹⁹⁹⁷ Auch Paulus knüpft offensichtlich an Gen 3,14-24 an.¹⁹⁹⁸

Mit den „Söhnen Gottes“ sehnt sich also die ganze Schöpfung Gottes nach der Befreiung aus den Folgen der Herrschaft der Sünde in der Welt, weil sie in Mitleidenschaft gezogen ist.¹⁹⁹⁹ τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ „**die Offenbarung der Söhne Gottes**“ (vgl. 1. Kor 1,7; Phil 3,20; 1. Petr 1,5.7.13) bezieht sich dabei auf die in Vers 19 beschriebene „Herrlichkeit“, welche „für uns“ offenbart werden soll. Das Verb ἀπεκδέχομαι „erwarten“, das auch in den Versen 23 und 25 erscheint, deutet dabei auf die Wiederkunft Jesu hin (vgl. auch 1. Kor 1,7²⁰⁰⁰; Phil 3,20; Gal 5,5; Hebr 9,28; 1. Petr 3,20), wobei auch bei diesem Kompositum Präposition ἀπό zur Verstärkung gebraucht wird (vgl. ἐκδέχομαι in Apg 17,16; 1. Kor 11,33; 16,11; Hebr 10,13; 11,10; Jak 5,7) in dem Sinn, dass die „Erwartung“ ein „geduldiges Ausharren“ verlangt. Die entgeltliche Überwindung der Sünde durch den wiederkommenden Herrn wird auch für die ganze Schöpfung positive Folgen haben (vgl. Jes 11,1ff.; Offb 22,1ff.). Paulus spricht in Vers 21 diesbezüglich von einer „Befreiung“ der Schöpfung.

Röm 8,20

Wie das einleitende γάρ „**denn, nämlich**“ – das an dieser Stelle begründend gebraucht wird – zeigt, begründet Paulus nun das „sehrsüchtige Erwarten der Schöpfung“. Der Begriff ματαιότης „Nichtigkeit“ (vgl. dazu auch Eph 4,17; 2. Petr 2,18; in der LXX u. a. Ps 4,3; 25,4; 30,7; Prov 22,8; Eccl 1,2.14; 2,1.11.15.17.19) wird dabei nicht im Sinn von „Leere, Sinnlosigkeit“, sondern – wie in der LXX in Ps 143,4²⁰⁰¹ (vgl. auch Ps 31,7; 39,6.7.12) – im Sinn von „Vergänglichkeit“ verwendet, wobei allerdings offenbar mitschwinkt, dass diese „Vergänglichkeit“ durch die „Nichtigkeit“ der Sünde verursacht wurde (vgl. auch Röm 5,12). Diese Verfallenheit unter die Sünde kommt bereits in den Psalm mit Bezeichnung der „Nichtigkeit“ des Menschen zum Ausdruck (vgl. z. B. Ps 62,10; 78,33; 94,11). Nach der Überzeugung des Paulus ist also durch den „Sündenfall“ der Tod mit allen seinen negativen Nebenerscheinungen auch in die Tier- und Pflanzenwelt gekommen.

Das Passiv ὑπετάγη „**wurde unterordnet**“ ist dabei als *passivum divinum* zu verstehen.²⁰⁰² Die Wendung διὰ τὸν ὑποτάξαντα „wegen dem/durch den, der unterordnet hat“ ist deshalb auf Gott zu beziehen (vgl. auch 1. Kor 15,27f.; Eph 1,22; Phil 3,21). Einige Ausleger beziehen sie auf Adam, weil der Fall von ihm verursacht worden sei²⁰⁰³, doch der Gebrauch des Verbs ὑποτάσσομαι „unterordnen“ setzt eine Autorität voraus, welche die Autorität des Menschen – auch Adams Autorität – übersteigt²⁰⁰⁴. οὐχ ἐκούσα „nicht freiwillig“ (ἐκὼν „freiwillig, aus eigenem Antrieb“²⁰⁰⁵ erscheint

¹⁹⁹⁷ Vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 247-255.

¹⁹⁹⁸ Vgl. auch Stuhlmacher, Römer, S. 121.

¹⁹⁹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden auch H.-K. Chang, Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19-22 (TVG), Wuppertal: Brockhaus, 2000, S. 75ff.

²⁰⁰⁰ ... ἀπεκδεχόμενους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ „... indem wir erwarten die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus“.

²⁰⁰¹ Ps 144,4: „Der Mensch gleicht dem Hauch (הָאֵף לְהַנְּחָל; LXX: ἄνθρωπος ματαιότητι ὁμοιώθη). Seine Tage sind wie ein vorübergehender Schatten.“

²⁰⁰² So auch u. a. Wilckens, Römer 2, S. 154; Ziesler, Romans, S. 220; Dunn, Romans, S. 470.

²⁰⁰³ Vgl. z. B. Byrne, Romans, S. 255f.; G. W. H. Lampe, The New Testament Doctrine of *Ktisis*, in: Scottish Journal of Theology 17 (1964), (S. 449-462) S. 458.

²⁰⁰⁴ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 435.

²⁰⁰⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 788.

im Neuen Testament nur noch in 1. Kor 9,17 im Gegensatz zu ἄκων „unfreiwillig“ – in der LXX in Ex 21,13; Hiob 36,19; ἄκων „unfreiwillig“ in Hiob 14,17; 4. Macc 11,12) deutet dabei darauf hin, dass „die Schöpfung“, d. h. hier vor allem die Tier- und Pflanzenwelt, nicht selbst diesen Weg gewählt hat, sondern durch den Ungehorsam des Menschen in die Mitleidenschaft „gezwungen“ wurde. Dabei ist διὰ τὸν ὑποτάξαντα (διὰ mit dem Akkusativ sonst meistens kausal im Sinn von „wegen, um ... willen“ gebraucht) wohl nicht kausal, sondern „instrumental“ zu verstehen im Sinn von „durch den, der unterordnet hat“ (vgl. auch z. B. Sir 15,11²⁰⁰⁶; 3. Macc 6,36²⁰⁰⁷; Offb 12,11²⁰⁰⁸; 13,14²⁰⁰⁹).²⁰¹⁰

Der Ausdruck ἐφ' ἐλπίδι „auf Hoffnung“ (anstelle von ἐπ' ἐλπίδι [so u. a. p²⁷ A C M]; vgl. dazu auch Apg 2,26; 26,6; Röm 4,18; 1. Kor 9,10; Tit 1,2) betont dabei einen zentralen Aspekt des folgenden Abschnitts, wie Vers 24 zeigt, wobei in diesem Vers allerdings die „Hoffnung“ der Gläubigen angesprochen wird. Auf die „Hoffnung“ der Christen war Paulus bereits in Röm 5,2.5 eingegangen. Nun geht es darum, dass die Schöpfung als Ganzes nicht nur mit den Gläubigen unter den Folgen der Sünde leidet, sondern dass sie ebenso in Zukunft von diesen Folgen befreit werden wird. Die „Unterordnung“ der Schöpfung geschah also „auf Hoffnung hin“²⁰¹¹ und damit nicht endgültig.

Röm 8,21

Der Ausdruck ἡ δουλεία τῆς φθορᾶς „weg von der Knechtschaft der Verderblichkeit“ bezieht sich auf den gegenwärtigen Stand der Schöpfung. Auch dadurch wird sichtbar, dass die Folgen der Sünden angesprochen werden. Doch während der Begriff δουλεία „Knechtschaft“ in Vers 15 auf den Stand der Menschen unter der Herrschaft der Sünde Bezug nahm, ist jetzt von der Mitleidenschaft der Schöpfung allgemein die Rede. Der Genitiv τῆς φθορᾶς „der Verderblichkeit“ wird dabei entweder als *Genitivus obiectivus* (vgl. in der LXX Esra 6,18; 8,20; Ps 103,14; 146,8)²⁰¹², *Genitivus subiectivus* (vgl. in der LXX 1. Kön 12,4; 2. Chr 10,4; 12,8)²⁰¹³, *Genitivus qualitatis*²⁰¹⁴ oder als *Genitivus epexegeticus/appositivus*²⁰¹⁵ verstanden. In 1. Kor 15,50 (vgl. 1. Kor 15,42) wird der Ausdruck ἡ φθορά „das Verderbliche“ parallel zu τὸ φθαρτόν in Vers 53 gebraucht und bezeichnet die Vergänglichkeit bzw. Sterblichkeit des menschlichen Leibes, welche bei der Auferstehung aufgehoben werden wird. Ansonsten wird der Begriff φθορά im Neuen Testament zum Teil im moralisch neutralen Sinn zur Bezeichnung der Vergänglichkeit des Irdischen (vgl. Kol 2,22; 2. Petr 2,12), zum Teil aber im moralisch wertenden Sinn in Bezug auf das „Verdorbene“ durch die Sünde (vgl. Gal 6,8; 2. Petr 1,4) verwendet. In 2. Petr 2,19 ist von den „Sklaven des Verderbens“ (δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς) die Rede, wobei der Genitiv als *Genitivus pertinentiae* (der Zugehörigkeit) oder/und als „Genitiv der Richtung und der Absicht“²⁰¹⁶ zu verstehen ist (vgl. auch z. B. 2. Thess 2,3), was an unserer Stelle jedoch auszuschließen ist, da Paulus sich auf den gegenwärtigen und

²⁰⁰⁶ διὰ κύριον im Sinn von „durch den Herrn“.

²⁰⁰⁷ διὰ θεόν im Sinn von „durch Gott“.

²⁰⁰⁸ διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου im Sinn von „durch das Blut des Lammes“.

²⁰⁰⁹ διὰ τὰ σημεῖα im Sinn von „durch die Zeichen“.

²⁰¹⁰ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 435.

²⁰¹¹ Vgl. auch u. a. Moo, Romans, 1991, S. 553; Cranfield, Romans I, S. 414.

²⁰¹² So z. B. Moo, Romans, 1991, S. 553.

²⁰¹³ So z. B. Cranfield, Romans I, S. 415.

²⁰¹⁴ So z. B. Murray, Romans I, S. 304.

²⁰¹⁵ Sp z. B. Morris, Romans, S. 322.

²⁰¹⁶ Vgl. dazu Hoffmann/von Siebenthal, Grammatik, § 164.

vorübergehenden Stand der Schöpfung bezieht. An unserer Stelle ist der Genitiv jedoch in erster Linie als *Genitivus qualitatis* aufzufassen, wobei die Bedeutung im Sinn eines *Genitivus epexegeticus/appositivus* oder eines *Genitivus subiectivus* nicht auszuschließen ist und nicht ausgeschlossen werden muss. Entsprechend ist also wohl von „verderblicher Knechtschaft“ oder von der „Knechtschaft, welche in der Verderblichkeit besteht“ bzw. – weniger wahrscheinlich – von der „Knechtschaft, die durch die Verderblichkeit verursacht wird“ die Rede.

Wenn Paulus nun von der „**Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes**“ spricht, so knüpft er damit an Vers 18 an, wobei hier der befreiende Aspekt des Offenbarwerdens der Herrlichkeit betont wird. Die Befreiung bezieht sich nicht, wie in Röm 8,2, auf die Befreiung aus der „Knechtschaft der Sünde“, sondern auf die Befreiung aus der Vergänglichkeit und des leiblichen Todes, dessen Ursache die Sünde ist. Auch die gesamte Schöpfung, und nicht nur der an Jesus gläubige Mensch wird diese „Befreiung“ erleben.

Röm 8,22

οἶδαμεν „**wir wissen**“ setzt an dieser Stelle nicht – wie in Vers 28 – ein theologisches Wissen, sondern eine allgemein aus dem alltäglichen Leben bekannte Einsicht voraus. πᾶσα ἡ κτίσις „die ganze Schöpfung“ (so auch in Judith 16,14) schließt wohl die Menschen mit ein, wobei die Betonung jedoch auf den „Rest“ der Schöpfung liegt, wie die Präposition σύν „zusammen mit“ der zwei Verben συστενάζω „**zusammen seufzen**“ und συνωδίνω „**zusammen Geburtswehen erleiden**“ zeigt. Das Erleiden von „Geburtswehen“ ist nach dem Alten Testament oft ein Bild für das Leben unter dem Gericht Gottes wegen der Sünden (vgl. z. B. Jes 26,17f.; Mi 4,10). In Mt 24,8 und Mk 13,8 wird das Wort ὥδιν „Geburtswehe“ in Bezug auf die Nöte der Endzeit gebraucht, und in Apg 2,24 ist davon die Rede, dass Gott durch die Auferweckung Jesu von den Toten „die Geburtswehen des Todes“ aufgelöst hat. Unser Vers zeigt, dass die „Geburtswehen“ und die damit verbundenen „Seufzer“ für die Schöpfung jedoch bis zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht endgültig aufgehoben sind (vgl. auch Röm 8,23), da die Sünde zwar gerichtet, aber noch nicht aufgehoben ist.

Der Ausdruck ἄχρι τοῦ νῦν „**bis jetzt**“ kommt so nur noch in Phil 1,5 vor. Er deutet an, dass es in Zukunft einen Wandel geben wird. Der Ausdruck knüpft an τοῦ νῦν καιροῦ „der jetzigen Zeit“ in Vers 19 an. Das Seufzen und die „Geburtswehen“ sind Ausdruck der Disharmonie in der Schöpfung als Folge der Sünde.

Röm 8,23

„... **die wir die Erstlingsgabe/Erstlingsfrucht sind** ...“ (vgl. Röm 11,16; 1. Kor 15,20.23; Jer 2,2f.). Die „Erstlingsfrucht“ ist eine Bezeichnung für die erste (beste) Frucht, die Gott als Geber aller Gaben symbolisch für die ganze Ernte dargebracht wurde; die Erstlingsfrucht der Weizenernte wurde am „Wochenfest“ (Pfingsten) Gott dargebracht (vgl. Ex 34,22.26; Num 28,26; Deut 16,10.16). An eben diesem Fest wurde der Heilige Geist als „Erstlingsgabe/Erstlingsfrucht“ ausgegossen; d. h. wie Jesus als „Erstlingsfrucht“ von den Toten auferstanden ist (1. Kor 15,20), so ist der Geist als „Erstlingsfrucht“ die Garantie, dass auch wir von den Toten auferstehen werden (1. Kor 15,23; Röm 8,11). Die Auferstehung des Leibes oder die „**Erlösung des Leibes**“ (vgl. dazu Eph 1,14; 4,30; ferner Phil 3,21), wo wir die volle Sohnschaft als Erben der ewigen Herrlichkeit antreten werden (vgl. dazu V.15; Gal 4,5; ferner 1. Joh 3,2), liegt noch in der Zukunft, und auch wenn der Geist uns als Garantie der Auferstehung gegeben ist, so seufzen wir doch noch unter den Folgen der Sünde (vgl. 2. Kor 5,2.4). Wir sollten auch heute nicht versuchen, diesen Aspekt wegzuleugnen. Der Christ glaubt an

den Sieg Christi, aber er weiß auch, dass er noch nicht im Himmel ist. Am meisten leidet der aufrichtige Christ wohl immer noch an seiner eigenen Unvollkommenheit.

Röm 8,24-25

Vgl. Röm 5,2-5. Die Hoffnung der Christen ist nicht wie die der Heiden ohne Christus (vgl. Eph 2,11), die in Wirklichkeit keine Hoffnung haben, was das Leben nach dem Tod betrifft (vgl. 1. Thess 4,13). Die Christen haben die Gewissheit, dass sie mit Christus auferstehen werden. Deshalb warten sie δι' ὑπομονῆς „mit Ausharren“, oder wörtlicher „durch das Darunterbleiben hindurch“ (vgl. zur Wendung auch Röm 15,4 [mit Artikel]; Hebr 12,1); d. h. sie bleiben bis ans Ende unter der „Last“, die sie als Christen zu tragen haben (vgl. Mt 24,13; Hebr 10,36).

Röm 8,26

„**Ebenso aber nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an.**“ Das Adverb ὡσαύτως „auf dieselbe Weise, ebenso“ ist ein Modaladverb und weist an dieser Stelle zusammen mit δὲ καὶ „aber auch“ auf eine Erweiterung hin (vgl. 1. Tim 2,9; 3,8; 3,11; 5,25).²⁰¹⁷ So wie die Schöpfung (vgl. Röm 8,19) und die Gläubigen (vgl. Röm 8,23) mit Ausharren auf die leibliche Erlösung (vgl. Röm 8,20ff.) warten und diese Schwachheit, diese Begrenztheit tragen, ebenso nimmt sich auch der Geist, d. h. der Heilige Geist (vgl. Röm 8,9.14), sich unserer Schwachheit an, indem er mitträgt. Die Erweiterung durch das genannte Adverb lenkt den Blick von der der Vergänglichkeit unterworfenen Schöpfung und Menschheit hin auf den Geist.

Obwohl der Blick auf den Heiligen Geist gerichtet wird, bleibt jedoch immer noch die Situation der Menschheit und damit der Mensch selbst Objekt der Kernaussage, was durch das indirekte Dativobjekt τῇ ἀσθενείᾳ „der Schwachheit“ in Verbindung mit dem *Personalpronomen* ἡμῶν „unserer“, das an dieser Stelle als Possessivpronomen fungiert²⁰¹⁸, deutlich wird. Somit steht der gläubige Mensch im engen Zusammenhang mit dem Heiligen Geist. Damit der Geist sich nun der Schwachheit des Menschen und damit des Menschen überhaupt „annehmen“ (συναντιλαμβάνεται ist ein Präsens mit durativ-linearem Aspekt²⁰¹⁹) kann, muss er mit diesem in Verbindung stehen. Die Herstellung dieser Verbindung geschieht bei der inneren Erneuerung des Menschen auf Grund der Rechtfertigung, wenn der Geist Gottes auf den Menschen auf Grund des Glaubens an Jesus Christus „ausgegossen“ wird (vgl. Röm 5,5), so wie es Jesus seinen Jüngern vor seiner Himmelfahrt versprochen hatte (Joh 14,16-17). Somit wird der Leib des Menschen zum „Tempel“ bzw. zum Wohnort des Heiligen Geistes (1Kor 6,19).

In dem Verb συναντιλαμβάνομαι „mithelfen, beistehen, eintreten für“ liegt die Kernaussage von Vers 26 und damit die erste Antwort auf die Frage, was der Heilige Geist in der Schwachheit des Gläubigen tut. Das Kompositum συναντιλαμβάνομαι kommt sonst nur noch in Lk 10,40 vor, wobei es sich um eine Bikomposition der Verbwurzel λαμβάνω „nehmen, anfassen, ergreifen“ mit der Präposition σύν „zusammen mit“ und ἀντί „anstelle, anstatt“ handelt.²⁰²⁰ Durch die Präposition σύν wird deutlich, dass der Geist den Gläubigen im Tragen seiner Schwachheit unterstützt, um die Last

²⁰¹⁷

mann/Siebenthal, Grammatik, § 241a.

²⁰¹⁸

²⁰¹⁹

²⁰²⁰

Art. συναντιλαμβάνομαι, in: EWNT III, Sp. 713f.

Vgl. dazu Hoff-

Vgl. ebd., § 140 b.

Vgl. ebd., § 194 a-b.

Vgl. U. Kellermann,

mit ihm zu teilen. Zweitens entlastet er ihn von seiner Schwachheit, was durch die Präposition ἀντί deutlich wird.²⁰²¹ Dieses Verb vermittelt das Bild eines Menschen, der einer anderen Person hilft, eine schwere Last zu tragen, indem er sich am freien Ende der Last unter sie stellt und beim Tragen hilft.²⁰²²

Die Wortgruppe um den Begriff ἀσθενεία „Schwachheit“ bezeichnet im profan-griechischen Gebrauch primär die Krankheit, aber auch die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens sowie die Armut.²⁰²³ Im Neuen Testament wird dieser Begriff im umfassenderen Sinn für den ganzen Menschen gebraucht, und zwar sowohl für ein körperliches Leiden (Lk 5,15; 13,11f.; Joh 5,5) als auch im übertragenen Sinne für das geistliche Unvermögen (Röm 5,6; 6,19; Gal 4,13). Wenn Paulus in Röm 8,26 von „Schwachheit“ spricht, dann meint er damit die Begrenztheit des Gläubigen auf Grund seiner leiblichen Existenz. Weil der Gläubige noch in der Hoffnung lebt, d. h. im Diesseits in der unvollendeten Erlösung, hat er das Leben und die Herrlichkeit im Jenseits, d. h. in der vollendeten Heilswirklichkeit, in der auch der Leib erlöst sein wird, nicht gesehen und erlebt. Das bedeutet, dass er im Diesseits in der physischen, intellektuellen und geistlichen Begrenztheit leben muss. Der Gläubige hat trotz seiner Gotteskindschaft mit Krankheit zu kämpfen, sein Wissen ist und bleibt begrenzt bzw. stückwerk (vgl. 1Kor 13,12) und er kennt den absoluten und souveränen Willen Gottes nur soweit, wie Gott ihn offenbart. Die Schwachheit dieser leiblichen Existenz steht der Gläubige ohnmächtig und hilflos gegenüber. Doch gerade diese Schwachheit wird zu einem Ort des göttlichen Wirkens.²⁰²⁴ **„Denn was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht ...“** An dieser Stelle bedient Paulus sich eines indirekten Fragesatzes (τὸ τί ... „das was ...“)²⁰²⁵, der durch die Voranstellung des Artikels substantiviert ist. Deutlich wird dieses auch durch den deliberativen Konjunktiv προσευξόμεθα, der in überlegenden und zweifelnden Fragen angewandt wird.²⁰²⁶ Die indirekte Frage lautet also: „Was sollen wir beten?“ Die Antwort des Paulus: οὐκ οἶδαμεν „wir wissen es nicht“. Gerade im Gebetsleben merkt der Gläubige, dass er noch in der allumfassenden Begrenztheit lebt. Denn wüsste er alles und würde er die Herrlichkeit im Jenseits so kennen, wie sie tatsächlich ist, könnte er immer im völligen Einklang mit Gottes Willen beten. Doch in manchen Situationen ist der Gläubige so ohnmächtig und hilflos, dass er nicht weiß, was er beten soll.²⁰²⁷ Da bleibt ihm nur noch das Seufzen, wie z. B. „Herr, hilf!“, „Sei mir gnädig!“ oder „Führe mich nach deinem Willen!“.

2021

Godet, Römer, S. 110.

2022

Martin, Der Brief an die Römer, in: D. Guthrie/J. A. Motyer (Hrsg.), Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band. Abschnitt C Neues Testament. Wuppertal: Brockhaus], 5. Aufl. 2003, S. 283.

2023

ἀσθενεία II, in: ThBLNT 2005, S. 1199.

2024

Auslegung der Heiligen Schrift, 12. Band, S. 151.

2025

benthal, Neuer sprachlicher Schlüssel 2, S. 26.

2026

benthal, Grammatik, § 210d.

2027

S. 110.

Vgl. ebd. Sp. 714;

E. Davidson/R. P.

Vgl. H. G. Link, Art.

Vgl. auch Calvin,

Vgl. Haubeck/Sie-

Vgl. Hoffmann/Sie-

Vgl. Godet, Römer,

Das Kompositum προσεύχομαι „beten“, das im Römerbrief nur an dieser Stelle erscheint, geht auf das Simplex εὔχομαι „wünschen, bitten, beten“ (vgl. dazu u. a. Röm 9,3) zurück.²⁰²⁸ Durch die Voranstellung der Präposition πρὸς beim Kompositum wird die Richtung des Gebets angegeben. Das die Richtung hin zu Gott ist, geht sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament hervor (vgl. z. B. Hiob 22,27; 2. Kor 13,7). An unserer Stelle geht es um die Anrufung des einen, wahren Gottes, den die Gläubigen „Abba, Vater“ nennen (Röm 8,15; vgl. auch Mk 14,36; Gal 4,6). Obwohl der Ausdruck προσεύχομαι den Dank, die Bitte, die Fürbitte und das Lob mit einschließt, so meint Paulus an dieser Stelle wohl in erster Linie die Bitte, was aus dem folgenden Versteil hervorgeht. Bei diesem Bitten handelt es sich jedoch nicht nur um ein einseitiges Reden des Menschen mit Gott. Implizit gehört auch das Hören zum Gebet. Beten ist demnach Kommunikation mit Gott.

„... aber der Geist selbst legt Fürbitte ein mit unaussprechlichen Seufzern.“ Mit diesem Versteil gibt Paulus eine zweite Antwort auf die Frage, was der Geist konkret in der Schwachheit der Gläubigen tut. Weiß der Gläubige in seiner Schwachheit nicht, was er bitten soll, so gilt dieses nicht für den Heiligen Geist. Die Partikel ἀλλά „aber“ bringt schon zu Beginn dieses Satzteiles bewusst diesen scharfen Gegensatz zum Ausdruck. Der Geist nimmt sich nicht nur der Schwachheit an. Das Personalpronomen αὐτό muss an dieser Stelle aufgrund seiner prädikativen Stellung mit „selbst“ übersetzt werden (vgl. zum Ausdruck αὐτὸ τὸ πνεῦμα „der Geist selbst“ auch Mk 1,26; 9,20; Apg 10,19; 16,7; Röm 8,16). Der Geist springt nämlich auch für die Gläubigen ein und bittet an ihrer Stelle für sie. Diese Fürbitte geschieht nicht als reine Pflichterfüllung, sondern in einer Art und Weise, welche die aufrichtige Anteilnahme an der Schwachheit des Gläubigen zum Ausdruck bringt. Deutlich wird dieses am *Dativus modi*²⁰²⁹ στεναγμοῖς ἀλαλήτοις „mit unaussprechlichen Seufzern“. Indem der Geist durch diese Anteilnahme an der Schwachheit der Gläubigen helfend zur Seite steht, ist er eine Garantie dafür, dass ein Christ nicht unter seiner Last zusammenbricht (vgl. Eph 1,14). Er darf darauf vertrauen, dass der Heilige Geist ihm beisteht.

Hinter dem Ver ἐντυγχάνω „vorstellig werden bei, eintreten für, bitten für“ steht das Bild, dass jemand vor einen Machthaber tritt, um eine Anklage, aber auch eine Bitte vorzubringen mit der Erwartung auf unmittelbares Gehör.²⁰³⁰ In diesem Fall tritt der Heilige Geist an die Stelle der Gläubigen vor dem Herrscher dieser Welt, vor Gott, und legt dort Fürbitte für uns ein.²⁰³¹ Er übersetzt das Gebet der Gläubigen so, dass es dem Willen Gottes entspricht. Was der Gläubige nicht mehr aussprechen kann und nur noch in einem Seufzer ausdrückt, das fasst der Heilige Geist in Worte und bringt es vor Gott, damit Gott mit dem Leben des Gläubigen mehr und mehr zum Ziel kommt. Dasselbe wird auch von Jesus Christus persönlich ausgesagt (Röm 8,34; Hebr 7,25), was auf die Unzertrennlichkeit von Gott, Jesus und dem Heiligen Geist hinweist. Auch an anderen Stellen fordert das Wort Gottes die Gläubigen auf, Gott im Geist anzubeten (vgl. Joh 4,24; 1. Kor 14,15; Eph 6,18).

Das Substantiv στεναγμός „Seufzer“ kommt im Neuen Testament nur noch in Apg 7,34 vor. In der Stephanusrede wird der Begriff gebraucht, um das Wehklagen der Israeliten im Blick auf ihre Sklaverei in Ägypten zu beschreiben (vgl. Ex 2,24). In der LXX wird er als Metonymie für ein starkes „Stöhnen“ der Menschen und deren lauten „Hilfeschrei“ verwendet (vgl. Hiob 24,12; Hes 26,15).²⁰³²

2028

weiß/Kleinknecht, Art. προσεύχομαι, in: ThBLNT, S. 606.

2029 Vgl. Hauchbeck/Sieenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel, S. 26.

2030 Vgl. Balz, Art. ἐντυγχάνω, in: EWNT I, Sp. 1128.

2031 Vgl. H. Krimmer: Römerbrief (EdC 10), Neuhausen-Stuttgart: Hänssler], 2. Aufl. 2000, S. 220.

2032 Vgl. Balz, Art. στενάζω, in: EWNT III, Sp. 651.

Vgl. dazu Schön-

Das Seufzen drückt die Sehnsucht und „das ohnmächtige Aufbegehren“²⁰³³ nach der leiblichen Erlösung aus (vgl. Röm 8,23ff.; 2. Kor 5,2ff.). Es ist ein Verlangen nach der Befreiung von der Begrenztheit. Im Erleben der unvollendeten Heilswirklichkeit hat der Mensch eine unbeschreibliche Sehnsucht nach dem Erlangen des vollendeten Heils am Ende der Zeit (vgl. Offb 21,4). Diese Sehnsucht und dieses Verlangen kann der Mensch selber nicht in Worte fassen, so dass der Heilige Geist diese unaussprechlichen (ἀλάλητος) Seufzer an unserer Stelle vor Gott in Worte fasst und für uns bittet.²⁰³⁴ Es geht an dieser Stelle nicht um das Thema der Glossolalie (Sprachenreden), wie einige Exegeten meinen.²⁰³⁵ Denn es geht nicht darum, dass der Geist den Menschen „unaussprechliche Seufzer“ eingibt, sondern dass er sie damit vor Gott vertritt.

Röm 8,27

„Der aber die Herzen erforscht, weiß, was die Geninnung/der Sinn des Geistes ist.“ In diesem Vers zeigt Paulus auf, warum der Heilige Geist überhaupt imstande ist, die Schwachheit der Gläubigen und ihre Seufzer zu verstehen. Das Subjekt dieses Verses ist nicht Gott, wie die meisten Ausleger meinen²⁰³⁶, sondern es ist der Heilige Geist. Es gibt noch andere Stellen im NT, wo die maskuline Form für den Heiligen Geist gebraucht wird (vgl. Joh 16,13).

Die Tatsache, dass der Heilige Geist die Schwachheit der Gläubigen und ihre Seufzer versteht und kennt, liegt darin, weil er die Herzen der Menschen erforscht (vgl. 1. Kor 2,10). Dieses Partizip *e'raunwōn* ist durch die Voranstellung des Artikels substantiviert, was am besten mit der Umschreibung „derjenige, der die Herzen erforscht“ ausgedrückt wird. Der durativ-lineare Aspekt des Präsensstammes zeigt, dass es sich dabei um keine einmalige Aktion handelt. Das Verb *e'rauna/w*²⁰³⁷ wird in der LXX für das „suchen/durchsuchen nach bzw. von etwas“ gebraucht (vgl. Gen 31,35; 1. Kön 20,6; Spr 2,4). In diesem Sinn verwendet auch Paulus es an dieser Stelle. Der Heilige Geist durchblickt das Herz bis in die letzten Winkel. Dabei ist der Ausdruck καρδιά „Herz“ (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,21.24; 2,4.29; 5,5; 6,17) der Ort für den Willen, das Denken und das Fühlen – sprich in diesem Begriff wird das ganze Wesen der Person zusammengefasst.

Im Erforschen der Emotionalität, des Denkens und des Wollens des Gläubigen erkennt und versteht der Heilige Geist das Trachten des menschlichen Geistes. Er versteht das Verlangen, die Absicht des Gläubigen – auch dann, wenn der Christ nicht viele schöne Worte für sein Gebet braucht, das er in seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit betet. Die „Gesinnung des Geistes“ entspricht gemäß Röm 8,6 eine Lebensweise, in der der Gläubige nach dem ewigen Leben und dem Frieden mit Gott und damit mit seinen Mitmenschen trachtet. Weil es sich beim Heiligen Geist um den Geist Gottes handelt, weiß dieser sogar schon vor dem Aussprechen des Anliegens darum Bescheid. Trotzdem soll der Gläubige auch weiterhin ein Gebetsleben führen, um nicht einen sinnlosen Automatismus zu verfallen. Denn Gott ist ein Gott, der die Kommunikation mit seinen Kindern sucht.

„Denn er legt für Heilige Gott gemäß Fürbitte ein.“ Mit der Konjunktion ὅτι „denn“, welche an dieser Stelle kausale Bedeutung hat, wird die Antwort auf die Frage eingeleitet, warum der Heilige Geist das Trachten des menschlichen Geistes kennt. Er setzt sich nämlich so für die Heiligen ein, wie Gott als der Sender des Geistes es haben will (κατὰ θεόν „Gott gemäß“). Zu diesem Einsatz

²⁰³³ Vgl. ebd., Sp. 652.

²⁰³⁴ Vgl. Krimmer, Römerbrief, S. 220; Wilckens, Römer 2, S. 161.

²⁰³⁵ Vgl. z. B. Balz, Art. στενάζω, Sp. 652.

²⁰³⁶ So z. B. Krimmer, Römerbrief, S. 220.

²⁰³⁷ Vgl. dazu Seitz, Art. ἐραυνάω, in: ThBLNT, S. 1678.

gehört auch die Fürbitte für die Heiligen, die immer mit Gottes Willen übereinstimmt.²⁰³⁸ Der Heilige Geist soll als Beistand, als Tröster für die Gläubigen da sein (vgl. Joh 14,16). Da er auch von Jesus „Geist der Wahrheit“ genannt wird, besteht seine Aufgabe auch darin, die Gläubigen gemäß der Wahrheit des Willens Gottes zu führen (vgl. Joh 14,17.26).

Wenn Paulus von „Heiligen“ spricht, dann sind damit die Gläubigen gemeint (vgl. dazu auch u. a. Röm 1,7; 12,13; 15,25.26; 16,2.15). Nach Röm 1,7 sind die Gläubigen in Röm nicht nur „Geliebte Gottes“, sondern auch „berufene Heilige“, und in Röm 16,2 werden die aufgefordert, die „Schwerstr Phöbe“ (vgl. Röm 16,1) „der Heiligen würdig“ aufzunehmen. Die Bezeichnung als „Heilige“ beschreibt somit nicht nur einen Status der Gläubigen, sondern bringt gleichzeitig eine Berufung zu einem entsprechenden Leben, das „der Berufung/des Evangelium/des Herrn/Gottes würdig“ ist (vgl. Eph 4,1; Phil 1,27; Kol 1,10; 1. Thess 2,12). Auffallend ist, dass Paulus an unserer Stelle nicht von „den Heiligen“ spricht, sondern einfach von „Heiligen“. Paulus schließt damit offenbar die Bereitschaft mit ein, sich im alltäglichen Leben dem heiligen Willen Gottes zu unterordnen und somit in der Heiligung zu leben. Es sind also die Menschen angesprochen, welche „Gott lieben“ (vgl. Röm 8,28).

Röm 8,28

„Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, [Gott] alles zum Guten mitwirkt ...“ Gut ist nur Gott (Mt 19,17) und das, was er gibt (Mt 7,11). Deshalb schreibt Jakobus: „Jede gute Gabe und jede vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts ...“ (Jak 1,17). Wer also sein Leben konsequent Gott anvertraut und ihm aus Liebe gehorcht und seinen Willen erfüllt, hat die Gewissheit, dass alles, was in seinem Leben geschieht, von Gott zugelassen wird und ihn deshalb näher zu Gott bringt bzw. ins Bild Christi umgestaltet (vgl. Röm 8,29).

Ähnliche Äußerungen kommen auch in außerbiblischen Texten vor.²⁰³⁹ Allerdings beziehen sich diese Texte oft auf den „guten Menschen“, für den selbst das Unrecht am Ende auf ein Gutes hinausläuft.²⁰⁴⁰ Nach einem Spruch von R. Aquiba (gest. 135 n. Chr.) soll der Mensch sich jedoch immer gewöhnen zu sagen: „Alles, was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten.“²⁰⁴¹ Er selbst wird als Beispiel erwähnt. Denn als R. Aquiba auf einer Reise um eine Beherbergung gegebenen habe, habe man ihm diese nicht gewährt. So habe er auf dem Feld übernachtet, wo der Hahn und der Esel, die er bei sich hatte, von einer Katze und einem Löwen gefressen worden seien. In jener Nacht sei die Ortschaft in Gefangenschaft geführt, und er habe zu ihnen gesagt: „Habe ich euch nicht gesagt: ‚Alles, was der Heilige, gepriesen sei er! Tut, das ist alles zum Guten!‘?“²⁰⁴² Weil Paulus im Zusammenhang die Hoffnung auf die zukünftige Errettung vom Leiden betont, ist das „Gute“ bei Paulus sicher in diesem Zusammenhang gemeint. Käsemann bezieht das „Gute“ deshalb auf das „eschatologische Heil“.²⁰⁴³

²⁰³⁸ Vgl. Godet, Römer, S. 112.

²⁰³⁹ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 255f.; G. Strecker/U. Schnelle, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Bd. II/2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin: de Gruyter, 1996, S. 156–158.

²⁰⁴⁰ Vgl. z. B. Plotin, Enn. IV,3,16.

²⁰⁴¹ bBer 60 b; vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 256.

²⁰⁴² Zitiert nach Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 256.

²⁰⁴³ Käsemann, Römer, S. 235; vgl. Lohse, Römer, S. 252.

„**Denen, die Gott lieben**“ (vgl. Deut 7,9; Ri 5,31; Dan 9,4; Ps 5,12; 69,37; 119,132; 145,20; Neh 1,5; 1. Kor 2,9; Jak 1,12; 2,5; ferner Sir 1,10; 2,18; PsSal 4,25; 6,6; 10,3; 14,1). „Gott lieben“ setzt voraus, dass wir in allem bereit sind, ihm zu gehorchen und seinen Willen zu erfüllen (vgl. Joh 15,10.14; 1. Joh 2,3-5). So betont Daniel, dass Gott seinen Bund und seine Güte denen bewahrt, „die ihn lieben und seine Gebote halten“ (Dan 9,4).

„... **denen, die gemäß [seinem] Vorsatz Berufene sind**“ (vgl. Eph 1,11; 3,11). In diesem Vers und in den folgenden zwei Versen wird das Thema der „Vorherbestimmung“ angesprochen und nach einem Unterbruch dann in Röm 9 fortgesetzt. Ich möchte gleich betonen, dass wir das umstrittene Thema in diesem Rahmen nur so weit beleuchten können/wollen, wie es für das Verständnis des Römerbriefes bzw. des jeweiligen Abschnittes im Römerbrief sinnvoll ist. Wir müssen uns an die Zielsetzung des Römerbriefes und an den Kontext im Römerbrief, in dem das Thema behandelt wird, halten, um nicht vom vorgegebenen Bibeltext abzuweichen. Sehr entscheidend ist, dass wir jeweils sorgfältig den biblischen Kontext beachten, in denen ein Thema behandelt wird. Außerdem ist der gesamte biblische Kontext zu beachten, und bei Zitaten aus dem Alten Testament sollten wir prüfen, in welchem Zusammenhang sie im Alten Testament stehen und in welchem Zusammenhang sie im Neuen Testament zitiert werden.

Das Wort *πρόθεσις* „**Vorsatz**“, das in gleichem Sinn auch in Eph 1,11; 3,11 und 2. Tim 1,9 gebraucht wird, ist abgeleitet von dem Verb *προτίθημι* „vorher festlegen/vornehmen“, das im Neuen Testament in Röm 3,25 und Eph 1,9 im Zusammenhang mit dem Heilsplan Gottes in Jesus Christus gebraucht wird (sonst noch in Röm 1,13). Gott hat seinen Sohn vorherbestimmt, um das Erlösungswerk zu vollbringen, „damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Durch Jesus Christus hat Gott uns „errettet und berufen (bzw. gerufen) mit einem heiligen Ruf, nicht nach unseren Werken, sondern nach [seinem] eigenen Vorsatz und der Gnade, die uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten gegeben“ (2. Tim 1,9).

Mit dem Ausdruck „**die Berufene sind**“ bezieht Paulus sich an dieser Stelle auf die wiedergeborenen Christen (vgl. Röm 1,7). Das Wort *καλέω* „rufen, einladen, nennen, berufen“, das hier mit „berufen“ übersetzt wird, hat im Neuen Testament verschiedene Bedeutungen. In Mt 22,14 lesen wir: „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“, oder: „Denn viele sind eingeladen, aber wenige sind herausgesammelt“. An dieser Stelle bedeutet das Wort „berufen“ soviel wie „eingeladen“. Eingeladen ist jeder, der die Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus hört. An unserer Stelle in Röm 8,28 hat die Bezeichnung „Berufene“ den Sinn von „Auserwählte“ bzw. „Herausgesammelte“ (vgl. Röm 8,33). Damit sind alle gemeint, die der Einladung gefolgt sind, die also durch Jesus Christus Kinder Gottes geworden sind. Sie sind „**gemäß Vorsatz**“ (vgl. Eph 1,11; 3,11) Berufene; die Begründung ihrer Gotteskindschaft liegt also nicht in ihrem eigenen Vorhaben, sondern in dem Plan Gottes, den er in Christus Jesus vor Grundlegung der Welt gefasst hatte.

Röm 8,29-30

„**Denn die er vorher erkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt ...**“ Das Wort *προγινώσκω* bedeutet aber wörtlich „**vorher wissen/erkennen**“ (vgl. Röm 11,2; 1. Petr 1,2.20; 2. Petr 3,17). Gott weiß alle Dinge bereits im Voraus und erkennt Menschen, bevor sie zum Glauben kommen. Gemäß seinem ewigen Wissen beruft er Menschen zum Glauben und damit in die Nachfolge Jesu. „Erkennen“ wird allerdings bereits im Alten Testament auch im Sinn von „erwählen“ gebraucht. So heißt es z. B. in Am 3,2: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt, darum will ich auch an euch heimsuchen all eure Sünde.“

Diejenigen, die Gott „vorhererkannt“ hat, die „hat er auch **vorherbestimmt**“, oder genauer „vorher ausgesondert“ (vgl. Gal 1,15) im Sinn von „durch die Wiedergeburt geheiligt/Gott geweiht“ (vgl. Eph 1,5.11). „Ausgesondert“ ist der Christ durch die innere Trennung von der Sünde und die Hingabe des Lebens an Gott, um ihm zu dienen.

Paulus betont an dieser Stelle aber nicht so sehr diese „Aussonderung“ (die wurde vorher behandelt), sondern vielmehr das Ziel, nämlich dass wir **„dem Bild seines Sohnes gleich gestaltet“** sein sollen. Das Wort „gleich gestaltet, gleiche Gestalt/Form annehmen“ erscheint nur noch in Phil 3,21 in Bezug auf den Leib bei der Verherrlichung. In einem ähnlichen Zusammenhang erscheint das Wort „Bild“ in 1. Kor 15,49. An unserer Stelle ist jedoch vom „inneren Menschen“ die Rede, der ins „Bild Christi“ umgestaltet werden soll (vgl. 2. Kor 3,18; 4,4; Gal 4,19; Phil 3,10, ferner Kol 1,15), d. h. der das Wesen Christi immer mehr in sich aufnehmen und in seinem Leben ausstrahlen soll bzw. dass Jesus Christus immer mehr Sein Leben in uns und durch uns lebt.

Das „Bild Christi“ ist das Bild unseres Schöpfers (vgl. Kol. 2,10), da Jesus Christus der Schöpfer aller Dinge ist (Joh. 1,3; Kol. 1,15f.). Das bedeutet, dass durch Jesus die Verwirklichung der Gotesebenbildlichkeit, die durch die Sünde unmöglich geworden war (siehe oben zu Röm. 3,23), wieder möglich wird.

„... **um der Erstgeborene/der erste unter vielen Brüdern zu sein**“ (vgl. Kol 1,15; Hebr 2,11f.). Der Begriff „Erstgeborener“ (vgl. Ex 4,22; Hebr 12,23; ferner Kol 1,15.18; Offb 1,5) hat hier nichts mit Zeugung zu tun (im Sinn von „der als erster geboren/gezeugt wurde“), sondern bezieht sich auf die Rangordnung. Der Erstgeborene hatte in Israel besondere Vorrechte, aber auch besondere Pflichten, also einen besonderen Rang, und in diesem Sinn wird das Wort auch u. a. an unserer Stelle gebraucht. Der Ausdruck „viele Brüder/Geschwister“ bezieht sich auf die Menschen, die durch den Glauben an Jesus Christus „Söhne Gottes“ (vgl. Röm 8,14) geworden sind (vgl. Hebr 2,11f.). Jesus hat sich erniedrigt und ist so ihr „Bruder“ geworden. Aber andererseits dürfen wir nicht vergessen, dass er ihr „Herr“ ist, der das volle Verfügungsrecht über ihr Leben besitzt.

2.2.2.10 Zusammenfassende Schlussfolgerungen (Röm 8,31-39)

Röm 8,31-32

Durch die Frage **„Was werden wir nun zu diesen Dingen sagen?“** leitet Paulus die Gedanken wieder zurück zu dem bereits ausführlich behandelten Thema und zieht daraus die Konsequenzen, bevor er das soeben kurz angeschnittene Thema in Röm 9 dann weiter behandelt. Die Frage „Was werden wir nun sagen?“ erscheint wörtlich sechsmal im Römerbrief (Röm 4,1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14.30), und zwar im Neuen Testament nur an diesen Stellen. Sie leitet jeweils die Vertiefung der behandelten Gedanken ein.

„Wenn Gott [sich] zu unseren Gunsten [verwendet], wer [kann] gegen uns [sein]?“ Die unausgesprochene Antwort lautet natürlich: In Wirklichkeit niemand! Diese Gewissheit führte zu der in Röm 8,28 gemachten Äußerung.

„... **wie wird er uns mit ihm nicht alles schenken/aus Gnaden gewähren**“ (vgl. Phil 1,29). Auch an dieser Stelle heißt die unausgesprochene Antwort: Natürlich wird Gott uns alles geben! Doch damit ist nicht gesagt, dass Gott ein „Selbstbedienungsladen“ ist, wo man sich einfach holen kann, was man sich wünscht. Mit „alles“ ist offenbar alles gemeint, was wir für ein Gott wohlgefälliges Leben brauchen (vgl. oben zu Röm 8,26f.). Auch Abraham hat einst „seinen einzigen Sohn nicht verschont“ (LXX: καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ) und damit gezeigt, dass

er bereit ist, Gott alles zu schenken (Gen 22,12.16). Wie viel mehr wird Gott uns alles schenken, was wir für das ihm wohlgefällige Leben nötig haben.

Röm 8,33f.

„**Wer wird gegen die Auserwählten Gottes anklagen?**“ Diese Aussage scheint ein Echo z. B. aus Jes 50,8f. zu sein: „Nahe ist, der mir Recht schafft. Wer will mit mir einen Rechtsstreit führen? Laßt uns zusammen hintreten! Wer ist mein Rechtsgegner? Er trete her zu mir! Siehe, der Herr, Jahwe, hilft mir. Wer ist es, der mich schuldig erklären will? Siehe, allesamt werden sie zerfallen wie ein Kleid, die Motte wird sie fressen.“ In Jes 50 gilt die Aussage primär dem „Knecht Jahwes“ als kommenden Welterlöser. Paulus geht offenbar davon aus, dass das durch Jesus Christus auch für diejenigen gilt, die durch den Glauben zu ihm gehören.

Nach Offb 12,10 ist Satan „der Ankläger unserer Brüder“, d. h. derer, die durch den Glauben an Jesus Christus Kinder Gottes und deshalb „Auserwählte Gottes“ sind (vgl. Kol 3,12; 2. Tim 2,10; Tit 1,1). Jesus Christus ist seit der Himmelfahrt, nachdem er das Erlösungswerk vollständig vollbracht hatte, „zur Rechten Gottes“ (vgl. Hebr 10,12), wo er unser „Anwalt“ ist (1. Joh 2,1f.; Hebr 7,25). Aus diesem Grund hat Satan gegen uns in Wirklichkeit vor Gott keine Anklage mehr vorzubringen (vgl. auch Röm 8,1), wenn wir durch Jesus Vergebung der Sünden empfangen haben und im Frieden mit Gott leben (vgl. Röm 5,1). Aber nicht nur Satan, sondern auch sonst niemand kann uns mehr verdammen/verurteilen, wie Paulus indirekt mit der Frage „**Wer ist es, der verurteilt/verdammt?**“ zum Ausdruck bringt. In Jes 50,8 heißt es in Bezug auf den „Knecht Jahwes“: „Nahe ist, der mir Recht schafft: Wer will mit mir einen Rechtsstreit führen? Lasst uns zusammen hintreten! Wer ist mein Rechtsgegner? Er trete her zu mir!“ Nach Jes 53,8 hat ihn „wegen des Vergehens seines Volkes Strafe“ getroffen, und nach Jes 53,11 wird er „den Vielen zur Gerechtigkeit verhelfen, und ihre Sünden wird er sich selbst aufladen“ (vgl. Jes 53,4f.).

Röm 8,35f.

„**Wer wird uns von der Liebe Christi trennen?**“ (vgl. Röm 8,38f.). Die „Liebe Christi“ ist die unverdiente Liebe Gottes, die durch das Erlösungswerk Jesu Christi sichtbar wurde (vgl. 1. Joh 4,8-10) und seit der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist in unseren Herzen ist (vgl. Röm 5,5). Von ihr kann uns absolut nichts trennen (das griechische Wort für „trennen“ wird oft in Bezug auf die Ehescheidung gebraucht), was uns auch immer in diesem Leben begegnen mag. Paulus hat das am eigenen Leib reichlich erfahren (siehe 2. Kor 6,4f.; 11,23-28; 12,10).

Zum Zitat in V.36 siehe Ps 44,22.

Röm 8,38

Vgl. Joh 16,33; 1. Joh 4,5. „**Der uns geliebt hat**“ (und immer noch liebt) ist derjenige, der sich selbst für uns hingegeben hat und jetzt in uns und durch uns lebt (vgl. Gal 2,20). Ihm gehört „alle Vollmacht im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18), und er ist deshalb auch „größer als der, der in der Welt ist“ (1. Joh 4,4), so dass wir durch ihn nicht nur im Kampf gegen die Sünde, sondern auch in allen Leiden und Gefahren, die eine direkte oder indirekte Folge der Sünde sind, „**weit überwinden**“ können.

Röm 8,38-39

„**Denn ich bin überzeugt ...**“ (vgl. Röm 14,14; 15,14; 2. Tim 1,5.12). Paulus hat keinen Zweifel an der großen Macht der Liebe Gottes in Christus Jesus, der wir uns durch den Glauben geöffnet haben.

Wenn er nun die verschiedenen Aspekte erwähnt und dann hinzufügt: „**noch irgendeine andere Schöpfung**“, bringt er damit zum Ausdruck, dass alles, was erwähnt wurde, zur Schöpfung oder zum Bereich der Geschöpflichkeit gehört und deshalb dem Schöpfer untergeordnet ist. Wenn wir auf der Seite des Schöpfers sind, kann uns kein Geschöpf, zu denen auch Satan gehört, in Wirklichkeit antasten bzw. vom Schöpfer wegbringen. So sagt auch Jesus von seinen „Schafen“: „... und ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie werden nimmermehr umkommen, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Mein Vater, der mir sie gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann sie aus des Vaters Hand reißen“ (Joh 10,30; vgl. ferner Phil 1,20-23).

2.2.3 Die Gerechtigkeit Gottes und seine Bundestreue Israel gegenüber (9,1–11,36)

2.2.3.1 Einführung

Im Folgenden sollen die einleitenden Fragen und die Bedeutung des Abschnitts Röm 9–11 innerhalb des Römerbriefes diskutiert werden.¹ Dabei ist zu beachten, dass es sich bei dem Abschnitt offensichtlich nicht um einen neuen Hauptabschnitt im Römerbrief handelt² – was schon die deutliche Anknüpfung an Röm 8,29f.³ und die neue Bezugnahme zum zentralen Thema „Juden und Heiden“ (vgl. auch Röm 1,16f.; Röm 2,29–30; 3,9.23ff.) zeigt –, sondern um den Abschluss des „Hauptthemas“ vom Römerbrief, das vor allem in Röm 1,16–17 „vorgestellt“ und ab Röm 1,18 behandelt wird.⁴ In Röm 9–11 geht Paulus auf die Frage ein, wie die „Gerechtigkeit Gottes“ in seinem Heilsplan für die Juden und Heiden zu ihrem Ziel kommt.⁵ Ohne diese ergänzenden Ausführungen über die Heilsvollendung an Israel und damit auch über die Vollendung der „Gerechtigkeit Gottes“, die nach der Betonung des Paulus im Einklang mit den alttestamentlichen Verheißungen steht (vgl. Röm 1,2; 3,21), wäre Paulus mit der zentralen Thematik des Römerbriefes unvollständig geblieben.⁶ So betont auch Hofius, dass „alles, was der Apostel in den ersten acht Kapiteln des Römerbriefes dargelegt hat, unausweichlich nach einer theologischen Klärung des Israel-Problems verlangt“.⁷ Die theologische „Spannung“ entsteht für Paulus offenbar dadurch, dass er einerseits überzeugt ist, dass Gottes Bundesverheißungen für Israel immer noch gültig sind (vgl. z. B. Röm 9,4), und andererseits, dass die „Heiden“ durch den Glauben Jesus Christus Teil der Heilsverheißungen Gottes sind (vgl. z. B. auch Röm 4,12; Eph 2,12). Dementsprechend gibt es für ihn einerseits nur einen Heilsweg für Juden und „Heiden“, andererseits sind Juden und „Heiden“ doch nicht einfach identisch (vgl. z. B. 1. Kor 7,17f.). Die Antwort des Paulus besteht also weder darin, dass er von zwei getrennten Heilswegen – für die Juden das „Gesetz“ und für die „Heiden“ das Evangelium – ausgeht⁸, noch darin, dass die Verheißungen Gottes für Israel auf die christliche Gemeinde übertragen werden.

Weil Paulus davon überzeugt ist, dass der Gott, der sich in Christus offenbart und durch das Kreuz Christi die Welt mit sich selbst versöhnt hat, „derselbe ist, der die Welt geschaffen, die Verheißungen gegeben und Israel erwählt hat (Röm 11,33ff.; 1. Kor 8,6 2. Kor 5,17–6,2), also der Gott, der sich in der ‚Schrift‘ offenbart“,⁹ hält er – wie Lübking richtig bemerkt¹⁰ – am Alten Testament und auch den Verheißungen für Israel fest.

¹ Vgl. ausführlicher zur Bedeutung der Ausführungen in dem Abschnitt in Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 31ff.

² Einige Exegeten sehen in dem Abschnitt ein relativ selbständiges, vermutlich für sich entstandenes Traktat; vgl. z. B. Dodd, Romans, S. 30, 149 und 161–163; Kuss, Römerbrief 3, S. 665; Munck, Christus und Israel, S. 14ff.; vgl. ferner Vielhauer, Geschichte, S. 186f.; Aune, Romans, S. 294.

³ Vgl. auch Michel, Römer, S. 289. Aletti weist auch auf manche anderen Parallelen des folgenden Abschnitts zu Röm 8 hin (Aletti, L'argumentation, S. 53f.).

⁴ Vgl. dazu auch u. a. Lübking, Paulus, S. 11ff. und S. 135ff.; Dahl, Studies in Paul, S. 137–158; Beker, Paul, S. 63–93; Johnson, Function, S. 116–123.

⁵ Vgl. dazu z. B. Gnllka, Theologie, S. 131: „Auch die Kapitel Röm 9–11 sind vom Tenor der Rechtfertigungslehre erfüllt.“

⁶ Vgl. Lübking, Paulus und Israel, S. 155; Kümmel, Probleme, S. 256f.

⁷ Hofius, Evangelium, S. 177.

⁸ So z. B. Mußner, Christus, S. 31–44; vgl. dazu Gräßer, Zwei Heilswege?, S. 411–429; Sanders, Paul, the Law and the Jewish People, S. 17–64 und 193–198.

⁹ Vielhauer, Paulus, S. 219.

¹⁰ Vgl. Lübking, Paulus und Israel, S. 154.

„Diese Verheißungen können aber, so wahr es für Juden und Heiden nur den einen Heilszugang im Glauben an den gepredigten Christus gibt (10,12f), für Paulus nur auf das eschatologische Heil der Gegenwart zielen: auf Christus und die durch ihn offenbarte (3,21ff), aber schon dem Abraham zugerechnete Glaubensgerechtigkeit (4,9ff.). Die theozentrische Sicht erklärt sich in 9–11 daher aus der Anwendung der Rechtfertigungslehre auf die Israelfrage.“¹¹

Der Abschnitt in Röm 9–11 schließt also das große Thema des Römerbriefes über die „Gerechtigkeit Gottes“ in ihrer Verwirklichung durch Jesus Christus für Juden und Heiden ab. Am Anfang des Briefes hatte Paulus betont, dass er schuldig sei, allen Klassen von Menschen das Evangelium von Jesus Christus zu verkünden (Röm 1,14), und dass dieses Evangelium sowohl Juden als auch „Griechen“ („Heiden“) rettet (Röm 1,16). Dann hat er gezeigt, „dass alle, sowohl Juden als auch Griechen, unter der Sünde sind“ (Röm 3,9; vgl. Röm 3,23). Die darauf folgenden Ausführungen über die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus und die Befreiung aus der Macht der Sünde gilt deshalb „sowohl für Juden als auch Griechen“, also für alle Menschen ohne Unterschied. Denn Gott, der ein und derselbe Gott für Juden und Heiden ist und „der die Juden aus Glauben und die Heiden durch den Glauben gerecht macht“ (Röm 2,29-30), kennt kein Ansehen der Person (vgl. Röm 2,11). Nachdem Paulus nun den Rechtfertigungsweg Gottes in Jesus Christus ausführlich behandelt und die Folgen für das Leben der Gläubigen aufgezeigt hat, kommt er zu dem Thema „Jude oder Heide“ zurück. Jetzt geht es aber um die Frage der Erwählung und des Ziels im Heilsplan Gottes für Juden und Heiden bzw. um Gottes Treue Israel und damit seinen Verheißungen gegenüber.¹² Damit können wir Röm 9–11 gewissenmaßen als „Höhepunkt der theologischen Argumentation“¹³ des Römerbriefes sehen. Es geht dabei zentral um die Bundestreue Gottes.¹⁴

Wenn Juden den Messias verworfen haben, hat Gott dann auch Israel verworfen? Das haben die Heidenchristen zum Teil schon früh gedacht.¹⁵ Doch Paulus widerlegt diesen Gedanken, der offenbar die Heidenchristen in Rom damals zum Teil bereits bewegte – die Frage, ob der Apostel sich in seinen Ausführungen gegen einen „aufkeimenden Antijudaismus“¹⁶ richtet, ist m.E. nicht von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Abschnittes und muss letztendlich offen bleiben, da Paulus sich einerseits immer wieder gegen mögliche Einwände richtet und da Röm 9–11 sicher nicht in erster Linie wegen möglicher heidenchristlicher Überheblichkeit gegen die Juden eingefügt

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. auch Gnllka, Theologie, S. 128f. und S. 132.

¹³ So Wright, Climax, S. 234 („climax of the theological argument“).

¹⁴ Vgl. auch u. a. ebd., S. 236: „The main subject-matter of Romans 9–11, then, is the covenant faithfulness of God, seen in its outworking in the history of the people of God.“ Für Sanders besteht das „Problem“ darin, dass Gott zwar die Juden erwählt hat und will, dass sie schlussendlich alle gerettet werden, und zwar durch den Glauben an Jesus Christus, den die Juden verwarfen (Sanders, Paul, the Law and the Jewish People, S. 197f.). „How can the promise be irrevocable if it is conditional on a requirement which most Jews reject? He has a problem, a problem of conflicting convictions which can be better asserted than explained: salvation is by faith; God’s promise to Israel is irrevocable. So what would he do if he had lived beyond the first generation? Hold his convictions, keep asserting them, and try ever new ways to combine them. At least that is what he did during the short period of which we have acquaintance“ (ebd., S. 198). Paulus leidet jedoch offensichtlich nicht daran, dass ihm die Antwort fehlt, sondern unter dem Unglauben der Juden, wobei er weiß, dass Gottes Verheißungen trotzdem in Erfüllung gehen werden.

¹⁵ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verworfen, S. 17ff.

¹⁶ Vgl. Stegemann, Der Jude Paulus, S. 137.

wurde¹⁷. Vielmehr ist er eine notwendige Folge der vorangehenden Ausführungen. Wenn die Juden Gottes Gerechtigkeit in seiner Verwirklichung durch Jesus Christus verworfen haben, wie steht es dann mit Gottes Verheißungen seinem Volk Israel gegenüber? Nach 2. Tim 2,13 ist Gott treu, auch wenn Menschen untreu sind, und nach Röm 3,4 ist „Gott wahrhaftig [was seine Treue seinen Verheißungen gegenüber mit einschließt], alle Menschen aber sind Lügner“. Deshalb sind Gottes „Gnadengaben und die Berufung ... unbereubar“ (Röm 11,29). Es geht also im Grunde genommen um Gott, wie Hübner richtig bemerkt: „... es geht in ganz fundamentaler Weise um das *Gottsein Gottes*“.¹⁸

Damit ist klar, dass im Zentrum von Röm 9–11 wie auch schon im gesamten Abschnitt vorher die Treue Gottes trotz Untreue der Menschheit steht (vgl. dazu z. B. Röm 3,3ff.)¹⁹, und das gilt auch dem Volk Israel gegenüber. Gott hält sein Wort, wie wir in Bezug auf das Volk Israel, mit dem Gott nach Jer 31,31-34 einen neuen Bund schließen will, u.a. in Jer 31,35-37 (vgl. auch Jer 33,19-26) lesen:

„So spricht Jahwe, der die Sonne dem Tag zum Licht gibt und den Mond und die Sterne der Nacht zum Licht bestellt; der das Meer bewegt, dass seine Wellen brausen – Jahwe der Heerscharen ist sein Name –: ‚Wenn jemals diese Ordnungen vor mir ins Wanken kämen‘, spricht Jahwe, ‚so müsste auch das Geschlecht Israels aufhören, ewiglich ein Volk vor mir zu sein.‘ So spricht Jahwe: ‚Wenn man den Himmel oben messen könnte und den Grund der Erde unten erforschen, dann würde ich auch das ganze Geschlecht Israels für all das, was sie getan haben, verwerfen‘, spricht Jahwe.“

Paulus bestätigt in Röm 11, dass diese Verheißungen Gottes – welche sich im Alten Testament auf die Wiederherstellung Jerusalems und Israels unter der Herrschaft des Nachkommens Davids beziehen (vgl. z. B. Jes 9,6; 22,22; 55,3; Jer 23,5; 30,9; 33,15.17.26; Hes 34,24.32; 37,24f.; Hos 3,5; Am 9,11) – immer noch Gültigkeit haben, und zwar für Israel als Volk. Insofern stellt der Röm 9–11 nicht nur eine ausführlichere Erklärung des Themas, das bereits mit Röm 3,1-8 angesprochen wurde, dar²⁰, sondern geht darüber hinaus auf die Frage nach der Verwirklichung der Zukunftsverheißungen für Israel ein.²¹ Es geht also nicht um die Frage, wie ein gerechter Gott den Status „Erwählter Gottes“ und die Erfüllung der „Wiederherstellung Israels“ von Israel auf eine Gruppe, welche von Heiden „dominiert wird“, überträgt, wie Thielman meint.²² Vielmehr betont Paulus, dass Gott in seiner Treue seinen Verheißungen gegenüber auch seine Verheißungen für Israel erfüllen wird, ebenso wie er

¹⁷ Vgl. auch Lübking, Paulus und Israel, S. 155. Nach Lübking schreibt Paulus „Röm 9–11 zunächst, um eine in der bisherigen Darlegung des Evangeliums offen gebliebene Aporie zu bewältigen. Hier liegt eine theo-logische Frage vor, die er um der Glaubwürdigkeit seines Evangeliums willen beantworten muß. Hinzu tritt jedoch eine faktisch vorhandene falsche heidenchristliche Einstellung zu Israel, die ihn veranlasst, die theo-logische Erörterung mit einer paränetischen Tendenz zu verknüpfen. Es ist nicht zufällig, dass diese paränetische Tendenz gerade in dem Teil (11,11-32) dominiert, in dem Paulus seine Lösung des Israelproblems vorträgt: Die Heidenchristen sollen begreifen, daß sie nicht einfach an die Stelle Israels getreten sind, sondern Gottes Weg mit Israel noch nicht ganz zu Ende ist“ (ebd.). Lübking sieht in Röm 9–11 „Spitzen“, die „keinen aktuellen Hintergrund“ hätten, sondern „die für Paulus undiskutable Relevanz der Rechtfertigungslehre auch in der Israelfrage“ anzeigten (ebd., S. 156).

¹⁸ Hübner, Gottes Ich, S. 16 (im Original hervorgehoben durch Unterstreichen).

¹⁹ Vgl. auch Walter, Zur Interpretation, S. 189; van Oorschot, Hoffnung, S. 16.

²⁰ Vgl. Schreiner, Romans, S. 469: „What was intimated in 3:1-8 is explored more thoroughly and satisfactory in Rom. 9–11.“

²¹ Vgl. auch ebd., S. 470f.

²² Thielman, Paul & the Law, S. 204.

seine Verheißungen den „Heiden“ gegenüber erfüllt.²³ Im Zentrum steht dabei die Betonung, dass Gottes Wort für Israel trotz des Unglaubens „nicht (endgültig) gefallen ist“ (Röm 9,6a).²⁴

In Röm 9 beginnt Paulus mit der Erwählung Israels und betont, dass diese Erwählung nicht ein „Eigenleistung“ Israels war, also nicht „aus Werken“ geschah (vgl. dazu u. a. Deut 7,7-8; Röm 4,1ff.). Zu beachten ist, dass es in diesem Kontext nicht (primär) um die Frage der Bestimmung des Einzelnen zum ewigen Heil oder zur ewigen Verdammnis geht.²⁵ Die Frage, wie der Einzelne – ob Jude oder Nicht-Jude – im Zeitlater des Neuen Bundes zu dem göttlichen Heil und zur Rechtfertigung gelangen kann, hatte Paulus im Römerbrief bereits längst behandelt.²⁶ In Röm 9–11 steht die Frage im Zentrum, ob mit der Erwählung der „Heiden“ einerseits und mit der Verwerfung des Evangeliums durch die Juden andererseits die Erwählung Israels immer noch Gültigkeit hat. Damit hängt auch die Frage nach der Erfüllung der Verheißungen Gottes für Israel zusammen.²⁷

Während Paulus also in Röm 9 auf die Erwählung Israels eingeht und dabei betont, dass diese nicht aus irgendwelchen „Verdiensten“ heraus, sondern allein durch die Gnadenwahl Gottes geschah, geht er in Röm 10 vor allem auf den gegenwärtigen Stand der Juden im Unglauben ein.²⁸ Doch ist Paulus am Schluss überzeugt, dass dieser momentane Zustand im Unglauben ein Ende nehmen und „ganz Israel“ gerettet wird (Röm 11,12-29), weil Gott zu seinen Verheißungen steht.²⁹ Wie Gott „mit vieler

²³ Vgl. auch Johnsohn, Function, S. 146f. Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 472: „The central issue in the chapters is not predestination, nor is it even the salvation of Israel. At the forefront of Paul's thinking is God's faithfulness to his promises.“

²⁴ Vgl. auch z. B. Wilckens, Römer 2, S. 191; Dahl, Studies in Paul, S. 143. Michel weist darauf hin, dass wir in Röm 9–11 den Teil des Briefes vor uns haben, „der am stärksten vom *Schriftbezug* durchzogen ist“, wobei die Schrift allerdings keineswegs „nur als Zeugnis für Israel verstanden“ sei, „sondern auch als Klägerin gegen Israel“ (Michel, Römer, S. 289).

²⁵ Treffend schreibt Schrenk: „Wir alle sind dogmengeschichtlich schwer belastet durch das Missverstehen von Röm 9 im Sinne einer doppelten Prädestination, d. h. also: auch einer unabänderlichen Vorbestimmung zur Verdammnis. Wollen wir Röm 9–11 neu lesen lernen, so gilt es zu hören, daß Paulus hier die Verhärtung nicht als ein starres Schicksalsverhängnis behandelt ... Die Verstockung ist kein unwiderrufliches Dekret. Hinter Gottes Zorn steht seine Erbarmung, die schon immer in seiner Langmut kund war. Ohne dies hätte der Apostel sein heißes dringendes Gebet für Israel aufgeben müssen“ (Schrenk, Weissagung, S. 24f.).

²⁶ Dabei wird aus dem gesamten Römerbrief deutlich, dass Paulus keinen „Sonderweg“ zu diesem Heil für Israel kennt (vgl. dazu auch u. a. Gräßer, Der Alte Bund, S. 212ff.). Paulus hat ausführlich begründet, dass das „Gesetz“ nie (auch nicht für Juden) einen eigenen Weg der (Selbst-)Rechtfertigung darstellte, sondern als Verheißung des kommenden Erlösers gesehen werden muss (vgl. auch u. a. Gal 3).

²⁷ Vgl. auch u. a. Byrne, Romans, S. 299; Fitzmyer, Romans, S. 542; Johnson, Faithfulness, S. 224f.

²⁸ Dabei geht es natürlich schlussendlich um den Einzelnen, der nicht glaubt. Insofern ist es richtig, dass es nicht nur um die Erwählung von Gruppen geht, da Gruppen immer aus einzelnen Personen zusammengesetzt sind (vgl. u. a. Schreiner, Does Romans 9 teach, S. 89–106; Piper, Justification, S. 68–70). Damit ist die Erwählung der Einzelnen mit der Erwählung einer Volkgruppe mit eingeschlossen (vgl. auch Moo, Theology of Romans 9–11, S. 254–258; Müller, Gottes Gerechtigkeit, S. 76f.). Aber Paulus zeigt auch, dass die Erwählung von den Einzelnen im Unglauben abgelehnt werden kann und entsprechend nicht automatisch zur Errettung führt (vgl. auch z. B. Mt 22,1-14). Paulus stellt sich die Frage, wie es mit den Verheißungen für Israel steht, wenn doch die Mehrheit im Volk noch nicht an den Messias Jesus glaubt und diesen abgelehnt hat.

²⁹ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 474. Er wird zum Teil auf einen scheinbaren Widerspruch in der Argumentation des Paulus hingewiesen, indem Paulus bezüglich der zukünftigen Errettung Israels sich wieder auf das ethnische Israel bezieht (so z. B. Räisänen, Paul, God, and Israel, S. 178–206). Doch in es nicht angebracht, hier von einem Widerspruch zu sprechen (vgl. auch Thielman, Unexpected Mercy, S. 169–181). Wenn Paulus betont, dass Israel als Ganzes gegenwärtig nicht an der Erfüllung der Verheißung Anteil hat, weil viele im Unglauben verharren, und dass nur der Glaubende

Langmut die Werkzeuge/Waffen des Zorns ertragen hat, die zum Verderben zubereitet sind“ (Röm 9,22)³⁰, so wird er diese „Werkzeuge/Waffen des Zorns“ (vgl. dazu Jes 13,5; 54,16 und Jer 50,25), wenn sie nicht mehr im Unglauben verharren, wieder „einpflanzen“ (Röm 11,23). Sie werden damit wieder zu „Werkzeugen der Barmherzigkeit“ (vgl. Röm 9,23). Schrenk weist darauf hin, dass diese Tatsache „jede starre Lehre der doppelten Prädestination aufhebt, die sogar eine solche zur Verdammnis sein soll“, wobei er auf das Töpferbild, das in Röm 9,21 angesprochen wird, verweist.³¹

„Dort ist im Bild auf Israel davon die Rede, daß, wenn dem Töpfer das Geschirr aus Ton mißrät, er es dann wieder umknetet und ein neues Gefäß daraus herstellt. So, sagt der Prophet [d. h. Jeremia in Jer 18,1ff.], gibt es auch beim mißratenen Israel eine Umkneteten des Tons. Aber diese Möglichkeit ist gebunden an eine ernste Bedingung: an Israels Umkehr.“³²

Dem Paulus stellte sich nach Röm 10 die Frage, ob Gott bei diesem Unglauben der Juden Israel als sein Volk nicht endgültig verworfen habe. Auf diese Frage antwortet der Apostel in Röm 11,1ff.³³ Seine Antwort ist eindeutig: Gott hat sein Volk nicht (endgültig) verworfen (Röm 11,1f.).³⁴ Nachdem die „Fülle der Heiden“ gekommen ist (vgl. Röm 11,25), wird Gott seine Verheißungen auch an Israel erfüllen und so mit diesem Volk zu seinem Ziel kommen. Gottes Weg mit dem Volk Israel ist also trotz des gegenwärtigen Unglaubens noch keineswegs zu Ende.³⁵ Grund dafür ist nicht, dass Israel etwas Besonderes wäre, aber auch nicht irgendwelche „Verdienste“ der Väter³⁶ führt Paulus als Begründung an. Einzige Grundlage dafür ist die „Irreversibilität der Verheißungszusagen [Gottes] an die Väter“³⁷ (Röm 11,29; vgl. bereits Ex 6,4.8; 32,13; Deut 1,8.35; 4,31; 6,16; 7,8; Jos 21,43; vgl. auch z. B. Gen 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 35,12). Somit führt der Apostel die Vätererwählung, die allein auf Gottes Erbarmen zurückzuführen ist und auch für Israels Zukunft Gültigkeit hat, gegen die (mögliche) Überheblichkeit der Heidenchristen, an die sich der Abschnitt vor allem richtet³⁸, ins Feld.³⁹

Nach Hofius antwortet Paulus in Röm 9–11 auf die Fragen, ob Gottes Verheißung an Abraham und seinen „Samen“ hinfällig geworden ist (vgl. Röm 9,6a) und ob Gott sein Volk verstoßen hat (vgl. Röm 11,1f.).⁴⁰ „Paulus gibt die Antwort in zwei Argumentationsgängen: der erste umfasst den umfangreichen Komplex 9,6 – 11,10, der zweite den kürzeren Abschnitt 11,11–32.“⁴¹ Im „ersten Argumentationsgang“ gehe es darum, dass die „Abweichung des Evangeliums durch die Mehrheit Israels

Anteil an der Erfüllung hat, so ist damit eine zukünftige Errettung von „ganz Israel“ durch den Glauben an den Messias Jesus nicht ausgeschlossen.

³⁰ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 42ff.

³¹ Schrenk, Weissagung, S. 26.

³² Ebd.

³³ Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 82ff.

³⁴ Vgl. Ströter, Fürst des Lebens, S. 64–65: „Die Frage des Apostels, ob Gott etwa Sein Volk verworfen habe, kann unmöglich dahin gedeutet werden, als ob Paulus die Erlösungsfähigkeit der Juden als Juden habe in Frage stellen wollen ... Die Frage des Apostels kann nur bedeuten, was der einfache Wortsinn besagt, nämlich ob es mit Israel als Volk im göttlichen Heilsrat für immer vorbei sei oder nicht.“

³⁵ Vgl. auch Oorschot, Hoffnung für Israel, S. 16.

³⁶ Vgl. dazu mit Literaturangaben Thiessen, Stephanusrede, S. 38ff.

³⁷ Lübking, Paulus und Israel, S. 128.

³⁸ Vgl. ebd., S. 155.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Hofius, Evangelium, S. 178.

⁴¹ Ebd.

... keineswegs den Schluss“ erlaube, „dass Gott seine – dem Abraham und seinen Nachkommen gegebene – Verheißung und Heilszusage widerrufen und annulliert, dass er sein erwähltes Volk Israel verstoßen und verworfen hat“. ⁴² Im „zweiten Argumentationsgang“ frage Paulus nach dem „Wie lange?“, d. h. „nach der von Gott verfügbaren Dauer dieser ihrer Verstockung“. ⁴³ Ich denke allerdings, dass es in Röm 11 nicht in erster Linie um die Frage nach dem „Wie lange?“, sondern um die Tatsache, dass die „Verstockung“ Israels eine Ende nehmen wird und dass Gott dann Gottes Verheißung an dem Volk erfüllen wird, geht. ⁴⁴

Übrigens scheint Röm 9,2f. in Anlehnung u. a. an Hes 11,15 formuliert zu sein. Nach Hes 11,15 sprach Gott zu Hesekeiel:

„Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder, die Männer deiner Verwandtschaft (תְּחִלָּתִי) ⁴⁵, und das ganze Haus Israel insgesamt, zu denen die Bewohner von Jerusalem sagen: ‚Sie sind fern von Jahwe, uns ist dieses Land zum Besitz gegeben.‘“

Der Begriff ὀδύνη („Geburtswehen“), der im Neuen Testament neben Röm 9,2 nur noch in 1. Tim 6,10 erscheint, erscheint in der LXX zwar nicht im engen Kontext von Hes 11,15, aber doch in Hes 12,18 und dann wieder in Hes 21,11 und 28,24, wonach Hesekeiel für sein Volk die Schmerzen erleiden soll, welcher aber nach Hes 28,24 für das Haus Israel aufgehoben werden soll, da Israel erkennen wird, „dass ich der Herr, Jahwe, bin“ (vgl. auch z. B. Jes 35,10). Damit scheint Paulus sich gewissermaßen mit Hesekeiel und seinem Auftrag zu identifizieren. Klar ist, dass bei den Ausführungen des Apostels in Röm 9–11 sowohl die Gerichtsankündigungen der Propheten über Israel einerseits und ihre Heilsankündigungen andererseits eine grundlegende Rolle spielen.

2.2.3.2 Erwählung und Unglaube in Israels Geschichte und Gegenwart (Röm 9,1-33)

Röm 9,1

Paulus beginnt den Abschnitt mit einer „Klage“ und schließt in Röm 11,33-36 mit einem Lobpreis Gottes. ⁴⁶ Darin können wir eine Art *inclusio* sehen (Käsemann: „ein einleitendes Gegenstück zum Ausklang in 11,33-36“ ⁴⁷), wodurch sichtbar wird, dass Paulus sich wohl bereits am Anfang bewusst war, wohin seine Argumentation führen würde. ⁴⁸

Das Bekenntnis „**ich lüge nicht**“ wird des öfteren von Paulus gemacht (vgl. 2. Kor 11,31; Gal 1,20; 1. Tim 2,7); doch wird dieses Bekenntnis an unserer Stelle besonders betont, wie die zusätzlichen Erklärungen „**ich rede die Wahrheit**“ ⁴⁹ in Christus“ und „**wobei mir mein Gewissen Mitzeugnis im Heiligen Geist gibt**“ (vgl. Röm 2,15; 8,15) zeigen. Auch wenn das Gewissen bzw. das „kritische Selbstbewusstsein“ ⁵⁰ keine letzte Instanz ist (vgl. 1. Kor 4,4; 8,7.10.12; 1. Tim 4,2; Tit 1,15), so dient

⁴² Ebd., S. 178–179.

⁴³ Ebd., S. 184.

⁴⁴ Zum Gedankengang von Röm 11 vgl. auch u. a. Aletti, Développement, S. 197–223.

⁴⁵ Wörtlich etwa „deiner Lösung/Erlösung“ (LXX: τῆς αἰχμαλωσίας). Damit ist wohl gemeint, dass Hesekeiel als Stammesverwandter eine Verantwortung in Bezug auf die „Erlösung“ Israels bzw. Judas trägt (vgl. Ruth 4,6: „Da sagte der Löser: ‚Dann kann ich es für mich nicht lösen, sonst richte ich mein eigenes Erbteil zugrunde. Übernimm du für dich meine Lösungspflicht, denn ich kann nicht lösen‘“; vgl. auch z. B. Jer 32,7f.).

⁴⁶ Vgl. z. B. auch Hab 1,1-4 und 3,16-19.

⁴⁷ Käsemann, Römer, S. 245.

⁴⁸ Vgl. auch ebd.;

⁴⁹ Vgl. auch 1. Tim 2,7: ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι „ich sage/rede die Wahrheit, ich lüge nicht“.

⁵⁰ Vgl. Lohse, Römer, S. 265.

es dem Apostel doch zur Bekräftigung desssen, was Heiligen Geist bestätigt wird.⁵¹ Paulus war es überhaupt ein zentrales Anliegen, mit einem reinen Gewissen vor Gott und Menschen zu stehen (vgl. z. B. Apg 23,1; 24,16; 2. Kor 1,12; 4,2; 1. Tim 1,5.19; 3,9; 2. Tim 1,3). Da das Präfix συμ „mit-“ in dem Kompositum συμμαρτυρέω „mit Zeugnis geben“ (sonst im Neuen Testament nur in Röm 2,15 und 8,16) an dieser Stelle offenbar das „Gewissen“ als Zeugen neben dem Heiligen Geist anführt, ist gemeint, dass das Gewissen des Apostels durch den Heiligen Geist bestätigt wird und entsprechend absolut vertrauenswürdig ist.

Röm 9,2

In diesem Vers beschreibt Paulus den Inhalt dessen, was der „Wahrheit in Christus“⁵² entspricht. Paulus hat **„große Traurigkeit“** (λύπη μεγάλη) und **„unaufhörlichen Schmerz“** (ἀδιάλειπτος ὀδύνη)⁵³ wegen der geistlichen Blindheit seines Volkes, das nicht an den Messias Jesus glaubt, um dadurch gerettet zu werden.⁵⁴ Das Wort λύπη „Traurigkeit“ erscheint im Neuen Testament noch in Bezug auf die Geburt (Joh 16,27), in Bezug auf das Gewissen (1. Petr 2,19) und in Bezug auf die Sünde (2. Kor 7,10). Das griechische Wort ὀδύνη „Schmerz“ erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Tim 6,10 und viermal das verwandte Verb im Passiv mit der Bedeutung „Schmerzen leiden, gequält werden, Pein leiden“ (Lk 2,48; 16,24.25; Apg 20,38). Der Begriff bezeichnet körperlichen, aber auch seelischen Schmerz wie „Betrübnis, Traurigkeit“.⁵⁵ Vor allem Lk 16,24f. zeigt, dass damit eine quälende Peinigung zum Ausdruck gebracht werden kann. Wir sehen, dass Paulus wirklich stark unter der Verstocktheit der Juden gelitten hat, wie uns auch Vers 3 bestätigt. Grund für den Schmerz des Apostels ist also „die bedrängende Frage nach dem Geschick des erwählten Volkes, das sich zu großen Teilen gegenüber dem Evangelium verschlossen hat“, schreibt Lohse richtig.⁵⁶ Bekräftigt wird diese Traurigkeit des Apostels wohl durch die Gewissheit, dass gegenwärtig zwischen der Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber und der Realität im Volk Israel, verursacht durch ihren Unglauben, eine Kluft besteht.⁵⁷

Röm 9,3

„Denn ich selbst, ich wünschte, verflucht zu sein ...“ Nun erläutert der Apostel, warum er den „Schmerz“ und die „Traurigkeit“ hat. Die folgende starke Aussage werden wohl nie in ihrer ganzen Tiefe verstehen können. Ähnlich hat eins Mose in Bezug auf das Volk Israel zu Gott gesagt: „Vergib ihnen doch ihre Sünde; wenn nicht, dann tilge mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast“ (Ex 32,32; vgl. auch u. a. Jer 4,19-21; 14,17-22; Dan 9,3ff.). Die Imperfektform ηὐχόμην „ich wünschte“

⁵¹ Vgl. dazu auch u. a. Schreiner, Romans, S. 479; J. D. G. Dunn, Romans 9–16 (WBC), Dallas: Word, 1988, S. 523.

⁵² Nach Cranfield bezieht sich ἐν Χριστῷ „in Christus“ auf ἀλήθειαν „Wahrheit“ (C. E. B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans IX–XVI and Essays [ICC], Edinburgh: Clark, 1979, S. 451). Schreiner bezieht ἐν Χριστῷ „in Christus“ dagegen auf das Verb λέγω „ich sage“ (Schreiner, Romans, S. 478). Ich denke, dass diese Unterscheidung nicht dem Sinn der Aussage entspricht.

⁵³ Die Begriffe λύπη und ὀδύνη erscheinen in der LXX u. a. in Jer 35,10 und 51,11 zusammen (sonst auch in Prov 31,6 und PsSal 4,15), wo im Zusammenhang mit der zukünftigen Wiederherstellung Israel verheißt wird, dass Traurigkeit und Schmerz verschwinden werden und Freude herrschen wird.

⁵⁴ Vgl. auch Schrage, Römer 2, S. 186f.; Räisänen, Paul, God, and Israel, S. 180; nach Gaston hat Paulus dagegen nicht den Unglauben Israels vor Augen (Gaston, Paul and the Torah, S. 92).

⁵⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 295.

⁵⁶ Lohse, Römer, S. 266.

⁵⁷ Vgl. auch H. L. Ellison, The Mystery of Israel: An Exposition of Romans 9–11, Grand Rapids: Eerdmans, 1966, S. 31.

(vgl. auch u. a. Apg 26,29: ἐὺξαίμην ἅν τῷ θεῷ „ich wünschte vor Gott“) ist dabei als Irraelis zu verstehen; Paulus bringt damit also einen unverfüllbaren Wunsch zum Ausdruck (vgl. auch Gal 4,20: ἤθελον „ich wollte/wünschte“).⁵⁸ In Röm 8,35-39 hatte der Apostel die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass nichts ihn scheiden kann von der Liebe Gottes in Christus Jesus. Auch wenn Paulus sich der Unerfüllbarkeit seiner Aussage bewusst ist (vgl. auch Ps 49,8-10⁵⁹), wird dadurch nicht die Schärfe der Aussage gemildert.

Der Ausdruck ἀνάθεμα εἶναι „verflucht sein“ stammt aus der LXX. Der griechische Begriff ἀνάθεμα bedeutet wörtlich etwas „Aufgestelltes; Anheimgestelltes“ (von ἀνατίθημι abgeleitet) und wird im Sinn von „Opfergabe; (der Vertilgung) Ausgeliefertes“ gebraucht. In der LXX bezeichnet das Wort als Übersetzung des hebräischen Wortes מִקְדָּשׁ „Geweihetes, Bann, Gebanntes“ den „Bann“ oder etwas „Gebanntes“ (Lev 27,28; Num 21,3; Deut 7,26; 13,15. 17; Jos 6,17f.; 7,1.11ff.; Sach 14,11). Im Gericht stellt Gott sein Volk unter den „Bann“ (Jes 43,28; Mal 3,24 bzw. 4,6), d. h. er gibt es den Feinden preis. „Unter dem Fluch sein“ bedeutet demnach soviel wie „unter den Bann gestellt sein“ (zum „Fluch“ vgl. auch z. B. Gen 27,12; Num 23,25; Deut 11,26; 1. Kor 16,22; Gal 1,8f.), und das bedeutet, aus dem Volk Gottes und damit auch aus der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen zu sein. Im Neuen Testament erscheint das Wort ἀνάθεμα „Fluch“ fünfmal (Apg 23,14; Röm 9,3; 1. Kor 12,3; 16,22; Gal 1,8.9). Dabei wird jeweils nicht erklärt, was es konkret heißt, „unter dem Fluch zu sein“. Vielmehr wird offenbar vorausgesetzt, dass der Leser weiß, worum es geht. Ob Paulus dabei an eine ewige Trennung von Gott oder an ein zeitliches Gericht⁶⁰ denkt, wird nicht klar zum Ausdruck gebracht. Nach Ex 32,32 bittet Mose Gott, Israel die Sünden zu vergeben oder ihn selbst „aus deinem Buch, das du geschrieben hast“, auszulöschen. Wenn Paulus beim Schreiben des Römerbriefes diese Stelle im Sinn gehabt hat, dann ist es durchaus möglich, dass er an Konsequenzen gedacht hat, die über das irdische Leben hinausreichen. Aber schlussendlich muss für uns offen bleiben, wie Paulus sich das genau vorgestellt hat.

Paulus spricht an dieser Stelle von seinen „Brüdern, meine Verwandten nach dem Fleisch“. Der Zusammenhang zeigt dabei, dass der Gebrauch des Begriffes ἀδελφοί „Brüder, Geschwister“ an dieser Stelle nicht zum Ausdruck bringt, dass die Juden automatisch gerettet sind⁶¹, sondern dass sie wie Paulus zum erwählten Volk Israel gehören (vgl. auch u. a. Apg 2,29.37; 3,17; 7,2; 22,1; 23,1; 28,17).⁶² Das wird auch durch die ergänzende Bezeichnung als „meine Verwandten“ (vgl. zum Begriff auch Röm 16,7.11.21) und der Hinweis, dass sie dieses „nach dem Fleisch“ (κατὰ σάρκα) sind (vgl. dazu auch Röm 1,3; 4,1; 9,5), bestätigt. Damit bezieht der Apostel sich also auf „Israel dem Fleisch nach“ (vgl. 1. Kor 10,18). Von diesem „Fluch“ kann nur der Glaube an Jesus Christus befreien, da Christus den „Fluch“ auf sich genommen hat (vgl. Gal 3,13).

Röm 9,4-5

⁵⁸ Vgl. auch u. a. Schrage, Römer 2, S. 187; Cranfield, Romans II, S. 455ff.; Käsemann, Römer, S. 246.

⁵⁹ „Niemals kann ein Mann seinen Bruder loskaufen, nicht kann er Gott sein Lösegeld geben – denn [zu] kostbar ist das Kaufgeld für ihre Seele, und er muß davon ablassen auf ewig –, dass er fortlebe immer, die Grube nicht sehe.“

⁶⁰ Vgl. z. B. R. N. Wilkin, The Ten Most Misunderstood Words in the Bible, Denton: Grace Evangelical Society, 2012, S. 195: „ἀνάθεμα does not refer to eternal condemnation. It refers to a curse, that is, temporal judgment from God.“

⁶¹ So Cranfield, Romans II, S. 458f.

⁶² Vgl. die Ausführungen zu Röm 1,13; vgl. dazu auch u. a. Fitzmyer, Romans, S. 544; Schreiner, Romans, S. 481; M. Cranford, Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9.1-13, in: JSNT 43 (1993), (S. 27-41) S. 29f.

Der Begriff „Israelit“ wird im Neuen Testament in Bezug auf Israel als das auserwählte Bundesvolk Gottes gebraucht (vgl. Jes 44,5b; Joh 1,47; Röm 11,1; 1. Kor 11,22)⁶³; sonst wird die Bezeichnung „Jude“ verwendet, die sich auf das Judentum mit allen seinen Zusätzen zum Alten Testament bezieht. Richtig betont Mußner, dass mit „Israel“ das „mit diesem alten Ehrentitel versehene jüdische Volk gemeint“ ist, „die Judenschaft als Gottesvolk“.⁶⁴

Es ist zu beachten, dass Paulus in Gal 3,28 nicht schreibt: „es gibt nicht mehr Israelit ...“, sondern: „es gibt nicht mehr Jude ...“ (vgl. auch Röm 10,12). Israel als ein von Gott auserwähltes Bundesvolk bleibt auch weiterhin bestehen⁶⁵, und Gott wird trotz Untreue des Volkes seine Verheißungen dem Volk gegenüber erfüllen, jedoch nicht ohne die zukünftige Umkehr des Volkes und ihren Glauben an Jesus Christus.

Der Begriff „Israelit“ erscheint im Neuen Testament insgesamt neunmal. Jesus bezeichnet nach Joh 1,47 Natanael als „wahrhaftigen Israel“. In der Apostelgeschichte erscheint der Begriff fünfmal in der Anrede der Angehörigen des Volkes durch die Apostel (Apg 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28). Paulus gebraucht den Begriff noch zweimal, wobei er sich selbst als „Israelit“ bezeichnet (Röm 11,1; 2. Kor 11,22). Den Begriff „Israel“ gebraucht der Apostel Paulus im Römerbrief nur in den Kapiteln 9–11, und zwar insgesamt elfmal (9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26).

Wenn Paulus also in Röm 9,4 sagt, dass seine „Brüder dem Fleisch nach“ (vgl. Röm 9,3) „Israeliten sind“ und sich selbst ausdrücklich dazu rechnet (vgl. Röm 11,1; 2. Kor 11,22), so wird deutlich, dass er die damit verbundenen Verheißungen immer noch für gültig erachtet.⁶⁶ Wenn nicht alle aus Israel tatsächlich dazu gehören, weil sie auf Grund ihres Unglaubens „ausgebrochen“ wurden (vgl. Röm 11,17ff.), so wird damit keineswegs Gottes Treue Israel gegenüber aufgehoben. In Röm 9,4–5 zählt der Apostel „diejenigen Privilegien auf, die das Volk der Juden zum erwählten Bundesvolk machen“, wie Gräßer richtig betont.⁶⁷ Dass die an Jesus gläubigen „Heiden“ nun Anteil an den Segensverheißungen erhalten haben, hebt diese Verheißungen für Israel nicht auf. Vielmehr ist der Name „Israel“ eng mit der Berufung und Erwählung Gottes verbunden⁶⁸ und weist darum auch auf die Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber hin, welche auch die endzeitliche Errettung beinhalten.⁶⁹ Richtig betont Sass:

„Jedoch weist Israel als Ehrenname offensichtlich für Paulus über diese soziologische Wirklichkeit (die er ja weiter mit Ἰουδαῖοι hätte beschreiben können) hinaus auf eine besondere Beziehung von Gott her. Gleich beim ersten Vorkommen des Begriffs im Brief macht er das mit den folgenden Näherbestimmungen auch dem Leser deutlich. Paulus erinnert daran, dass Gott mit Israel (zu dem Paulus auch bzw. sogar gerade seine ungläubigen Brüder hier ausdrücklich zählt) eine Geschichte hat und ihm die genannten

⁶³ Vgl. dazu auch u. a. P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (Neuausgabe 2005), S. 70ff.

⁶⁴ F. Mußner, *Traktat über die Juden*, München: Kösel, 1979, S. 52.

⁶⁵ Treffend schreibt Lohse: „Nicht eigenen Leistungen oder Verdiensten haben sie es zu danken, Israel zu sein, sondern allein der Treue des erwählenden Gottes. Sie gilt unverbrüchlich, so dass es nicht heißt, sie seien Israeliten gewesen, sondern: Sie sind und bleiben es weiterhin. Darum gelten unverkürzt Gottes Gaben, die er seinem Volk als Auszeichnungen zugewandt hat“ (Lohse, *Römer*, S. 267).

⁶⁶ Vgl. auch u. a. M. Rese, *Die Vorzüge Israels in Rom. 9,4f. und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel*, in *ThZ* 81 (1975), (S. 211–222) S. 215.

⁶⁷ Gräßer, *Der Alte Bund*, S. 17.

⁶⁸ Vgl. z. B. Jer 10,16b: „... und Israel ist der Stamm seines Erbteils, Jahwe der Heerscharen ist sein Name.“

⁶⁹ Vgl. auch Piper, *Justification*, S. 21.

Gnadengaben gelten – immer noch. Das macht das Präsens unmissverständlich deutlich. Man darf diese Aussage auch nicht der Differenzierung im Israelbegriff in 9,6-13 unterordnen ...⁷⁰

Israel gehört die „**Sohnschaft**“⁷¹ (vgl. Ex 4,22: „Israel ist mein erstgeborener Sohn“⁷²), und somit ist Gott der „Vater“ der Israeliten. Mit dieser Vaterschaft Gottes hängt u. a. die Landverheißung zusammen. So sagt Gott nach Jer 3,19: „Und ich hatte [doch] gedacht: Wie will ich dich unter die Söhne aufnehmen und dir ein köstliches Land geben, ein Erbteil, das die herrlichste Zierde der Nationen ist! Und ich meinte, ihr würdet mir zurufen: ‚Mein Vater!‘, und würdet euch nicht [mehr] von mir abwenden.“ In Zukunft will Gott Israel wieder in das Land „einpflanzen“ und ihnen Vater sein (vgl. z. B. Jes 22,21; Jer 31,9), und Israel wird bekennen: „Du bist unser Vater. Denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht. Du, Jahwe, bist unser Vater, unser Erlöser von alters her, [das ist] dein Name“ (Jes 63,16).

Die „**Herrlichkeit**“ bezieht sich auf die Herrlichkeit der Gegenwart Gottes⁷³, wie sie dem Volk Israel insbesondere am Berg Sinai offenbart wurde (vgl. Ex 16,10; 40,34f.; ferner 2. Kor 3,7ff.; Hebr 12,18ff.). Nach Ps 85,10 ist Gottes Heil (Rettung) denen nahe, die ihn fürchten, „damit Herrlichkeit in unserem Land wohne“. Diese Herrlichkeit Gottes wird in Zukunft das ganze Land Israel und den ganzen Erdkreis erfüllen (vgl. z. B. Jes 35,2; 40,5; 58,8; 60,1; Hab 2,14).⁷⁴ Das setzt voraus, dass die Sünden vergeben sind, da der Mensch unter der Sünde „der Herrlichkeit ermangelt“ (vgl. Röm 3,23). Bei den „**Bündnissen**“ in Röm 9,4⁷⁵ (vgl. Eph 2,12; ferner 2. Makk 8,15; Weish 18,22; Sir 44,12.19; 45,21 – an diesen Stellen erscheint ebenfalls die Pluralform des Begriffes διαθήκη⁷⁶) denkt Paulus wohl z. B. an die Bündnisse Gottes mit Abraham, Isaak, Mose und David (vgl. z. B. Gen 15,18; 17,2.7.9; 26,3-5; Ex 2,24; 6,4f.; 24,7f.; 2. Sam 23,5)⁷⁷, aber wahrscheinlich auch an den „neuen Bund“ (vgl. Röm 11,27), der nach Jer 31,31 dem „Haus Israel“ und dem „Haus Juda“ verheißend wurde. Die Bündnisse werden im engen Zusammenhang mit der „Vaterschaft“ Gottes und mit seinen Verheißungen an die „Väter“ gesehen. So baten die Juden nach 2. Makk 8,15 zur Zeit des Judas Makkabäus Gott, er möge sie, wenn schon nicht um ihretwillen, so doch „um der Bündnisse willen, die er mit ihren Vätern geschlossen hatte, und um seines heiligen und herrlichen Namens willen, nach dem sie genannt sind“, erretten. Die „Bündnisse“ wurden also in enger Verbindung mit Gottes Verheißungen an die „Väter“ gesehen (vgl. auch Weish 18,22). Diese „Bündnisse“ gehören immer noch Israel, auch wenn die Heidenchristen durch den Glauben an Jesus Christus „Miterben“ der damit verbundenen Heilsverheißungen sind (vgl. Eph 2,11-18; 3,6).

Wenn von der „**Gesetzgebung**“ (vgl. zum Begriff νομοθεσία auch z. B. 2. Makk 6,23; 4. Makk 5,35; 17,16) die Rede ist, so denkt Paulus an den „alten Bund“ am Berg Sinai und die damit

⁷⁰ Saß, Leben, S. 414.

⁷¹ Vgl. zum Begriff u. a. Scott, Adoption, S. 3-114.

⁷² Vgl. dazu Thiessen, Gott hat Israel nicht verstoßen, S. 126ff.

⁷³ Vgl. auch De Villiers, Salvation, S. 201.

⁷⁴ Vgl. auch u. a. Piper, Justification, S. 33f. Schreiner bemerkt: „A reference to the future glory of Israel is unlikely“ (Schreiner, Romans, S. 484). Es ist richtig, dass dieser Punkt nicht direkt angesprochen wird. Doch wenn Gott in der Vergangenheit Israel seine „Herrlichkeit“ mitgeteilt hat und wenn Israel diese immer noch „besitzt“, so schließt das die zukünftige Wiederherstellung dieser „Herrlichkeit“ in Israel mit ein.

⁷⁵ Die Handschriften P⁴⁶ B D u. a. m. lesen statt des Plurals den Singular. Die Pluralform erscheint im Neuen Testament neben Röm 9,4 nur in Eph 2,12 und Gal 4,22 (an dieser Stelle mit Bezug auf den „alten“ und den „neuen Bund“).

⁷⁶ Vgl. dazu u. a. Gräßer, Bund, S. 1ff.; Kutsch, Neues Testament, S. 49-87.

⁷⁷ Vgl. dazu auch u. a. Cranfield, Romans II, S. 462; Stott, Romans, S. 265. Moo denkt auch an Noah (Moo, Romans, S. 563), doch ist der Bund Gottes mit Noah nicht in erster Linie Israel gegeben.

verbundene „Gesetzgebung“ (vgl. Ex 20,1ff).⁷⁸ Der Besitz des „Gesetzes“ bedeutet für Paulus jedoch nicht, dass dadurch die Erlösung und die Rechtfertigung erreicht werden kann. Vielmehr beinhaltet die „Gesetzgebung“ u. a. die Verheißung der kommenden Erlösung⁷⁹, auch wenn Paulus diesen Aspekt in unserem Vers zumindest nicht direkt anspricht. Wenn der Apostel in Röm 3,2 betont, dass den Juden „die Aussprüche Gottes anvertraut wurden“ (ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), so bezieht er sich damit sicher auch auf die „Gesetzgebung“ am Berg Sinai (vgl. Röm 3,19f.), durch die Israel der Wille Gottes mitgeteilt wurde (vgl. auch Apg 7,38: [Μωϋσῆς] ... ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν⁸⁰). Das schließt vor allem seinen Heilswillen mit ein.

Bei dem Begriff **λατρεία** ist an den Stiftshütten-Gottesdienst zu denken (vgl. u. a. Hebr 9,1.6; Ex 8,16; 9,1.13; 12,25f.; 13,5; Jos 22,27; 1. Chr 28,13), wobei Paulus diesen offenbar ebenfalls im Zusammenhang mit den Verheißungen sieht. An dieser Stelle sollte der angesprochene „Gottesdienst“ also nicht im Gegensatz zur ganzen Lebenshingabe als „Gottesdienst“ (vgl. Röm 12,1; Ex 20,5; 23,24 usw.) gesehen werden.⁸¹

Auch die „**Verheißungen**“, die Paulus ebenfalls anspricht und welche Israel „gehören“, gehören inhaltlich zu den Bündnissen und damit zu den „Vätern“⁸², aus denen Jesus Christus „dem Fleisch nach kommt“ (Röm 9,5). Somit setzt Paulus offenbar voraus, dass Jesus die Erfüllung dieser

⁷⁸ Die Frage, ob Paulus eher an die Gesetzgebung am Berg Sinai (so z. B. Luz, Geschichtsverständnis, S. 272) oder an den Besitz des Gesetzes denkt (so z. B. Wilckens, Römer 2, S. 188; Piper, Justification, S. 36), muss nicht zugunsten der einen oder anderen Sicht beantwortet werden. Beide Aspekte gehören eng zusammen und können nicht getrennt werden. Der Aorist Passiv in Röm 3,2 (ἐπιστεύθησαν) ist als ingressiver Aorist zu verstehen, und somit hat Israel von Gott etwas empfangen, das sie jetzt „besitzen“ und mit dem sie treu und verantwortungsvoll umgehen sollen.

⁷⁹ Vgl. Piper, Justification, S. 36f.

⁸⁰ Vgl. dazu (auch zur Textvariante) Thiessen, Stephanusrede, S. 164-167.

⁸¹ Anders Gräßer, Bund, S. 19: „Mit der Aufnahme des Begriffes ist für Paulus gar eine deutliche Antithese zu dem alttestamentlichen Gedanken gegeben: Die Christen sind Tempel Gottes, und ihre weltlich-leibliche Existenz ist Gottesdienst (Röm 12,1ff).“

⁸² Paulus denkt wohl an Abraham, Isaak und Jakob (vgl. auch Röm 11,28), wobei die Verheißungen vor allem dem „Vater Abraham“ (vgl. Röm 4,1) gegeben wurden (vgl. z. B. Gen 12,1-3; Hes 36,28). Stuhlmacher bemerkt, dass zu den „Vätern“ nach dem „Lob der Väter“ in Sir 44,1-50,6 „nicht nur die eben genannten Patriarchen allein, sondern auch David und die Propheten gehören“ (Stuhlmacher, Römer, S. 132). Es ist jedoch kaum wahrscheinlich, dass Paulus den Begriff in diesem Sinn ausdehnt.

Nach dem Judentum ist Abraham mitten in einem götzendienerischen Geschlecht zur Verwerfung des Götzendienstes gekommen und hat die Anbetung des *einen* Gottes ausgebreitet (für Belege vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8, Anm. 5.). Er sei in zehn Versuchungen geprüft worden, „und er bestand sie alle, um kund zu tun, wie groß die Liebe unseres Vaters Abraham [zu Gott] war“ (Abot 5,3) Er habe die gesamte, damals noch ungeschriebene Tora gehalten (Kid. IV,14; Midr. Tanch., Ber. III,1.14; vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8, Anm. 9; Ta-Shma, Abraham, Sp. 115; Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 204ff.) und auch in strikter Übereinstimmung mit dem mündlichen Gesetz gelebt („Es gibt zwei Lehren [תורה], um zu bestätigen, dass Abraham selbst das geringste mündliche Gebot beobachtet hat“ [Midr. Ber. Rab. LXIV zu Gen 26,5]. „Sogar die Vermischung der Speisen beobachtete man im Hause Abrahams“ [Midr. Tanch., Ber. III,1; vgl. ebd. III,14; vgl. Joma 28b]). Er gehöre zu den Gerechten, die nicht gesündigt hätten (vgl. Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8; Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 187). Abrahams größter Verdienst sei, dass er der erste gewesen sei, der Gott erkannt habe (vgl. Ta-Shma, Abraham, Sp. 115; ferner Flusser, Judaism, S. 645; Steinsaltz, Persönlichkeiten, S. 24f). „Sein Verdienst kommt schon in der Gegenwart Israel stellvertretend zugute und hilft ihm [d. h. Israel] zum ewigen Leben, wobei die Abstammung von A. [= Abraham] von entscheidender Bedeutung ist“ (Jeremias, Ἀβραάμ, S. 8; vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 116ff.; Schrenk, Vaterbegriff, S. 977). Da nach den Rabbinen nur die leiblichen Nachkommen Abrahams an seinem Verdienst teilnehmen, müssen die Proselyten darauf verzichten (vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 119f.). Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 38ff.

Verheißungen ist (vgl. auch Röm 15,8; Gal 3,16; 2. Kor 1,20; Eph 1,11ff.; Hebr 7,6). In Jesus Christus sind auch alle glaubenden „Heiden“ Miterben dieser Verheißungen (vgl. Eph 2,12-18; 3,6; Hebr 6,12; 8,6).

Diese Gaben Gottes an Israel, welche mit seinen Heilsverheißungen verbunden sind, gehören für Israel nicht der Vergangenheit an.⁸³ Damit stellt sich für Paulus die Frage nach der Treue und Gerechtigkeit Gottes, da Israel als Ganzes auf Grund des Unglaubens nicht den damit verbundenen Segen erlebte (vgl. auch Röm 3,3ff.). Trotzdem ist Gottes Wort nicht hinfällig geworden (vgl. Röm 9,6a), wie Paulus im Folgenden belegt. Die Treue Gottes schließt sein Gericht über die Sünde der Israeliten mit ein, hebt aber seine Verheißungen für Israel nicht auf.

„... **aus welchen [nämlich aus dem Volk Israel] der Christus nach dem Fleisch [kommt]**“ (vgl. Joh 4,22; Röm 1,3). „Nach dem Fleisch“ hat an dieser Stelle wie in Röm 1,3 und 4,1 den Sinn von „in seiner menschlichen Abstammung“. Jesus ist als „Jude“ geboren worden, und seine Geburt ist die Erfüllung von Verheißungen, die dem Volk Israel gegeben wurden.

„... **[Christus,] der über allem Gott ist**“ (vgl. Röm 1,4). Jesus Christus wird nicht nur an dieser Stelle, sondern auch anderswo im Neuen Testament ausdrücklich als „Gott“ bezeichnet (vgl. Joh 1,1.18; 20,28; 1. Joh 5,20; vgl. Jes 9,5; Mi 5,1). Die Gottheit Jesu kann nicht geleugnet werden, ohne die biblische Botschaft in ihrem Kern zu verdrehen.

Richtig betont Lohse, dass der vorgeschlagenen Konjunktur, die ὁὖν οἱ statt ὁ ὅν liest⁸⁴ „angesichts des eindeutigen handschriftlichen Bezeugungs des Textes ... keine Überzeugungskraft zuerkannt werden“ kann.⁸⁵ Gegen einen christologischen Bezug des Lobpreises wendet Lohse allerdings ein, „dass Paulus zwar mit dem urchristlichen Hymnus ἰσα θεῶ [Phil 2,6] sagen kann, der Präxistente sei gewesen, aber niemals von Christus als Gott, sondern stets als Gottes Sohn spricht. Daher ist die Doxologie nicht auf Christus, sondern auf Gott zu beziehen ...“⁸⁶ Der Hinweis, dass „die paulinischen Doxologien nicht einem starren Schema folgen, sondern eine variable Struktur aufweisen“⁸⁷, ist sicher richtig. Ebenso können wir aber auch gegen Lohse einwenden, dass Paulus in seiner christologischen Begrifflichkeit nicht „einem starren Schema“ folgt. Dass Jesus Christus mit Gott identisch ist, ist für Paulus offenbar selbstverständlich, und es ist wohl nur eine „Frage der Zeit“, dass Jesus Christus auch von ihm ausdrücklich als Gott bezeichnet wird. Der Satz ὁ ὅν ἐπὶ πάντων θεός lässt m.E. keine andere Deutung als den Bezug auf vorher erwähnten „Christus“ zu, dem über seine Mutter Maria ein leiblicher Nachkomme der „Väter“ ist, gleichzeitig ab Gott ist.⁸⁸ Diese zwei „Naturen“ Jesu wurden bereits in Röm 1,3f. angedeutet.

„... der gepriesen sei in Ewigkeit, Amen!“ (vgl. Röm 1,25b; 7,25a).

Röm 9,6

Lopez erkennt in dem Abschnitt Röm 9,6–29 folgenden Chiasmus⁸⁹:

⁸³ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 485: „To see these privileges as passed on to the church badly misconstrues Paul’s argument since his grief is due to the promises made to ethnic Israel ...“

⁸⁴ Vgl. z. B. Barth, Römer, S. 314f.; Haacker, Römer, S. 187.

⁸⁵ Lohse, Römer, S. 269.

⁸⁶ Ebd., S. 269; vgl. auch Lietzmann, Römer, S. 90; Käsemann, Römer, S. 249f.; Dunn, Romans 9–16, S. 528f.).

⁸⁷ Lohse, Römer, S. 269.

⁸⁸ Vgl. auch z. B. Cranfield, Romans, S. 464ff.; Michel, Römer, S. 296–298; Wilckens, Römer 2, S. 289; Zahn, Römer, S. 433f.

⁸⁹ R. A. Lopez, Romans Unlocked: Power to Deliver, Springfield: 21st Century Press, Neuauflage 2009, S. 188.

A Gottes Erwählung: Israel als der Same (6-9)

B Gottes Liebe für seine Erwählten (10-13)

C Gottes Erbarmen, Wille und Macht zu erwählen (14-18)

C' Gottes Erbarmen, Wille und Macht zu erwählen (19-24)

B' Gottes Liebe für seine Erwählten (25-26)

A' Gottes Erwählung: Israel als der Same (27-29)

Dieser Aufbau nicht begründet zu sein. Damit können Röm 9,1-5 gewissermaßen als Einführung und Röm 9,30-33 als Schluss der in Röm 9 behandelten Thematik gesehen werden.⁹⁰

„**Nicht aber als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre** ...“⁹¹ Mit dem „Wort Gottes“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) bezieht der Apostel sich dem Kontext nach auf die Verheißungen Gottes für Israel.⁹² Auch wenn viele Juden zur Zeit des Paulus, „die doch alle den Ehrennamen ‚Israeliten‘ tragen“⁹³, nicht an Jesus als den Messias glaubten und damit „ihr Heil verspielt haben“⁹⁴, sind doch die Verheißungen Gottes an dieses Volk „nicht hinfällig geworden“ (zu ἐκπίπτω „herausfallen“ vgl. auch Gal 5,4; Jak 1,11; 1. Petr 1,24; 2. Petr 3,17), betont Paulus. Wie diese Kluft zwischen Verheißung und gegenwärtige Wirklichkeit zu erklären ist, ohne dabei Gottes Bundestreue einzuschränken, begründet der Apostel im Folgenden. Der starke Schriftbezug ist überhaupt für das Verständnis des gesamten folgenden Abschnittes zu beachten.⁹⁵

„... **denn nicht alle, die aus Israel sind, die sind Israel** ...“ Zum Teil wird davon ausgegangen, dass der Begriff „Israel“ in Röm 9,6-8 „neu definiert“ werde⁹⁶, wobei dann zum Teil angenommen wird, dass in Röm 9,1-8 die alttestamentlichen Verheißungen für Israel „auf das neue Israel übertragen“ werden. Lüdemann spricht von einer „Spiritualisierung des Begriffs Israel“.⁹⁷ Paulus definiert jedoch in Röm 9 nicht Israel neu⁹⁸, sondern erklärt nur, warum Gottes Wort nicht hinfällig geworden

⁹⁰ Diese Tatsache bestätigt zusätzlich, dass es sich bei Röm 9,30-33 sozusagen um den Abschluss der vorher behandelten Thematik und nicht als Einführung der folgenden Thematik von Röm 10 handelt (vgl. dazu die Bemerkungen zu Röm 9,30ff.).

⁹¹ Vgl. dazu den Exkurs von Stegemann in E. W. Stegemann, *Alle von Israel, Israel und der Rest. Paradoxe als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9,6*, in: *Theologische Zeitschrift*, Heft 2/2006, S. 140-143.

⁹² Vgl. auch z. B. Stegemann, *Alle von Israel*, S. 141; Hübner, *Gottes Ich und Israel*, S. 15f.; Käsemann, *Römer*, S. 252; Wilckens, *Römer 2*, S. 193, Anm. 848. Nach Stegemann „dürfte der Singular hier wie in 9,28 ... das Macht- und Wirkungshaltige des Gotteswortes ausdrücken“ (Stegemann, *Alle von Israel*, S. 140).

⁹³ Hübner, *Gottes Ich und Israel*, S. 16.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. dazu auch D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen: Mohr, 1986, S. 21-24.

⁹⁶ Vgl. dazu u. a. G. Saß, *Leben aus den Verheißungen* (FRLANT 164), Göttingen: V&R, 1995, S. 434-461; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: V&R, 1993, S. 127; U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York: de Gruyter, 2003, S. 381. Kraus spricht von einer „Neudefinition des Gottesvolkes als Volk der Verheißung“ (Kraus, *Das Volk Gottes*, S. 298ff.). „Volk Gottes‘ ist somit im strengen Sinn ein Verheißungsbegriff“, bemerkt er (ebd., S. 303). Doch zieht er daraus nicht den Schluss, in Röm 11,26 sei mit „ganz Israel“ die Kirche gemeint. Vielmehr sieht er in Röm 11,25b „die sachliche und zeitliche Voraussetzung für die Rettung Israels“ (ebd., S. 321).

⁹⁷ G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum* (TEH 215), München: Kaiser, 1983, S. 32; ähnlich auch u. a. E. Güttgemanns, *Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? Zur strukturellen Relevanz von Röm 9-11 für die Theologie des Römerbriefs*, in: ders., *Studia linguistica neotestamentica. Gesammelte Aufsätze*, BEvTh 60 (1971), (S. 34-58) S. 53. Klein lässt die Frage offen (G. Klein, *Präliminarien zum Thema „Paulus und die Juden“*, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hrsg.), *Rechtfertigung*, Göttingen: V&R und Tübingen: Mohr, 1976, [S. 229-243] S. 236).

⁹⁸ Vgl. J. van Oorschot, *Hoffnung für Israel. Eine Studie zu Römer 11,25-32*, Gießen: Brunnen, 1988, S. 25: „Auch im Neuen Testament ist in der überwiegenden Zahl der Stellen die Verwendung des Begriffs ‚Israel‘ für das

ist, auch wenn die Juden zum Teil auf Grund ihres Unglaubens „ausgebrochen“ worden sind. Er begründet also seine Erläuterungen ausdrücklich mit dem alttestamentlichen Wort Gottes.⁹⁹ Wenn Gott in der gegenwärtigen Zeit seine Verheißungen noch nicht an „ganz Israel“ erfüllt, so liegt das nicht daran, dass Gott seine Verheißungen „neu definiert“, sondern dass die einzelnen Israeliten sich selbst durch den Unglauben davon entfernt haben. Aber trotz dieses momentanen Unglaubens wird Gott nach der Überzeugung des Apostels seine Verheißungen an Israel erfüllen.¹⁰⁰

Stegemann untersucht in einem lesenswerten Artikel die Bedeutung des Begriffes „Israel“ in diesem Vers.¹⁰¹ Nach Stegemann, der die Bedeutung des Begriffes „Israel“ in diesem Vers untersucht¹⁰², erfreut sich die Auslegung, die in Röm 9,6b beim zweiten Gebrauch des Begriffes „Israel“ „nicht eine *transethnische* Kirche aus Juden und Heiden, sondern eine *innerethnische* Grösse, ein ‚Israel innerhalb von Israel‘“ sieht, „zunehmender Unterstützung“.¹⁰³ Für Stegemann selbst ist dieses „zweite Israel“ in Röm 9,6 jedoch nicht das „eigentliche“ Israel und „zumal nicht ... die eigentliche, endzeitliche ‚Heilsgemeinde‘ ..., sondern diejenige Grösse in Bezug auf ‚alle Israelabkömmlinge‘ ..., mit der wenigstens einige von ihnen gegenwärtig identisch sind“.¹⁰⁴ Dabei gebrauche der Apostel „eine Figur der Ambiguität bzw. der Paradoxie, die zur rhetorischen Strategie gehört“, indem er zum Ausdruck bringen wolle, „dass es sich mit dem heilsgeschichtlichen Israel gegenwärtig so verhält, dass es mindestens einige von ‚allen Israelabkömmlingen‘ gibt, auf die das Prädikat ‚Israel‘ gegenwärtig nicht zutrifft“.¹⁰⁵ Diese Größe werde jedoch von Paulus in Röm 9,6 (noch) nicht genannt. Erst später werde der Teil, der in Röm 9,6 von „Israel“ dissoziiert werde, „als ‚Rest‘ bzw. ‚Gnaden-Auswahl‘ bezeichnet und den ‚übrigen‘ gegenübergestellt ..., die ‚verhärtet worden sind‘ (11,7)“.¹⁰⁶ Mit anderen Worten: Mit dem zweiten „Israel“ in Röm 9,6 sind nach Stegemann nicht die an Jesus Christus Gläubigen aus dem Volk Israel gemeint, sondern diejenigen, die (noch) nicht an Jesus Christus

alttestamentliche Gottesvolk unstrittig. Zu den Ausnahmen, d. h. zur Übertragung des Begriffs auf die christliche Gemeinde, gehört eindeutig allein Gal 6,16 [vgl. dagegen jedoch Schrenk, Was bedeutet „Israel Gottes“?, S. 81-94; demnach bezieht sich der Ausdruck auf die an Jesus Christus gläubigen Juden]. Auch in Röm 9–11 meint ‚Israel‘ in 9,31; 10,19.21; 11,2.7 und vor allem 11,25 eindeutig das Volk des alten Bundes ... Auch dort, wo zwischen dem bloßen Israel nach der volksmäßigen Abstammung und dem wahren Israel unterschieden wird, wie in 9,6 und 9,27, findet keine Übertragung des Begriffs Israel auf die christliche Gemeinde statt. Es wird nirgends von der christlichen Gemeinde als von ‚Israel‘ gesprochen.“ Vgl. ferner Schrenk, Die Weissagung, S. 28: „In diesen Kapiteln des Röm bezieht sich ‚Israel‘ niemals auf die ganze Gemeinde.“ Oder auch Moo, Romans, S. 721: „Paul has used the term ‚Israel‘ ten times so far in Rom. 9–11, and each refers to ethnic Israel.“

⁹⁹ Nach Wilk rezipiert der Apostel in Röm 9,6 insgesamt „Jes 40,6-8 sowie 40,2.5.(10f.) und Elemente aus 40,12-26 als prophetischen Hinweis auf die Gültigkeit der zukünftig zu realisierenden Heilsverheißungen Gottes für das Volk Israel“ (Wilk, Bedeutung, S. 314).

¹⁰⁰ Dinklers geht zuerst davon aus, „dass mit dem zweiten ‚Israel‘ alle gemeint sind, die zum eschatologischen Volk gehören, unabhängig von jeder ethnischen Herkunft“ (E. Dinkler, Prädestination bei Paulus, in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, Tübingen: Mohr, 1967 [241-269], S. 249, Anm. 19), später jedoch seine Ansicht korrigiert und das zweite Israel auf die Judenchristen bezogen sieht, „weil nur bei diesem Verstandnis Vers 6a ... als Vordersatz eine Verbindung zum Nachsatz hat“ (ebd., S. 267).

¹⁰¹ Stegemann, Alle von Israel, S. 125ff.

¹⁰² Stegemann, Alle, S. 125ff.

¹⁰³ Ebd., S. 128; vgl. z. B. Schnelle, Paulus, S. 381; Kraus, Volk, S. 251; Hübner, Gottes Ich, S. 17; Theobald, Kirche, S. 333.

¹⁰⁴ Stegemann, Alle, S. 132.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.; vgl. ebd., S. 150.

glaubten. „Durch diese Dissoziation entsteht nun allerdings ein ‚Israel‘, das an der endzeitlichen Inkraftsetzung seiner heilsgeschichtlichen Berufung noch nicht teilnimmt.“¹⁰⁷ Dementsprechend setzt sich für Stegemann die Größe, die in Röm 9,6b als „alle von Israel“ bezeichnet wird, aus dem (damals ungläubigen) „Israel“ und dem (gläubigen) „Rest“ zusammen.¹⁰⁸

Offensichtlich ist, dass Paulus den Begriff „Israel“ in Röm 9–11 entweder auf alle leiblichen Nachkommen Israels, auf den gläubigen „Rest“ innerhalb dieses Volkes oder auf den damals noch nicht gläubigen Teil in diesem Volk bezieht. Dabei ist für das Verständnis des Inhalts nicht entscheidend, ob das zweite „Israel“ in Röm 9,6b den gläubigen „Rest“ oder den Teil, der damals nicht zu diesem „Rest“ gehörte, bezeichnet. Für die Deutung Stegemanns spricht, dass der Begriff „Israel“, der im Römerbrief elfmal vorkommt, und zwar nur in Röm 9–11 (Röm 9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26), sich sonst in diesem Brief ausschließlich auf den Teil des Volkes Israel bezieht, der damals noch im Unglauben verharrte, mit der Ausnahme von Röm 11,26, wo auf die endzeitliche Errettung eben dieses „verstockten“ Israels hingewiesen wird. Gegen die Deutung Stegemanns spricht allerdings der unmittelbare Kontext von Röm 9,6. Nach Röm 9,8 werden die „Kinder der Verheißung“ zum „Samen“ gerechnet. Somit scheint sich das zweite „Israel“ in Röm 9,6b auf den damals glaubenden Teil der Israeliten zu beziehen.

Der Begriff „Israelit“ erscheint im Neuen Testament insgesamt neunmal. Jesus bezeichnet nach Joh 1,47 Natanael als „wahrhaftigen Israelit“. In der Apostelgeschichte erscheint der Begriff fünfmal in der Anrede der Angehörigen des Volkes durch die Apostel (Apg 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28). Paulus gebraucht den Begriff noch zweimal, wobei er sich selbst als „Israelit“ bezeichnet (Röm 11,1; 2. Kor 11,22). Den Begriff „Israel“ gebraucht der Apostel Paulus im Römerbrief nur in den Kapiteln 9–11, und zwar insgesamt elfmal (9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26). Im Neuen Testament wird er in Bezug auf Israel als das auserwählte Bundesvolk Gottes gebraucht (vgl. Jes 44,5b; Joh 1,47; Röm 11,1; 1. Kor 11,22).¹⁰⁹ Richtig betont Mußner, dass mit „Israel“ das „mit diesem alten Ehrentitel versehene jüdische Volk gemeint“ ist, „die Judenschaft als Gottesvolk“.¹¹⁰

Es ist zu beachten, dass Paulus in Gal 3,28 nicht schreibt: „es gibt nicht mehr Israelit ...“, sondern: „es gibt nicht mehr Jude ...“ (vgl. auch Röm 10,12). Israel als ein von Gott auserwähltes Bundesvolk bleibt auch weiterhin bestehen¹¹¹, und Gott wird trotz Untreue des Volkes seine Verheißungen dem Volk gegenüber erfüllen, jedoch nicht ohne die zukünftige Umkehr des Volkes und ihren Glauben an Jesus Christus.

Röm 9,7-9

„... **auch nicht, weil sie Abrahams Same sind, sind alle Kinder** ...“ Leiblicher „Nachkommen“ (wörtlich: „Same“) Abrahams zu sein garantiert nicht, dass man auch innerlich (geistlich) „Same“ Abrahams ist und damit Anteil an den Segensverheißungen hat. Wenn Paulus in V.8 schreibt: „**Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes**“, so wird damit klar zum Ausdruck gebracht, dass

¹⁰⁷ Ebd., S. 156.

¹⁰⁸ Ebd., S. 157.

¹⁰⁹ Vgl. dazu auch u. a. Richardson, Israel, S. 70ff.

¹¹⁰ Mußner, Traktat, S. 52.

¹¹¹ Treffend schreibt Lohse: „Nicht eigenen Leistungen oder Verdiensten haben sie es zu danken, Israel zu sein, sondern allein der Treue des erwählenden Gottes. Sie gilt unverbrüchlich, so dass es nicht heißt, sie seien Israeliten gewesen, sondern: Sie sind und bleiben es weiterhin. Darum gelten unverkürzt Gottes Gaben, die er seinem Volk als Auszeichnungen zugewandt hat“ (Lohse, Römer, S. 267).

es nicht genügt, leiblicher Nachkomme Abrahams zu sein, um ins Reich Gottes einzugehen, wie Jesus es bereits Nikodemus erklärte (Joh 3,3.5). Und weiter sagt Jesus den Juden: „Viele werden kommen von Osten und von Westen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; aber die Söhne des Reichs werden hinaus gestoßen in die Finsternis; da wird Heulen und Zähneklappern sein“ (Mt 8,11-12; vgl. Lk 13,27-29). Andererseits zeigt unser Abschnitt aber auch, dass Israel nicht deshalb als Volk Gottes verworfen wird, weil nicht alle Juden an den Messias Jesus glauben bzw. weil manche Juden ihren Messias verworfen haben. Zu beachten ist auch, dass Abraham nicht nur einen Sohn hatte, und doch wird Isaak als der „einzige Sohn“ bezeichnet (Gen 22,2.12.16), weil er der „Sohn der Verheißung“ ist. Der „Same“, der diese Verheißungen ererbt, sind einerseits die leiblichen Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs, die an den Messias Jesus gläubig werden, andererseits aber auch die Heiden, die in demselben Glauben an den Erlöser Jesus Christus stehen.

Röm 9,10-13

Diese Ausführungen des Paulus bereiten uns einige Schwierigkeiten, wenn wir nicht den alttestamentlichen Zusammenhang beachten¹¹², besonders Vers 13. Ist Gott denn nicht ungerecht, wenn er den einen liebt und den anderen hasst? Und warum hat er Esau schon vor der Geburt gehasst? So oder ähnlich könnten wir fragen und folgern, dass niemand etwas gegen Gottes Absichten erreichen kann. Bin ich zum ewigen Leben bestimmt, dann werde ich es erreichen, wenn nicht, bin ich halt zur ewigen Verdammnis bestimmt und kann nichts dafür oder dagegen tun. Doch in unserem Abschnitt geht es um etwas ganz anderes. Es geht grundsätzlich um die Frage, ob nur die Juden oder jetzt nur die Heiden oder beide zum auserwählten Gottesvolk gehören dürfen. Wenn Paulus nun Gen 25,23 („**Der Ältere wird dem Jüngeren dienen**“) zitiert, so ist damit nichts über das ewige Schicksal von Jakob und Esau gesagt. Es geht vielmehr um die Frage, wer der Verheißungsträger sein soll, d. h. aus welcher Nachkommenschaft schließlich der Erlöser für die ganze Welt kommen soll. Damit hängt auch die Unterordnung Esaus und seiner Nachkommenschaft Jakob und seiner Nachkommenschaft gegenüber zusammen. Es geht also um das „Schicksal“ ganzer Völker, und nicht nur um einzelne Personen.

Später schlug König Saul die Edomiter (1. Sam 14,47), und König David unterwarf sie völlig (2. Sam 8,13f.; 2. Kön 14,7; 2. Chron 18,12f.; Ps 60,2), obwohl die Edomiter damit noch nicht endgültig besiegt waren (vgl. 1. Kön 11,14; 2. Kön 16,6; 2. Chron 28,17).

Aber Gott hat doch Esau bereits vor der Geburt schon gehasst? Die Aussage: „**Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst**“, erscheint im Alten Testament nicht im Zusammenhang mit der Geburt der beiden Zwillinge, sondern wurde über 1400 Jahren später von Maleachi geschrieben (Mal 1,2f.) und bezieht sich nicht auf Jakob und Esau persönlich, sondern auf ihre Nachkommenschaft. „Lieben“ und „Hassen“ sind dabei im alttestamentlich-hebräischen Sinn von „annehmen“ und „verwerfen“ zu verstehen.¹¹³ Die Begründung dafür finden wir auch im Alten Testament (Hes 25,12f.; 35,5f.14f.; Ob 10f.), nämlich dass die Edomiter (Nachkommen Esaus) die Israeliten (Nachkommen Jakobs), zu denen Gott gesagt hat: „Wer euch antastet, der tastet meinen Augapfel an“ (Sach 2,8; vgl. Deut 32,10), ungerecht behandelt haben.

¹¹² Vgl. dazu u. a. B. J. Abasciano, Paul's Use of the Old Testament in Romans 9. 10–18. An Intertextual and Theological Exegesis (Library of New Testament Studies 317), London/New York: T&T Clark, 2011, S. 3ff.

¹¹³ Vgl. auch TragMal 1,2f.: „Ich habe Jakob geliebt, Esau aber entfernt.“ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 267f.

Gott haßt das Unrecht, und zwar nicht nur in Edom, sondern auch in Israel. In Bezug auf Ephraim, das für das Nordreich Israel steht (vgl. Hos 10,1), lesen wir in Hos 9,15-17:

„Ephraim, das ich [mir] zur jungen Palme ausersehen hatte, auf einer Weide gepflanzt, Ephraim muß seine Söhne zum Mörder hinausziehen lassen. Ihre ganze Bosheit wurde in Gilgal [offenkundig], ja, dort habe ich sie gehaßt. Wegen der Bosheit ihrer Taten vertreibe ich sie aus meinem Haus. Ich werde sie nicht mehr lieben; all ihre Obersten sind Widerspenstige. Geschlagen ist Ephraim, verdorrt ihre Wurzel, Frucht bringen sie nicht mehr. Selbst wenn sie gebären, werde ich die Lieblinge ihres Leibes töten. Mein Gott verwirft sie, weil sie nicht auf ihn hören; und sie sollen Flüchtlinge sein unter den Nationen.“

Gott haßt Gräuel (Deut 12,31), frevelhaften Raub (Jes 61,8), den Stolz Jakobs und seine Paläste (Ps 6,8) und wenn jemand „das Unglück des anderen“ sinnt und „falschen Eid“ liebt (Sach 8,17). Wenn Gott „frevelhaften Raub“ haßt, dann umso mehr, wenn dies an seinem geliebten Volk geschieht.

Röm 9,14

Mit der Frage „**Was werden wir nun sagen?**“ (vgl. auch Röm 4,1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,30) leitet der Apostel an dieser Stelle die Entgegnung möglicher Schlussfolgerungen des soeben Ausgeführten ein (vgl. auch Röm 6,1; 7,7), während er z. B. in Röm 8,31 mit der Frage seine eigenen Schlussfolgerungen einleitet.

Paulus hatte betont, dass Israel die „Sohnschaft und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheißungen“ gehören (Röm 9,4), was nicht aufgehoben wurde, wie Jesus nicht gekommen ist, um Gottes Wort aufzuheben bzw. für ungültig erklären (vgl. Mt 5,17f.). Wenn die Mehrheit des Volkes nun nicht an den Messias Jesus glauben und deshalb nicht an der Erfüllung der Verheißungen teilnehmen, stellt sich die Frage, ob dann Gottes Wort hinfällig geworden sei, was Paulus verneint (Röm 9,6), und zwar mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass die Verheißung Gottes und die damit verbundene Berufung von grundlegender Bedeutung war, um zum Volk Gottes zu gehören, und nicht die menschlichen Leistungen. Auch wenn in diesem Zusammenhang nicht vom Glauben die Rede ist, so ist für Paulus doch offensichtlich selbstverständlich, dass der Glaube die richtige Antwort auf die Berufung und auf die Verheißungen Gottes ist (vgl. Röm 4,13f.20). Die Verheißung wurde bereits in Röm 4,13-14.16.20 erwähnt und dann wieder in Röm 9,4.8.9, wobei der Apostel bereits in Röm 4 betont hatte, dass Verheißung und Glaube zusammengehören. Die Berufung Gottes wurde erst in Röm 8,30 erwähnt und dann wieder in Röm 9,12.24 angesprochen, wobei in Röm 9,12 die Berufung im Gegensatz zur Erwählung „aus Werken“ erwähnt wird, während Paulus in Röm 9,24 betont, dass Gott „euch berufen hat, nicht nur aus Juden, sondern auch aus [den] Heiden/Nationen“. Der Gedanke, dass Gott auch die „Heiden“ berufen hat, spielt dabei im engeren Kontext unseres Verses noch keine Rolle. Hier geht es vielmehr um die Frage, wie Gott gerecht sein kann, er Israel als Volk die Erfüllung der Bundesverheißungen Gottes nicht erlebt. Bereits in Röm 3,3 hatte der Apostel gefragt, ob der Unglaube „einiger“ Juden die Treue Gottes (seinem Bund gegenüber) zunichte macht. Das wird verneint (Röm 3,4), und Paulus betont, dass Gott nicht ungerecht ist, wenn er auf Grund des Unglaubens bzw. der Untreue Israels dem Bund gegenüber seinen Gerichtszorn über das Volk bringt (Röm 3,5).¹¹⁴ Bei dem Bezug auf die Gerechtigkeit

¹¹⁴ Vgl. auch Piper, *The Justification*, S. 95f.: „I conclude, therefore, that the particular usage of ὀδίκιᾱ seen in 2 Thess 2:10,12; Rom 1:18; 2:8, 3:5; 1 Cor 13:6 is very probalby the one Paul has in view in Rom 9:14. Is so, his assertion would be theat God cannot be faluted with a disposition or conduct that contradict the truth of who he is. This trutz ist hat he is infinitely glorious and worthy of all honor and thanks (Rom 1:21).“

Gottes geht es also um die Bundestreue Gottes¹¹⁵, wobei der Bund vor allem als „Bund der Verheißungen“ verstanden wird (vgl. Eph 2,12). Der Bund Gottes beinhaltet jedoch auch die Androhung des Gerichts bei Nichteinhalten des Bundes durch das Volk. Wenn Gott also nun seine Verheißungen an Israel (noch) nicht erfüllt, so ist Gott damit nicht ungerecht bzw. seinem Bund gegenüber untreu. Die Frage, ob denn „bei Gott“ (παρὰ τῷ θεῷ; vgl. dazu auch u. a. Röm 2,11.13; 1. Kor 3,19; Gal 3,11) Ungerechtigkeit (vorhanden) sei, wird die Frage genauso deutlich verneint wie in Röm 3,3-4 die Frage, ob der Unglaube bzw. die Untreue Israels die Treue Gottes aufhebe. Dabei hatte Paulus bereits in Röm 3 aufgezeigt, dass der Mensch und nicht an der Lage der Menschen schuld ist. Israel hat entsprechend seine gegenwärtige Situation selbst verschuldet, indem sie den Ruf Gottes als Einladung, an seinen Messias Jesus zu glauben, nicht gefolgt sind, sondern im Unglauben verharrten (vgl. z. B. Röm 10,21; 11,31). Das bestätigen auch die vielen Anspielungen und Zitate aus dem Alten Testament.

Dieser Zusammenhang ist auch für das Verständnis der folgenden Verse zu beachten. Das verbietet uns, als Grund für die Verwerfung der Ungläubigen die Prädestination Gottes (im Sinn von „unwiderrufliche Vorherbestimmung“) zu sehen.¹¹⁶ Nach Röm 10,17 kommt der Glaube aus dem Hören auf das Wort Gottes und ist entsprechend die Antwort des Menschen auf Gottes Ruf. Doch Israel hat auf diesen Ruf nicht im Glauben geantwortet und ist deshalb nicht „zum Gesetz gelangt“, wie Paulus in Röm 9,31-32 betont. Es ist deshalb richtig, dass Paulus betont, dass Gott in seinem Richten nicht parteiisch ist, auch wenn er Menschen verwirft, „weil er im freien Berufen und Verwerfen seinem Recht als Schöpfer gemäß handelt“¹¹⁷, doch tut Gott das nicht unabhängig von der Antwort des Menschen.

Röm 9,15

„Dem Mose sagt er nämlich: ,Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme, und Mitleid haben, mit dem ich Mitleid habe.“ Wie das verbindende γάρ „denn, nämlich“ zeigt, begründet bzw. erläutert Paulus nun den Gedanken von Vers 14. Das muss beim Versuch, zu verstehen, warum Paulus an dieser Stelle Ex 33,19 zitiert, beachtet werden. Einige betonen in diesem Zusammenhang, dass Paulus das Zitat bringe, um auf die spezielle Gnade, die Gott dem Mose als Person gegenüber offenbart hat, hinzuweisen.¹¹⁸ Andere gehen davon aus, dass es um eine allgemeine Offenbarung des Wesens bzw. des Namens Gottes geht¹¹⁹, wobei Schlier¹²⁰ meint, Paulus habe den alttestamentlichen Kontext ignoriere. Da Paulus bespiell auf Mose hinweist, was nicht drigend gewesen wäre, ist davon auszugehen, dass er sich konkret auf die Situation im Leben des Mose bezieht, wobei er aus der Antwort Gottes an Mose natürlich einen Hinweis auf Gottes Wesen sieht. Es ist sicher hilfreich, den

¹¹⁵ Vgl. u. a. Dunn, Romans 1–8, S. 131.

¹¹⁶ Anders Piper, The Justification, S. 121f.; Schreiner, Romans, S. 506. Vgl. zum Thema auch u. a. T. Eskola, Theogicy and Presestination in Pauline Soteriology (WUNT 2/100), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

¹¹⁷ So Müller, Gottes Gerechtigkeit, S. 31.

¹¹⁸ So z. B. M. J. Lagrange, Saint Paul Épître aux Romains, Paris: Lecoffre, 1950, S. 233.

¹¹⁹ So z. B. Müller, Gottes Gerechtigkeit, S. 31; Schreiner, Romans, S. 506; Luz, Geschichtsverständnis, S. 75; vgl. auch G. Maier, Mensch und freier Wille, nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12), Tübingen: Mohr, 1971, S. 367.

¹²⁰ Schlier, Römerbrief, S. 295: „Aber Paulus ignoriert den Zusammenhang und entnimmt dem Wort nur einen Teil, den, der ihm das aussagt, was hier gegenüber dem Einwand auszusagen ist. Er erhebt den Satz zu einer allgemeinen Selbstaussage Gottes über die Tatsache und das Recht seiner freier Entscheidung ...“

Kontext in Ex 33 zu beachten.¹²¹ Weil Mose das „halstarrige“ Volk ins verheißene Land führen soll (vgl. Ex 33,5), bittet er um besondere Gunst in den Augen Gottes (vgl. Ex 33,13). Gott verheißt Mose, dass sein Angesicht mitgehen und ihn zur Ruhe bringen wird (Ex 33,14), doch Mose bitte darum, dass Gott dem Volk, das widerspenstig ist, gnädig ist, indem er nicht nur mit Mose, sondern mit dem Volk geht und er und das Volk „vor jedem Volk aus dem Erdboden ausgezeichnet werden“ (Ex 33,15-16). Als Gott dem Mose bestätigt hat, dass er seine Mose erfüllen will, bitte Mose darum, die Herrlichkeit Gottes zu sehen (Ex 33,17-18). Gott antwortete dem Mose:

„Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir den Namen Jahwes kundtun. Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich (LXX: καὶ ἐλεήσω ὃν ἄν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἄν οἰκτίρω). Dann sprach er: Du kannst [es] nicht ertragen (oder: Du bist nicht imstande), mein Angesicht zu sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,19-20).

Es handelt sich an dieser Stelle nicht um eine Einschränkung der Gnade Gottes, sondern vielmehr wird die Größe dieser Gnade Gottes betont, ebenso wie Jesus das in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1-16 macht. Als Gott dann an Mose in seiner Herrlichkeit vorüberzog, heißt es in Ex 34,6-7:

„Und Jahwe ging vor seinem Angesicht vorüber, und er [d. h. offenbar Mose] rief: Jahwe, Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahrt an Tausenden [von Generationen], der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt, aber keineswegs ungestraft lässt, [sondern] die Schuld der Väter heimsucht an den Söhnen und den Söhnen der Söhne, an der dritten und vierten [Generation].“

Es ist richtig, dass dadurch Gottes Wesen sichtbar wird.¹²² Dabei wird aber auch deutlich, dass Gott in seinem Richten nicht willkürlich vorgeht, sondern die Schuld des Menschen bestraft. Wenn Gott gnädig ist, so geschieht das nicht als Belohnung guter Werke, aber wenn Gott straft bzw. richtet, so hat der Mensch sich vor Gott schuldig gemacht.

Diese beiden Aspekte kommen auch an unserer Stelle im Kontext zum Ausdruck. Gottes Gnade kann der Mensch sich überhaupt nicht verdienen. Und eben darum geht es auch in unserem Kapitel, in dem Paulus betont, dass weder die Erwählung Israels (vgl. Deut 7,7-8) noch die Erwählung der Heiden darauf zurückzuführen ist, dass sie besondere Verdienste vor Gott aufweisen könnten; es ist lauter Güte und Gnade. Wenn Gott zuerst Israel erwählt und sich jetzt auch der Heiden erbarmt, so ist er damit nicht ungerecht. Umgekehrt kann niemand Gott einen Vorwurf machen, wenn er die Ungläubigen aus dem Volk Israel bestraft und seine Verheißungen an ihnen nicht erfüllt.

Röm 9,16

Wie das ἄρα οὖν „**folglich nun**“¹²³ (vgl. auch u. a. Röm 5,18; 7,3.25; 8,12; 9,18; 14,19) zeigt, zieht Paulus die Schlussfolgerung aus dem Zitat. Betont wird dabei, dass die Erwählung nicht aus menschliche Leistungen zurückzuführen ist, sondern auf Gottes Erbarmen und seinen Heilsplan.

Parallel zu unserem Vers lesen wir in Phil 2,13: „Denn Gott ist es, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Wirken (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) zu seinem Wohlgefallen.“ Dass das kein Erlösungsautomatismus bedeutet, zeigt uns der vorangehende Satz in Phil 2,12b: „... bewirkt euer Heil

¹²¹ Vgl. dazu Piper, *The Justification*, S. 76–88.

¹²² Vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 507.

¹²³ Vgl. zu ἄρα „folglich“ auch Kühner/Gerth, *Ausführliche Grammatik*, S. 320 und 322.

mit Furcht und Zittern!“ Der Mensch ist dafür verantwortlich, sein Leben nach dem Willen Gottes auszurichten, aber bei aller Anstrengung muss er wissen, dass er ganz von der Gnade und dem Wirken Gottes abhängig ist.

Dass das „**Wollen**“ (θέλειν) des Menschen allein nicht genügt, hatte der Apostel bereits in Röm 7,15-21 immer wieder betont (das Verb θέλω „wollen“ erscheint in Röm 7,15.16.18.19.20.21 und in einem ähnlichen Zusammenhang auch in Gal 5,17). Der eigentliche Grund liegt also nicht im „Wollen“, sondern darin, dass der Mensch ohne Christus unfähig ist, den Willen Gottes zu tun. So musste breits Josua einst, als Israel zu ihm sagte: „Auch wir wollen/werden Jahwe dienen (אֶת־יְהוָה נַעֲבֹד וְנִשְׁמָע; LXX: καὶ ἡμεῖς λατρεύσομεν κυρίῳ), denn er ist unser Gott!“ (Jos 24,18b), dem Volk antworten: „Ihr könnt Jahwe nicht dienen. Denn er ist ein heiliger Gott, er ist ein eifersüchtiger Gott. Er wird euer Vergehen und eure Sünden nicht vergeben“ (Jos 24,19).

Besonders in den Psalmen wird das Verb in der LXX im Sinn von „Gefallen haben“ (hebräisch: נָחַם) gebraucht, und zwar oft mit Gott als Subjekt (vgl. z. B. LXX Ps 5,5; 17,20; 21,9; 34,27; 39,7.15; 40,12; 50,18). Nach Ps 115,3 Gott ist „unser Gott im Himmel“ und „alles, was ihm gefällt, tut er“ (vgl. auch Ps 135,6). An der „Stärke des Rosses“ hat er jedoch „kein Gefallen“ (Ps 147,10). Denn „von Jahwe her werden eines Mannes Schritte gefestigt, und an seinem Weg hat er Gefallen (נָחַם יְהוָה בְּדַרְכּוֹ; LXX: καὶ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ θελήσει)“ (Ps 37,23). Das schließt aber mit ein, dass der Mensch an Gottes Wegen „Gefallen hat“ (Ps 119,35) und bereit ist, das Gott Gefällige (נָחַם) zu tun (vgl. Ps 40,7-9; 103,21; 143,10). Alles hängt schlussendlich aber davon ab, dass der Mensch in Gottes Augen „Gefallen/Gunst“ (נָחַם) findet (vgl. Ps 19,15; 30,6.8; 69,14; 89,18; 106,4; 145,16). Somit ist das Streben des Menschen, so zu leben, wie Gott es will bzw. wie es ihm gefällt, nicht sinnlos, aber um das Ziel zu erreichen, ist der Mensch völlig auf Gottes Erbarmen und Kraft angewiesen.

Paulus spricht vom „**Lauf/Laufen**“ sonst in Bezug auf seinen Dienst der Evangeliumsverkündigung (vgl. Apg 20,24; 1. Kor 9,26; Gal 2,2; Phil 2,16; 2. Tim 4,7; vgl. ferner 2. Thess 3,1), aber er gebraucht die Metapher auch mit Bezug auf das Glaubensleben der Christen (vgl. Gal 5,7; ferner Hebr 12,1). Nach Ps 119,32 sagt der Psalmist: „Den Weg deiner Gebote werde ich laufen (אֶרְדּוּ; LXX: ἔδραμον), denn du machst mir das Herz weit“ (vgl. auch b. Ber. 28b; b. Pes. 112a). In Prov 1,16 und Jes 59,7 ist von einem „Laufen zum Bösen“ die Rede. An unserer Stelle denkt Paulus beim Gebrauch der Metapher wohl nicht so sehr die griechische Rennbahn (wie in 1. Kor 9,24-26), sodass Maier wohl mit Recht einen jüdischen Hintergrund bevorzugt.¹²⁴ Es geht dabei um die Beziehung zu Gott und um die Erlangung seiner Gerechtigkeit. In diesem Sinn gebraucht Paulus in Röm 9,30f. das Verb διώκω „folgen, verfolgen“ (vgl. auch Phil 3,14f.).¹²⁵ Der Zusammenhang zeigt, dass „Wollen“ und „Laufen“ nicht als etwas Sinnloses dargestellt werden, aber dass der Mensch dabei völlig auf Gottes Gnade angewiesen ist, um das Ziel zu erlangen.

Röm 9,17-18

„**Die [heilige] Schrift sagt nämlich dem Pharao ...**“ Paulus zitiert aus Ex 9,15, wonach Gott zu Mose spricht, der im Auftrag Gottes mit dem Pharao sprechen soll. Wenn Paulus nun schreibt: „Die Schrift sagt“ (vgl. auch Röm 4,3; 10,11; 11,2; Gal 4,30; 1. Tim 5,18; Jak 4,5), so kommt damit zum Ausdruck, dass die „Schrift“ als „Heilige Schrift“ betrachtet wird, welche Gottes bleibendes Wort enthält und auch für die Gegenwart noch eine Bedeutung hat. Zudem wird dadurch sichtbar, dass für

¹²⁴ Maier, Mensch und freier Wille, S. 368-370.

¹²⁵ Vgl. auch Piper, The Justification, S. 152.

Paulus auch die geschichtlichen Teile der Schrift bis heute ihre Aussagekraft haben (vgl. auch 1. Kor 10,1ff.).

Nach Ex 9,15-17 lässt Gott durch Mose dem Pharao sagen:

„Denn ich hätte schon meine Hand ausrecken und dich und dein Volk mit Pest schlagen können, dass du von der Erde vertilgt würdest, aber dazu habe ich dich erhalten/bestehen lassen (oder: aufgerichtet; hebräisch: וַיַּחֲמֵדָה; LXX: διετηρήθης „bist du hindurch bewahrt worden“), dass meine Kraft an dir erscheine und mein Name in allen Landen verkündigt werde. Du stellst dich noch immer gegen mein Volk und willst es nicht ziehen lassen.“

Während die LXX mit διετηρήθης die Hifilform des hebräischen Verbs וַיַּחֲמֵדָה „zum Stehen bringen, hinstellen, aufrichten, (be-)stehen lassen“¹²⁶ im Sinn von „hindurchbewahren“ wiedergibt, übersetzt Paulus im Sinn von „aufrichten“ (ἐξήγειρα „ich habe aufgerichtet“; das Kompositum ἐξεγείρω „auf[er]wecken, aufrichten“) erscheint im Neuen Testament nur noch in 1. Kor 6,14) wieder.¹²⁷ In Ex 9 wird betont, dass Gott Pharao schon längst hätte vernichten können. Aber um die Größe seiner Macht gegenüber den Ägyptern und ihren Göttern (vgl. z. B. Ex 12,12) aufzuzeigen, hat er das noch nicht gemacht.¹²⁸ Betont wird also offenbar nicht, dass Gott den Pharao auf die Weltbühne bestellt hat, um ihn schlussendlich zu vernichten¹²⁹, sondern vielmehr die Tatsache, dass Gott Pharao wegen seiner Herzenshertigkeit nicht schon längst vernichtet hat. Es ist möglich, dass Paulus durch die Wiedergabe mit dem Verb „aufwecken, aufrichten“ die Initiative Gottes stärker hervorheben wollte.¹³⁰ Es ist allerdings auch möglich, dass Paulus ganz einfach vom hebräischen Verb ausgegangen ist, ohne auf die Bedeutungsnuancen einzugehen.¹³¹ Da Paulus jedoch auch anstelle des begründenden ἐνεκεν τούτου „deshalb“ die finale Wendung εἰς αὐτὸ τοῦτο „eben hierzu“ (im Neuen Testament auch in Röm 13,6; 2. Kor 5,5; Eph 6,22; Kol 4,8) gebraucht, scheint er doch die Macht Gottes besonders hervorzuheben.¹³²

Auffallend ist, dass Paulus u. a. auch anstelle von τὴν ἰσχύν μου „meine Stärke“ der LXX (hebräisch: יְהוָה) die Wendung τὴν δυνάμιν μου „meine Kraft“ gebraucht. Während das hebräische Wort

¹²⁶ Vgl. L. Koehler/W. Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden: Brill, 3. Aufl. 1995, S. 796.

¹²⁷ Das hebräische Verb וַיַּחֲמֵדָה, das im Alten Testament insgesamt 578-mal vorkommt, wird in der LXX, wenn ich nichts übersehen habe, nur in Est 8,4b („Da erhob sich [וַיַּחֲמֵדָה; LXX: ἐξηγέρθη] Ester, trat vor den König hin“) mit dem griechischen Kompositum ἐξεγείρω wiedergegeben, wobei das hebräische Verb an dieser Stelle im Qal-Stamm erscheint. Die LXX übersetzt jedoch außer in Ex 9,16 nie mit dem Kompositum διατηρέω. In Ri 2,16, wo davon die Rede ist, dass Jahwe „Richter aufstehen ließ“ (... וַיַּחֲמֵדָה; LXX: καὶ ἤγειρεν ...) wird in der LXX das einfache Verb ἐγείρω gebraucht (so auch in Ri 2,18; 3,9.15; 7,19, wo in der hebräischen Bibel jeweils das Verb וַיַּחֲמֵדָה gebraucht wird, so auch z.B. in 2. Sam 12,11; Hab 1,6 und Sach 11,16). Diese Tatsache übersieht Schreiner offenbar, wenn er Stellen wie Num 24,19; Ri 2,16; 3,9.15; 2. Sam 12,11; Hab 1,6 und Sach 11,16 aufführt, um zu zeigen, dass das Verb in Röm 9,17 besser den Sinn des hebräischen Verbes wiedergebe als das in der LXX gebrauchte Verb (Schreiner, Romans, S. 509).

¹²⁸ Vgl. auch Cranfield, Romans II, S. 486f.; Fitzmyer, Romans, S. 567.

¹²⁹ So z. B. Schreiner, Romans, S. 509; vgl. auch u. a. Hübner, Gesetz, S. 40

¹³⁰ So Moo, Romans, S. 595

¹³¹ Es gibt auch sonst kleinere Unterschiede zwischen dem LXX-Text und dem Paulustext. So schreibt Paulus ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο anstelle von καὶ ἐνεκεν τούτου, ὅπως statt ἵνα (das erste Mal) und τὴν δυνάμιν μου (vgl. zum Gebrauch des Begriffes δύναμις auch Röm 1,4.16.20; 8,38; 15,13.19) statt τὴν ἰσχύν μου (hebräisch: יְהוָה).

¹³² Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 256. Käsemann geht m. E. allerdings zu weit, wenn er darin den „prädestinierenden Gotteswillen“ im Sinn von einer absoluten, unveränderlichen Prädestination sieht (vgl. ebd.). Gerade der von ihm gemachte Hinweis auf Röm 1,24ff. bestätigt, dass der Grund für das Gericht Gottes die Eigenverschuldung ist.

קֹחַ „Kraft, Fähigkeit, Stärke“¹³³ auch in Ex 15,6 („Deine Rechte, Jahwe, ist herrlich in Kraft; deine Rechte, Jahwe, zerschmettert den Feind“) und 32,11 („... Wozu, Jahwe, entbrennt dein Zorn gegen dein Volk, das du mit großer Kraft und starker Hand aus dem Land Ägypten herausgeführt hast?“) erscheint und in der LXX jeweils mit ἰσχύς wiedergegeben wird, während der Begriff δύναμις in der LXX in diesem Kontext häufiger erscheint und die Heeresmacht bezeichnet (in Ex 6,26; 7,4; 12,17.41.51 und 14,38 als Wiedergabe von סִפְּי „Heeresdienst, Kriegersleute Heer“¹³⁴ und in Ex 15,4 („Des Pharao Wagen und seine Macht warf er ins Meer, seine auserwählten Streiter versanken im Schilfmeer“) als Wiedergabe von לִיָּה „Fähigkeit, Kraft, Vermögen, Habe, Streitmacht, Heer“¹³⁵).

In Röm 1,16 spricht Paulus von dem Evangelium als von der rettenden „Kraft Gottes“ (δύναμις θεοῦ). Und nach Röm 1,20 sollten die „Heiden“ an der Schöpfung Gottes „Kraft und Gottheit“ (δύναμις καὶ θεϊότης) erkennen. Die Kraft/Macht Gottes steht im Zusammenhang mit seiner Herrlichkeit (vgl. z. B. Ps 24,7-10; 63,3; Mt 24,30; 1. Kor 15,43; Eph 3,16; Hebr 1,3). Wenn Gott seine Kraft bzw. seine Macht erweist, so äußert sich das in Gericht und Erlösung. Wer Gottes Macht nicht anerkennt und sich ihm entsprechend unterordnet, dem wird Gottes Macht bzw. Kraft als Gericht offenbart (vgl. auch Röm 1,24ff.).¹³⁶ Wer sich aber Gott in Demut und im Glauben unterordnet, erfährt Gottes Macht als Errettung und Befreiung. Durch die Erwähnung nicht nur der Kraft/Macht Gottes, sondern auch des „Namens“ Gottes steht der zweite Aspekt, d. h. die Absicht der Errettung der Menschheit, in unserem Vers sicher im Zentrum. In Röm 2,24 hatte Paulus gesagt, dass der „Name Gottes wegen euch [Juden] unter den Heiden gelästert wird“, und nach Röm 10,13 wird „jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet werden“. Dass Gott den Pharao richtet, damit sein Name verkündigt werde,¹³⁷ geschah also nach der Überzeugung des Paulus offenbar mit dem Ziel, sein Heil der ganzen Welt kundzutun. Dieses Heil erlebt aber nur der Mensch, der Gott als Gott anerkennt und sich ihm anvertraut.

Das Paulus das Gericht bei der Erweisung der Kraft Gottes nicht ausschließt, zeigt auch die Parallele in Röm 9,22 (Röm 9,17: ἐνδείξωμαι ... τὴν δυνάμιν μου; Röm 9,22: ἐνδείξασθαι ... τὸ δυνατόν αὐτοῦ)¹³⁸, wobei sich Vers 22 auf das Zorngericht Gottes bezieht. Gott hat seine Macht an Pharao erwiesen, indem er das Gericht über ihn und Ägypten kommen ließ. Dieses Gericht war absolut gerecht, und genau so gerecht ist es für Paulus, wenn Gott nun an den ungläubigen Juden im Gericht handelt.

Von Pharao heißt es, dass Gott sein Herz verstockte (Ex 9,12.35; 10,[1.]10.20.27; 11,10; 14,4.8.17[.27]; vgl. Ex 4,21; 7,3), doch nicht unabhängig von der Herzenshaltung des Pharao, da

¹³³ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 447.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 934.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 298-299.

¹³⁶ Einzelne Ausleger meinen, Paulus habe den Begriff δύναμις bevorzugt, um damit allein auf die errettende Macht Gottes hinzuweisen (vgl. z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 554; Cranfield, Romans II, S. 487). Cranfield bemerkt: „The possibility must therefore be reckoned with that Paul understood the δύναμις of God referred to in Exod 9.16 in the sense in which he had himself used δύναμις θεοῦ in Rom 1.16b, that is, not as unqualified power, but specifically as saving power“ (ebd.).

¹³⁷ Im Kontext der Befreiung Israels geht es um die Bedeutung des Namens „Jahwe“, wobei die rettende Gegenwart Gottes zentral ist, welche jedoch das Gericht über die sich widersetzende Kräfte mit einschließt (vgl. Ex 3,13-15; 6,3; 15,3).

¹³⁸ Vgl. auch Dunn, Romans, S. 551; Piper, The Justification, S. 180; Schreiner, Romans, S. 509.

zuerst Pharao sein Herz verhärtete (Ex 7,13-14.22; 8,11.15.28; 9,7.12.34).¹³⁹ Da Gott die Haltung des Pharao kannte, hatte er zu Mose bei dessen Berufung gesagt: „Und ich, ich will sein Herz fest machen (אַחֲזִיק; LXX: σκληρυνῶ), so dass er das Volk nicht ziehen lassen wird“ (Ex 4,21b; vgl. Ex 7,3; Ex 7,13: וַיַּחֲזִק לִב פַּרְעֹה „und das Herz des Pharao wurde fest“; Ex 7,14: כָּבֵד לִב פַּרְעֹה „schwer ist das Herz des Pharao“). Wir müssen davona ausgehen, dass Gott bereits bei der Berufung des Mose die Herzenseinstellung des Pharao kannte und wusste, dass er sich „hartnäckig weigern“ würde, das Volk ziehen zu lassen (vgl. Ex 13,15: „Denn es geschah, als der Pharao sich hartnäckig weigerte, uns ziehen zu lassen ...“; hebräisch: ... וַיִּקְשָׁה פַּרְעֹה¹⁴⁰). Hätten Pharao und sein Volk sich bereitwillig dem Willen Gottes gefügt, dann hätte Gott zweifelsohne nicht gestraft.¹⁴¹ Doch weil sie sich Jahwe widersetzen, musste Gott ihnen zeigen, dass er der allein wahre Gott ist und damit auch stärker ist als die Götter der Ägypter. Denn in Wirklichkeit galt das Strafgericht nicht nur Pharao und den Ägyptern, sondern auch den Göttern der Ägypter (Ex 12,12). Dadurch sollten die überlebenden Menschen erkennen, dass in Wirklichkeit nur Jahwe Gott ist und dass nur bei ihm das Heil zu finden ist.

In Ex 14,5 heißt es: „Als nun dem König von Ägypten berichtet wurde, daß das Volk geflohen sei, wandelte sich das Herz (וַיִּהְיֶה לִב פַּרְעֹה לְבָב) des Pharao und seiner Hofbeamten gegen das Volk, und sie sagten: ‚Was haben wir da getan, daß wir Israel aus unserem Dienst haben ziehen lassen!‘“ Dagegen heißt es in Ps 105,25: „Er [d. h. Gott] wandelte ihr [d. h. von den Bedrängern Israels] Herz (לְבָבָם) sein Volk zu hassen, Arglist zu üben an seinen Knechten.“ Man kann diesen Zusammenhang so verstehen, dass Gott zuerst das Herz des Pharao „gewandelt“ hat und die Wandlung des Herzens Pharao die Erfüllung der Verheißung in Ex 4,21 war.¹⁴² Man kann es aber auch so verstehen, dass Pharao zuerst sein Herz „gewandelt“ hat, bevor Gott ihm das Herz (zusätzlich) verhärtet hat.¹⁴³ Vielleicht sollten wir jedoch zugeben, dass wir nicht alle (unsichtbaren) Zusammenhänge kennen. Auf Grund solcher Texte von einer „doppelten Prädestination“ auszugehen in dem Sinn, dass der Mensch absolut nichts gegen sein Schicksal tun kann¹⁴⁴, würde bedeuten, dem Menschen jegliche Verantwortung zu nehmen, während Gott nur den richtet, der schuldig geworden ist, und dabei den Menschen nicht aus der Verantwortung zieht. Nach Röm 9,31-32 hat Israel die Glaubensgerechtigkeit, die im „Gesetz“ verheißen worden war, nicht erreicht, weil sie nach der Gerechtigkeit „nicht aus Glauben, sondern aus Werken“ (ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων) trachten, wobei diese „Verstockung“ Israels selbst verschuldet ist.¹⁴⁵

¹³⁹ Anders z. B. Piper, *The Justification*, S. 159–171; G. K. Beale, *An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4–14 and Romans 9*, in: *Trinity Journal* 5 NS (1984), (S. 129-154) S. 133ff.

¹⁴⁰ Das Verb אֶחָזֵק „hart arbeiten“ (vgl. Ex 1,14; 6,9) bzw. „hartnäckig sein/machen“ scheint in einem ähnlichen Kontext in Ex 7,3.

¹⁴¹ Vgl. dazu auch B. P. Irwin, *Yahweh's Suspension of Free Will in the Old Testament: Divine Immorality or Sign-Act?*, in: *Tyndale Bulletin* 54/2 (2003), S. 55-62.

¹⁴² So z. B. Beale, *An Exegetical and Theological Consideration*, S. 136.

¹⁴³ Vgl. z. B. F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 74), Berlin: Töpelmann, 1955, S. 8; Fitzmyer, *Romans*, S. 568.

¹⁴⁴ Vgl. z. B. Käsemann, *Römer*, S. 256; Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, S. 80f.; Hofius, *Das Evangelium und Israel*, S. 181ff.; Schreiner, *Romans*, S. 510; Beale, *An Exegetical and Theological Consideration*, S. 152f.

¹⁴⁵ Nach Hofius bedeutet die „Verstockung“ Israels „das Presigegebenwerden an die immer schon bestehende Abwendung von Gott. Sie trifft nach Paulus keinen Unschuldigen; aber die ‚Schuld‘, von der hier zu reden wäre, ist das ὑπόδικος εἶναι von Röm 3, 19 und nicht erst die Abweichung des Evangeliums ... Der Glaube ist für Paulus ja nicht eine verfügbare Möglichkeit menschlicher Entscheidung und somit nicht die Bedingung, Voraussetzung und Grund der

Im Kontext von Röm 9,17 geht es nicht nur und nicht in erster Linie um die Verhärtung der Juden dem Evangelium gegenüber, obwohl Paulus mit dem Beispiel des Pharao auch zeigen will, dass Gott die Juden, die nicht aus Glauben leben, nicht ungerecht richtet. Bei Paulus geht es vor allem darum, dass den „Heiden“ das Evangelium verkündigt wird und sie zum Glauben kommen. Offenbar hat Paulus diesen Aspekt im Sinn, wenn er betont, dass Gott Pharao aufgerichtet hat, „damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde“. Der Ausdruck „ganze Erde“ erscheint wieder in Röm 10,18, wo Paulus Ps 19,5 (LXX: 18,5) zitiert, indem er schreibt: „Ihr Schall ist ausgegangen zu der ganzen Erde (εἰς πᾶσαν τὴν γῆν) und ihre Reden zu den Grenzen des Erdkreises.“ Nach Ex 9,14 sollte Pharao erkennen, dass niemand auf dem ganzen Erdkreis (כָּל-הָאָרֶץ) Jahwe gleich ist, und in Ex 34,10 wird der Ausdruck כָּל-הָאָרֶץ „auf dem ganzen Erdkreis“ gleichgesetzt mit dem Ausdruck כָּל-הַגּוֹיִם „unter allen Heiden“. Nach Röm 1,5 hatte Paulus durch Christus „Gnade und Apostelamt empfangen für seinen Namen, um Glaubensgehorsam unter allen Nationen/Heiden [aufzurichten]“ (vgl. auch u. a. Röm 15,16-19). Da Paulus in Röm 9,24 betont, dass Gott „nicht nur aus den [den] Juden, sondern auch aus [den] Heiden/Nationen“ Menschen durch das Evangelium zum Glauben berufen/eingeladen hat, ist es durchaus wahrscheinlich, dass dieser Aspekt bereits in unserem Vers durch die Erwähnung der Verkündigung des Namens Gottes „auf der ganzen Erde“ zumindest indirekt mit angesprochen wird.

„**Folglich also erbarmt er sich dessen er will, wenn er aber will, verhärtet er.**“ Das einleitende und schlussfolgernde ἄρα οὖν „**folglich also**“¹⁴⁶ zeigt, dass Paulus aus dem Ausgeführten nun die (logisch) schlussfolgernde Zusammenfassung macht. Über Mose hat Gott sich in seiner Güte erbarmt und Pharao hat er verhärtet. Dabei empfängt der Mensch das Erbarmen Gottes immer unverdient, während er an der Verwerfung Gottes mit Verantwortung trägt, welche Paulus nicht übersieht. Will der Mensch sich nicht dem Willen Gottes fügen, dann verhärtet Gott sein Herz und gibt ihn dahin (vgl. oben zu Röm 1,24).

Nach 2. Kön 13,23 war Jahwe Israel „gnädig (LXX: καὶ ἡλέησεν κύριος αὐτοὺς ...), erbarmte sich über sie und wandte sich ihnen zu wegen seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Er wollte sie nicht vernichten (LXX: καὶ οὐκ ἠθέλησεν κύριος διαφθεῖραι αὐτοὺς ...) und verstieß sie nicht von seinem Angesicht bis dahin.“ Gott hat Israel also wegen des Bundes mit den Vätern noch nicht vernichtet (vgl. auch Deut 9,27). Andererseits hat Gott das Herz des Pharao verstockt¹⁴⁷, weil er sich vor Gott nicht demütigen wollte, und so wurde Pharao von Gott vernichtet. Aber auch Israel wurde von Gott wegen ihrer Herzensverstockung (Herzenshärte; vgl. dazu z. B. Ex 33,3.5; 34,9; Deut 9,6.13; 10,16; Jes 48,4; 63,17; Jer 4,4; 7,26; 17,23; 19,15; Hes 3,7) gerichtet.¹⁴⁸ So hatte Paulus auch in Röm 2,5 betont, dass die Juden sich nach ihrer Härte (κατὰ τὴν σκληρότητά σου) und ihren unbußfertigen Herzen „Zorn für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes

Heilsteilhabe, sondern er ist – als alleiniges Werk und ausschließliche Gabe Gottes selbst – der *Modus* der Heilsteilhabe. Und der Unglaube ist dementsprechend nicht Grund und Ursache der Heilsverschlossenheit, sondern deren *Gestalt*“ (Hofius, Das Evangelium und Israel, S. 182). Nach Röm 3,9 hatte Paulus „vorher sowohl alle Juden als auch Griechen beschuldigt, unter Sünde zu sein“. Dabei hatte er aber auch die eigene Verantwortlichkeit des Menschen für seinen Unglauben hervorgehoben.

¹⁴⁶ Nach Hübner übersetzt man am besten mit: „Also ist es unbestreitbar so, dass ...“ (Hübner, Gottes Ich, S. 39).

¹⁴⁷ In diesem Zusammenhang erscheint das Verb σκληρύνω in der LXX im Aktiv (mit Gott als Subjekt) in Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17 (in Ex 13,15 mit Pharao als Subjekt) und im Passiv in Ex 7,22; 8,15 und 9,35.

¹⁴⁸ Zum alttestamentlichen Hintergrund des Argumentation des Paulus vgl. auch C. A. Evans, Paul and the Hermeneutics of „True Prophecy“: A Study in Romans 9–11, in: Biblica 65 (1984), S. 560-570.

Gottes“ aufhäufen. Deshalb ermahnt der Hebräerbrief die Empfänger, nicht ihr Herz zu verstocken, wie Israel es in der Wüstenwanderung getan hat (vgl. Hebr 3,8.15; 4,7). Wenn Paulus in Röm 11,7 in Bezug auf die Juden sagt, dass „die übrigen verstockt wurden“ (οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν; vgl. auch Röm 11,25: ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν), so kommt damit nicht ein unveränderbares göttliches Schicksal im Sinn eines *passivum divinum*, bei dem Gott allein die Verstockung verursacht hätte, zum Ausdruck. Vielmehr ist Gott imstande, den Einzelnen wieder „einzupfropfen“, „wenn sie nicht im Unglauben verharren“ (Röm 11,23), was er dann auch tun wird.¹⁴⁹

Röm 9,19

Mit ἐπεὶς οὖν „**du wirst nun/also sagen**“ (vgl. auch Röm 11,19) spricht Paulus in Vers 19 wohl indirekt den ungläubigen Juden an. Dabei ist das Verb μέμφομαι „tadeln, schelten, vorwerfen, anklagen“¹⁵⁰ nicht einfach – wie in Hebr 8,8 und 2. Macc 2,7 – im Sinn von „bemängeln, kritisieren“ zu verstehen, sondern bezieht sich – wie in Sir 11,7 und 41,7 – auf die Anklage im Gericht (vgl. auch den Gebrauch von ἄμεμπτος/ἄμεμπτος „untadelig“ z. B. in Lk 1,6; Phil 3,6; 1. Thess 5,23). In Vers 14 hatte Paulus nach der Gerechtigkeit Gottes gefragt, und wenn Gott Pharao richtete, ohne dass dieser Widerstand leisten konnte, so hätte ja auch er fragen können, warum er denn „getadelt“, also gerichtet werde.¹⁵¹ Auf eine ähnliche mögliche Rückfrage war Paulus bereits in Röm 3,5f eingegangen, wo er in Vers 5 die Frage stellt, ob Gott nicht ungerecht sei, wenn er „den Zorn heranträgt“, da ja durch die Verlogenheit und Ungerechtigkeit des Menschen Gottes Gerechtigkeit besonders klar sichtbar werde.

„**Denn seinem Willen/Ratschluss, wer widersteht [ihm]**“¹⁵²? Das *nomen rei actae* βούλημα „Wille, Gewollte, Ratschluss, Plan“ erscheint im Neuen Testament nur noch in Apg 27,43; 1. Petr 4,3 und in der LXX nur in 2. Macc 15,5 und 4. Mak 8,18, wobei jeweils Mensch Subjekt sind. In Bezug auf den Heilsplan/Heilsratschluss Gottes wird einige Male das *nomen actionis* βουλή „Willen, Ratschluss“ (vgl. Lk 7,30; Apg 2,23; 4,48; 13,36; 20,27; Eph 1,11; Hebr 6,17). Dieser letzte Begriff erscheint in der LXX besonders häufig bei Jesaja, nämlich 32-mal. Es ist von dem „Ratschluss“ der Menschen die Rede, welche eitel ist (vgl. Jes 29,15; 30,1; 36,5; 47,13). Aber Gottes „Ratschluss“ wird zu seinem Ziel kommen (vgl. Jes 5,19; 14,26; 19,17; 21,1; 46,10; 46,10; 55,8; ferner Jer 32,19; 49,20). Philo gebraucht den Begriff βούλημα mit Gott als Subjekt, indem er schreibt, dass Bileam

¹⁴⁹ Nach Hofius ist mit den Worten in Röm 11,24 „nicht eine für Israel zu erfüllende Bedingung“ formuliert „(ein durch 11, 26 f ausgeschlossen Verstandnis!), sondern sie sprechen von der *objektiven* Voraussetzung, die Gott selbst bei der Parusie Christi schaffen wird“ (Hofius, Das Evangelium für Israel, S. 188, Anm. 48). Paulus bezieht sich an dieser Stelle jedoch noch nicht in erster Linie auf die Parusie, wenn „ganz Israel“ gerettet werden wird, sondern auf die gegenwärtige Heilszeit, in der jeder einzelne Jude an Jesus gerettet wird, wenn er zum Glauben an den Messias Jesus kommt (vgl. dazu Thiessen, Israel, S. 73). So ist es Paulus an Anliegen, dass durch seinen Dienst (!) mindestens „einige von ihnen“ errettet werden (Röm 11,14).

¹⁵⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 130; vgl. auch Diogenes Laertius, Vitae philos. 2,77: τί οὖν ἐμέμφοι; „warum tadelst du?“ und Aelius Aristides, Athen 402,17: τί μέμφοι; „warum werden sie getadelt“ (vgl. dazu auch Jewett, Romans, S. 591).

¹⁵¹ Vgl. dazu auch Jewett, Romans, S. 591 (der Vers 19 aber wohl zu einseitig auf Pharao bezieht).

¹⁵² ἀνθέστηκεν „er widersteht/widersetzt sich“ ist – wie in Röm 13,2 – als präsentisches Perfekt zu verstehen. Eine Ausleger betonen, dass damit gemeint sei, es habe nie jemand Gottes Ratschluss widerstanden (so z. B. Cranfield, Romans II, S. 490; Dunn, Romans 9–16, S. 556; vgl. dazu Num 22,34 LXX, wo σύ μοι ἀνθέστηκας im Sinn von „du hast mir widerstanden“ zu verstehen ist). Paulus bezieht sich jedoch sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart (vgl. dazu auch Piper, The Justification, S. 189).

erkannt habe, dass die Absicht des Königs (Balak) nicht mit dem Plan Gottes übereinstimme (ὅτι οὐ συνάδει τῷ τοῦ θεοῦ βουλήματι).¹⁵³

Das griechische Kompositum ἀντίστημι „**sich widersetzen, widerstehen**“ (Medium) erscheint in der LXX in Hiob 9,19 und Weish 12,12 (vgl. zudem u. a. Deut 7,24; 11,25; Jos 1,5) in einem ähnlichen Zusammenhang wie in unserem Vers (ähnlich auch mit Bezug auf die Frage nach einem möglichen Widerstand des Menschen Gott gegenüber auch in Judith 16,14¹⁵⁴; Ps 75,8; Hiob 41,3; Weish 11,21¹⁵⁵; Nah 1,6; Jer 24,44; 30,13 [HB: 50,44; 49,19]). Paulus scheint sich jedoch vor allem an Stellen wie Jes 50,8 sowie Jer 49,19 (LXX: 29,20) und 50,44 (LXX: 24,44) im Kontext anzulehnen (vgl. zudem u. a. Nah 1,6)¹⁵⁶ – wobei zu beachten ist, dass Paulus sich auch im Folgenden vielfältig an Jesaja und Jeremia anlehnt. Es geht an diesen Stellen – wie in Röm 3,3ff. und 9,19 im Kontext – darum, dass niemand Gott widerstehen kann, wenn er sein Gericht durchführt. Gottes Ratschluss kann der Mensch nicht vereiteln, auch wenn er sich dem widersetzt, wie z. B. die Geschichte Israels zeigt.¹⁵⁷ So heißt es in Jes 19,17: „Und die Ägypter werden sich fürchten vor dem Lande Juda; wenn sie daran denken, werden sie erschrecken wegen des Rates (מַצְחָה מִפְּנֵי) Jahwes der Heerscharen, den er über sie beschlossen hat“ (vgl. auch Jes 14,26). Auf der anderen Seite heißt es in Bezug auf die Völker: „Beschließt einen Rat, und es werde nichts daraus; beredet euch, und es geschehe nicht! Denn hier ist Immanuel!“ (Jes 8,10). Überhaupt wird der „Ratschluss“ Gottes in diesem Zusammenhang (in seinem Handeln in Gericht und Rettung) immer wieder betont, und es wird hervorgehoben, dass dieser auch zustande kommt (vgl. z. B. Jes 5,19; 14,26; 19,17; 25,1; 46,10f.; Jer 49,20; 50,45), während die „Ratschläge“ der Menschen töricht sind und nicht zustande kommen (vgl. z. B. Jes 19,3.11; Jer 7,24).

In unserem Zusammenhang geht es – wie erwähnt – um einen Widerstand gegen Gott im Gericht. Wenn Gott Menschen richtet, kann niemand widerstehen. Ebenso wenig kann der Mensch Gott widerstehen, wenn er Mensch vor dem Gericht durch andere bewahrt (vgl. Röm 8,31-34; Jes 50,8f.). In Bezug auf Röm 9,19 ist dabei nicht nur der engere Kontext zu beachten, sondern auch die Beziehung zu Röm 3,3ff. Auch dort hatte Paulus – u. a. mit einem Zitat aus Ps 51,6 – ähnliche Fragen gestellt. In Röm 3,5b hatte Paulus die Frage gestellt, ob Gott (dann) nicht ungerecht sei, wenn er (im Gericht) „seinen Zorn heraufführt“, wobei Paulus im Kontext ausführlich begründet, dass Gottes „Zorngericht“ wegen der Sünden der Menschen erfolgt (vgl. auch schon Röm 8,18ff.). Wenn Gott sein „Zorngericht“ auf Grund der Sünden über die Menschen herbeiführt, kann niemand widerstehen. Auch darin wird Gottes Souveränität sichtbar.

¹⁵³ Philo, Moses I,287.

¹⁵⁴ „Die ganze Schöpfung muss dir dienen; denn was du sprichst, das muss geschehen; du sendest deinen Geist, und alles wird geschaffen; und deinem Wort kann niemand widerstehen.“

¹⁵⁵ „Denn deine Kraft gewaltig zu erweisen ist dir allezeit möglich, und wer kann der Macht deines Arms widerstehen?“

¹⁵⁶ Die LXX übersetzt in Nah 1,6 u. a. mit: καὶ τίς ἀντιστήσεται ἐν ὀργῇ θυμοῦ αὐτοῦ; In Jer 27,44 und 29,20 (49,19) wird u. a. mit folgenden Worten wiedergegeben: καὶ τίς ἀντιστήσεται μοι; In Jes 50,8 heißt es nach der LXX: τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἀντιστήτω μοι ἅμα· καὶ τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἐγγισάτω μοι.

¹⁵⁷ Paulus sagt in Vers 19 zwar nicht ausdrücklich, dass niemand imstande sei, sich Gottes Ratschluss zu widersetzen. Deshalb gehen einzelne Ausleger davon aus, dass der Mensch dazu imstande sei (so z. B. R. T. Forster/V. P. Marston, *God's Strategy in Human History*, Wheaton: Tyndale, 1973, S. 80; vgl. dazu Piper, *The Justification*, S. 191f.). Doch wie der (biblische) Kontext zeigt, geht es bei der Frage des Paulus darum, dass sich kein Mensch gegen das Gerichtsurteil Gottes wahren kann, das ihn zu Recht trifft, wenn er nicht umkehrt. Andererseits wird in unserem gesamten Abschnitt immer wieder der Widerstand der Juden dem Evangelium gegenüber betont (vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 514).

Dabei ist dieser „Ratschluss“ bzw. Plan Gottes nicht so als „ewige (fatalistische) Ordnung“ zu verstehen. Gott „will, dass alle Menschen errettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Tim 2,4). Doch wenn der Mensch sich nicht vor Gott demütigt, kann niemand dem Gericht Gottes widerstehen. In diesem Zusammenhang sei u. a. auf Jes 29,13-16 verwiesen, wonach Gott zu den Juden sagt:

„Und Jahwe sprach: ‚Weil dies Volk mir mit seinem Munde naht und mich mit seinen Lippen ehrt, aber ihr Herz fern von mir ist und sie mich nur nach Menschengeboten fürchten, die man sie lehrt, darum will ich auch hinfert mit diesem Volk wunderbarlich umgehen, aufs wunderbarlichste und seltsamste, dass die Weisheit seiner Weisen vergehe und der Verstand seiner Klugen sich verbergen müsse. Weh denen, die mit ihrem Plan (LXX: βουλήν) verborgen sein wollen vor Jahwe und mit ihrem Tun im Finstern bleiben und sprechen: ‚Wer sieht uns, und wer kennt uns?‘ Wie kehrt ihr alles um! Als ob der Ton dem Töpfer gleich wäre, dass das Werk von seinem Meister spräche: ‚Er hat mich nicht gemacht!‘ und ein Bildwerk spräche von seinem Bildner: ‚Er versteht nichts!‘“ (vgl. auch Jes 45,9; Hiob 9,12; Jer 18,6; 2. Tim 2,20).

Der Wille Gottes ist immer auf das Heil der Menschheit ausgerichtet (vgl. Jer 29,11ff.). Gott führte Israel oft ins Gericht, weil er sie zur Umkehr und damit zum Heil führen wollte. Gerade diese Tatsache zeigt sehr deutlich, dass Gott nicht unabhängig von der Herzeshaltung der Menschen nach einem ewig festgelegten Ratschluss handelt. Der Mensch ist völlig selbst für die Folgen seines sündhaften Lebens verantwortlich und kann Gott keine Vorwürfe machen.

Röm 9,20-21

Das ist nun das dritte Mal im Römerbrief, dass Paulus den (indirekten) Empfänger mit σὺ „du“ anspricht (vgl. auch Röm 2,3.17; ferner Röm 11,17f.20.22.24; 14,4.10.22); insgesamt geschieht das zwölfmal in dem Schreiben. Damit werden vor allem Juden in ihrem „Richten“ und bei ihrem Selbstruhm angesprochen (vgl. Röm 2,3.17; ferner Röm 14,4.10.22); nur in Röm 11,17f.20.22 und 24 werden die „Heidenchristen“ in ihrer Einstellung Israel gegenüber angesprochen. An unserer Stelle ist davon auszugehen, dass Paulus vor allem die Juden vor Augen hat. Diese Tatsache wird durch die Beziehung zu Röm 3,5ff. und auch durch den Gebrauch des Bildes vom Töpfer und vom Ton aus dem Alten Testament bekräftigt. Zudem hatte Paulus bereits in Röm 2,3 die Juden mit dem ὁ ἄνθρωπε „oh Mensch“ angeredet, und auch das σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων „wer bist du, der du richtest ...“ in Röm 14,4 weist in diese Richtung. Das bedeutet aber nicht, dass an unserer Stelle nur an Juden zu denken ist. Da Paulus jedoch offensichtlich an Gottes Gericht über das ungläubige Israel bzw. an das Nicht-Erfüllen der Verheißung Gottes für Israel denkt, ist davon auszugehen, dass diese auch vor allem zumindest indirekt angesprochen werden.

μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι τί με ἐποίησας οὕτως; **„Wird etwa das Gebildete zu dem Bildner sagen: ‚Warum hast du mich so gemacht?‘“** Das Bild vom Töpfer ist sicher in Anlehnung an verschiedene alttestamentliche Stellen gebraucht (vgl. z. B. Jes 29,16; 45,9; Jer 18,2ff.; 19,1ff.), doch ist der Wortlaut vor allem in Anlehnung an Jes 29,16 formuliert worden, wo es in Bezug auf Israel heißt: „Oh eure Verkehrtheit! Soll denn der Töpfer dem Ton gleichgeachtet werden? (LXX: οὐχ ὡς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε) – dass das Werk von seinem Meister sagt (LXX: μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι; ‚wird etwa das Gebilde zu seinem Bildner sagen?’): ‚Er hat mich nicht gemacht!‘ – und ein Gebilde von seinem Bildner sagt: ‚Er versteht nichts?’“). Aber auch Stellen wie Jes 49,9 spielen als Hintergrund sicher eine Rolle, wenn betont wird: „Weh dem, der mit seinem Bildner rechtet – ein Tongefäß unter irdenen Tongefäßen! Sagt [etwa] der Ton zu seinem Bildner: Was machst du? [LXX: μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμῇ τί ποιεῖς;], und [sagt etwa] dein Werk [von

dir]: Er hat keine Hände?“¹⁵⁸ Zwar erscheint der Begriff *πλάσμα* „Bildner“ noch in Ps 102,14; Hiob 40,19 und Hab 2,18, aber in einem anderen Zusammenhang (im Neuen Testament wird der Begriff nur an unserer Stelle gebraucht; das Verb *πλάσσω* „bilden“ auch in 1. Tim 2,13 und das Adjektiv *πλαστός* „gebildet; betrügerisch“ in 2. Petr 2,3). Allerdings wird das Bild vom Töpfer (griechisch: *κεραμεύς*; im Neuen Testament nur noch in Mt 27,7.10) auch anderswo in Bezug auf Gottes Umgang mit dem Volk verwendet (so in Jes 41,25; 45,9; Jer 18,2.3.6).

Zu beachten ist, dass es im Kontext von Jes 29,16 vor allem um das Gericht Gottes über Israel geht, wodurch allerdings Gottes Heil zu den umliegenden Nationen kommen wird (vgl. Jes 29,17ff.), während es im Kontext von Jes 45,9 um das kommende Heil für Israel geht. Gott hatte zu Israel gesagt:

„Weil dieses Volk mit seinem Mund sich naht und mit seinen Lippen mich ehrt, aber sein Herz fern von mir hält und ihre Furcht vor mir [nur] angelerntes Menschengelot ist, darum, siehe, will ich weiterhin wunderbar mit diesem Volk handeln, wunderbar und wundersam. Und die Weisheit seiner Weisen wird verlorengehen und der Verstand seiner Verständigen sich verbergen“ (Jes 29,13-14; vgl. auch Mt 15,8).

Es geht also darum, dass Gott auf Grund der Herzenshärte des Volkes mit dem Volk ins Gericht geht und dass er als Schöpfer dazu auch ein Anrecht hat. So sagt Gott auch nach Jer 18,6 zu dem Volk: „Kann ich mit euch nicht ebenso verfahren wie dieser Töpfer, Haus Israel?, spricht Jahwe. Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Israel.“ Und er ergänzt dann: „Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, es ausreißen, niederbrechen und zugrunde richten [zu wollen]. Kehrt aber jenes Volk, über das ich geredet habe, von seiner Bosheit um, lasse ich mich des Unheils gereuen, das ich ihm zu tun gedachte“ (Jer 18,7-8). Dieser Zusammenhang zeigt, dass es darum geht, dass Gott das „Gefäß“ (*σκεύος*)¹⁵⁹ zu anderen Zwecken umformen kann, wenn er möchte und die Voraussetzung dafür gegeben ist. Das geschieht nicht auf Grund von einer im fatalistischen Sinn verstandenen Prädestination, sondern je nach Herzenseinstellung der Menschen.

„Oder hat der Töpfer des Tons nicht Vollmacht (das Recht), aus derselben Masse das [eine] Gefäß zwar zur Ehre, das [andere] aber zur Unehre zu machen (*ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεύος ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν* ...)?“ Die „Masse“ ist an dieser Stelle ein Bild für den Mensch als Geschöpf Gottes, wobei im Alten Testament wie auch in unserem Vers vom „Ton“ (*πηλός*) die Rede ist (vgl. z. B. Jes 29,16; 41,25; 45,9; 64,7; Jer 18,6). Wie der Topfer mit seinem Ton handeln kann, so kann Gott den einen Menschen

¹⁵⁸ Es ist nicht nötig, anzunehmen, Paulus „zitiert“ Jes 49,9 (gegen J. R. Wagner, *Heralds of the Good News: Paul and Israel „in Concert“ in the Letter of the Romans* [NovTSup 101], Leiden: Brill, 2002, S. 58-68; F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* [FRLANT 179], Göttingen: V&R, 1998, S. 304-307); vgl. auch u. a. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen: Mohr, 1986, S. 144; Piper, *The Justification*, S. 194-199.

¹⁵⁹ Da Paulus sich zumindest im Wortlaut in den Versen 22-23 an Jes 13,5 LXX und Jer 27,25 LXX anlehnt, stellt sich die Frage, ob er den Begriff *σκεύος* „Werkzeug, Gefäß“ wie bei den Propheten im Sinn von „Instrument“ (aktiv im den Sinn, des es von Gott gebraucht wird) oder „Gefäß“ (passiv als Gegenstand, der betroffen ist) versteht (vgl. dazu auch Dahl, *Studies in Paul*, S. 145; A. T. Hanson, *Vessels of Wrath or Instruments of Wrath? Romans IX.22-3*, in: *Journal of Theological Studies* 32 [1981], S. 433-443). Der erste Fall würde bedeuten, dass Gott die Menschen als Werkzeuge gebraucht, um z. B. sein Gericht durchzuführen, sein Erbarmen den Menschen nahezubringen, sich zu verherrlichen usw. Obwohl der sprachliche Bezug zu Stellen wie Jes 54,16 und Jer 27,25 LXX diese Bedeutung nahe legen, sind doch sicher mit Recht Bedenken geäußert worden (vgl. z. B. Hübner, *Gottes Ich und Israel*, S. 54; Cranfield, *Romans II*, S. 495; Jewett, *Romans*, S. 596), zumindest was ein einseitiges Verständnis betrifft. Nach Maurer sind z. B. mit *σκεύη ὀργῆς* in Vers 22 „sowohl die Geräte, durch welche Gott seinen Zorn durchführt, als auch vor allem die Gefäße gemeint, an welchen sich sein Zorn auswirkt“ (Chr. Maurer, Art. *σκεύος*, in: *ThWbNT VII*, S. 364).

auf Grund seiner Sünde richten, dem anderen jedoch auf Grund seiner Umkehr zu Gott sein Heil zuwenden. Dieses Verständnis wird durch 2. Tim 2,20-21 untermauert, wo es heißt:

„In einem großen Haus aber sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die anderen aber zur Unehre (καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν). Wenn nun jemand sich reinigt von solchen Leuten, der wird ein Gefäß sein zur Ehre (ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν), geheiligt, für den Hausherrn brauchbar und zu allem guten Werk bereitet.“

Nach Hes 4,7 kommt Gottes Volk aus Mangel an Erkenntnis um, und weil es die Erkenntnis verworfen hat, verwirft Gott sie auch, „dass du mir nicht mehr als Priester dienst“. Dann fügt Gott hinzu: „Je mehr sie wurden, desto mehr sündigten sie gegen mich. Ihre Herrlichkeit (מְהִלָּתָם; LXX: τὴν δόξαν αὐτῶν) vertausche ich gegen Schande (שִׁלְתָּם; LXX: εἰς ἀτιμίαν).“ Gott handelt auf Grund der Sünde des Volkes. Er ist souverän in seinem Wirken, aber der Menschen ist doch für sein „Schicksal“ verantwortlich. Wenn er sich gegen Gottes Willen auflehnt, so wird Gott in seiner Souveränität ihn zum „Werkzeug des Zorns“ machen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Sir 33, wo es u. a. heißt:

„Wie alle Menschen aus der Erde und Adam aus dem Staube geschaffen sind, so hat sie doch der Herr unterschieden in seiner großen Weisheit und ihre Wege verschieden bestimmt. Einige hat er gesegnet, erhöht und geheiligt und zu seinem Dienst bestellt; andere aber hat er verflucht und erniedrigt und aus ihrer Stellung gestürzt. Wie der Ton des Töpfers [in dessen Hand ist, so] sind sie in seiner Hand (ὥς πηλὸς κεραμέως ἐν χειρὶ αὐτοῦ); er macht alle seine Werke, wie es ihm gefällt (κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ). So sind auch die Menschen in der Hand dessen, der sie gemacht hat, er gibt einem jeden nach seinem Recht/Gericht (κατὰ τὴν κρίσιν αὐτοῦ). Wie das Gute dem Bösen und das Leben dem Tod gegenübergestellt ist, so der Gottesfürchtige dem Gottlosen“ (Sir 33,10-15).

Ähnlich heißt es in Weish 12,7, dass der Töpfer jedes Gefäß „zu unserem Dienst“ herstellt. „Er macht aber aus demselben Ton Gefäße, die zu reinen Zwecken dienen, und andere zu gegenteiligen Zwecken, alle in gleicher Weise.“ Im Kontext geht es jedoch darum, auf die Gefahr vor der Verführung der Götzenbilder hinzuweisen, welche von Gott, der „freundlich, treu, langmütig und mit Erbarmen alles beherrscht“ (Weish 12,1), wegführen, indem betont wird, dass jemand, der „aus irdischem Stoff zerbrechliche Gefäße und Bilder schafft“, sündigt (Weish 12,13). Die Langmut und Barmherzigkeit Gottes führte aber dazu, dass Gott diejenigen, die fallen, „nur leicht straft“ und sie warnt, „indem du sie an ihre Sünden erinnerst, damit sie von ihrer Schlechtigkeit loskommen und an dich, Herr, glauben“ (Weish 12,2) und Zeit zur Umkehr (τόπον μετανοίας) haben, obwohl Gott bereits wusste, dass „ihr Sinn bis in Ewigkeit nicht ändern würde“ (Weish 12,10). Dabei wird gefragt: „Denn wer darf zu dir sagen: ‚Was tust du?‘ Oder wer kann deinem Gericht widerstehen? Oder wer darf dich beschuldigen wegen des Untergangs von Völkern, die du geschaffen hast? Oder wer darf kommen und als Verteidiger für ungerechte Menschen vor dich hintreten?“ (Weish 12,12). Diese Stellen zeigen, dass die Souveränität Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen nicht als Gegensätze betrachtet werden, wie das auch bei Paulus der Fall ist.

Wenn Paulus in Vers 21 von der „Unehre“ (ἀτιμία; vgl. dazu auch u. a. Röm 1,26) spricht¹⁶⁰, so ist damit offenbar indirekt bereits auf den „Zorn“ von Vers 22 und damit auf das „Zorngericht“ Gottes (vgl. dazu u. a. Röm 1,18; 2,5; 3,5; 5,9). Es geht dabei nicht nur um ein zeitliches Gericht bzw. um

¹⁶⁰ Un Jer 22,28 wird der König Konja als „entehrtes/verachtetes Gefäß“ bezeichnet.

ein geschichtliches Schicksal¹⁶¹, sondern um die Frage der Erlösung oder des „Verderbens“ am „Tag des Zorns“ (vgl. Röm 2,5; 5,9; ferner Röm 2,7.10).¹⁶²

Röm 9,22-23

„Dementsprechend hat Gott, als er seinen Zorn erweisen und das ihm Mögliche (bzw. seine Kraft) bekannt machen wollte, mit viel Langmut [die] Gefäße/Werkzeuge des Zorns, die zum Verderben vorbereitet sind, ertragen (bzw. [hinaus-]geführt), damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit an [den] Gefäßen/Werkzeugen des Erbarmens, welche er vorher vorbereitete zur Herrlichkeit/zur Verherrlichung, bekannt mache.“¹⁶³

Die Syntax dieser zwei Verse wirft bis heute Fragen auf. Sie ist nach Jewett bis heute „ungelöst“.¹⁶⁴ Das Verständnis des Inhalts hängt jedoch eng mit dem Verständnis der Syntax zusammen. Eine wichtige Frage ist, wie das einleitende εἰ δέ verstanden wird. Dafür gibt es unterschiedliche Möglichkeiten. εἰ „wenn“ kann entweder eine indirekte Frage oder einen Bedingungssatz – als Frage oder Aussage – einleiten oder εἰ δέ wird als eine Art Interjektion gebraucht.¹⁶⁵ Auf jeden Fall darf das δέ „und, aber“¹⁶⁶ an dieser Stelle nicht mit Cranfield adversativ aufgefasst werden, sodass Paulus sagen wollte, Gott handle im Gegensatz zu dem Töpfer.¹⁶⁷ Eher ist es sinngemäß mit „nun“ wiederzugeben.¹⁶⁸

Auch wenn bei einer indirekten Frage das Verb, welches die indirekte Frage „ankündigt“, ausgelassen werden kann¹⁶⁹, so ist unser Satz jedoch nicht als indirekte Frage (εἰ im Sinn von „ob“) zu verstehen. Viele Ausleger verstehen die zwei Verse als direkte Frage¹⁷⁰ und entsprechend als eine Art Konditionalsatz, wobei die Antwort (Apodosis) fehlen würde (Aposiopese¹⁷¹).¹⁷² Dabei wird z. B.

¹⁶¹ So z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 557; Cranfield, Romans II, S. 495; Fitzmyer, Romans, S. 569.

¹⁶² Vgl. auch u. a. Luz, Geschichtsverständnis, S. 242; Schreiner, Romans, S. 517f.

¹⁶³ Zur Begründung der Übersetzung vgl. die folgenden Ausführungen. Eine Alternativübersetzung wäre: „Wenn also Gott, als/indem er seinen Zorn erweisen und das ihm Mögliche (seine Kraft) bekannt machen wollte, mit viel Langmut [die] Gefäße/Werkzeuge des Zorns, [die] zum Verderben angefertigt [sind], ertragen hat, so [geschah das,] damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit an [den] Gefäßen/Werkzeugen des Erbarmens, welche er vorher bereitet/zurechtgemacht hat zur Herrlichkeit/zur Verherrlichung, bekannt mache. Als solche hat er uns auch berufen, [und zwar] nicht nur aus [den] Juden, sondern auch aus [den] Nationen/Heiden.“ Vgl. auch Ellingworth, Translation, S. 396–402.

¹⁶⁴ Jewett, Romans, S. 595, Anm. 76: „The problems in this sentence remain unresolved.“

¹⁶⁵ Vgl. dazu z. B. Liddel/Scott, Lexicon, S. 480f.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Pape, Handwörterbuch I, S. 526: „... eine von *Hom.* an sehr gew. Partikel, welche einzelne Theile eines Satzes u. ganze Sätze so an einander knüpft, daß das Hinzukommende als ein Anderes, Gegenüberstehendes bezeichnet wird: aber, dagegen; wenn der vorangehende, den Gegensatz bildende Ausdruck negativ ist, durch sondern zu übersetzen; ist der Gegensatz schwach, so genügt zur Übersetzung ‚und‘, ‚ferner‘ u. dgl.“ Die Partikel wird gebraucht für „1) die ganz lose, bloß anreihende Verbindung, wo die Gegensätze sehr schwach sind ...; 2) Nicht selten knüpft Homer durch δέ an, wo man vielmehr γάρ erwartet ...; 3) Auch statt δὲ schien alten Grammatikern bei Homer δέ zu stehn ...; 4) Ein Gegensatz kann, genau genommen, nur zwischen coordinirten Ausdrücken stattfinden; Homer aber gebraucht nicht selten δέ in Hauptsätzen, um sie den ihnen untergeordneten vorausgehenden Nebensätzen (Vordersätzen) gegenüberzustellen ...“ (ebd., S. 526–527).

¹⁶⁷ So Cranfield, Romans II, S. 493.

¹⁶⁸ So F. Godet, Kommentar zu dem Brief an die Römer, Zweiter Teil: Kapitel 6–16, Hannover: Meyer, 1988, S. 160.

¹⁶⁹ Vgl. Passow, Handwörterbuch II/1, S. 782.

¹⁷⁰ So auch der Nestle-Aland-Text.

¹⁷¹ Vgl. dazu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 467,2 und 482,3.

¹⁷² Zur Frage der Anakoluthie u. a. Cranfield, Romans II, S. 492f.; G. Bornkamm, Paulinische Anakoluthie, in: ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (BEvTh 16), München: Kaiser, 3. Aufl. 1961, (S. 76–

ein einleitendes τί; „wie?“ ergänzt.¹⁷³ Die Antwort wird dem Kontext entsprechend ergänzt im Sinn von: „[Wie, wenn Gott ...] dann hat er ein Recht dazu und handelt nicht ungerecht“.¹⁷⁴ Dieses Verständnis übersieht m.E. jedoch, dass das einleitende εἰ sich nicht auf das Partizip bezieht¹⁷⁵, sondern – wenn schon, dann – auf das Hauptverb ἤνεγκεν. Zudem geht dieses Verständnis offenbar davon aus, dass καὶ ἵνα am Anfang von Vers 23 parataktisch – und das καί „und, auch“ entsprechend als Kopula – zum Partizip θέλων „wollend“ aufzufassen ist, wobei das Partizip θέλων parataktisch dem καὶ ἵνα γνωρίσῃ ... „(und) damit/damit ebenso bekannt werde ...“ nebengeordnet und beide Teile in gleicher Weise dem Hauptverb untergeordnet wären.¹⁷⁶ Auch das ist m.E. sehr unwahrscheinlich, wie noch dazulegen gilt.¹⁷⁷ Bei diesem Verständnis muss die Syntax ungelöst bleiben. Zudem übergeht man bei diesem Verständnis offensichtlich zum großen Teil den Hauptsatz, auf den sich dann das εἰ „wenn“ bezieht/beziehen müsste, und konzentriert sich einseitig auf die Nebensätze. Denn im Grunde genommen müsste der Sinn des Textes in dem Fall ungefähr folgendermaßen verstanden werden: „Wenn Gott ... die Gefäße des Zorns in großer Langmut ertragen hat, ... [so hat er ein Recht darauf].“ Und dieses „Recht“ hätte er dann, „damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit kund tue ...“ Es ist inhaltlich zwar richtig, dass Gott dieses „Recht“ hat, aber um diese Frage geht es im Text kaum. Wenn schon, dann geht es vielmehr um die Frage, ob Gott ein „Recht“ hat, die Israeliten, die zu seinem auserwählten Volk gehören, im Gericht zu vernichten, wenn sie nicht nach seinem Bund leben.

Eine andere Möglichkeit ist, den Hauptsatz in Vers 22, der mit εἰ δέ eingeleitet wird, als einen gewissen Konditionalsatz zu verstehen, jedoch nicht als Fragesatz, sondern als Aussagesatz, wobei allerdings das εἰ „wenn“ – ähnlich wie ἐπεὶ „da, weil“ – eher im kausalen Sinn („Da Gott aber ... ertragen hat“) aufzufassen wäre (wie überhaupt bei einem Konditionalsatz, da an dieser Stelle weder von einem Wunsch noch von einer Möglichkeit die Rede ist)¹⁷⁸. Dabei hätten wir es offenbar mit

92) S. 90-92. Nach Siegert ist jedoch Vers 22 die Protasis und Vers 23 die Apodosis (F. Siegert, *Argumentation bei Paulus* gezeigt an Röm 9–11 [WUNT 34], Tübingen: Mohr, 1985, S. 136f.); während für Ziesler Vers 24 die Apodosis darstellt (Ziesler, *Romans*, S. 247). Nygren bemerkt dazu: „Im allgemeinen hat man gemeint, die Schwierigkeit beseitigen zu müssen, indem man aus freier Hand einen abschließenden Fragesatz hinzufügte. Die Sache ist jedoch wohl viel einfacher, nämlich so, dass V. 23 den gesuchten Hauptsatz enthält, mit einem stark betontn καί = auch beginnend. Die Schwierigkeit beschränkt sich dann darauf, dass Paulus das für Haupt- und Nebensatz gemeinsame Verb nicht im Hauptsatz wiederholt, da dies bereits im Nebensatz vorkam“ (Nygren, *Römer*, S. 267).

¹⁷³ Vgl. z. B. Haubeck/v. Siebenthal, *Sprachlicher Schlüssel II*, S. 31; M. Zerwick/M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma: Istituto Biblico, 3. Aufl. 1988, S. 480; B. J. Oropeza, *Paul and Theodicy: Inter-textual Thoughts on God's Justice and Faithfulness to Israel in Romans 9–11*, in: *NTS* 53 (2007), (57-80) S. 69.

¹⁷⁴ Vgl. z. B. Käsemann, *Römer*, S. 258: „Der fehlende Schluss ist aus 21 zu entnehmen: Es ist sein gutes Recht.“

¹⁷⁵ Nach Passow wird εἰ nur dann in Verbindung mit einem Partizip gebraucht, „wenn das Partic. mit Auslassung der erforderlichen Form von εἶναι an der Stelle eines mod. finit. gesetzt ist ...“ (Passow, *Handwörterbuch II/1*, S. 781). Im Neuen Testament folgt der Wendung εἰ δέ nur in Gal 2,17 direkt ein Partizip, wobei die Wendung ebenfalls nicht auf das Partizip, sondern auf das Hauptverb zu beziehen ist.

¹⁷⁶ Vgl. z. B. Haubeck/v. Siebenthal, *Sprachlicher Schlüssel II*, S. 31.

¹⁷⁷ Vgl. auch z. B. Schreiner, *Romans*, S. 522. καί „und, aber, auch“ wird in Vers 23 u. a. vom Kodex B (4. Jahrhundert) ausgelassen. Auch wenn es ursprünglich ist (wovon wir ausgehen können), so dient es an dieser Stelle kaum als Kopula, sondern vielmehr als Verstärkung (vgl. dazu weiter unten).

¹⁷⁸ Vgl. dazu u. a. Bauer/Aland, *Wörterbuch*, Sp.442; G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 3. Aufl. 1956, S. 130; J. P. Louw/E. A. Nida (Hrsg.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1: *Introduction & Domains*, New York: United Bible Societies, 1988, S. 781 (89.30).

einem „elliptischen Gebrauch“ zu tun, wobei entweder das Verb in der Protasis („Wenn-Satz“ oder „Vordersatz“) oder die „Protasis“ („Dann-Satz“ oder „Nachsatz“)¹⁷⁹ ausgelassen wird.¹⁸⁰ Im ersten Fall wäre z. B. das Verb βούλομαι „wollen“ (z. B. εἰ δὲ βούλει „wenn du willst“) zu ergänzen¹⁸¹, und das zweite geschieht nach Passow nur dann, „wenn derselbe eine allgemeine Billigung des im Vordersatze ausgesprochenen Ereignisses enthalten sollte, die sich aus dem Zusammenhang leicht ergibt“¹⁸². Da εἰ δὲ sich jedoch offensichtlich auf das Hauptverb des Satzes ἤνεγκεν bezieht, ist Ersteres auszuschließen.

Sind unsere Verse als „Konditionalsatz“ im Sinn eines Aussagesatzes zu verstehen, dann ist der Sinn folgender: „Wenn Gott ... ertrug/ertragen hat, so [geschah das,] damit ...“¹⁸³ Nicht der ganze „Nachsatz“, sondern nur die einleitende Wendung dazu wäre ausgelassen.¹⁸⁴ Eine ähnliche Erscheinung begegnet z. B. in Jes 8,19, wo es heißt: „Und wenn sie zu euch sagen (וְכִי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם; LXX: καὶ ἐὰν εἴπωσιν πρὸς ὑμᾶς): ‚Befragt die Totengeister und die Wahrsagegeister, die da flüstern und murmeln!‘ [so antwortet:] ‚Soll nicht ein Volk seinen Gott befragen?‘“ Ähnliches gilt z. B. auch für Lev 25,20f. (LXX: ἐὰν δὲ ...); Deut 18,21f. (LXX: ἐὰν δὲ ...); Jes 36,7 (LXX: εἰ δὲ ...) und Jer 13,22 (LXX: εἰ δὲ ...), wo entweder die ganze Apodosis oder ein Teil davon ergänzt werden muss. καὶ könnte dann am Anfang von Röm 9,23 in gewissen Hinsicht im konsekutiven Sinn bzw. als Ersatz z. B. für die Folgerungspartikel ὅρα verstanden werden.¹⁸⁵

Andererseits kann das einleitende εἰ δὲ auch als eine Art Interjektion verstanden werden.¹⁸⁶ In Jer 7,8 erscheint die Wendung in der LXX als Wiedergabe für הִנֵּה „siehe“ (u. a. um folgendes Nomen hervorzuheben oder ein „unerwartetes Moment“ bzw. einen betonten Nachsatz einzuführen¹⁸⁷), und z. B. in Hiob 4,12 und 23,13 erscheint die Wendung εἰ δὲ als Wiedergabe des hebräischen וְ „und, doch“ im Sinn einer Übergangspartikel bzw. „doch“. Ist das εἰ δὲ in unserem Abschnitt ähnlich zu verstehen, dann stellen die Verse 22-23 eine Art Zusammenfassung bzw. nähere Erläuterung und Hervorhebung des vorher Ausgeführten dar. Die Wendung ist dann ähnlich wie εἰ μὴν (vgl. im Neuen Testament Hebr 6,14; in der LXX vgl. u. a. Hes 33,27; 34,8; 35,6; 36,5; 38,19) und μενοῦν(γε)

¹⁷⁹ Vgl. z. B. Lk 19,42: εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην ... „wenn auch du an diesem Tag das zum Frieden [Dienende] erkannt hättest [dann ...]“.

¹⁸⁰ Vgl. dazu z. B. Passow, Handwörterbuch II/1, S. 781f.; Pape, Handwörterbuch I, S. 722f.; Liddell/Scott, Lexicon, S. 481.

¹⁸¹ Vgl. Passow, Handwörterbuch II/1, S. 781.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Vgl. Siegert, Argumentation, S. 132: „Ehe man nun irgendwo weiter hinten drei Punkte setzt und den Satz für unvollendet ausgibt, könnte man m. E. zwanglos die Apodosis zu dem εἰ-Satz in V.23 beginnen lassen.“

¹⁸⁴ Dass Paulus gewisse Gedanken auslässt, die sinngäß ergänzt werden müssen, ist sicher nicht ungewöhnlich. So ist z. B. in 1. Kor 7,14 bei der Wendung ἐπεὶ ὅρα „denn folglich“ sinngemäß zu ergänzen: „wenn das nicht so wäre“ im Sinn von „wenn das nicht so wäre, dann wären folglich ...“ (vgl. dazu auch Zerwick/Grosvenor, A Grammatical Analysis, S. 509).

¹⁸⁵ Vgl. z. B. 1. Kor 11,6: εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται ..., καὶ κειράσθω „wenn [die Frau] sich nämlich nicht verhüllt ..., so lasse sie sich scheren“ mit Lk 11,20: εἰ δὲ ... ἐκβάλλω ..., ὅρα ἔφθασεν ... „wenn ich aber hinauswerfe ..., so ist ... gekommen“. Vgl. auch Siegert, Argumentation, S. 132-133: „Das Griechische hat keine unserem ‚dann‘ oder ‚so‘ entsprechende Apodosis-Partikel. Den Nachsatz im Bedinungsgefüge mit καὶ ‚auch‘ zu beginnen, ist zwar nicht häufig, aber doch möglich. Das nächste Beispiel liedert Paulus selbst Röm 11,16: εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα: καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.“ Vielleicht wäre es jedoch besser, es unübersetzt zu lassen.

¹⁸⁶ Vgl. dazu z. B. Liddell/Scott, Lexicon, S. 480.

¹⁸⁷ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 242.

(vgl. Lk 11,28; Röm 9,20; 10,18; Phl 3,8) – im Sinn von „wahrlich, doch“¹⁸⁸ bzw. „demtentsprechend“ zu verstehen und hat z. B. an unserer Stelle die Funktion einer Konjunktion übernommen. Damit wird die dann offenbar im Gegensatz zur Wendung εἰ δὲ μὴ (γε¹⁸⁹) gebraucht, wobei vor allem εἰ δὲ μὴ γε an den acht Stellen im Neuen Testament mit „andernfalls, sonst“ widerzugeben ist¹⁹⁰ („wörtlich“ mit „wenn aber nicht“ zu übersetzen, würde manchmal den Sinn des Textes entstellen; vgl. z. B. Mt 6,1; 9,17; Lk 5,36.37; 2. Kor 11,16¹⁹¹). Es ist zu beachten, dass im unmittelbaren und auch im erweiterten Kontext (Röm 9,20; 10,18) μενοῦνγε jeweils als Reaktion auf eine Frage folgt, wobei die Antwort in Röm 10,18 lautet: „In alle Lande (bzw. ‚auf die ganze Erde‘) ist ihr Schall ausgegangen und ihre Worte bis an die Enden der bewohnten [Erde]“. Es geht also grundsätzlich um die gleiche Thematik wie in unseren Versen.

Dass Paulus an die vorangehenden Verse anknüpft, zeigt u. a. der Gebrauch des Verbes ἐνδείκνυμι „anzeigen, beweisen, dartun, überführen“¹⁹², das bereits in Vers 17 erschien. Gott hat an Pharao zwar nicht willkürlich, aber doch wie der Töpfer in seiner Vollmacht und damit in seiner göttlichen Freiheit (vgl. Vers 21) gehandelt.

Es ist m. E. schwierig, sich zwischen den zwei sinnvollen Möglichkeiten – welche beide mehr oder weniger im gleichen Sinn ergeben – zu entscheiden. Wird εἰ δέ mit „wenn nun“ wiedergegeben und als einleitende Wendung eines gewissen „Konditionalsatzes“ aufgefasst, so ist vor dem Finalsatz in Vers 23 sinngemäß „so geschah das“ zu ergänzen. Versteht man εἰ δέ als eine Art Interjektion – was m.E. vorzuziehen ist –, so ist nichts zu ergänzen. Das καὶ vor ἵνα in Vers 23, das trotz der Auslassung u. a. im Kodex B möglicherweise ursprünglich ist, ist nicht als Kopula zu verstehen, sondern im verstärkenden/steigernden oder konsekutiven Sinn¹⁹³, sodass καὶ ἵνα mit „damit sogar/insbesondere“ bzw. mit „so, damit“ oder ähnlich zu übersetzen ist.¹⁹⁴ Damit ist der Satz καὶ ἵνα γνωρίσῃ ...

¹⁸⁸ Vgl. dazu Louw/Nida, Greek-English Lexicon, vol. 1, S. 812 (91.8). μενοῦν kann dabei auch im Sinn von „marker of result, often implying the conclusion of a process of reasoning – ‚so, therefore, consequently, accordingly, then, so then““ verstanden werden (Louw/Nida, Greek-English Lexicon, vol. 1, S. 783 [89.50]).

¹⁸⁹ γε ist eine Verstärkungspartikel.

¹⁹⁰ Vgl. auch Bauer/Aland, Wörterbuch, Sp.443: „wo nicht, andernfalls“ bzw. (nach negativen Sätzen) „sonst, widrigenfalls“. εἰ μὴ (86-mal im Neuen Testament) wird von Bauer/Aland u. a. mit „doch“ wiedergegeben (ebd.; vgl. z. B. 1. Kor 7,17), εἰ γε mit „wenn anders, insofern ja“ (ebd.; vgl. 2 Kor 5,3; Gal 3,4; Eph 3,2; 4,21; Kol 1,23).

¹⁹¹ In Mt 6,1 übersetzt die Elberfelder Bibel εἰ δὲ μὴ γε mit „doch“, in 2. Kor 11,16 mit „wenn aber doch“ und in Mt 9,17 und Lk 5,36.37 mit „sonst“. Lediglich in Lk 10,6; 13,9; 14,32 wird mit „wenn aber nicht“ übersetzt, wobei die Wiedergabe mit „andernfalls, ansonsten“ auch hier angebracht wäre. Offenbar hat diese Wendung in bestimmter Hinsicht die Funktion einer Konjunktion übernommen. εἰ δὲ μὴ (ohne das verstärkende γε) kommt zudem sechsmal im Neuen Testament vor (Mk 2,21.22; Joh 14,2.11; Offb 2,5.26), wobei die Wendung in Mk 2,21.22 parallel zu dem Gebrauch von εἰ δὲ μὴ γε in Mt 9,17 und Lk 5,36.37 mit „andernfalls“ widerzugeben ist. Nur an den zwei Stellen im Johannesevangelium und den zwei Stellen in der Johannesoffenbarung kann die Wendung sinnvoll mit „wenn aber nicht“ übersetzt werden.

¹⁹² Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 832.

¹⁹³ Vgl. dazu z. B. Passow, Handwörterbuch II/1, S. 1540f.

¹⁹⁴ Vgl. auch z. B. Lev 18,28, wo die LXX das כִּי im Sinn von „damit nicht“ mit καὶ ἵνα μὴ wiedergibt. Die Wendung καὶ ἵνα erscheint sonst im Neuen Testament nur sechsmal (Mk 3,4; Joh 20,31; 2. Thess 3,2; Offb 6,2.4; 13,17), wobei sie außer in Offb 6,2 syntaktisch einem ἵνα folgt und diesem nebengeordnet ist. In Offb 6,2 ist sie einem Partizipium conjunctum nebengeordnet, wobei allerdings das Hauptverb nicht zwischen, sondern vor dem Partizip und dem ἵνα-Satz erscheint. Gleiches gilt für Offb 6,4, wobei allerdings anstelle des Partizips ein Infinit gebrauch wird.

dem Partizip θέλων „wollend“ syntaktisch nicht nebengeordnet¹⁹⁵, sondern als Finalsatz dem Hauptverb unterordnet, womit auch das finale Verständnis des Partizips θέλων „wollend“ („damit er wollte“)¹⁹⁶ infrage gestellt werden muss. Das Partizip ist aber auch kaum konzessiv („obwohl/obzwar er wollte“)¹⁹⁷ oder kausal („weil/da er wollte“)¹⁹⁸, sondern im temporalen oder modalen Sinn zu verstehen.

Somit ist die Syntax unserer zwei Verse, wenn man εἰ im „konditionalen“ Sinn wiedergibt, etwa folgendermaßen aufzulösen: εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ... ἤνεγκεν ..., καὶ [τοῦτο ἐγένετο.] ἵνα γνωρίσῃ ... „Wenn Gott nun, als er wollte ..., ... ertrug, so [geschah das,] damit er ... bekannt mache“.¹⁹⁹ Versteht man εἰ δὲ jedoch als eine Art Interjektion – wofür m.E. auch die Stellung des Subjekts nach dem Partizip spricht²⁰⁰ –, so ist εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ... ἤνεγκεν ..., καὶ ἵνα γνωρίσῃ ... etwa mit „Dementsprechend hat Gott, als er ... wollte, ... ertragen ..., damit er ... bekannt mache“ wiederzugeben.²⁰¹ Die Hauptbetonung liegt auf jeden Fall auf dem Finalsatz in Vers 23, wobei der Satz den Gedanken von Vers 17b (καὶ ὅπως²⁰² διαγγελεῖ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ „damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde“) aufnimmt.²⁰³ Diese Tatsache wird auch dadurch bestätigt, dass der so genannte Anakoluth in Röm 9,22-23 in Röm 9,24 seine Fortsetzung findet, und zwar nicht nur logisch, wie Jewett meint²⁰⁴, sondern auch syntaktisch, indem das οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς „der uns berufen hat“, das in einem gewissen Sinn an Röm 8,30 (... τούτους καὶ ἐκάλεσεν καὶ οὗς ἐκάλεσεν ...) anknüpft²⁰⁵, zeigt. Gott lässt Juden und „Heiden“ das Evangelium verkündigen mit dem Ziel, dass sie zum Glauben kommen und das Heil Gottes erleben.

„Dementsprechend hat Gott, als er seinen Zorn erweisen und das ihm Mögliche (bzw. seine Kraft) bekannt machen wollte ...“ Auch in Kol 1,27 ist Gott Subjekt des Verbs θέλω „wollen“ (so auch in 1. Kor 12,18; 15,38; 1. Tim 2,4; in der LXX vgl. u. a. Deut 23,6; Jos 24,10), wobei es um Heilswillen Gottes geht (so auch in 1. Tim 2,4). Dieser Vers weist eine gewisse Parallele zu Röm 9,23 auf, indem es heißt: οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν... „welchen Gott bekannt machen wollte den Reichtum der Herrlichkeit

¹⁹⁵ καὶ wird auch „zwischen zwei Satzgliedern, von denen das eine ein Particip ist, das andere durch das Verbum finitum ausgedrückt ist“, anakoluthisch gebraucht (Passow, Handwörterbuch II/1, S. 1540). Sollte Vers 23 doch dem Partizipalsatz in Vers 22 nebengeordnet sein, so wäre das der Fall.

¹⁹⁶ So z. B. Luz, Geschichtsverständnis, S. 244; Jewett, Romans, S. 595; vgl. auch Müller, Gottes Gerechtigkeit, S. 32; Käsemann, Römer, S. 259 (im Sinn von „in der Absicht“).

¹⁹⁷ So z.B. Sanday/Headlam, Romans, S. 261; Zahn, Römer, S. 458f.; vgl. dagegen u. a. Bornkamm, Anakoluthe, S. 90f.; Michel, Römer, S. 313, Anm.19; Luz, Geschichtsverständnis, S. 243.

¹⁹⁸ So z. B. Byrne, Romans, S. 305; Cranfield, Romans II, S. 494; Dunn, Romans 9–16, S. 558; Moo, Romans, S. 605; Piper, Justification, S. 206f.; Schreiner, Romans, S. 519f.; Michel, Römer, S. 313, Anm.19; Räisänen, Paul, God, and Israel, S. 200, Anm.49.

¹⁹⁹ Dann wäre Vers 23 als Teil der Apodosis aufzufassen (so z. B. Siegert, Argumentation, S. 136f.).

²⁰⁰ In den Paulusbriefen folgt nur noch in Röm 7,8 der Artikel mit dem Subjekt des Hauptverbes direkt auf das Partizipium conjunctum.

²⁰¹ καὶ wird dann am besten unübersetzt gelassen – wie z. B. in der LXX in Lev 18,28 oder das ו an vielen Stellen in der hebräischen Bibel.

²⁰² καὶ ὅπως erscheint nur an dieser Stelle im Neuen Testament, und zwar als Zitat aus Ex 9,16. In der LXX erscheint die Wendung außer an dieser Stelle auch in Neh 8,15 und in den apokryphen Schriften 1. Macc 14,41.43; 15,39; 1. Esra 4,48.

²⁰³ Vgl. u. a. Käsemann, Römer, S. 258; Schreiner, Romans, S. 520.

²⁰⁴ Vgl. auch Jewett, Romans, S. 595.

²⁰⁵ Wie auch das προ- in dem Kompositum προητοίμασεν an das προέγνω und προώρισεν in Röm 8,29-30 erinnert.

dieses Geheimnisses unter den Heiden ...“ Ähnlich Aussagen begegnen auch in Eph 2,⁷²⁰⁶ und 1. Tim 1,16²⁰⁷, wobei es jeweils um den Heilswillen Gottes geht, auch wenn das Verb θέλω „wollen“ allerdings nicht erscheint. Auch die Parallelen im Alten Testament sind zu beachten. So heißt es z. B. in Jer 16,21: „Darum siehe, ich werde sie zur Erkenntnis bringen. Diesmal werde ich sie meine Hand und meine Macht erkennen lassen (LXX: καὶ γνωρίω αὐτοῖς τὴν δύναμίν μου ...); und sie werden erkennen, daß mein Name Jahwe ist.“ Zuerst will Gott aber die Schuld und Sünde Israels vergelten (Jer 16,18), wobei Israel dann bei Jahwe Schutz und Zuflucht suchen und sich von den Sünden der Väter und ihren Göttern distanzieren wird (Jer 16,19f.). In Ps 77,15 heißt es: „Du bist der Gott, der Wunder tut, du hast deine Stärke bekannt gemacht unter den Völkern (LXX: ἐγνώρισας ἐν τοῖς λαοῖς τὴν δύναμίν σου).“ Dass Gott dem Pharao seine Kraft „bekannt gemacht hat“, wird auch in 3. Macc 2,6²⁰⁸ betont. Es geht also grundsätzlich um den Heilswillen Gottes, welcher jedoch nicht das Gericht Gottes über den Sünder, der nicht umkehrt, ausschließt, sondern vielmehr einschließt. So hatte Paulus in Röm 1,16 erwähnt, dass das Evangelium von Jesus Christus „Kraft Gottes (δύναμις θεοῦ) ist zur Errettung von jedem Glaubenden, sowohl dem Juden zuerst als auch dem Griechen“, um dann anschließend zuerst einmal ausführlich auf das Gericht Gottes über „Heiden“ und Juden einzugehen, welches sie selbst durch ihre Herzenshärte verschuldet haben (vgl. z. B. Röm 2,5), indem sie „den Reichtum seiner Freundlichkeit und Geduld und Langmut“ verachten (Röm 2,4). Der biblische Zusammenhang zeigt entsprechend, dass es Gottes eigentliche Absicht ist, aus den „Gefäßen des Zorns“, d. h. aus den „Gefäßen“, welche auf Grund von ihrer Sünde für das Zorngericht Gottes „bestimmt“ sind²⁰⁹, „Gefäße des Erbarmens“ zu machen (vgl. auch Röm 11,26-32).²¹⁰

„[hat Gott] ... mit viel Langmut [die] Gefäße/Werkzeuge des Zorns, die zum Verderben vorbereitet sind, ertragen (bzw. [hinaus-]geführt) ...“ Aber diese Aussage des Paulus bestätigt doch, dass Gott Menschen zum ewigen Verderben bestimmt hat!? So scheint es auf jeden Fall bei der ersten Lektüre zu sein. In Wirklichkeit können wir unsere zwei Verse jedoch nur dann richtig verstehen, wenn wir die Anspielungen auf alttestamentliche Stellen erkennen und untersuchen und den Zusammenhang im Römerbrief genau beachten. In Jes 13,5 lesen wir: „Sie kommen aus fernen Landen, vom Ende des Himmels, ja, Jahwe selbst [kommt] mit den *Werkzeugen seiner Verwünschung* (מְזִמָּה לְהָרִיק; LXX: οἱ ὄπλομάχοι αὐτοῦ), um die ganze Erde zu verderben.“ Und in Jer 50,25 (LXX: 27,25) heißt es: „Jahwe hat sein Zeughaus aufgetan und die *Werkzeuge seiner Verwünschung hinausgetragen* (oder: *hinausgebracht*) (מְזִמָּה לְהָרִיק; LXX: ἐξήνεγκεν τὰ σκεύη ὀργῆς αὐτοῦ); denn Gott, Jahwe der Heerscharen, hat im Land der Chaldäer etwas auszurichten.“ Hier geht es um das Strafgericht Gottes über Babylon und den ganzen Erdkreis. Der Ausdruck „die Werkzeuge seines Zorns“ wird

²⁰⁶ „... damit er erweise (ἵνα ἐνδείξῃται) in den kommenden Zeitaltern den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade in Güte an uns in Christus Jesus“.

²⁰⁷ „Aber darum ist mir Barmherzigkeit zuteil geworden (ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἡλεήθην), damit Jesus Christus an mir als dem ersten die ganze Langmut beweise (ἵνα ἐν ἐμοὶ πρῶτον ἐνδείξῃται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν), zum Vorbild für die, welche an ihn glauben werden zum ewigen Leben“.

²⁰⁸ „Du hast den arroganten Pharao, der dein heiliges Volk Israel knechtete, durch vielfältige und zahlreiche Strafen geprüft, indem du deine Maft an ihnen bekannt machtest, indem du deine große Kraft bekannt machtest (... γνωρίσας τὴν σὴν δύναμιν ἐφ' οἷς ἐγνώρισας τὸ μέγα σου κράτος).“

²⁰⁹ Der Genitiv in den Wendungen σκεύη ὀργῆς „Gefäß des Zorns“ und σκεύη ἐλέους „Gefäße des Erbarmens“ ist als Genitiv des Zweckes zu verstehen, wie Vers 21 (... ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν; vgl. auch 2. Tim 2,20-21) zeigt (andere verstehen den Genitiv als *genitivus qualitatis*; so z. B. Jewett, Romans, S. 596; Maurer, σκεῦος, S. 364).

²¹⁰ Vgl. dazu auch Jewett, Romans, S. 596; Cranfield, Romans II, S. 497.

im Sinn von „Werkzeuge, die Gott gebraucht, um sein Zorngericht durchzuführen“, verwendet. Das Gericht trifft nach Jer 13,5 „den ganzen Erdkreis“ und nach Jer 50,25 Babylon. Und weiter lesen wir in Jes 54,16: „Siehe, ich selbst habe den Schmied geschaffen, der das Kohlenfeuer anbläst und die Waffe hervorbringt (וְיִמְצֵא כֶּלִי; LXX: ἐκφέρων σκευός) als sein Werk; und ich selbst habe den Verderber geschaffen, um zugrundezurichten (LXX: ἐγὼ δὲ ἔκτισά σε οὐκ εἰς ἀπώλειαν φθεῖραι ‚ich aber habe dich geschaffen, nicht, um zum Verderben zu vernichten‘)“ (vgl. auch u. a. Jer 44,12; 49,32 [LXX: 51,12; 30,27], wo in der LXX jeweils der Ausdruck εἰς ἀπώλειαν „zum Verderben“ erscheint).

Der Gebrauch der Aoristform ἤνεγκεν (von φέρω „tragen, heben, auf sich nehmen, bringen; veranlassen, verursachen, bewirken; davontragen, erlangen; ertragen, erdulden“²¹¹) scheint sprachlich direkt durch Jer 50,25 (LXX: 27,25) beeinflusst zu sein, wo die LXX den Satz וְיִמְצֵא כֶּלִי וְיִמְצֵא נֶפֶשׁ „und ich werde die Werkzeuge seiner Verwünschung herausbringen“ mit ἐξήνεγκεν τὰ σκεύη ὀργῆς αὐτοῦ wiedergibt. Zu beachten ist jedoch, dass Paulus das Präfix ἐκ „aus, heraus“ weglässt. Inhaltlich ist der Begriff wohl durch verschiedene Bibeltexte geprägt, wobei das einfache Verb φέρω eher im Sinn von „ertragen“ gebraucht wird. So werden sowohl das einfache Verb φέρω²¹² (vgl. in der LXX z. B. Hes 34,29; 36,6; Jer 51,22 [44,22]; im Neuen Testament Hebr 12,20) als auch das Kompositum ὑποφέρω (vgl. in der LXX LXX u. a. Ps 54,13 [55,13]; Am 7,10; Mi 7,9; Sir 22,15; im Neuen Testament 1. Kor 10,13; 2. Tim 3,11; 1. Petr 2,19) im Sinn von „ertragen“ gebraucht. Zudem erscheint das Verb in der LXX in Jes 52,11 im Zusammenhang mit dem Begriff „Gefäß, Werkzeug“, indem es heißt: „Weicht, weicht! Geht von dort hinaus, rührt nichts Unreines an! Geht hinaus aus ihrer Mitte, reinigt euch, die ihr die Gefäße Jahwes tragt (הֵיטִיבְּכֶם וְיִטְהַרְמוּ כֵּלֵי יְהוָה²¹³; LXX: οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου)“ (vgl. auch Jer 17,26). Es erscheint aber auch in Jes 53,4 und 12 in Bezug auf das „Tragen“ der Sünden durch den „Knecht Jahwes“, wobei es in Jes 53,3 heißt, dass er verachtet war (LXX: τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον „sein Aussehen [war] unehrenvoll“). In Hes 36,15 wird in der LXX das Kompositum ἀναφέρω im Sinn von „ertragen“ gebraucht, und zwar – wie in unserem Abschnitt – im Zusammenhang ἀναφέρω mit dem Nomen „Unehre“, indem es heißt: „Und ich will dich nicht mehr die Schmähung der Nationen (LXX: ἀτιμία ἐθνῶν) hören lassen, und das Höhnen der Völker (LXX: ὀνειδισμοὺς λαῶν) wirst du nicht mehr ertragen (וְלֹא תִשָּׁחַד לְעַמִּי²¹⁴; LXX: οὐ μὴ ἀνενέγκῃτε ‚werdet ihr nie mehr ertragen‘); und du sollst deine Nation nicht mehr kinderlos machen, spricht der Herr, Jahwe.“ In Hes 34,29 und 36,6 erscheint in der LXX in Bezug auf Israels Ertragen der „Schmacht der Heiden“ (vgl. dazu auch 1. Macc 4,58) jeweils das einfache Verb φέρω „(er-)tragen“. Das musste Israel „ertragen“, weil Gott sie wegen ihrer Sünden nicht mehr „ertragen“ wollte (vgl. Jes 1,14 [„Meine Seele ist feind euren Neumonden und Jahresfesten; sie sind mir eine Last, ich bin es müde, sie zu tragen“; LXX: ... οὐκέτι ἀνήσω τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν ‚ich werde ihre Sünden nicht länger ertragen“]; Jer 44,22 [LXX: 51,22: καὶ οὐκ ἠδύνατο κύριος ἔτι φέρειν ... ‚und der Herr konnte nicht mehr ertragen ...“]). Doch will Gott Israel, das ihn mit seinen Sünden „ermüdet hat“²¹⁴, „deine Verbrechen auslöscht um meinetwillen, und deiner Sünden will ich nicht gedenken“ (Jes 43,24). Das setzt allerdings voraus, dass sie zu dem kommenden Erlöser, dem „Knecht Jahwes“, umkehren und ihre Sünden bereuen (vgl. u. a. Jes 10,21-23). Wenn nicht, so trifft sie das Gericht

²¹¹ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1262-1265.

²¹² Das einfache Verb erscheint in der LXX insgesamt 273-mal, mit Komposita zusammen sogar 901-mal.

²¹³ Die Wendung וְיִטְהַרְמוּ כֵּלֵי יְהוָה erscheint im Alten Testament 23-mal und bezeichnet sonst immer den „Waffenträger“ (so z. B. in Ri 9,54; 1. Sam 14,1.6f.12-14).

²¹⁴ Vgl. dazu auch Jes 7,13; 43,23; 47,13; Jer 15,6; Mal 2,17.

Gottes. In diesem Sinn spricht Paulus vom „Ertragen“ Gottes „in großer Langmut“, wobei die Aoristform ἤνεγκεν in erster Linie nicht im gnomischen Sinn²¹⁵, sondern im historischen Sinn zu verstehen ist, indem Paulus sich auf die Geschichte Israels bezieht.

Es handelt sich also um das verdiente Gericht Gottes, das über die Menschheit kommt, die sich nicht dem Willen Gottes beugen will. Dass Gott trotz Unglaube und Sünde nicht einfach willkürlich straft, zeigt u. a. der Ausdruck ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ „mit viel/in großer Langmut“.²¹⁶ Das große Maß an Landmut zeigt sich nach Apk. Bar 59,6 im Zurückhalten des Zorns (vgl. auch 4. Esra 7,74), und nach Sir 18 ist Gott langmütig mit den Menschen (Vers 11), weil er seine Schwächen kennt, und zwar mit „allem Fleisch“, und er „weist zurecht, erzieht und belehrt und führt zurück wie ein Hirte seine Erde“ (Vers 13) und erbarmt sich über alle, welche die Erziehung annehmen (Vers 14; vgl. auch Weish 15,1f.). Gott möchte nicht, dass der Sünder verloren geht, sondern umkehrt und gerettet wird (vgl. 1. Tim 2,4; 2. Petr 3,8; ferner Hes 18,23). Paulus hatte in Röm 2,4 indirekt aufgefordert, die Langmut Gottes nicht zu verachten, und zwar mit dem Hinweis, „dass dich Gottes Güte/Freundlichkeit zur Umkehr führt“. Gott schenkt also „noch Frist zu etwaiger Umkehr“.²¹⁷ Von dieser Langmut ist, wenn auch mit anderen Worten, ebenso in Röm 3,26 die Rede, wo Paulus geschrieben hatte: „In dem Aushalten (Geduld) Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ²¹⁸ τοῦ θεοῦ), zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ), damit er gerecht sei und den aus Glauben an Jesus gerecht mache.“ Möglicherweise spielt Paulus auch an Ex 34,6 an, wonach Mose sagt: „Jahwe, Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade

²¹⁵ Vgl. dazu Jewett, Romans, S. 596, Anm. 89.

²¹⁶ Vgl. dazu auch z. B. Jewett, Romans, S. 596; Maurer, σκεῦος, S. 364-365 (nach Maurer wird der Gedanke, dass die gegenwärtigen „Gefäße des Zorns“ erneut „in das überfließende göttliche Erbarmen hineingenommen werden“, an dieser Stelle „zwar noch nicht ausgesprochen, bildet aber doch den deutlich vorhandenen Hintergrund der paulinischen Aussagen“ (ebd.).

²¹⁷ Lohse, Römer, S. 281; vgl. auch u. a. Dunn, Romans 9–16, S. 559f.; Cranfield, Romans II, S. 495. Andere gehen davon aus, dass der Vers nicht die mögliche Umkehr einschließt (vgl. z. B. Wilckens, Römer 2, S. 202-205, allerdings mit der Annahme, dass das nur vorübergehend ist, da Paulus in Röm 11 schlussfolgert, dass alle schlussendlich gerettet werden; vgl. auch J. C. Beker, Romans 9–11 in the Context of the Early Church, in: Princeton Seminary Bulletin Supplement 1 [1990], [S. 40-55] S. 46). Schreiner bemerkt dazu: „Nor is there any intimation that the vessels of wrath will later become vessels of mercy ...“ (Schreiner, Romans, S. 520). Es ist zwar richtig, dass der unmittelbare Kontext nicht darauf eingeht, aber der weitere Kontext in Röm 9–11 und im gesamten Römerbrief bringt diese Tatsache sehr deutlich zum Ausdruck, so z. B. Röm 11,23f. Paulus ist wohl kaum davon ausgegangen, wie z. B. Piper meint, dass Gott zwar möchte, dass alle Menschen gerettet werden, aber dass Gott doch andererseits bestimmt habe, dass nur gewisse Menschen gerettet würden (J. Piper, Are there two Wills of God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved, in: T. R. Schreiner/B. A. Ware [Hrsg.], The Grace of God, the Bondage of the Will, vol. 1: Biblical and Practical Perspectives on Calvinism, Grand Rapids: Baker, 1995, S. 107-131). Doch übersieht diese Sicht m. E. die Frage, um die es im Kontext geht. Paulus stellt nämlich die Frage, ob Gott gerecht richtet, wenn die ungläubigen Juden, welche nicht an den Messias Jesus glauben, von Gott gerichtet werden, obwohl Israel Gottes Verheißung empfangen hat. Richtig spricht Schreiner trotz seiner Annahme der doppelten Prädestination in diesem Zusammenhang von dem ständigen Widerstehen des Angebots zur Umkehr/Buße („... on those who continually resist his offer of repentance“; Schreiner, Romans, S. 521). Wenn es ein „Angebot der Buße“ gibt, dann besteht auch die Möglichkeit, so Gottes Vergebung zu erlangen und vom Gericht („Zorn“) Gottes befreit zu werden. Selbstverständlich liegt für Paulus dabei eine persönliche Schuld Gott gegenüber vor (gegen C. H. Cosgrove, Rhetorical Suspense in Romans 9–11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election, in: JBL 115 [1996], [S. 271-287] S. 273).

²¹⁸ Der Begriff ἀνοχή „Aushalten, Geduld“ erscheint in Röm 2,4 neben dem Begriff μακροθυμία „Langmut“.

(LXX: μακρόθυμος καὶ πολυέλεος) und Treue ...“ (vgl. auch Num 14,18²¹⁹; Neh 9,17; Jes 48,9²²⁰; Jer 15,15; Joel 2,13; Nah 3²²¹).²²²

Nach 2. Macc 6 sind Israel die Strafen Gottes „nicht zum Verderben, sondern zur Erziehung (μὴ πρὸς ὄλεθρον ἀλλὰ πρὸς παιδείαν) widerfahren“ (Vers 12), und es wird als Zeichen der Gnade Gottes angesehen, „wenn Gott die Sünder nicht lange Zeit gewähren lässt, sondern sie bald der Strafe anheimgibt“ (Vers 13).

„Denn der Herrscher bleibt mit uns nicht so langmütig wie mit den anderen Nationen (οὐ γὰρ καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἀναμένει μακροθυμῶν ὁ δεσπότης), die er hingehen lässt, bis sie das Mass ihrer Sünden erfüllt haben, und sie dann bestraft; sondern er wehrt uns, dass wir es nicht so weit treiben mit unsern Sünden und er uns zuletzt vernichtend bestrafen müsste. Deshalb nimmt er seine Barmherzigkeit nie ganz von uns; und wenn er uns durch ein Unglück erzieht, lässt er doch sein Volk nie im Stich“ (2. Macc 6,14-16).

Vorausgesetzt ist an dieser Stelle offenbar, dass Israel durch die „Strafe“ Gottes zur Umkehr kommt., Paulus betont demgegenüber, dass Gott „viel Langmut“ hat, und sein inniger Wunsch ist, dass die Juden, die zum auserwählten Volk Gottes gehören, dadurch zum Glauben kommen und so gerettet werden (vgl. z. B. Röm 9,1-3; 11,14).²²³

Der Satz κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν „in Ordnung gebracht zum Verderben/zur Vernichtung“ wird unterschiedlich gedeutet. Die Wendung εἰς ἀπώλειαν „in das/zum Verderben“ erscheint im Neuen Testament noch in Apg 8,20; 1. Tim 6,9 [εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν]; Hebr 10,39; Offb 17,8 und 11 und bezeichnet offenbar vor allem das ewige „Verderben“ auf Grund des eschatologischen Gerichts (vgl. auch u. a. Phil 1,28; 3,19; 2. Thess 2,3). Auch wenn die Wendung in der LXX sich vor allem auf historische Ereignisse bezieht (vgl. z. B. Jes 14,23; 33,2; 34,12; 54,16; Hes 28,7; 32,15; Dan 2,18; 6,23), so ist doch augenscheinlich, dass Paulus sich an unserer Stelle ebenfalls auf das „Verderben“ auf Grund des eschatologischen Zorngerichtes Gottes bezieht.²²⁴ Das Gegenstück davon ist nach Vers 23 εἰς δόξαν „zur Herrlichkeit/Verherrlichung“, welches sich auf das ewige Leben in der Herrlichkeit der Gegenwart Gottes bezieht (vgl. Röm 2,7.10).

Das Verb καταρτίζω „einrichten, in Ordnung bringen, ein Glied wieder einrenken; wiederherstellen, ausrüsten, aussöhnen; leiten, regieren“²²⁵ (ἀρτίζω bedeutet soviel wie „fertig machen, bereiten“²²⁶) erscheint im Neuen Testament insgesamt 13-mal (wohl nur in Mt 21,16 und Hebr 10,5 im Medium,

²¹⁹ „Jahwe ist langsam zum Zorn und groß an Gnade, der Schuld und [Treu]bruch vergibt, aber keineswegs ungestraft läßt, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten und vierten [Generation].“

²²⁰ „Um meines Namens willen halte ich meinen Zorn zurück, und um meines Ruhmes willen bezähme ich mich dir zugute, um dich nicht auszurotten.“

²²¹ „Jahwe ist langsam zum Zorn und groß an Kraft. Doch keinesfalls läßt Jahwe ungestraft.“

²²² Vgl. dazu auch Jewett, Romans, S. 596.

²²³ Zum Prädestinationsgedanken in Qumran vgl. u. a. 1QH 15,15-18; 1QS 3,15-17; 4,24-26 (vgl. dazu auch u. a. Luz, Geschichtsverständnis, S. 229-234; Maier, Mensch und freier Wille, S. 165-263). Es ist problematisch, Paulus in dieser Tradition zu sehen (so z. B. Käsemann, Römer, S. 259), da Paulus offensichtlich nicht von einem einseitigen fatalistischen Denken geprägt ist.

²²⁴ Anders z. B. P. W. Gooch, Sovereignty and Freedom: Some Pauline Compatibilisms, in: Scottish Journal of Theology 40 (1987), (S. 531-542) S. 538.

²²⁵ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1376.

²²⁶ Vgl. ebd., S. 362.

sonst in der Aktiv- oder Passivform²²⁷), und zwar im Sinn von „in Ordnung bringen“ (Mt 4,21; Mk 1,19; in der LXX vgl. u. a. Esra 4,12.13.16), „zubereiten; herstellen“ (Mt 21,16; Hebr 10,5; 11,3), „geistig/geistlich wiederherstellen/zurüsten“ (Lk 6,40; 1. Kor 1,10; 2. Kor 13,11; Gal 6,1; 1. Thess 3,10; Hebr 13,21; 1. Petr 5,10). nicht auf eine ewige Vorherbestimmung zum Verderben beziehen.²²⁸ In 2. Kor 9,5 erscheint das Kompositum προκαταρτίζω „vorher vorbereiten“. Nach Michel weisen die Verben προετοιμάζω²²⁹ „vorher vorbereiten“ (Vers 23) und καταρτίζω „in Ordnung bringen“ beide „auf das vorzeitliche und vorgeschichtliche Handeln Gottes“ zurück²³⁰, nur stellt sich dann die Frage, warum dann nicht auch an unserer Stelle das Präfix προ „vorher“ vor καταρτίζω angehängt wird. Nach Cranfield dagegen sind diese Personen „würdig“, vernichtet zu werden, was aber nicht bedeute, dass sie tatsächlich vernichtet würden.²³¹

Zum Teil wird das Partizip κατηρτισμένα nicht als Passiv, sondern als Medium im Sinn von „sich selbst vorbereiten“ verstanden.²³² Es ist jedoch davon anzunehmen, dass es sich in unserem Vers um eine Passivform handelt.²³³ Es ist dem Kontext nach sicher richtig, von einem *passivum divinum* auszugehen²³⁴, doch schließt das die menschliche Verantwortung und Schuld nicht aus²³⁵ und ist auch nicht im fatalistischen Sinn zu verstehen, sodass es keine Möglichkeit gäbe, dem Schicksal zu entinnen. Paulus spricht nicht von einer „Vorherbestimmung“ vor der Erschaffung des Menschen. Die Betonung liegt aber zumindest im weiteren Kontext darauf, dass Gott aus den „Werkzeugen/Gefäßen des Zorns“ wieder „Werkzeugen/Gefäße des Erbarmens“ machen möchte (vgl. Röm 11,23ff.).²³⁶ Die Passivform des Verbs καταρτίζω ist dabei wohl in Anlehnung an den Gebrauch

²²⁷ In der LXX erscheint das Verb 13-mal im Medium (so in Esra 5,3.9.11; 6,14; Ps 8,3; 10,3; 16,5; 17,34; 28,9; 39,7; 67,10; 73,16; 79,16) und viermal im Passiv (so in Esra 4,12.13.16; Ps 88,38). In Ps 88,38 erscheint in der LXX die Partizip-Passiv-Form κατηρτισμένη mit Bezug auf die zukünftige ewige Treue Gottes seinem Bund gegenüber, der „befestigt ist wie der Mond“ (vgl. auch Vers 35), wobei die Situation zur Zeit des Psalmisten anders aussah, da Gott „den Bund mit deinem Knecht preisgegeben“ hat (Ps 89,40; LXX: 88,40).

²²⁸ Vgl. auch Lohse, Römer, S. 281; Hübner, Gottes Ich und Israel, S. 49ff.

²²⁹ Das Kompositum erscheint in der LXX neben Jes 28,24 noch in Weish 9,8, wo es heißt: „Du gebotest mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berg und in der Stadt, in der du wohnst, einen Altar, ein Abbild des heiligen Zeltens, das du von Anfang an bereitet hast (ἦν προητοιμάσας ἀπ’ ἀρχῆς).“

²³⁰ Michel, Römer, S. 315; vgl. auch z. B. Käsemann, Römer, S. 259.

²³¹ Cranfield, Romans II, S. 496: „... but not that they will necessarily be bestroyed“; vgl. auch z. B. Fitzmyer, Romans, S. 570; Sanday/Headlam, Romans, S. 261.

²³² So z. B. Stott, Romans, S. 272.

²³³ Vgl. dazu auch u. a. Cosgrove, Rhetorical Suspence, S. 273.

²³⁴ Vgl. z. B. Luz, Geschichtsverständnis, S. 245; Piper, The Justification, S. 211–213.

²³⁵ Anders z. B. Cosgrove, Rhetorical Suspence, S. 273.

²³⁶ Vgl. dazu auch u. a. Oropenza, Paul and Theogicy, S. 71–73.

des Verbs **יָצַר** „formen, bilden“ (im Hofal: „geformt werden“)²³⁷ in Jes 54,17²³⁸ (in der Hofalform; vgl. auch Jes 54,16, wo die LXX den Satz **וְאֶנֶכִי בָרַחְתִּי מִשְׁחִית לְחַבֵּל** „und ich habe auch den Verderber geschaffen, um zu vernichten“ mit **ἐγὼ δὲ ἔκτισά σε οὐκ εἰς ἀπώλειαν φθεῖραι** „ich habe dich geschaffen, nicht für das Verderben, um vernichtet zu werden“ wiedergibt) und Jer 18,4²³⁹ und 19,1.11²⁴⁰ formuliert²⁴¹, wobei inhaltlich die Anlehnung besonders an (Jer 18,4 und) 19,11 zu sehen ist (vgl. auch Ps 2,9; ferner z. B. Ps 33,15; 103,14), da Paulus sich beim Gebrauch des Begriffs „Werkzeug/Gefäß“ in den Versen 22-23 wie in Vers 21 sich vor allem an das Bild vom Töpfer anlehnt²⁴². Aber auch der Gebrauch der Komposita **κατασκευάζω** „(ein Gefäß/Werkzeug) herstellen“ in der LXX z. B. in Jes 43,7²⁴³ und 45,7.9²⁴⁴ mag die Formulierung des Paulus beeinflusst haben. Subjekt ist immer Gott, wodurch bestätigt wird, dass das die Passovform des Partizips an unserer Stelle als *passivum divinum* aufzufassen ist.

Es ist also in erster Linie von Israel als „Gefäß“ Gottes die Rede. Und ebenso wenig wie der Töpfer ein Gefäß grundsätzlich dazu herstellt, um es zu vernichten, hat Gott Israel als sein „Gefäß“ gebildet, um es zu vernichten. Doch weil sie nicht gehorchten, musste er das „Gefäß zur Ehre“ in ein „Gefäß

²³⁷ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 409f. Das hebräische Verb (insgesamt 63-mal im Alten Testament) bezeichnet die Tätigkeit des **יָצַר** „Töpfers, Bildners“ (vgl. 1. Chr 4,23; Jes 41,25; Jer 19,1), der aus Ton die Töpferware formt (vgl. 2. Sam 17,28; Jes 30,14; 64,7; Jer 18,2ff.; 19,11; Kla 4,2) oder aus Metall ein Bild gießt (vgl. Jes 44,9f.; Hab 2,18). Es beschreibt aber auch die vielseitigen Tätigkeiten Gottes als „Bildner“ des Weltalls und des Lebens und als Herrscher und Richter über Zeit und Geschichte (vgl. z. B. Gen 2,7f.19; 2. Kön 19,25; Ps 33,15; 74,17; 95,5; 104,26; 139,16; Jes 22,11; 27,11; 29,16; 45,7.9.11.18; 46,11; 49,5; Jer 10,16; 33,2; Am 4,13; 7,1). Das Verb wird in der LXX allerdings offensichtlich nie mit **καταρτίζω** wiedergegeben. Dieses Verb geht in der LXX auf das aramäische Verb **כָּלַץ** „vollenden“ (so in Esra 4,12.13.16; 5,3.9.11; 6,14) und u. a. auf die hebräischen Verben **בָּנָה** „fest gründen“ (so in Ps 8,3), **בָּנָה** „hinstellen, bereiten, errichten, festsetzen, gründen, in Stand setzen“ (so in Ps 67,10; 73,16; 88,38 bzw. Ps 68,10; 74,16; 89,38) zurück. Das Kompositum **καταρτίζω** erscheint in der LXX nur in Esra (siebenmal) und in den Psalmen (zehnmal).

²³⁸ „Keiner Waffe/keinm Werkzeug/keinem Gefäß, welche(s) gegen dich gebildet wird, soll es gelingen; und jede Zunge, die vor Gericht gegen dich aufsteht, wirst du schuldig sprechen. Das ist das Erbteil der Knechte Jahwes und ihre Gerechtigkeit von mir her, spricht Jahwe.“

²³⁹ „Und das Gefäß, das er aus dem Ton bildete, missriert in der Hand des Töpfers (Bildenden). Und er machte wieder ein anderes Gefäß daraus, wie es in den Augen des Töpfers (Bildenden) recht war zu tun.“

²⁴⁰ „So spricht Jahwe der Heerscharen: ‚Ebenso werde ich dieses Volk und diese Stadt zerbrechen, wie man ein Gefäß des Töpfers (Bildenden) zerbricht, das nicht wiederhergestellt werden kann. Und man wird im Tofet begraben, weil kein Platz zum Begraben [mehr da ist].“

²⁴¹ Die Pualform **יוֹצָר** in Jes 54,17 bleibt in der LXX unübersetzt, während das Partizip Qal **יוֹצָר** in Jer 18,4 zweimal mit dem Verb **ποιέω** „machen“ im Aktiv und in Jer 19,1 mit dem Perfekt Partizip Passiv **πεπλασμένον** „gebildet“ wiedergegeben wird und in Jer 19,11 kein entsprechendes Verb erscheint.

²⁴² Vgl. dazu auch Ch. H. Corgrove, *Elusive Israel. The Puzzle of Election in Romans*, Louisville: Westminster John Knox, 1997, S. 28f.

²⁴³ „So fürchte dich nun nicht, denn ich bin bei dir. Ich will vom Osten deine Kinder bringen und dich vom Westen her sammeln, ich will sagen zum Norden: ‚Gib her!‘ und zum Süden: ‚Halte nicht zurück! Bring her meine Söhne von ferne und meine Töchter vom Ende der Erde, alle, die mit meinem Namen genannt sind, die ich zu meiner Ehre geschaffen und zubereitet und gemacht habe (LXX: **ἐν γὰρ τῇ δόξῃ μου κατασκεύασα αὐτὸν καὶ ἔπλασα καὶ ἐποίησα αὐτόν**)“ (Jes 43,5-7).

²⁴⁴ „... der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis (LXX: **ἐγὼ ὁ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος**), der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin Jahwe, der dies alles tut ... Weh dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe unter irdenen Scherben (LXX: **ποῖον βέλτιον κατασκεύασα ὥς πηλὸν κεραμέως** ... ‚wie viel besser habe ich [das Gefäß] hergestellt als den Ton des Töpfers ...‘)! Spricht denn der Ton zu seinem Töpfer: ‚Was machst du?‘, und sein Werk: ‚Du hast keine Hände!‘“

zur Unehre“ bzw. in ein „Gefäß des Zorns“ umformen. Das Ziel Gottes ist jedoch, aus diesem „Gefäß des Zorns“ wieder ein „Gefäß des Erbarmens“ zu machen (vgl. Röm 11,23ff.).²⁴⁵

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Gebrauch von zwei Begriffen, die mit καταρτίζω „zurüsten, in Ordnung bringen“ verwandt sind, in 2. Tim 3,17²⁴⁶, wobei es um die „guten Werke“ geht. Dabei geht es um das Adjektiv ἄρτιος „angemessen, passend, bereit; vollkommen, unverseht“²⁴⁷ und das Kompositum ἐξαρτίζω „vollständig machen, vollenden, ausrüsten, befrachten“²⁴⁸ (ἐξηρτισμένος als Perfekt Partizip Passiv im Sinn von „geeignet, vorbereitet, gerüstet“). Wie die Parallele zu 2. Tim 2,21 zeigt (πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος; εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον; vgl. auch Tit 3,1: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοίμους εἶναι), wird die Perfektform ἐξηρτισμένος „zugerüstet“ dabei parallel zu der Perfektform ἡτοιμασμένον „vorbereitet“ in 2. Tim 2,21 gebraucht (das Gegenteil davon ist, dass man „zu jedem guten Werk unbewährt [ἀδόκιμοι]“ ist, wie Tit 1,16 betont). Beide Perfektformen betonen den gegenwärtigen Zustand der Person, die durch die „Schrift“ (vgl. 2. Tim 3,16) bzw. durch die „Reinigung“ (vgl. 2. Tim 2,21) in der Lage bzw. „bewährt“ ist (vgl. auch 2. Tim 2,15), sich im Dienst für Gott als „würdig“ darzustellen und somit „Werkzeug zur Ehre“ und nicht „zur Unehre“ ist (vgl. 2. Tim 2,20f.). In diesem Sinn ist auch an unserer Stelle das Perfekt Partizip Passiv κατηρτισμένα „zugerüstet, in Ordnung gebracht“ zu verstehen.²⁴⁹ Dabei wird der Begriff σκευός „Werkzeug, Gefäß“ wohl im doppelten Sinn verwendet, so dass die Person, welche sich Gottes Willen nicht beugt, einerseits ein „Werkzeug zu verderblichen Werken/Taten“ ist und andererseits auf Grund davon selbst dem Verderben gewidmet ist.²⁵⁰ Das wird bestätigt, wenn beim Gebrauch des Begriffs σκευός „Werkzeug, Gefäß“ an unserer Stelle (und in 2. Tim 2,20f.) nicht nur die Stellen aus Jesaja und Jeremia eine Rolle spielen, in denen der Begriff

²⁴⁵ Nach Prov 16,4 hat Jahwe „alles zu seinem Zweck gemacht, so auch den Gottlosen für den Tag des Unglücks“. Dabei prüft Gott „die Geister“ des Menschen (Vers 2), und für ihn ist „jeder Hochmütige“ ein „Gräuel“, der nicht ungestraft bleibt (Vers 5). Aus diesem Grund sind die „Sprüche Salomos“ voller Warnungen vor der gottlosen Leben und ermahnen zur Umkehr.

²⁴⁶ „... ἰὸνα ἀρτίος ἡ οὐ τὸν θεὸν ἀντιρροπῶν, πρὸς πᾶν ἔργον ἀόγαπον ἐχρτισμένον“, ... damit der Mensch Gottes geeignet sei, zu jedem guten Werk zugerüstet.“

²⁴⁷ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 362.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 873. Das Kompositum erscheint im Neuen Testament nur noch in Apg 21,5.

²⁴⁹ Anders z. B. Michel, nach dem die Verben προετοιμάζω in Vers 23 und καταρτίζω in Vers 22 „auf das vorzeitliche und vorgeschichtliche Handeln Gottes“ zurückweisen (Michel, Römer, S. 315; vgl. auch Maier, Mensch, S. 381). Dann hätte Paulus allerdings wohl eher wie in 2. Kor 9,5 das Kompositum προκαταρτίζω gebraucht.

²⁵⁰ Es ist zu beachten, dass ἀπώλειαν ein *nomen actionis* ist, welches nicht das Vernichtete/verdorben, sondern die „Vernichtung“ bzw. das „Verderben“ bezeichnet. Die Wendung εἰς ἀπώλειαν „zum Verderben/in das Verderben hinein“ erscheint in der LXX insgesamt 25-mal, so z. B. in Est 7,4; Jes 14,24; 33,2; 34,12; 54,16; Jer 30,18,27; 51,12 (hebräische Bibel: Jer 49,2,32; 44,12). Im Zusammen mit dem Begriff σκευός „Werkzeug, Gefäß“ erscheint die Wendung in Jes 54,23 („Siehe, ich habe den Schmied geschaffen, der die Kohlen im Feuer anbläst und Waffen macht nach seinem Handwerk [LXX: καὶ ἐκφέρων σκευός εἰς ἔργον]; und ich habe auch den Verderber geschaffen, um zu vernichten [LXX: εἰς ἀπώλειαν]“), wobei der Begriff im Sinn von „Werkzeug“ zu verstehen ist (anders in Jer 30,24, wo in der LXX ebenfalls beide Begriff [σκευός und ἀπώλειαν] erscheinen, wo im Sinn von „Gefäß“ gebraucht wird). In Jes 52,11 bezieht sich der Begriff auf die „Gefäße Jahwes“ (LXX: τὰ σκεύη κυρίου), und in Jer 22,28 heißt es: „Ist denn dieser Mann Konja ein verachtetes, zerschmettertes Gefäß (כִּנְיָ, ‚Gefäß‘ oder ‚Kränkung, Schmerz, Mühsal‘) oder ein Gefäß (כֶּלֶס; LXX: ὡς σκευός), an dem niemand Gefallen hat? Warum wurden sie weggeschleudert, er und seine Nachkommen, und in ein Land geworfen, das sie nicht kannten?“ Und in Jer 51,20 heißt es: „Du [Jakob bzw. Israel] bist mir ein Hammer, eine Kriegswaffe (מַרְבֵּץ לְיָדִי; LXX: σκευή πολέμου), und mit dir zerhämmere ich Nationen, und mit dir zerstöre ich Königreiche ...“ Der Begriff wird also sowohl im Sinn von „Werkzeug, das Gott benutzt“ als auch im Sinn von „Gefäß, das Gegenstand von etwas ist“ gebraucht.

(כֶּלִי; σκεῦος) im Sinn von „Kriegs-/Gerichtswerkzeug Gottes“ gebraucht wird, sondern z. B. auch an Jes 54,17²⁵¹ und Jer 18,4²⁵², wo sich der Begriff auf das Tongefäß bezieht (vgl. dazu auch Röm 9,21). Zudem ist der Zusammenhang zu Röm 2,6-10 zu beachten, wo Paulus auf die Beziehung zwischen den „Werken“ und den ewigen Schicksal („ewiges Leben“ oder „Zorn und Grimm/Wut“) hervorgehoben hatte und wobei ebenfalls Begriff wie δόξα „Herrlichkeit“ und τιμή „Ehre“ erschienen. Dabei hatte der Apostel aber auch betont, dass es vor Gott kein Ansehen der Person gibt (Röm 2,11), dass also „Juden und Griechen“ bei gleichen Voraussetzungen gleiches „Schicksal“ erleben werden. Auch dieser Aspekt ist für unseren Abschnitt in Röm 9 zentral, da es darum geht, Gottes Gnade auch für die „Heiden“, die zum Glauben an Jesus Christus kommen, zu betonen, während Paulus andererseits zeigt, dass Gott in seinem Gericht auch über die ungläubigen Juden trotz seiner Bundesverheißungen für dieses Volk gerecht ist.

„... damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit an [den] Gefäßen/Werkzeugen des Erbarmens ... mache.“ In Vers 23 beschreibt Paulus das Ziel des Ertragens der „Gefäße des Zorns“. Dieser Finalsatz²⁵³ sollte für die Exegese des Textes berücksichtigt werden. Paulus betont, dass Gott Israel deshalb „in Langmut ertragen hat“ (vgl. dazu z. B. auch Jes 65,1ff.)²⁵⁴, um dadurch den „Gefäßen des Erbarmens“ sein Heil bekannt zu machen. Nach Kol 1,27 wollte Gott „seinen Heiligen“ (vgl. Kol 1,26) „bekannt machen, was der Reichtum der Herrlichkeit seines Geheimnisses unter den Heiden [ist], das ist Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit“ (vgl. auch Eph 1,18). Während dieser letzte Text betont, dass die „Herrlichkeit“ Gottes den „Heiden“ zu ihrem Heil bekannt gemacht wird, liegt die Betonung im Kontext von Röm 9,23 darauf, dass Gottes Heilsabsicht Juden und Nicht-Juden gilt (vgl. z. B. Röm 9,24).

Das „Ertragen“ Gottes führte Israel ins Exil. Breits in Deut 29,23ff. wird betont, dass „alle Heiden“ (כָּל-הַגּוֹיִם) darin Gottes majestätisches Handeln und sein Gericht („Zorn“) erkennen werden (vgl. auch z. B. Hes 5,15f.), wie andererseits „alle Völker der Erde“ dadurch, dass Gott die Israeliten segnet, wenn sie in seinem Bund leben, „sehen werden, dass über dir der Name Jahwes genannt ist, und werden sich vor dir fürchten“ (Deut 28,10). Entsprechend diente nicht nur Gottes Gericht an Pharao und Ägypten, sondern auch sein Gericht an Israel dazu, dass sein „Name“ und somit sein

²⁵¹ „Und das Gefäß, das er aus dem Ton machte, missriet in der Hand des Töpfers. Und er machte wieder ein anderes Gefäß daraus, wie es in den Augen des Töpfers recht war zu tun.“

²⁵² „So spricht Jahwe der Heerscharen: ‚Ebenso werde ich dieses Volk und diese Stadt zerbrechen, wie man ein Gefäß des Töpfers zerbricht, das nicht wiederhergestellt werden kann. Und man wird im Tofet begraben, weil kein Platz zum Begraben [mehr da ist].‘“

²⁵³ Vgl. dazu auch W. Eschner, Der Römerbrief: An die Juden der Synagogen in Rom? Ein exegetischer Versuch und die Bestimmung des Bedeutungsinhaltes von dikaioun im NT, Bd. 2: Röm. 7,1–11,36, Hannover: Selbstverlag, 1981, 526: „Hier fügt Paulus nun einen Finalsatz an, der eine völlig unerwartete Absicht Gottes offenbart und dem Handeln Gottes eine ganz neue Richtung gibt ...“ So unerwartet ist die „Absicht Gottes“ und so neue die „Richtung“ des Handelns Gottes von Kontext her jedoch nicht.

²⁵⁴ Nach Eschner kann Paulus mit dem Ausdruck „Gefäße des Zorns“ nicht an „ungläubige Juden“ gedacht haben (ebd., 527-530), wie meistens angenommen wird. Vielmehr sei „allgemein an die Heide gedacht“ (ebd., 530). „Dieses ist durchaus möglich, denn am Anfang seines Briefes hatte er ja ‚die Heiden draußen‘ deutlich mit dem ‚Zorn Gottes‘ in Verbindung gebracht. Und wenn wir nun noch an die Hörer denken – hier zeigt sich, dass der Text viel verständlicher wird, wenn man als Empfänger des Briefes die Juden der Synagogen in Rom annimmt –, so werden auch sie unter den Gefäßen des Zorns sofort die Heiden verstanden haben“ (ebd.). Somit habe Paulus „zum Ausdruck bringen wollen, dass die Heiden, ehemals Gefäße des Zorns, jetzt von Gott zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht worden sind“ (ebd.). Grundsätzlich ist das nicht falsch, doch beachtet Eschner zu wenig den unmittelbaren Kontext in Röm 9 und den alttestamentlichen Hintergrund der Aussage bei Paulus.

Heilswille nicht nur in Israel, sondern auch unter den „Heiden“ bekannt werde. Folglich ist schon immer Israels „Niederlage“ zum „Reichtum der Heiden“ geworden (vgl. Röm 11,12). In der Hinsicht bedeutet das „Exil“ Israels (auch die Diaspora) eine Vorbereitung für die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus unter den „Heiden“, damit auch sie – ebenso die der gläubige „Überrest“ in Israel – den „Reichtum der Herrlichkeit“ des Heils Gottes erleben können. Diese Heilsabsicht Gottes über das Gericht hinaus nicht nur für den „Überrest“ in Israel, sondern auch für die „Heiden“, kommt u. a. auch durch den Kontext der zwei Stellen, welche für das „Zitat“ in Röm 9,20b im Wortlaut am nächsten kommen, nämlich Jes 29,16 und 45,9, zum Ausdruck. Denn während nach Jes 29 der Libanon „in einen Fruchtgarten verwandelt“ wird (Vers 17) und die „Demütigen“ sich über Jahwe freuen und die „Armen unter den Menschen ... über den Heiligen Israels“ jubeln werden (Vers 19), nachdem die „Gewaltigen“ nicht mehr da sind und die „Spötter“ zugrunde gegangen sind (Vers 2), hat Gott nach Jes 45 den Perserkönig Kyrus (vgl. Vers 1) in seiner Gerechtigkeit „geweckt“, der „meine Stadt bauen und meine Gefangenen freilassen“ wird (Vers 13).

„... **welche er vorher vorbereitete zur Herrlichkeit/zur Verherrlichung** ...“ Das soll geschehen „an [den] Werkzeugen/Gefäßen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit vorher vorbereitet hat“. Das mit den „Werkzeugen/Gefäßen des Erbarmens“ dieselben Personen gemeint sein können, die vorher „Werkzeuge/Gefäße des Zorns“ waren, zeigt Jes 54,16-17, wonach Gott sagt:

„Siehe, ich selbst habe den Schmied geschaffen, der das Kohlenfeuer anbläst und die Waffe hervorbringt als sein Werk (כְּלִי לְמַעֲשֵׂהוּ; LXX: καὶ ἐκφέρων σκευὸς εἰς ἔργον); und ich selbst habe den Verderber geschaffen, um zugrundezurichten. Keiner Waffe/keinem Werkzeug, die gegen dich gebildet wird (כְּלִי לְמַעֲשֵׂהוּ יוֹצֵר; LXX: πᾶν σκευὸς φθαρτὸν ἐπὶ σέ), soll es gelingen, und jede Zunge, die sich gegen dich erhebt, sollst du im Gericht schuldig sprechen. Das ist das Erbteil der Knechte Jahwes, und ihre Gerechtigkeit kommt von mir, spricht Jahwe.“²⁵⁵

Israel, das – zwar nicht im aktiven, aber jedoch im passiven Sinn – „Werkzeug/Gefäß des Zorns“ war, soll wieder „Werkzeug/Gefäß des Erbarmens“ werden. Dieser Zusammenhang und die Anlehnung des Paulus u. a. an Jesaja zeigt, dass die Betonung auf dem Erbarmen Gottes liegt. Gottes Anliegen ist, dass Menschen durch den Glauben an den Messias Jesus zu „Werkzeugen/Gefäßen des Erbarmens“ werden.²⁵⁶ Gott hat Israel durch das Gericht hindurch „in Langmut ertragen“ mit dem Ziel, dass sie umkehren und den Reichtum seiner Vergebung und Gnade und damit seines Heils wieder neu erleben (vgl. u. a. Jes 65,1ff.). Aber nicht nur sie, sondern auch die übrigen Nationen sollen und werden Gottes Heil erkennen, wie Paulus in den folgenden Versen ausführt.

Mit dem Präfix προ- in dem Kompositum προετοίμαζω²⁵⁷ „vorher bereiten“ knüpft Paulus offenbar zumindest indirekt an die zwei Komposita προέγνων „er hat vorher erkannt“ und προώρισεν „er hat vorher ausgesondert“ in Röm 8,29-30 an. Diese Tatsache wird auch dadurch bestätigt, dass die Fortsetzung des Argumentation in Röm 9,24 ebenfalls parallel zur Fortsetzung des Textes in Röm 9,30 formuliert ist, indem der Satz οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς „welche er uns auch berufen hat“ an das

²⁵⁵ Vgl. auch Jer 51,19-20: „Jakobs Anteil ist nicht wie diese. Denn er [Jahwe] ist es, der das All gebildet hat und den Stamm seines Erbteils. Jahwe der Heerscharen ist sein Name. Du [Jakob bzw. Israel] bist mir ein Hammer, eine Kriegswaffe (כְּלִי מִלְחָמָה; LXX: σκευὴ πολέμου), und mit dir zerhämmere ich Nationen, und mit dir zerstöre ich Königreiche ...“

²⁵⁶ Vgl. Jewett, Romans, S. 597.

²⁵⁷ Das Kompositum erscheint in der LXX neben Jes 28,24 noch in Weish 9,8, wo es heißt: „Du gebotest mir, einen Tempel zu bauen auf deinem heiligen Berg und in der Stadt, in der du wohnst, einen Altar, ein Abbild des heiligen Zeltens, das du von Anfang an bereitet hast (ἦν προητοίμασας ἀπ’ ἀρχῆς).“

τούτους καὶ ἐκάλεσεν „diese hat er auch berufen“ und καὶ οὗς ἐκάλεσεν „und die er berufen hat“ erinnert. Aber auch von der „Verherrlichung“ war bereits in Röm 8,30 die Rede (τούτους καὶ ἐδόξασεν „diese hat er auch verherrlicht“), woran wiederum Röm 9,23 anknüpft. Neu in unserem Kontext ist die Betonung, dass sowohl Juden als auch Heiden zu den „Gefäßen der Erbarmens“ gehören, während die die Juden, welche im Unglauben verharren, nicht zu der durch die propheten verheißenen Glaubensrechtfertigung gelangen (vgl. Röm 9,30f.).

Nicht nur die Rettung aus Gnaden (vgl. Eph 2,8-9), sondern auch die „guten Werke“, in denen der Gläubige wandelt, sind von Gott „vorher vorbereitet“ (οἷς προητοίμασεν; Eph 2,10²⁵⁸). Wie 2. Tim 1,21 zeigt, geht es bei der „Vorbereitung“ der „Werkzeuge/Gefäße zur Ehre“ nicht nur um den Empfang des ewigen Lebens, sondern ebenso um den Dienst bzw. die „guten Werke“ (vgl. dazu auch u. a. 2. Kor 9,8; Kol 1,10; 1. Tim 2,10; 5,10; 2. Tim 3,17; Tit 1,16; 3,1, wobei also der Begriff σκευός auch im Sinn von „Werkzeuge, welche von Gott benutzt werden“ zu verstehen ist, wie der Schlusssatz εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοίμασμένον „zu jedem guten Werk vorbereitet“ bestätigt (vgl. auch Tit 3,1: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐτοίμους εἶναι „zu jedem guten Werk bereit zu sein“).

Röm 9,24

Dieser Vers knüpft direkt an Vers 23 an²⁵⁹ (indirekt auch z. B. an Röm 8,30: ... τούτους καὶ ἐκάλεσεν καὶ οὗς ἐκάλεσεν ...).²⁶⁰ Dadurch wird noch einmal bestätigt, worum es Paulus geht, nämlich zu zeigen, dass sowohl die „Gefäße des Zorns“ als auch die „Gefäße des Erbarmens“ aus Juden und Heiden kommen. Gott hat auch diejenigen „aus den Heiden“, die zum Glauben an Jesus Christus kommen, zum Heil berufen. Der Gedanke der Berufung der Heiden wird in unserem Kapitel zwar erst in diesem Vers ausdrücklich angesprochen, doch wurde der Heilswille Gottes auch für die Völker außerhalb von Israel zumindest indirekt bereits angedeutet, indem z. B. darauf hingewiesen wurde, dass Gottes Handeln an Pharao geschah, „damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde“ (Vers 17). Aber auch mit der Betonung der Berufung „nicht aus Werken“ (Vers 12) wird der Gedanke angedeutet, da vor Gott alle Menschen gleich sind und der Ruhm der Juden wegfällt (vgl. auch Röm 3,27-30), wenn ihre Rechtfertigung nicht auf Grund der Werke der „Väter“²⁶¹ geschieht. Gottes langmütiges Ertragen in seinem Richten dient schlussendlich dazu, dass seine Heilsabsicht für Juden und Nicht-Juden über den Kreis hinaus, der von dem Gericht betroffen ist, bekannt wird. Dieser Gedanke wurde in Röm 9,17 bereits indirekt angedeutet. Gottes Ziel mit dem Gericht über

²⁵⁸ Vgl. auch u. a. Tit 2,14: „Der hat sich selbst für uns gegeben, damit er uns loskaufte von aller Gesetzlosigkeit und sich selbst ein Eigentumsvolk reinigte, [das] eifrig [sei] in guten Werken.“

²⁵⁹ Vgl. dazu auch Cranfield, Romans II, S. 497f. Luz sieht Röm 9,14-23 als „Exkurs“ (Luz, Geschichtsverständnis, S. 28f.). Das ist jedoch nicht nötig. Der enge Zusammenhang zwischen Vers 24 und den vorangehenden Versen wird so unnötig relativiert. Schreiner bemerkt zu Vers 24: „In this paragraph the calling of the Jews and Gentiles constitutes the thesis (v. 24), with the calling of Gentiles receiving special emphasis. In verses 25-29 the thesis is defended and explicated by citations from the OT“ (Schreiner, Romans, S. 526). Es ist sicher richtig, dass Paulus in den folgenden Versen näher auf die Aussage in Vers 24 eingeht. Es ist auch richtig, dass die Berufung der „Heiden“ in unserem Kapitel erst in Vers 24 direkt angesprochen wird. Doch nicht erst Vers 24 ist als „These“ der folgenden Verse zu sehen. Shulam und Le Cornu bemerken richtig zur Stellung von Vers 24: „Paul now draws the conclusions of his argument ... Thus verse 24 is not only the conclusion of the preceding homily, but also a transition to the following one“ (J. Shalum/H. Le Cornu, A Commentary on the Jewish Roots of Romans, Baltimore: Lederer Books, 1997, S. 336).

²⁶⁰ ἡμᾶς beschreibt dabei als Apposition das οὗς näher (vgl. Jewell, Romans, S. 598; Cranfield, Romans II, S. 498). Somit sind alle gemeint, die mit Paulus zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, egal, ob Jude oder Heide.

²⁶¹ Vgl. dazu u. a. Thiessen, Stephanusrede, S. 38ff.

Pharao war demnach, seinen „Namen“ auf der ganzen Erde zu verkünden. Dieses Ziel wird in Röm 9,23 deutlicher herausgestellt, und ab Röm 9,24 betont Paulus, dass damit nun vor allem auch die Nicht-Juden dieses Heil Gottes kennen lernen können. Dieser Heilswille Gottes weit über Israel hinaus kommt in Röm 10,12-17 und dann in Röm 11,12ff. immer deutlicher zum Ausdruck.

Der Ausdruck ἐξ ἔθνων „aus [den] Nationen/Heiden“, der im Neuen Testament insgesamt fünfmal vorkommt (Apg 15,14.23; Röm 9,24; 2. Kor 11,26; Gal 2,15; vgl. auch Apg 26,17: ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔθνων), wird in Apg 16,14 verwendet, indem die Heidenmission begründet wird. Dort heißt es: „Simon hat erzählt, wie Gott zuerst darauf gesehen hat, aus den Heiden ein Volk zu nehmen (λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαόν) für seinen Namen.“ Dazu gibt Jakobus folgenden Kommentar:

„Und hiermit stimmen die Worte der Propheten überein, wie geschrieben steht: ‚Nach diesem will ich zurückkehren und wieder aufbauen die Hütte Davids, die verfallen ist, und ihre Trümmer will ich wieder bauen und sie wieder aufrichten, damit die übrigen der Menschen den Herrn suchen und alle Heiden, über die mein Name angerufen ist, spricht der Herr, der dieses tut, was von jeher bekannt ist.‘“ (Apg 15,16-18).

Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die Heidenmission (nicht nur) mit Am 9,11-12 im Einklang steht. Die Heidenmission wird dabei aber wohl nicht auf Am 9,11, sondern auf Am 9,12 zurückgeführt. Mit anderen Worten: Die Heidenmission wurde als Begleiterscheinung der Wiederherstellung der „zerfallenen Hütte Davids“ (das Königreich in Israel mit einem Nachkommen Davids) gesehen. Das entspricht auch dem Inhalt von Röm 9–11. Paulus sagt, dass die „Heiden“ in den „Ölbaum“ der Verheißungen Gottes an Israel „eingepropft“ worden sind (Röm 11,17ff.). In dem Sinn bemerkt Johnsohn richtig, dass Paulus Israel „neu definiere“ „by including believing Gentiles rather than excluding unbelieving Israel“.²⁶² Das ist allerdings nur insofern eine „Neudefinition“, dass die „Heiden“ auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen eine andere Voraussetzung haben, um Anteilhaber der Verheißungen zu sein (vgl. u. a. Eph 2,11-22; 3,6), während die Ungläubigen in Israel schon immer im engeren Sinn von den Verheißungen ausgeschlossen waren, wie Paulus bereits in Röm 9,6ff. aufgezeigt hatte. Der Gedanke der Mitanteilhabe der „Heiden“ an dem Evangelium vom Heil in Jesus Christus ist allerdings im Römerbrief nicht neu; er wurde von Anfang an immer wieder aufgenommen (vgl. z. B. Röm 1,16f.; 3,27-30; 4,11-16; ferner Röm 10,11-13).²⁶³

Der engere und der weitere Kontext im Römerbrief zeigt dabei, dass mit den „Heiden“ (ἔθνη) die „Nicht-Juden“ gemeint sind.²⁶⁴ An unserer Stelle bezieht Paulus sich mit dem Begriff, der im

²⁶² E. E. Johnsohn, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9–11* (SBLDS 109), Atlanta: Scholars Press, 1989, S. 149.

²⁶³ Vgl. dazu auch u. a. Jewell, *Romans*, S. 598; Johnsohn, *Function*, S. 149.

²⁶⁴ Vgl. auch u. a. Käsemann, *Römer*, S. 261; Schlier, *Römerbrief*, S. 304; Wilckens, *Römer 2*, S. 206; Dunn, *Romans II*, S. 571. Nach Weiland bezieht sich das Wort ἔθνη „Nationen“ in Röm 9,24 auf das heidnisch gewordene Israel (Nord-Reich), das er von den Juden unterscheidet (R. Weiland, *God's Covenant People. Yesterday, Today and Forever*, Scottsbluff: Mission to Israel, 3. Aufl. 1997, S. 25ff.; vgl. ebd., S. 38f.). Auch wenn sich das griechische Wort ἔθνος „Nation“ bzw. das hebräische Wort *goy* „Nation“ auf das Volk Israel beziehen kann (vgl. z. B. Gen 12,2), so ist m. E. doch unwahrscheinlich, dass Paulus in diesem Fall die Pluralform benutzt hätte (vgl. auch Lohse, *Römer*, S. 282). Außerdem zeigt der Kontext in Röm 9 doch deutlich, dass Paulus sich auf die Heiden im Unterschied zum Volk Israel als Ganzes bezieht. Paulus hebt mit diesem Abschnitt nicht die Verheißungen von Hosea auf, das Gott Israel wieder zu seinem Volk machen will. Er zeigt vielmehr, dass Gott nicht nur Israel, das wegen des Unglaubens „Nicht-[mehr]-mein-Volk“ war, wieder zu seinem geliebten Volk macht, sondern dass die „Heiden“ mit in diesen Heilsplan Gottes einbezogen werden (vgl. auch Apg 15,14-16). Die Betonung liegt im Kontext darauf, dass aus Israel nur ein Rest gerettet wird, während Gott auch Heiden zum Heil durch den Messias Jesus berufen hat (vgl. auch Hübner, *Gottes ich*, S. 55f.).

Römerbrief 29-mal erscheint (vgl. z. B. Röm 1,5.13; 2,14.24.29; 4,17f.; 9,30), auf die an Jesus Gläubigen, die als „Heiden“ zum Glauben an Jesus berufen wurden (vgl. auch z. B. Eph 2,11; 3,6; Kol 1,27).²⁶⁵ In diesem Sinn ist die Übersetzung „Heiden“ beizubehalten.²⁶⁶

Das „eigentliche“ Thema in unserem Abschnitt ist jedoch nicht die Frage nach der Heidenmission. Dieses Thema hat der Apostel im Römerbrief bereits längst abgeschlossen. Es geht in unserem Abschnitt vielmehr um die Frage nach den Verheißungen Gottes für Israel. Paulus betont dabei, dass diese Verheißungen trotz des Unglaubens mancher Juden „hinfällig“ geworden sind (vgl. Röm 9,6). Im Gegenteil: Auch das Gericht über das ungläubige Israel steht im Einklang mit den Verheißungen des Alten Testaments. Sowohl dieses Gericht, wodurch die betroffenen Juden von den Verheißungen ausgeschlossen werden, als auch die Missionierung der „Heiden“, welche diese mit in die Verheißungen einschließen lässt, stehen im Einklang mit den Schriften des Alten Testaments. Beide Aspekte machen die Verheißungen für Israel nicht ungültig, wie Paulus noch zeigen wird.

Röm 9,25-26

Paulus „zitiert“²⁶⁷ in Vers 25 aus Hos 2,25 und in Vers 26 aus Hos 2,1²⁶⁸, wobei der Text jedoch nur teilweise wörtlich mit dem Text der LXX übereinstimmt. Das zeigt folgende Gegenüberstellung:

Röm 9,25: ... καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἡγαπημένην ἡγαπημένην

Hos 2,25: ... καὶ ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἡλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου λαός μου εἰ σύ καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἰ σύ (hebräisch: וְאֶת-לֹא-אֶהְיֶה לָהֶם וְהָיוּ לִי וְאֶת-לֹא-אֶהְיֶה לָהֶם וְהָיוּ לִי ...).

Röm 9,26: καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος

Hos 2,1: ... καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς οὐ λαός μου ὑμεῖς ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος (hebräisch: וְהָיוּ לִי וְאֶת-לֹא-אֶהְיֶה לָהֶם וְהָיוּ לִי וְאֶת-לֹא-אֶהְיֶה לָהֶם ...).

Während Röm 9,26b wörtlich mit dem LXX-Text aus Hos 2,25b übereinstimmt²⁶⁹, wird der Text aus Hos 2,1 in Röm 9,25 in umgekehrter Reihenfolge gebracht (vgl. auch 1. Petr 2,10!), wobei Paulus anstelle des Verbs ἐλεέω das Partizip des Verbs ἀγαπάω gebraucht. Es ist möglich, dass Paulus dabei auf das hebräische Verb וְהָיוּ zurückgreift in der Überzeugung, dass damit der Sinn des Textes besser zum Ausdruck kommt.²⁷⁰ Das von Paulus benutzte Verb ἀγαπάω schließt die Bedeutung des

²⁶⁵ Vgl. auch Hübner, Gottes ich, S. 55f.

²⁶⁶ Dabelstein zieht die Übersetzung mit „Nicht-Jude“ vor (R. Dabelstein, Die Beurteilung der „Heiden“ bei Paulus [BBET 14], Bern: Lang, 1981, S. 37).

²⁶⁷ Als Subjekt von λέγει wird von Paulus dem Kontext nach Gott gesehen (vgl. auch Jewell, Romans, S. 599), der sowohl in Vers 24 wie auch in Vers 25 Subjekt des Verbs καλέω ist, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt wird (vgl. aber Vers 22). Mit ἐν τῷ Ὡσηέ bezieht Paulus sich wohl auf das Hoseabuch innerhalb der Schriftrolle der Kleinen Propheten (vgl. B. Burchard, Römer 9,25 ἐν τῷ Ὡσηέ, in: ZNW 76 [1985], S. 131).

²⁶⁸ Vgl. dazu auch u. a. J. A. Battle, Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:25-26, in: Grace Theological Journal 2 (1981), S. 115–129; P. T. Gadenz, The Lord Will Accomplish His Word: Paul's Argumentation and Use of Scripture in Romans 9:24–29, in: Letter & Spirit 2 (2006), S. 141–158; J. P. Tanner, The New Covenant and Paul's Quotations from Hosea in Romans 9:25-26, in: Bibliotheca Sacra 162 (2005), S. 95–110.

²⁶⁹ Beachte jedoch die Textvarianten, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden muss, da sie kaum ursprünglich sind.

²⁷⁰ Es ist nicht notwendig anzunehmen, dass Paulus einen LXX-Text mit dem Verb vor sich hatte (so jedoch Koch, Schrift, S. 55 und C. D. Stanley, Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and

hebräischen Verb עָנַן mit ein, geht aber über die Bedeutung des von der LXX gebrauchten Verbs $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\omega}$ hinaus, da damit gleichzeitig das Vorrecht, „Geliebte“ Gottes zu sein, hervorgehoben wird. Das ist wohl der Grund des Gebrauchs in unserem Abschnitt. Die Liebe Gottes erweist sich nach Röm 5,8 darin, „dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“, und von ihr kann die Gläubigen nichts mehr trennen (vgl. Röm 8,39). Sie galt nach Röm 9,13 Jakob (= Israel), sie gilt aber auch den „Heiden“, die zum Glauben an Jesus kommen.

Allerdings bezieht sich Hos 2 auf Israel, das von Gott auf Grund des Ungehorsams als „Nicht-mein-Volk“ bezeichnet wird, in Zukunft bei der „Wiederannahme“ (vgl. dazu auch Röm 11,15) von Gott wieder als „Mein-Volk“ bezeichnet werden wird. Paulus sieht darin aber offenbar auch einen Hinweis auf die gegenwärtige Heidenmission. Ebenso wird Hos 2,25 in 1. Petr 2,10 ($\text{o}\acute{\iota}\ \text{ποτε}\ \text{o}\acute{\upsilon}\ \text{λα}\acute{\omicron}\varsigma\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \delta\epsilon\ \text{λα}\acute{\omicron}\varsigma\ \text{θεο}\acute{\upsilon},\ \text{o}\acute{\iota}\ \text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \eta\lambda\epsilon\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\lambda\epsilon\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$) zitiert, um zu verdeutlichen, dass die neutestamentliche Gemeinde, bestehend aus Juden- und Heidenchristen, Volk Gottes ist (vgl. 1. Petr 2,9: $\text{}\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\nu,\ \beta\alpha\sigma\acute{\iota}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \iota\epsilon\acute{\rho}\alpha\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha,\ \epsilon\theta\eta\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu,\ \text{λα}\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \text{περιποιήσιν}\ \dots$). Damit werden aber weder in unserem Abschnitt noch in 1. Petr 2,10 alttestamentliche Verheißungen, die Israels zukünftige Wiederherstellung betreffen, auf die neutestamentliche Gemeinde „übertragen“ in dem Sinn, dass die Kirche die endgültige Erfüllung dieser Verheißungen sei.²⁷¹ Vielmehr gehört die Heidenmission für Paulus wie auch z. B. in Apg 15,14-16 mit zur Wiederherstellung Israels.²⁷² Wie Gott einst Abraham aus Gnaden berufen hat und sich über Israel wieder aus Gnaden erbarmen wird, so nimmt er sich auch der „Heiden“ in seiner Liebe an. Bereits in Röm 4,16-17 hatte Paulus erwähnt, dass die Verheißung, die Gott dem Abraham gegeben hat, „dem ganzen Samen“ durch den Glauben fest stehe, und zwar „nicht allein dem vom Gesetz, sondern auch dem vom Glauben Abrahams, der unser aller Vater ist, wie geschrieben steht: ‚Ich habe dich zum Vater vieler Nationen gesetzt – vor dem Gott, dem er glaubte, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ruft, wie wenn es da wäre‘. Somit hat Gott angefangen, die Verheißung aus Hos 2 zu erfüllen, indem er auch die „Heiden“ zum Glauben an Jesus Christus beruft und auf diese Weise das „Nichtseiende“ mit in die Erfüllung der Verheißungen nimmt.²⁷³ Paulus sieht in der Tatsache, dass Gott in diesem Sinn mit den „Heiden“ umgeht, eine Bestätigung dafür, dass Gott nicht weniger seinem Volk Israel gegenüber barmherzig sein und es wieder annehmen wird, wie er z. B. in Röm 11,24 betont: „Denn wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum ausgeschnitten und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft worden bist, wie viel mehr werden diese, die natürlichen [Zweige], in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft werden!“

Contemporary Literature [Society for New Testament Studies Monograph Series 69], Cambridge: Cambridge University Press, 1992, S. 112).

²⁷¹ Vgl. dazu auch T. R. Schreiner, *The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul*, in: *Studia Biblica et Theologica* 13 (1983), S. 17-38. Richtig betont Schreiner, dass Paulus mit den Ausführungen die zukünftige Erfüllung der Verheißungen an Israel nicht ausschließt. Es ist jedoch nicht angebracht, in Bezug auf die Kirche vom „neuen Israel“ zu sprechen, da Paulus den Begriff „Israel“ im gesamten Abschnitt nur auf das ethnische Israel bezieht.

²⁷² Die „Heiden“ werden im Hoseabuch nur dreimal erwähnt (Hos 8,8.10; 9,17), und zwar immer im Zusammenhang mit dem Gericht Gottes über Israel, wobei er die „Heiden“ als sein Werkzeug benutzt (vgl. z. B. Hos 8,8: „Verschlungen ist Israel. Jetzt sind sie unter den Nationen wie ein Gefäß geworden, an dem man kein Gefallen hat“).

²⁷³ Schreiner bemerkt: „The church is the renewed Israel and the arena in which God’s promises find their fulfillment. Paul wants to show his Jewish contemporaries that the calling of the Gentiles was not without precedent; it fits with the surprising way God has always acted“ (Schreiner, *Romans*, S. 528). Der erste Satz ist allerdings missverständlich, obwohl er für Schreiner nicht die zukünftige Erfüllung an dem ethnischen Israel ausschließt (vgl. ebd., S. 527; ders.; *The Church*, S. 17-38).

Röm 9,27-28

Paulus zitiert in diesen Versen aus Jes 10,22-23 (LXX: καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα αὐτῶν σωθήσεται· λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει Κύριος ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ) mit Anlehnung an Hos 2,1 (LXX: Καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης ...; vgl. auch Gen 32,13).²⁷⁴

Auf den „Überrest“ im Volk Israel, von dem vor allem Jesaja immer wieder spricht (vgl. auch z. B. Sach 8,11ff.) und der am Schluss durch den „Immanuel“ (vgl. Jes 7,14; ferner Jes 9,1-6; 10,21-23) gerettet wird, wird von Paulus in Röm 11 ausführlicher Bezug genommen. In unserem Kapitel dient dieser Hinweis, um zu zeigen, dass die Tatsache, dass nicht alle Juden an Jesus gläubig werden und deshalb von Gottes Gericht getroffen werden, nicht gegen die Verheißungen des Alten Testaments, sondern vielmehr im Einklang damit steht. Dass Paulus anstelle des LXX-Begriffs κατάλειμμα (hebräisch:) den Begriff ὑπόλειμμα²⁷⁵ verwendet, geschieht wohl aus dem Grund, dass in unserem Kontext noch nicht der endgültige „Überrest“ gemeint ist, auf den Paulus erst in Röm 11 ausführlicher eingeht.²⁷⁶

Schwierig ist an unserer Stelle die genaue Übersetzung von Vers 28.²⁷⁷ Das liegt daran, dass Paulus an dieser Stelle Jes 10,22b-23 nach der Septuaginta zusammenfassend zitiert (vgl. auch Jes 28,22²⁷⁸). Gemeint ist offenbar, dass Gott das Strafgericht an Israel durchführen wird und dass deshalb nur ein „Überrest“ im Volk Gottes gerettet werden wird.²⁷⁹ Dass nicht Gottes endgültiges Gericht über Israel gemeint ist²⁸⁰, zeigt Vers 29.

Röm 9,29

In diesem Vers zitiert Paulus Jes 1,9 (vgl. Jes 1,18), wobei er das überleitende καὶ „und“ weglässt. Gott hat trotz Gericht im Volk Israel immer einen „Samen“ verschont. Der Begriff Bezeichnet an dieser Stelle zumindest nicht direkt Israel als „wahre Nachkommenschaft/wahren Samen“ Abrahams²⁸¹, sondern bezieht sich auf den „Überrest“, der auf Grund des Glaubens an Gott durch das Gericht hindurch gewahrt wird (vgl. auch u. a. Hab 2,4). Zu beachten ist, dass in der hebräischen Bibel in Jes 1,9 der Begriff יִרְיָא „Überrest“ erscheint, der in der LXX an dieser Stelle mit σπέρμα

²⁷⁴ Vgl. dazu auch u. a. Koch, Schrift, S. 167f.

²⁷⁵ Dieser Begriff erscheint im Neuen Testament nur in Röm 9,27 (vgl. auch den Gebrauch von λείμμα in Röm 11,5), während er in der LXX achtmal vorkommt (1. Sam 9,24; 2. Kön 21,14; Hiob 20,21; Mi 4,7; 5,6.7; Mal 2,15; 1. Macc 6,53). κατάλειμμα erscheint in der LXX 18-mal (so z. B. in Jes 10,22; 14,22.30; 37,30; Jer 27,26; 30,3; 47,11), im Neuen Testament jedoch kein einziges Mal. Allerdings werden ὑπολείπω und καταλείπω in Röm 11,3 und 4 offensichtlich synonym gebraucht (vgl. auch den Gebrauch von ἐγκαταλείπω in Röm 9,29).

²⁷⁶ Andere betrachten diese „Änderung“ als ungeklärt (vgl. z. B. Koch, Schrift, S. 142; Stanley, Paul und Language, S. 116). Es ist natürlich möglich, dass Paulus, der zweifelsohne auch den hebräischen Text durch und durch kannte, aus dem Gedächtnis zitiert in dem Bewusstsein, dass die zwei Begriffe synonym gebraucht werden können (vgl. dazu auch J. Ziegler, Sylloge: Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta (SeptArb 1; MSU 10), Göttingen: V&R, 1971, S. 68f.).

²⁷⁷ Vgl. zu den unterschiedlichen Erklärungsversuchen Cranfield, Romans II, S. 502; Fitzmyer, Romans, S. 574.

²⁷⁸ „Und nun, treibt nicht Spott, damit eure Fesseln nicht fester gemacht werden! Denn ich habe von festbeschlossener Vernichtung gehört durch den Herrn, Jahwe der Heerscharen, über die ganze Erde (LXX: ... διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαωθ ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν).“

²⁷⁹ Vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 573.

²⁸⁰ So aber z. B. Moo, Romans, S. 616.

²⁸¹ So z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 574; Schreiner, Romans, S. 529.

„Same“ wiedergegeben wird.²⁸² In Jer 31,2 bezieht der Begriff sich auf das „Volk derer, die dem Schwert entronnen sind“ und welches „Gnade gefunden hat in der Wüste, als Israel wanderte, um zu seiner Ruhe zu kommen“. Im Kontext von Jes 1,9 bezieht sich der Vergleich mit Sodom und Gomorra auf das zur Zeit Jesajas lebende Israel in Jerusalem und Umgebung (vgl. Jes 1,1.10). Beim Gericht Gottes über Juda und Jerusalem bleibt „die Tochter Zion“ übrig „wie eine Laubhütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld, wie eine belagerte Stadt“ (Jes 1,8). Mit dem „Überrest“ ist somit in Jes 1,9 offensichtlich auf den gleichen Rettungsakt Gottes hingewiesen, der in Jes 10,20-22 erwähnt wird, wobei allerdings im hebräischen Text für den „Überrest“ der Begriff שְׁאֵר steht (vgl. auch z. B. Jes 11,11.16; 28,5). Es sind diejenigen, die dem Gericht Gottes „entronnen“, wie der Gebrauch des Begriffs שְׁרִיד in Jeremia zeigt (vgl. Jer 31,2; 42,17; 44,14). Sie werden in Jes 42,3 und 43,17 (vgl. Mt 12,20) mit einem „glimmenden Docht“ verglichen (vgl. auch Mi 4,6f.). Der Grund, dass sie nicht durch das Gericht völlig vernichtet werden, ist, dass ihre Sünden, auch wenn sie „rot wie Karmesin sind, wie Schnee weiß werden sollen. Wenn sie rot sind wie Purpur, wie Wolle sollen sie werden“ (Jes 1,18; vgl. auch Jes 43,24f.). Wie Gott in Vergangenheit Israel nicht ganz vernichtet hat, so wird er auch in Zukunft Israel nicht als Ganzes vernichten, sondern den „Überrest“ retten.

Röm 9,30-32a

Für manche beginnt mit Röm 9,30 ein neuer Abschnitt, der in Röm 10 fertiggesetzt wird.²⁸³ Die einleitende rethorische Frage: τί οὖν ἐροῦμεν; „was werden wir nun sagen?“, welche insgesamt sechsmal im Römerbrief erscheint (auch in Röm 4,1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14²⁸⁴), kann dabei als Einleitung zu einem neuen Gedanken oder als Übergang zur Zusammenfassung bzw. Schlussfolgerung von dem, was vorher ausgeführt wurde, gesehen werden.²⁸⁵ Der Gebrauch im Römerbrief deutet darauf hin, dass eher davon auszugehen ist, dass Paulus nun den Gedankengang zu Ende führt, bevor er mit einem neuen Abschnitt (Unterthema) beginnt. Tatsächlich werden in Röm 9,30-33 die Gedanken des vorangehenden Abschnittes schlussfolgernd zusammenfasst. Außerdem deutet der Beginn des 10.

²⁸² Dass Paulus an dieser Stelle den LXX-Begriff beibehält, hat vielleicht damit zu tun, dass der Begriff bereits in Röm 9,7-8 gebraucht wurde. Dort lag die Betonung auf der Verheißung Gottes (vgl. auch Röm 4,13.16.18; 11,1), die auch in unserem Zusammenhang allein Grund dafür ist, dass Gott Israel nicht ganz vernichtet.

²⁸³ Vgl. z. B. Schreiner, *Romans*, S. 531ff., der den Abschnitt Rom 9,30–11,10 überschreibt mit „Israel’s Rejection of God’s Saving Righteousness“ (ebd., S. 531). Er sieht in Röm 9,30–10,4 einen Unterabschnitt (vgl. ebd., S. 534; ebenso auch z. B. Jewett, *Romans*, S. 606-620), auch wenn er später bemerkt: „Romans 10:1-4 continues the argument, even though Paul abandons the illustration of the race course“ (Schreiner, *Romans*, S. 534). Käsemann stellt den Abschnitt Röm 9,30–10,21 unter das Thema „Israels Schuld und Fall“ (Käsemann, *Römer*, S. 264); ähnlich auch z. B. Wilckens, *Römer* 2, S. 209 („Israels Widerspruch gegen Gottes Gerechtigkeit“); C. K. Barrett, *Romans* 9:30–10:21: Fall and Responsibility of Israel, in: L. de Lorenzi (Hrsg.), *Die Israelfrage nach Rö 9–11, Rom: Vor den Mauern*, S. 109-121.

²⁸⁴ Vgl. auch Siegert, *Argumentation*, S. 141: „In jedem der so markierten Abschnitte wird in abschließenden Thesen und Bibelziten der erreichte Fortschritt festgehalten. Ausnahmsweise (vergleichbar ist bei Paulus nur Röm 8,31) leitet τί οὖν ἐροῦμεν hier keinen Selbsteinwand ein, der erst überwunden werden müsste, sondern bereits das Resümee.“

²⁸⁵ Da Paulus diese zusammenfassende Schlussfolgerung zum Teil in Fragen zum Ausdruck bringt (vgl. z. B. Röm 8,31ff.), geht Fitzmyer davon aus, dass auch in unserem Abschnitt die folgenden Sätze als Fragen zu verstehen sind (Fitzmyer, *Romans*, S. 577). Das ist jedoch unwahrscheinlich. So weist z.B. die Frage διὰ τί; „warum?“ in Vers 32, dass Ἰσραὴλ ... οὐκ ἔφθασεν in Vers 31 nicht als Frage zu verstehen ist, sondern als Aussage, wie auch der gesamte Kontext bestätigt.

Kapitels darauf hin, dass Paulus eigentlich erst hier einen neuen Abschnitt beginnt²⁸⁶, der allerdings an den vorangehenden Gedanken anknüpft.²⁸⁷ Andererseits führt Paulus in Röm 9,30-33 kein eigentlich neues Thema ein.²⁸⁸

Mit ἔθνη „**Heiden**“ sind in Vers 30 diejenigen aus den nicht-jüdischen Nationen gemeint, welche bereits in Vers 24 erwähnt wurden, welche von Gott berufen wurden und – wie das ἡμᾶς „uns“ in Vers 24 zeigt – auch zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind.²⁸⁹ Der Ausdruck διώκειν δικαιοσύνην „die Gerechtigkeit verfolgen“ kann bedeuten, dass man bestrebt ist, nach dem gerechten Willen Gottes im Umgang mit den Mitmenschen zu leben (vgl. 1. Tim 6,11; 2. Tim 2,22; Prov 15,9; ferner Deut 16,20; Jes 51,1; Sir 27,8).²⁹⁰ An unserer Stelle wird mit δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ jedoch die Beziehung zu Gott angesprochen.²⁹¹ Die richtige Beziehung zu Gott kann, wie der Gebrauch des Begriffs δικαιοσύνη im Römerbrief zeigt (insgesamt 34-mal), schlussendlich nur als „Glaubensgerechtigkeit“, wie sie im Gesetz verheißen wurde, erlangt werden (vgl. z. B. Röm 1,17; 3,21f.25; 4,3.5; 5,17,21).²⁹²

Israel strebte nach dem „**Gesetz der Gerechtigkeit**“ (νόμον δικαιοσύνης). διώκων, an dieser Stelle als konzessives Partizip zu verstehen²⁹³, bezieht sich auf den Gesetzeseifer der Juden. Paulus bezeichnet in Phil 3,6 mit dem Verb seine eigene frühere Tätigkeit als Verfolger der christlichen Gemeinde „gemäß Eifer“ (vgl. auch Gal 1,13.23), während er in Phil 3,12-14 damit auf sein Streben nach „Schiedsrichterpreis“ der himmlischen Berufung beschreibt. Mit νόμος ist an unserer Stelle die Tora gemeint, die gemäß dem Verständnis der Juden durch die Erfüllung zur Gerechtigkeit führen sollte (vgl. Röm 3,27: διὰ ... νόμον ... τῶν ἔργων;). Der Ausdruck νόμος δικαιοσύνης ist im Neuen

²⁸⁶ Vgl. auch z. B. Siegert, *Argumentation*, S. 141f. und 148; Dahl, *Studies in Paul*, S. 143 und 147. Die Gliederung des Römerbriefes ist nicht immer einfach, da einerseits ein „Argument“ zum nächsten führt und andererseits die einen oder anderen Gedanken in einem anderen Kontext wieder angesprochen werden.

²⁸⁷ Nach Siegert ist Röm 10,1–11,32 „syntaktisch gesehen ein einziger Komplex; semantisch und pragmatisch kann er als zweiter Durchgang gelten durch das in c. 9 entwickelte Problem. Die zweite Eröffnung (10,1) ähnelt in vielem der ersten. Das gleiche Pathos herrscht vor (Schmerz, Verbundenheit); und noch einmal tritt der Apostel für Israel ein“ (Siegert, *Argumentation*, S. 148).

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 141: „Es ist ja nicht so, dass hier ein neues Thema eingeführt würde (wie in vielen Kommentaren zu lesen steht, die dementsprechend hier auch schon c. 10 beginnen lassen), sondern Paulus hat sein Hauptthema nie vergessen.“ Mit dem „Hauptthema“ meint er das in Röm 1,16f. angesprochene Thema, das im Römerbrief behandelt wird, wobei „das Erreichte jetzt unter dem Gesichtspunkt des Briefthema ... und seiner seitherigen Entfaltungen resümiert“ werde (ebd.). In Röm 9,1 habe Paulus „bei einer zunächst unerklärten Empfindung neu angesetzt, um sich in einigen Schleifen zu der Reflexionsebene emporzuarbeiten, die mit dem Begriff ‚Gottesgerechtigkeit aus Glauben‘ verbunden ist. Und siehe da, jetzt, wo er sie erreicht hat, nennt er auch sein Problem ganz offen und unmetaphorisch. Israel, d. h. das natürliche Israel, hat die Gottesgerechtigkeit – die wahre Gottesbeziehung, die auch vom Gesetz beachtigt ist – nicht erreicht“ (ebd.). Röm 9,30-33 resümiert allerdings nicht die gesamten bisherigen Ausführungen des Römerbriefes, sondern nur die Ausführungen des Kapitels 9, und zwar vor allem Röm 9,6ff. Natürlich steht diese neue Abschnitt, der mit Röm 9 beginnt, in einem inhaltlichen Verhältnis zum Hauptthema des Briefes. Trotzdem beginnt in Röm 9 ein neues Unterthema, nämlich die Frage der Erwählung Israels inmitten des Unglaubens vieler Juden.

²⁸⁹ Vgl. auch u. a. Schlier, *Römerbrief*, S. 306; Cranfield, *Romans II*, S. 506; Dunn, *Romans 9–16*, S. 580.

²⁹⁰ Nach Käsemann erweisen Deut 16,20; Prov 15,9 und Sir 27,8 „alttestamentliche Herkunft der Wendung ‚der Gerechtigkeit nachjagen‘“ (Käsemann, *Römer*, S. 265). Das ist richtig in Bezug auf den Gebrauch in 1. Tim 6,11 und 2. Tim 2,22. Aber an unserer Stelle könnte das zum Missverständnis des Ausdrucks führen.

²⁹¹ Vgl. auch z. B. Cranfield, *Romans II*, S. 506f.; Dunn, *Romans 9–16*, S. 580.

²⁹² Vgl. auch Käsemann, *Römer*, S. 263.

²⁹³ Vgl. auch z. B. S. R. Bechtler, *Christ, the Τέλος of the Law: The Goal of Romans 10:4*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994), (S. 288–308) S. 292.

Testament einmalig, erscheint aber (mit Artikel) in Weish 2,11, wonach die „verkehrten“ Leute u. a. denken (vgl. Weish 2,1):

„Lasst uns den armen Gerechten unterdrücken und keine Witve verschonen; wir wollen uns nicht scheuen vor dem altersgrauen Haar des Greises. Es sei die Stärke unser Gesetz der Gerechtigkeit (ἔστω δὲ ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης); denn es zeigt sich, dass Schwäche nichts ausrichtet. So lasst uns dem Gerechten auflauern; denn er ist uns lästig und widersetzt sich unserm Tun und schilt uns, weil wir gegen das Gesetz sündigen, und hält uns vor, dass wir gegen die Zucht verstossen.“

In diesem Abschnitt wird die Selbstherrlichkeit der Gottlosen, denen der „Gerechte“, der Gott fürchtet und nach seinen Geboten handelt, ein Dorn im Auge ist, an den Pranger gestellt.²⁹⁴ Jewett bemerkt dazu: „The expression ‚law of righteousness‘ appears to be employed in this passage to depict what a propagandist would understand to be the essence of Jewish piety, which the rulers planned to replace by brute strength.“²⁹⁵ Paulus seinerseits beziehe sich darauf, dass Israel die Gerechtigkeit nicht erlangt hat, weil sie diese durch den Geborsam dem Gesetz gegenüber erlangen wollte.²⁹⁶ Der Genitiv ist – ähnlich wie z. B. in der Wendung δικαίωσιν ζωῆς in Röm 6,18 (vgl. Röm 6,21: διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον) oder in der Wendung διὰ νόμου πίστεως in Röm 3,27 (vgl. auch Jak 2,12: διὰ νόμου ἐλευθερίας) – als „Genitiv der Richtung und der Absicht“²⁹⁷ zu verstehen in dem Sinn, dass die Gerechtigkeit erreicht werden soll. Der Begriff νόμος wird dabei entsprechend ähnlich gebraucht wie in Röm 3,27 der Ausdruck [νόμος] τῶν ἔργων „Gesetz der Werke“. Damit wird, wie auch Röm 9,32 bestätigt, in einem anderen Zusammenhang nochmals wie in Röm 3,27 der Gegensatz zwischen dem „Gesetz der Werke“ und dem „Gesetz des Glaubens“ (vgl. auch u. a. Gal 2,16; 3,2.5)

²⁹⁴ Vgl. dazu H. Lamparter, Die Apokryphen II: Weisheit Salomos, Tobias, Judith, Baruch (Die Botschaft des Alten Testaments 25/2), Stuttgart: Calwer, 1972, S. 19.

²⁹⁵ Jewett, Romans, S. 610.

²⁹⁶ Ebd.; vgl. dazu auch S. Westerholm, Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters, Grand Rapids: Eerdmans, 1988, S. 126-130.

²⁹⁷ Vgl. dazu Hoffmann/v. Siebenthal, Grammatik, § 164; Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 166. Anders Käsemann, Römer, S. 265: „Der qualitative Genetiv kann in paulinischer Theologie nicht die Wirkung ..., sondern allenfalls die Forderung ... bezeichnen, dem Kontext nach besser die Verheißung ... Das Gesetz wird dann wie in 3,21 als Zeuge der Gerechtigkeit betrachtet.“ Siebert bemerkt: „Gesetz steht hier – metonymisch und in paulinischer Kürze – für den Zweck des Gesetzes, eben die Gerechtigkeit“ (Siebert, Argumentation, S. 142). Schreiner versteht den Genitiv als „objective genitive“ im Sinn von „for righteousness“ (Schreiner, Romans, S. 537). Zu den unterschiedlichen Deutungsversuchen vgl. u. a. Fitzmyer, Romans, S. 578; Rhyne, Faith, S. 99-101; B. L. Martin, Christ and the Law in Paul (Supplements to Novum Testamentum 62), Leiden: Brill, 1989, S. 135-137; W. Reinbold, Paulus und das Gesetz: Zur Exegese von Röm 9,30-33, in: BZ 38 (1994), S. 253-264. Wilckens bemerkt dazu: „Worum es Paulus geht, ist ein elementar jüdisches, nur aus dem Innersten jüdischen Glaubens heraus zu verstehendes Problem: Wie wird der gefallene Israelit, der Sünder, gerecht? Die Antwort auf diese Frage ist es, die den Gegensatz zwischen Christentum und Judentum bildet. Das Judentum antwortet: ‚aus Werken des Gesetzes‘. Die Tora nämlich ist zuerst die göttliche Urkunde der Erwählung, der grundsätzlich jeder Jude als Israelit zugehört. Gemäß muss die Tora getan werden; aber wer gegen sie gefehlt hat, kann zu ihr zurückkehren, sie offenbart ja die Langmut und Güte Gottes zu den Sündern unter seinen Kindern. Aber Rückkehr zur Tora heißt eben: tun, was sie sagt. Dass Sünder aus Werken des Gesetzes gerecht werden können, ist zwar als Konsequenz aus der Erwählung Gottes die jedem Israeliten zustehende Gnade. Aber gerecht werden kann man nur durch das eigene Tun der Tora, und allen daran wird Gerechtigkeit gemessen. Paulus dagegen antwortet: Aus Werken der Tora wird kein Sünder gerecht. Die Tora verflucht jeden Sünder und versperrt ihm die Rückkehr zur Gerechtigkeit“ (Wilckens, Römer 2, S. 216).

zum Ausdruck gebracht.²⁹⁸ Paulus ist also nicht so zu verstehen, als wollte er nur zum Ausdruck bringen, dass der einzige Fehler der Juden sei, nicht an Jesus zu glauben. Dieser „Unglaube“ ging Hand in Hand mit ihrer Sicht des Gesetzes als fordernde Instanz zur Erlangung der göttlichen Rechtfertigung.

Israel strebt also danach, die Gerechtigkeit vor Gott durch die Erfüllung des Gesetzes zu erlangen.²⁹⁹ Sie sind – wie Paulus vor der Bekehrung zu Jesus Christus (vgl. z. B. Gal 3,5f.) – „Eiferer“ des Gesetzes (vgl. u. a. Röm 10,2f.) und verlassen sich auf das Tun des Gesetzes (Röm 2,17). Doch „**zum Gesetz³⁰⁰ sind sie nicht gelangt**“; sie haben das „Gesetz der Gerechtigkeit“³⁰¹ bzw. das Ziel des Gesetzes, die Glaubensgerechtigkeit in Jesus Christus (vgl. Röm 10,4), nicht erreicht, weil sie den Erlöser, den das Gesetz verheißen hat, nicht angenommen haben.³⁰²

Der Sinn von **Vers 32a** ist etwa folgender: διὰ τί [Ἰσραὴλ οὐκ ἔφθασεν εἰς νόμον]; ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως [ἐδιώκεν³⁰³ νόμον] ἀλλ’ ὡς ἐξ ἔργων „Weshalb hat Israel das [Ziel des] Gesetz[es] nicht erlangt? Weil es dem Gesetz nicht aus Glaubens, sondern wie aus Werken nachstrebte“. ³⁰⁴ Käsemann weist richtig darauf hin, dass das Gesetz missverstanden wurde, indem es „zum Leistungsruf gemacht wurde“. ³⁰⁵ Dass die Rechtfertigung nicht durch das Einhalten des Gesetzes, also nicht „aus Werken“ erreicht werden kann, hatte Paulus im Römerbrief bereits immer wieder betont (vgl. Röm 3,20; 4,2; 9,12). In Röm 7,14ff. hatte er die Möglichkeit, durch menschliche Leistung das Gesetz zu erfüllen, aufgezeigt. Die Heiden aber, die nicht nach Gott gesucht haben, die haben jetzt die Botschaft von Jesus Christus angenommen und haben somit durch den Glauben an Jesus Christus die Gerechtigkeit Gottes erlangt.

²⁹⁸ Mit den „Werken“ und dem „Gesetz“ bezieht Paulus sich kaum auf die jüdischen Gebote, welche von den Heiden nicht akzeptiert werden können bzw. welche die Juden von den Heiden trennen (so jedoch z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 582; Ziesler, Romans, S. 251–254).

²⁹⁹ Vgl. auch u. a. Wilckens, Römer 2, S. 212.

³⁰⁰ Der Ausdruck εἰς νόμον erscheint im Neuen Testament nur noch in Jak 1,25 (εἰς τὸν νόμον in Apg 25,8 im Sinn von „gegen das Gesetz“).

³⁰¹ U. a. der Mehrheitstext (M) ergänzt nach νόμον den Genitiv δικαιοσύνης, der entsprechend aus Röm 9,31 übernommen wurde.

³⁰² Vgl. auch Hübner, Gottes Ich, S. 61.

³⁰³ Nach Wilckens ist an dieser Stelle ἔφθασεν zu ergänzen, da es „ja gerade nicht um das Wie des, sondern, wie V30 zeigt, um den Gegensatz zwischen Laufen und Nicht-Laufen, der dem zwischen ‚Mein Volk‘ und ‚Nicht-mein-Volk‘ in V25f entspricht“, gehe (Wilckens, Römer 2, S. 212). Nach Gordon ist die Kopula zu ergänzen (im Sinn von „das Gesetz ist nicht aus Glauben ...“), und entsprechend sei gemeint, dass Israel die Glaubensgerechtigkeit nicht erreicht hat, weil das Gesetz eher durch Werke als durch Glauben charakterisiert sei, wobei er auf Gal 3,12 verweist (T. D. Gordon, Why Israel did not obtain Torah-Righteousness: A Translation Note of Rom 9:32, in: Westminster Theological Journal 54 [1992], S. 163–166). Es wird jedoch zu recht darauf hingewiesen, dass nicht das Gesetz als solches Schuld ist, dass Israel die Glaubensgerechtigkeit nicht erreicht hat (vgl. auch Röm 7,14ff.), sondern dass Paulus die subjektive Sicht des Gesetzes durch Israel anspricht, wie der Ausdruck ὡς ἐξ ἔργων andeutet (vgl. z. B. Käsemann, Römer, S. 265f.).

³⁰⁴ Vgl. auch u. a. Dunn, Romans 9–16, S. 582; Rhyne, Faith, S. 167; Schlier, Römerbrief, S. 307; Bechtler, Christ, S. 294f.

³⁰⁵ Käsemann, Römer, S. 265; vgl. auch u. a. Cranfield, Romans II, S. 508–511; Rhyne, Faith, S. 100f.; A. Lindemann, Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz: Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5, in: NZW 73 (1982), (S. 231–250) S. 243f.

Damit ist nochmals klar zum Ausdruck gebracht, dass das Gesetz ohne den Messias Jesus nicht einen eigenen Erlösungsweg für Israel darstellt, sondern dass Jesus der Messias Israels und der Völker ist und die Rechtfertigung allein durch ihn und somit durch den Glauben an ihn erlangt werden kann.³⁰⁶

Röm 9,32b-33

Dieser Abschnitt ist nicht als Parenthese zu verstehen³⁰⁷, sondern als asyndetische Nebenordnung und nähere Erläuterung dessen, was in Röm 9,31-32a gesagt wurde. Entsprechend könnte man den Text folgendermaßen wiedergeben: „Und so haben sie Anstoß genommen an dem Stein des Anstoßes ...“

Paulus begründet seine Ausführungen mit einem „Mischzitat“³⁰⁸ aus Jes 8,14³⁰⁹ und Jes 28,16³¹⁰, wobei jedoch auch andere Stellen im Alten Testament auf die Gefahr des Falls hinweisen (vgl. z. B. Ex 23,33; 34,33; Hos 4,17)³¹¹. Die zwei Stellen werden auch in 1. Petr 2,6-8 in einem Textzusammenhang „zitiert“ (vgl. auch Barn 6,2f.³¹²), und zwar in Verbindung mit Ps 118,22. In 1. Petr 2,6 wird Jes 28,16 dabei mit folgenden Worten zitiert: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαίον ἐκλεκτὸν ἐντιμον καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ, während in 1. Petr 2,8 der Ausdruck λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου eher auf den hebräischen Text von Jes 8,14 zurückzuführen ist. Dieser letzte Ausdruck ist gleichlautend von Paulus in Röm 9,33 übernommen worden in einem Zitat, das sonst aus Jes 28,16 stammt. Aber auch das Zitat aus Jes 28,16 (... יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן ...) in 1. Petr 2,6 und Röm 9,33 entspricht eher dem hebräischen Text als dem LXX-Text.³¹³

³⁰⁶ Vgl. dazu auch P. Hirschberg, Die bleibende Provokation. Christliche Theologie im Angesicht Israels, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, S. 81: „Christus ist nicht nur der Messias der Völker, sondern auch der ‚Messias‘ Israels ... Selbst Paulus, der von der bleibenden Erwählung Israels ausgeht, schränkt die Heilsbedeutung Jesu nicht auf die nicht-jüdische Welt ein. Die göttliche Verheißungstreue, die im Status des jüdischen ‚Unglaubens‘ gültig bleibt, zielt auf die Offenbarung Jesu Christi unter seinem Volk. Durch ihn und durch niemand anderes wird auch Israel am Ende gerettet werden.“

³⁰⁷ So aber Reinbold, Paulus und das Gesetz, S. 255-257 und 263.

³⁰⁸ Vgl. Wilckens, Römer 2, S. 213: „Es handelt sich um ein eigenartiges Mischzitat aus Jes 28,16 ... und Jes 8,14 ...“ Vgl. auch z. B. Siegert, Argumentation, S. 143: „Beide Fundstellen verschmilzt Paulus zu einer, was heute befremdet, weil die Zitierkonventionen sich geändert haben.“ Zur Diskussion vgl. u. a. Stanley, Paul and Language, S. 119-125

³⁰⁹ LXX: kai« e`a»n e`pΔ aujtwδ` pepoiqw»β h<sup>TM</sup>Θβ e¶stai soi ei`β aJgi÷asma **kai« oujc wJB li÷qou prosko/mmati sunanth/sesqe aujtwδ` oujde« wJB pe÷traß ptw÷mati** (hebräisch: lwøVvkIm rwxVlw P%og%on NRbRaVlw). oJ de« oi÷koß Iakwb e`n pagi÷di kai« e`n koila÷smati e`gkaqh/menoi e`n Ierousalhm.

³¹⁰ LXX: dia» touvto ouεtwß le÷gei ku/riov **i`dou\ e`gw» e`mbalwδ ei`B ta» qeme÷lia Siwn li÷qon** polutelhv (hebräisch: יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן יִסְּדוּן) e`klekto\n aÓkrogwniai\von e¶ntimon ei`β ta» qeme÷lia aujthvß kai« oJ pisteu/wn e`pΔ aujtwδ` ouj mh\ kataiscunqhVØ.

³¹¹ Vgl. dazu auch K. Müller, Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs (StANT 19), München: Kösel, 1969, S. 32-45.

³¹² Barn 6,2: ... i`dou\, e`mbalwδ ei`β ta» qeme÷lia Siwn li÷qon polutelhv e`klekto\n aÓkrogwniai\von (LXX-Zitat aus Jes 28,16).

³¹³ Es kann sein, dass beide unabhängig voneinander selbständig auf den hebräischen Text zurückgreifen oder dass Petrus sich an Paulus anlehnt, was jedoch eher unwahrscheinlich ist, da Paulus im Gegensatz zu Petrus den Wortlaut mit ihm Zitat aus Jes 28,16 bringt. Beide Texte deuten darauf hin, dass der „Stein“ damals messianisch gedeutet wurde (vgl. dazu z. B. Josephus, Ant. Jud. 10,10,4; IQS 8,7; vgl. auch J. Jeremias, Art. , in: ThWbNT IV, (S. 272-283) S. 276f.; Dunn, Romans 9–16, S. 583; Fitzmyer, Romans, 580). Das bedeutet jedoch nicht, dass eine schriftliche Sammlung vorgelegen haben muss, in der der „Stein“ mit Jesus identifiziert wurde (so z. B. E. G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Interoduction, Notes, and Essays, Grand Rapids: Baker, 2. Aufl. 1981, S. 268-277; vgl. auch z. B.

In Jes 8 ist vom „Immanuel“ die Rede (vgl. Jes 8,8.10; vgl. Jes 7,14), dessen Land (Israel) die Nationen „überschwemmen“, aber doch nicht vernichten werden. Er ist ein „Zeichen“ in Israel (vgl. Jes 7,10-16), aber nicht alle werden an ihn glauben. Jes 28 bezieht sich auf die Zeit, wenn „Jahwe der Heerscharen für den Überrest seines Volkes zur herrlichen Krone und zum prächtigen Kranz“ machen wird (Jes 28,5). Doch ist auch vom Gericht über das ungehorsame Volk die Rede. Gott aber wird den „Bund mit dem Tod“ aufheben (Jes 28,18) und „das Recht zur Richtschnur machen und die Gerechtigkeit zur Waage. Hagel wird die Zuflucht der Lüge hinwegfegen, und die Wasser werden das Versteck wegschwemmen“ (Jes 28,17). Die Wiederherstellung des „Überrestes“ wird also durch das Gericht hindurch geschehen. Somit gehen Gericht und Heil sowohl im Kontext von Jesaja (vgl. auch z. B. Jes 28,22, wo Bezug genommen wird auf die Formulierung von Jes 10,22f., was Paulus bereits in Röm 9,28 zitiert hatte) als auch in unserem Abschnitt in Röm 9 Hand in Hand.

Der „Grundstein“ (vgl. Eph 2,20: ἀκρογωνιαίος „Eckstein“), an dem Israel gescheitert ist, ist sowohl nach der Überzeugung des Paulus als auch des Petrus Jesus Christus.³¹⁴ Das Problem vieler Juden war demnach, dass sie Jesus als Messias abgelehnt haben (vgl. auch u. a. Mt 21,42; Mk 12,10; Lk 20,17; Apg 4,11; 1. Kor 2,8) und damit dem Evangelium von ihm gegenüber ungläubig waren.³¹⁵ Doch wer seinen Glauben auf ihm gegründet hat (ἐπ’ αὐτῷ kann in gewisser Hinsicht auch als *Dativus causae* verstanden werden; vgl. auch Eph 2,20: ἐπὶ τῷ θεμελίῳ³¹⁶), wird „nicht zuschanden werden“ (οὐ καταισχυνθήσεται; vgl. auch Röm 5,5; 10,11) und somit das Ziel des Gesetzes, die Rechtfertigung durch den Messias Jesus und damit die Befreiung vom eschatologischen Gericht³¹⁷, erlangen. Grundlegend ist dabei der Glaube, wie der Ausdruck ὁ πιστεύων „der Glaubende“, der im Römerbrief sonst siebenmal vorkommt (Röm 1,16; 3,22; 4,11.24; 10,4.11; 15,13; vgl. auch Röm 4,5)³¹⁸ und somit zentral für den Römerbrief ist, bestätigt.

2.2.3.3 Der gegenwärtige Zustand Israels ohne die Gottesgerechtigkeit (Röm 10,1-21)

Röm 10,1

Paulus knüpft nun an Röm 9,1ff. an.³¹⁹ Während in Röm 9 die Frage der (bleibenden) Erwählung trotz des Unglaubens vieler Israeliten im Fordergrund stand, ist der gegenwärtige Unglaube der Juden

Käsemann, Römer, S. 267: „Selbst wenn die gewalttätige und geistvolle Einfügung von Jes 8,14 in Jes 28,16 paulinisch sein sollte, erklärt sie sich leichter bei der Annahme, dass dem Apostel eine Kombination wie in 1. Pe 2,6 f. bereits vertraut war“).

³¹⁴ Vgl. auch u. a. Cranfield, Romans II, S. 510f.; Moo, Romans, Romans, S. 628-630. Andere sehen darin das Evangelium von Jesus Christus (so z. B. P. E. Dinter, Paul and the Prophet Isaiah, in: BTB 33 [1983], [S. 48-52] S. 50).

³¹⁵ Nach Schreiber betont der Gebrauch des Verbs τίθημι in Röm 9,32 und auch in 1. Petr 2,6 „divine predestination“ (Schreiner, Romans, S. 540). Das ist insofern richtig, dass Gott allein der Grund der Errettung ist und nicht menschliche Leistung. Diese Tatsache hebt für Paulus jedoch keineswegs die menschliche Verantwortung auf. Der Gebrauch des Verbs τίθημι geht zudem wohl auf den hebräischen Text von Jes 28,16 zurück.

³¹⁶ Zum Gebrauch von ἐπὶ mit folgenden Datum im kausalen Sinn vgl. u. a. Mt 7,28; 18,5.13; 22,33; Mk 10,22.24.

³¹⁷ Vgl. z. B. Käsemann, Römer, S. 267; Byrne, Romans, S. 314.

³¹⁸ 21-mal wird das Verb πιστεύω „glauben“ im Römerbrief gebraucht, und das Nomen πίστις „Glaube“ sogar 40-mal.

³¹⁹ Vgl. auch Siegert, Argumentation, S. 141 und 148; anders z. B. Schreiner, Romans, S. 542: „The connections between 9...30-33 and 10:1-4 should be traced. Israel’s ‚zeal for God‘ (v. 2) corresponds to pursuing the law for righteousness in 9:31. The attempt to establish their own righteousness (v. 3) parallels the effort to gain righteousness by works rather than by faith (9:32). The stumbling over the stone of stumbling (9:32-33) is now described as the refusal to subject themselves to God’s righteousness.“ Sicher besteht eine Parallele zwischen Röm 9,30-33 und 10,1-14. Nach Siegert kann

Thema von Röm 10. Dass dieses Kapitel, das ähnlich wie Röm 9 beginnt, unter diese Thematik gestellt wird, zeigt u. a. das begründende γάρ „denn“, mit dem die Vers 2, 3 und 4 eingeleitet werden. In Röm 9 hatte er gezeigt, dass Gott, obwohl viele Juden nicht zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind und auch wenn Gott sich jetzt den Heiden gnädig zugewandt hat, Israel trotzdem nicht endgültig als sein Volk verworfen hat. In Röm 10 kommt er vor allem auf die gegenwärtige Situation des Volkes zu sprechen, das noch immer zum größten Teil vom Unglauben geprägt ist. Paulus wünscht sehnsüchtig, dass sie gerettet werden und die Erfüllung alttestamentlicher Heilsverheißungen für Israel erleben.

Das Wort εὐδοκία „**Wohlgefallen**“ wird an dieser Stelle im Sinn von „Wunsch, Verlangen“ verstanden³²⁰, was aber zum Teil angelehnt wird³²¹. Das Nomen erscheint im Neuen Testament hauptsächlich in den Paulusbriefen (außer Mt 11,26; Lk 2,14; 10,21), und zwar noch fünfmal (Eph 1,5.9; Phil 1,15; 2,13; 2. Thess 1,11) im Sinn von „Wohlgefallen“³²². Auch wenn der Gebrauch des Verbs εὐδοκέα „zufrieden sein, einstimmen, genehmigen“³²³ (vgl. z. B. Röm 1,32; 15,26f.; 1. Kor 1,21; 7,12f; 10,5) beachtet wird, ist es schwierig, Belege für den Gebrauch im Sinn von „Verlangen“ zu finden.³²⁴ Sicher kann mit dem „Wohlgefallen“ aber auch der Wunsch oder das Verlangen mit eingeschlossen sein. Das scheint auf jeden Fall an unserer Stelle der Fall zu sein, da „das Wohlgefallen meines Herzens“ in der Führbitte für die Errettung des Volkes mündet. In Röm 9,2 hatte der Apostel in einem ähnlichen Zusammenhang von einem „ununterbrochenen Schmerzen in meinem Herzen“ gesprochen.

Röm 10,2-3

„**Ich bezeuge ihnen nämlich, dass sie Eifer Gottes haben ...**“ Paulus bestätigt den Juden sogar, dass sie einen „Eifer Gottes“ (ζῆλον θεοῦ; vgl. 2. Kor 11,3: ζῆλῳ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω) haben, was im Sinn von „Eifer für Gott“ (θεοῦ als *Genitivus objectivus*) zu verstehen ist (vgl. dazu Apg 5,17; 13,45; 17,5; 21,20; 22,3; vgl. ferner Apg 22,3; Gal 1,14; 3,6; Num 25,6-13³²⁵).

Nach 1. Macc 2,51 forderte Matthatias Maccabeus in seinem Alter seine Söhne auf, sich „an die Werke der Väter, welche sie in ihren Generationen getan haben (τὰ ἔργα τῶν πατέρων, ἃ ἐποίησαν ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν)“, zu erinnern, wobei diese „Herrlichkeit und einen ewigen Namen empfangen“ hätten. Dabei werden die Söhne des Matthatias aufgefordert, für das Gesetz zu eifern (ζηλώσατε τῷ νόμῳ) und „euer Leben für den Bund eurer Väter“ zu geben (1. Macc 2,50). Matthatias selbst war vorher mit seinen Freunden zusammen im Land umhergezogen, hatte die Altäre

man Röm 10,1ff. als „zweiten Durchgang“ bezeichnen (Siegert, Argumentation, S. 148), wodurch es automatisch zu gewissen Wiederholungen kommen muss. Doch insgesamt ist dieser „zweite Durchgang“ dadurch geprägt, dass Paulus erklärt, warum die Juden gegenwärtig im Unglauben verharren, während es in Röm 9 grundsätzlich um die Frage ging, wie es mit Israels Erwählung und Gottes Verheißungen für Israel bestellt ist, wenn die Mehrheit im Volk den Messias Jesus verworfen hat. Dass Gott deshalb das Volk und damit seine Verheißungen für das Volk nicht verworfen hat, betont der Apostel in aller Deutlichkeit in Röm 11.

³²⁰ Vgl. z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 585; Fitzmyer, Romans, S. 582. Wilckens übersetzt mit „Engagement“ (Wilckens, Römer 2, S. 217) und erklärt es als „leidenschaftlichen Wunsch“ (ebd., S. 219).

³²¹ So z. B. Sanday/Headlam, Romans, S. 282.

³²² Vgl. dazu auch Pape, Handwörterbuch I, S. 1063.

³²³ Vgl. ebd., S. 1062.

³²⁴ Schreiner verweist z. B. auf Ps 144,16 (LXX) und Sir 39,18 (Schreiner, Romans, S. 542). Aber diese Stellen sind m. E. keine Bestätigung für eine solche Bedeutung.

³²⁵ Vgl. auch Sir 45,23f.; 1. Macc 2,26.54.58; 1 QS 4,4; 9,23; 1QH 6,14; Josephus, Ant. XII,6,2.

niedergerissen, die unbeschnittenen Kinder mit Gewalt beschnitten, „und sie haben sich des Gesetzes aus der Hand der Heiden und Könige angenommen, und sie gaben das Horn nicht dem Sünder“ (1. Macc 2,45-48). Und nach Philo ist es „allen, die Eifer für die Tugend haben (ἅπασι τοῖς ζῆλον ἔχουσιν ἀρετῆς)“, erlaubt, auf der Stelle die Strafe an diejenigen aus dem jüdischen Volk zu vollziehen, welche die Verehrung des Einen preisgeben, ohne sie vor ein Gericht, einen Rat oder eine Behörde zu führen.³²⁶ Weiter betont Philo, dass es „zehntausende Wächter, Eiferer der Gesetze (ζηλωταὶ νόμων), genaueste Hüter der väterlichen [Satzungen]“ gebe, und dass deshalb niemand, der das 2. Gebot übertrete, unbestraft bleibe.³²⁷ Der Vergleich deutet darauf hin, dass mit dem „Eifer der Tugend“ der Eifer für das Gesetz mit den väterlichen Satzungen³²⁸ gemeint ist. Durch den „Eifer“ soll offenbar die Gottesbeziehung des Volkes der Juden bewahrt werden.³²⁹

Als „Eiferer Gottes“ (vgl. auch Apg 22,3) sind bzw. „Eiferer des Gesetzes“ (Apg 21,20), indem sie für das Gesetz und vor allem aber für die eigenen Überlieferungen eifern (vgl. Gal 1,14). Deshalb eifern sie „nicht nach Erkenntnis“ (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν).

„... **aber nicht nach Erkenntnis.**“ Dieser Ausdruck κατ' ἐπίγνωσιν „nach/mit Erkenntnis“ ist im Neuen Testament einzigartig und erscheint auch nicht in der LXX (vgl. aber 1. Petr 3,7: κατὰ γνῶσιν „mit/gemäß Erkenntnis“). Der Begriff ἐπίγνωσις „Erkenntnis“ wird in der LXX siebenmal gebraucht, und zwar u. a. in Hos 4,1.6 und 6,6, wonach „keine Treue und keine Gnade und keine Erkenntnis Gottes im Land“ ist (Hos 6,1) und Israel deshalb „aus Mangel an Erkenntnis“ umkommt (Hos 4,6). Doch Gottes Recht wird hervorgehen, weil Gottan Güte Gefallen hat, „nicht an Schlachtopfern, und an der Erkenntnis Gottes mehr als an Brandopfern“ (Hos 6,5-6). Ein Eifer (עֲזָרָה = „Seele, Gefühlsregung“) ohne Erkenntnis (תַּוְכַּח־לֵבָב) ist nach Prov 19,2 „nicht gut“ (zur „Erkenntnis“ vgl. auch Prov 2,5), „und wer mit den Füßen hastig tritt, sündigt“. Ein solcher Eifer kann sogar gegen Gottes Wirken in seinem Volk gerichtet sein, wie das Beispiel des Paulus zeigt (vgl. Phil 3,6; vgl. auch z. B. Hes 35,11). Wer hingegen „mit Erkenntnis eifert“, wird von der Liebe Gottes geprägt sein, dass Gotteserkenntnis nicht von der Liebe Gottes zu trennen ist. Andererseits betont Paulus in 1. Kor 13,4, dass die Liebe (ἀγάπη) nicht eifert.

Gott kann der Mensch nur richtig in Jesus Christus erkennen, denn in ihm „liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen“ (Kol 3,3). Deshalb schreibt Paulus in Bezug auf die Juden in 2. Kor 3,14-16:

„Aber ihre Gedanken wurden verstockt. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke unaufgedeckt über dem alten Bund (oder: Alten Testament), wenn sie es lesen, weil sie nur in Christus abgetan wird. Aber bis auf den heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn Israel sich aber zu dem Herrn bekehrt, so wird die Decke abgetan.“

Es stellt sich die Frage, ob die Unkenntnis – die für Lohse nicht „Unwissen“, sondern „falsches Verständnis“ ist³³⁰ – selbstverschuldet ist oder nicht.³³¹ In Röm 1,28 hatte Paulus in Bezug auf die Heiden geschrieben: „Und wie sie es nicht für bewährt hielten, Gott in der Erkenntnis festzuhalten, hat Gott sie dahingegeben in einen verworfenen Sinn, zu tun, was sich nicht geziemt.“ Diese

³²⁶ Philo, Spec. 1,54-55. Zum Ausdruck ζῆλος ἀρετῆς vgl. auch ders., Leg. 1,34; Agr. 91; Spec. 3,128; 4,14; Hypoth. 11,4.

³²⁷ Philo, Spec. 2,253.

³²⁸ Vgl. dazu auch u. a. Philo, Somn. 2,123; Mos. 1,241.278.298; Spec. 1,209; Praem. 106; Legat. 240.371.

³²⁹ Vgl. auch Wolter, Paulus, S. 21.

³³⁰ Lohse, Römer, S. 290f.

³³¹ Vgl. dazu auch Hübner, Gottes Ich, S. 74f.

Unkenntnis ist also selbstverschuldet. Nach Röm 3,20 kommt aus dem Gesetz die (genaue) Erkenntnis der Sünde. Doch in den Augen der Juden sollte das Gesetz gleichzeitig einen Heilsweg an Christus vorbei darstellen. Aus diesem „sündhaften Ignorieren der eigentlichen Aussagen des Gesetzes“³³² folgte der „Eifer Gottes“, der einem Eifer für das Gesetz bzw. einem Eifer für die eigenen Überlieferungen gleichkommt. Die Unkenntnis ist also insofern selbstverschuldet, als der Glaube an die göttliche Gabe der Rechtfertigung durch seinen Erlöser keinen Platz fand und somit die „Werke des Gesetzes“ den Platz des Glaubens füllten (vgl. Röm 9,31f.).

„Denn da sie Gottes Gerechtigkeit nicht erkannten ...“ Mit der „Gerechtigkeit Gottes“ ist die im „Gesetz“ und den Propheten verheißene und in Jesus Christus verwirklichte heilbringende „Gerechtigkeit“ Gottes gemeint (vgl. Röm 1,17; 3,24-26).³³³ Das ist die „Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens“ (vgl. Phil 3,9b).

„... und die eigene Gerechtigkeit aufzustellen suchen ...“ Mit der „eigenen Gerechtigkeit“ (τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην]) ist die „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ (vgl. Phil 3,9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου „indem ich nicht meine eigene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz, habe“) bzw. „aus [den] Werken (des Gesetzes)“ (vgl. Röm 9,31f.) gemeint (vgl. auch Lk 16,15; 18,9).³³⁴

„... haben sie sich nicht der Gerechtigkeit Gottes unterordnet.“ Gemeint ist damit wohl einerseits, dass sie (die Juden, von denen Paulus spricht) nicht das Geschenk der Rechtfertigung und der Erneuerung in Jesus Christus annehmen, und andererseits, dass sie ohne diese Erneuerung durch den Gottes Gottes auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi nicht imstande sind, das zu tun, was Gottes gerechter Wille verlangt (vgl. Röm 8,7f.). Deshalb sagt Jesus bereits zu seinen Jüngern: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 5,20). Die Gerechtigkeit Gottes kann allein in Jesus Christus und durch den Glauben an ihn erlangt werden.

Röm 10,4

„Denn das Ende/Ziel des Gesetzes ist Christus ...“ Die Auslegung von Röm 10,4 ist umstritten.³³⁵ Im Folgenden soll gefragt werden, wie der Satz τέλος ... νόμου Χριστός („Ende/Ziel des Gesetzes [ist] Christus“) im Kontext des Römerbriefes zu verstehen ist. Dabei stellt sich zum einen die Frage nach dem Subjekt des Satzes und zum anderen nach der Bedeutung von τέλος νόμου („Ende/Ziel des Gesetzes“).

Den Begriff τέλος („Ende, Ziel, Vollendung; Hauptzweck, Hauptsache; Zoll, Abgabe, Steuer, Tribut“³³⁶) an dieser Stelle mit „Ende“ zu übersetzen, kann missverständlich sein. Denn durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus wird nach der Überzeugung des Paulus das alttestamentliche Gesetz grundsätzlich nicht abgeschafft oder ungültig gemacht, sondern erfüllt (vgl. z. B.

³³² Ebd.

³³³ Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Röm 1,17.

³³⁴ Andere sehen darin nicht eine Kritik an dem Versuch, durch „Werke des Gesetzes“ die Rechtfertigung vor Gott zu erlangen, sondern eine Kritik an dem jüdischen „Nationalismus“, der sie von den Heiden abgrenzte (so z. B. Bechtler, Christ, S. 297f.; Dunn, Romans 9–16, S. 587f.; H. Boers, The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans, Peabody: Hendrickson, 1994, S. 136).

³³⁵ Vgl. dazu u. a. Haacker, Ende des Gesetzes, S. 127–138; Badenas, Christ, the End, passim; Schreiner, Paul's View, S. 113–135; Hofius, Römer 10,4, S. 95–101; Cranfield, Romans II, S. 516–518.

³³⁶ Vgl. u. a. Pape, Handwörterbuch II, S. 1088f.

Röm 3,31; 8,2-4³³⁷; vgl. auch u. a. Mt 5,17-19³³⁸). Der Begriff τέλος, der im Neuen Testament insgesamt 40-mal gebraucht wird, wird u. a. in Bezug auf das „Ende“ der Weltgeschichte bei der Wiederkunft Jesu gebraucht (vgl. z. B. Mt 10,22; 24,6.13f.), aber er wird auch in Sinn von „Ausgang; Zielpunkt“ verwendet (vgl. z. B. Mt 26,58; Mk 3,26). So ist nach 1. Tim 1,5 das τέλος (im Sinn von „Endziel“) der Verkündigung „Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“. Der Begriff erscheint auch in Röm 6,21f., wo von keinem eigentlichen „Ende“, sondern vom „Zielpunkt“ einer Handlung bzw. einer Einstellung die Rede ist (vgl. auch z. B. 1. Kor 10,11; 15,24; 2. Kor 11,15; Phil 3,19; 1. Petr 1,9; 4,17; Jak 5,11). Wenn Jesus nach Joh 19,30 sagt: „Es ist erfüllt/vollbracht“, so steht im griechischen Text die Perfektform des Verbs τελέω („vollenden/zum Ziel führen“). In Röm 10,4 ist davon auszugehen, dass der Begriff τέλος Christus als das „Ziel“ des Gesetzes bezeichnet.³³⁹

Allerdings wird die Wendung τέλος νόμου³⁴⁰ („Ende/Ziel des Gesetzes“) an dieser Stelle unterschiedlich gedeutet.³⁴¹ Nach Markus Barth ist „Christus die Erfüllung (oder: das Ziel, oder: die Summe, schwerlich das Ende) des Gesetzes“.³⁴² „Wäre Jesus Christus das Ende des Gesetzes, so wäre er in Person das Todesurteil über das Volk, das sich an Gottes Gesetz gebunden weiß; er wäre der erste und exemplarische Antijudaist.“³⁴³ Nach Käsemann kommt für das Wort τέλος an dieser Stelle dagegen nur die Bedeutung „Ende“ in Frage.³⁴⁴ Für Paulus seien Gesetz und Evangelium „ganz undialektisch sich ausschließende Gegensätze ... Er konstatiert geschehenen Herrschaftswechsel und argumentiert deshalb nicht primär von der Anthropologie und Ekklesiologie, sondern von der Christologie her“.³⁴⁵ Nach Schreiner bedeutet die Aussage, dass Christus das τέλος νόμου ist, dass der mosaische Bund nicht mehr in Kraft ist³⁴⁶, und nach Hahn ist mit Christus das „Ende des Gesetzes“ im „Blick auf das Streben nach Heil aufgrund der ἔργα νόμου ... gekommen“³⁴⁷, womit, „wie der

³³⁷ Vgl. die 50 Verse im Römerbrief, in denen der Begriff νόμος („Gesetz“) gebraucht wird (insgesamt 74-mal), wobei allerdings nicht nur die Tora Moses gemeint ist (vgl. z. B. Röm 3,19 im Kontext). Zur Frage nach der Stellung und Bedeutung des „Gesetzes“ bei Paulus vgl. u. a. Bergmeier, Gesetz im Römerbrief, S. 31ff.; Sanders, Paul, the Law and the Jewish People, S. 17ff.; Hübner, Gesetz, S. 16ff.; Thielman, Paul, S. 14ff.; Gaston, Paul, S. 15ff.; Stuhlmacher, Versöhnung, S. 166ff.

³³⁸ Vgl. dazu u. a. Deines, Gerechtigkeit der Tora, S. 257ff.; Leader, Jesus' Attitude, S. 165ff.; Sanders, Jesus and Judaism, S. 245ff.

³³⁹ Vgl. auch u. a. Badenas, Christ, S. 7–80; Bechtler, Christ, S. 288–308; Cranfield, Romans II, S. 519f.; Byrne, Romans, S. 312 und 315; Fitzmyer, Romans, S. 584; Gaston, Paul, S. 130; Osten-Sacken, Römer 8, S. 254f.; Rhyne, Romans, S. 103f.; Thielman, Paul, S. 207; Ziesler, Romans, S. 257f.; Davies, Faith and Obedience, S. 187–189.

³⁴⁰ Der Begriff τέλος („Ende, Ziel“) erscheint in der LXX verbunden mit einem Genitivattribut im Sinn von „Ergebnis“ (vgl. Lev 27,23) und auch im zeitlichen Sinn von „Ende“ (vgl. 2. Kön 8,3). In Eccl 12,13 ist der Ausdruck τέλος λόγου Wiedergabe von סוף דבר im Sinn von „Hauptsumme/Ziel der Lehre“ (Elberfelder-Übersetzung: „Das Endergebnis des Ganzen laßt uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote! Denn das [soll] jeder Mensch [tun]“).

³⁴¹ Vgl. dazu auch Hübner, Gottes Ich, S. 76ff.

³⁴² Barth, Volk Gottes, S. 132.

³⁴³ Ebd., S. 133.

³⁴⁴ Käsemann, Römer, S. 270–273; vgl. auch z. B. Lietzmann, Römer, S. 96; Michel, Römer, S. 362; Dodd, Romans, S. 176; Moo, Romans, S. 638–642; Nygren, Römerbrief, S. 272; Räisänen, Paul, S. 54f.; Sanday/Headlam, Romans, S. 283f.; Schlier, Römerbrief, S. 311.

³⁴⁵ Käsemann, Römer, S. 272.

³⁴⁶ Schreiner, Law, S. 124–133; vgl. auch Moo, Romans, S. 638–642.

³⁴⁷ Hahn, Entwicklung, S. 281; vgl. auch ders., Theologie 1, S. 235; ders., Theologie 2, S. 348f.

Kontext klar ergibt, das Ende des selbtmächtig ergriffenen und in den Dienst der eigenen Gerechtigkeit gestellten Gesetzes“ bezeichnet werde³⁴⁸.

Nach Lohse wird die Deutung im Sinn von „Ende“ „in zunehmendem Maß in Zweifel gezogen“.³⁴⁹ Andere gehen einen „Mittelweg“. Für Wilckens ist Christus das „Ende des Gesetzes, insofern er dessen Funktion, den Sünder zu verfluchen, beendet hat“.³⁵⁰ Christus erfüllt, was die Juden vom Gesetz erwartet hätten.³⁵¹ „In diesem Sinn ist Christus τέλος νόμου als das Ziel der Tora, auf das hin die Juden ‚gelaufen‘ sind ... Im Sinn von 8,2 kann man sogar sagen: Christus ist das Ziel des Gesetzes, sofern in Christus Jesus die Tora zum ‚Gesetz des Geistes des Lebens‘ geworden ist.“³⁵² Und nach Cranfield ist Christus „the goal, the aim, the intention, the real meaning and substance of the law“.³⁵³ Hofius versteht die Aussage, dass Christus das τέλος νόμου ist, in dem Sinn, dass in Christus „der den Sünder verklagende und ihn zu Recht unter das tödliche κατάκριμα [‚Verurteilung‘] stellende νόμος sein ‚Ende‘ gefunden“ hat, „weil im Heilsgeschehen seines Todes und seiner Auferstehung die Befreiung von dem κατάκριμα als die *iustificatio impiorum sola fide* beschlossen liegt“.³⁵⁴

„Gegen diese Deutung spricht keineswegs, dass im näheren Kontext von Röm 10,4 von dem auf den sündigen Menschen lastenden und von dem Sühnetod Christi nicht ausdrücklich die Rede ist. Die Kapitel 9–11 des Römerbriefes stehen ja doch unter dem Vorzeichen dessen, was Paulus zuvor in den Kapiteln 1–8 ausgeführt hat, und die Worte εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι weisen in Röm 10,4 nur zu deutlich auf das Thema des Briefes Röm 1,16f. wie auch auf das in Röm 3,21–30 Gesagte zurück.“³⁵⁵

Lohse setzt sich trotzdem weiterhin für die Übersetzung mit „Ende“ ein.³⁵⁶ „Alle Versuche, durch Gehorsam gegen das Gesetz die ἰδία δικαιοσύνη [‚eigene Gerechtigkeit‘] aufzurichten, erweisen sich als nichtig, da durch Christus die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ [‚Gerechtigkeit Gottes‘] offenbar gemacht hat.“³⁵⁷ Und weiter unten schreibt er: „Christus als des Gesetzes Ende bedeutet das Ende der Sünde, das Ende des Sich-Rühmens und des Vertrauens auf das Fleisch. Er ist das Ende für das

³⁴⁸ Ebd., S. 282; vgl. dazu auch z. B. Hahn, Gesetzesverständnis, S. 207–209; Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes, S. 93; Sanday/Headlam, Romans, S. 283f.

³⁴⁹ Lohse, Römer, S. 292.

³⁵⁰ Wilckens, Römer 2, S. 222; ähnlich auch z. B. Hofius, Gesetz des Mose, S. 276; Martin, Paul on Christ, S. 279; Stuhlmacher, Theologie I, S. 297f.

³⁵¹ Wilckens, Römer 2, S. 223.

³⁵² Ebd.; vgl. auch Luz, Geschichtsverständnis, S. 141ff.

³⁵³ Cranfield, Romans II, S. 519; vgl. auch Moo, Romans, S. 631: Christus ist „culmination“ des Gesetzes. Nach Haacker ist Christus die Hauptsache, um die es im Gesetz geht (Haacker, Römer, S. 206–209).

³⁵⁴ Hofius, Römer 10,4, S. 100.

³⁵⁵ Ebd., S. 100–101. Nach Wright findet das Verständnis von τέλος νόμου in Röm 10,4 im Sinn von „Ziel der Tora“ („goal of Torah“) „kräftige Unterstützung“ („powerful support“) in Röm 2,27–29; 3,27–31; 8,1–11 und 10,5–13 (Wright, Romans, S. 657). Für ihn bedeutet das, dass der Messias (Jesus) selbst „the climax of the long story of God and Israel“ ist, „the story Torah tells and in which it plays a vital though puzzling part“ (ebd., S. 658). Und Jewett betont: „Both on semantiv and contextual grounds, therefore, it is preferable τέλος to translate in Röm 10:4 as ‚fullfilment‘ or ‚goal,‘ which means that the ‚teleological perspective‘ remains primarily in this verse“ (Jewett, Romans, S. 619).

³⁵⁶ Lohse, Römer, S. 292.

³⁵⁷ Ebd.

Gesetz als Heilsweg“.³⁵⁸ Doch die Gebote der Tora „sind als heiliger Wille Gottes auch für den Christen verbindlich“.³⁵⁹

Gegen diese Sicht wendet Bergmeier ein:

„Aber nach Paulus war ja das Gesetz zu keiner Zeit gegeben, um Menschen, die tot sind in Sünden, zur Gerechtigkeit zu führen (Gal 3,21), sondern um sie *als Sünder* vorzuführen (Gal 3,22; Röm 3,9-20). Wer Röm 10,4 im Kontext wahrnimmt, erwartet denn auch keine Erklärung zum Ende des Gesetzes.“³⁶⁰

Wir sehen also, dass bei beiden Übersetzungen bzw. Deutungen – d. h. im Sinn von „Ende“ oder „Ziel“ – das „insofern“ gilt, was ja auch richtig ist. Denn was es heißt, dass Christus das „Ende/Ziel des Gesetzes“ ist, muss vom Kontext im Römerbrief her geklärt werden. Und damit ist das „insofern“ schon gegeben. Vom Gesetz als eigenen „Heilsweg“ bis Christus ist darin nicht die Rede (auch nicht in Röm 10,5; vgl. auch z. B. Gal 3,22f.). In dem Fall müsste das „Gesetz“ sich an dieser Stelle auf jeden Fall nicht auf die alttestamentliche Tora beziehen, sondern auf die jüdische Halacha.³⁶¹ Lohse betont jedoch, dass es strittig sein dürfte, dass mit dem Gesetz „die Thora gemeint ist“.³⁶² Es ist sinngemäß, in Bezug auf Röm 10,4 von Christus als „Ziel des Gesetzes“ (auch im Sinn von „Erfüllung“³⁶³) zu sprechen.³⁶⁴

Stellt sich noch die Frage, ob Χριστός oder τέλος νόμου Subjekt des Satzes ist.³⁶⁵ Allgemein wird davon ausgegangen, dass Χριστός Subjekt und τέλος νόμου Prädikatsnomen ist, während vereinzelt τέλος νόμου als Subjekt gesehen wird³⁶⁶. Ich denke, dass die allgemeine Ansicht, nach welcher „Christus“ Subjekt, in Frage gestellt werden muss, ohne dass dadurch das Verständnis wesentlich

³⁵⁸ Ebd., S. 293; vgl. auch Sanday/Headlam, Romans, S. 283–284: „... by the Coming of Law as a means of obtaining righteousness had been brought to an end ... Law as a method or principle of righteousness had been done away with in Christ.“ Campbell bezieht Röm 10,4 im Kontext von Röm 9,30ff. auf einen „Wettkampf“ (ἀγών), Der Begriff τέλος würde dann das Ende des Wettkampfes bezeichnen. „Is the Christ event the end of the race for the law, in the sense almost of being the finish line, then the key point is that the race is over (see Phil. 3:2-16). Any subsequent racing on the part of Jews is therefore misdirected if not ludicrous“ (Campbell, Deliverance, S. 791).

³⁵⁹ Lohse, Römer, S. 293; vgl. auch Käsemann, Römer, S. 276; Hübner, Gottes Ich, S. 94.

³⁶⁰ Bergmeier, Gesetz, S. 78; vgl. auch Reinhold, Ziel, S. 309f.

³⁶¹ Nach Dunn denkt Paulus beim Begriff τέλος in Röm 10,4 möglicherweise an das Gesetz des Mose „understood not as a definition of righteousness (9:31), but the law misunderstood in terms of ‘works’ (9:32), the law misunderstood as a means of establishing and fixing firmly righteousness as Israel’s special prerogative (10:3). All that is now finished“ (Dunn, Romans 9–16, S. 596). Für ihn schließt das mit ein, dass es vor dem Kommen Christi einen gewissen Grund für ein solches Verständnis des Gesetzes gegeben habe (ebd.). Seine Schlussfolgerung: „Christ is the end of the old epoch and of Israel’s exclusive privileges with it“ (ebd.).

³⁶² Lohse, Römer, S. 291.

³⁶³ In Röm 2,27 hatte Paulus von einer „Erfüllung“ des „Gesetzes“ durch die „Unbeschnittenheit von Natur“ gesprochen (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα) und dabei das mit dem Begriff τέλος verwandte Verb τελέω verwendet. Der Kontext macht dort deutlich, dass es ihm um eine „äußere“ Erfüllung, sondern um eine „Herzenserfüllung“ geht. Andererseits hatte der Apostel in Röm 3,31 betont, dass das „Gesetz“ durch den Glauben an Jesus Christus nicht „wirkungslos gemacht wird“, sondern vielmehr „aufgerichtet“ bzw. „bestätigt“ wird. Wie Röm 3,21 in diesem Kontext zeigt, geht es Paulus darum zu zeigen, dass die „Glaubensgerechtigkeit“ (vgl. dazu Röm 4,11.13) den Verheißungen des „Gesetzes“ (wobei nicht nur die Sinai-Tora gemeint ist) entspricht und diese erfüllt.

³⁶⁴ Nach Plutarch (geb. ca. 45 n. Chr.) ist das „Ziel des Gesetzes“ die „Gerechtigkeit“ (δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστὶ; Plutarch, Mor. 780E).

³⁶⁵ Vgl. dazu u. a. Hofius, Römer 10,4, S. 95–100.

³⁶⁶ Anders Burchard, Glaubensgerechtigkeit, S. 354–362; Reinhold, Ziel, S. 309, aber auch schon J. A. Bengel (vgl. dazu Hofius, Römer 10,4, S. 93, Anm. 2).

ändert.³⁶⁷ Zu dieser Überzeugung veranlassen mich folgende „Parallelen“, an denen τέλος jeweils Subjekt ist (vgl. auch Hebr 6,8; 1. Petr 4,7.17): τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος („das Ziel/Ergebnis von jenen [ungerechten Werken] ist nämlich [der] Tod“; Röm 6,21); τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον („das Ziel/Ergebnis aber ist ewiges Leben“; Röm 6,22); ὃν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν („dessen ‚Ende‘ wird nach ihren Werken sein“; 2. Kor 11,15); ὃν τὸ τέλος ἀπώλεια („dessen ‚Ende‘ [ist] Verderben“; Phil 3,19); τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη („das Ziel der Ermahnung aber ist Liebe“; 1. Tim 1,5);³⁶⁸ τέλος λόγου τὸ πᾶν ἀκούεται τὸν θεὸν φοβοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φύλασσε („das Ziel des Ganzen wird gehört: Fürchte Gott und bewahrte seine Gebote“; EccI^{LXX} 12,13). Nach Philo (Migr 130f.) tut der „Anmutige“ (ὁ ἀστεῖος) das Gesetz, und es sei das Ziel, „gemäß dem allerheiligsten Mose Gott zu folgen“ (τέλος οὖν ἐστὶ κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἔπεσθαι θεῷ). Weiter betont Philo in Plant 168, dass „gemäß dem allerheiligsten Mose das Ziel der Weisheit (τέλος σοφίας) das Amüsement und die Fröhlichkeit (παιδιὰ καὶ γέλως)“ sei, „aber nicht diejenige von Unmündigen ohne Besonnenheit (ἀλλ’ οὐχ ἃ τοῖς νηπίοις ἄνευ φρονήσεως)“.³⁶⁹ Ziel der Ehe nicht die Lust, sondern die Erzeugung von Kindern (γάμων ... τέλος οὐχ ἡδονὴν ἀλλὰ γνησίων παιδῶν σποράν; Jos 43).³⁷⁰ Und nach Plutarch (ca. 45–125 n. Chr.) ist die „Gerechtigkeit“ das „Ziel des Gesetzes“ (δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστὶ; Mor 780E), während das „Ziel der Begierde“ die Lust und das Vergnügen sind (τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονὴ καὶ ἀπόλαυσις; Mor 750E). Diese „Parallelen“ legen m.E. nicht nur nahe, dass τέλος νόμου in Röm 10,4 als Subjekt zu betrachten ist, sondern auch, dass τέλος im Sinn von „Ziel“ zu verstehen ist.

Zu einem anderen Schluss kommt Hofius. Während nach Burchard Röm 10,4 für sich genommen „syntaktisch nicht eindeutig“³⁷¹ ist, ergibt sich nach Hofius ein anderes Bild,

„wenn man die paulinischen Homologumena insgesamt in die Betrachtung mit einbezieht und nach dem syntaktischen Befund fragt, der dort hinsichtlich jener Nominalsätze zu verzeichnen ist, in denen wie in Röm 10,4 Subjekt und Prädikatnomen von einem Substantiv gebildet werden“.³⁷²

Hofius findet außerhalb von Röm 10,4 „unter den Nominalsätzen, in denen als Subjekt und als Prädikatnomen jeweils ein Substantiv erscheint“³⁷³, nur drei, in denen beim Subjekt der Artikel fehlt“.³⁷⁴

³⁶⁷ Was allerdings nicht bedeutet, dass die Frage nach dem Subjekt für das Verständnis unwesentlich ist. Wird „Christus“ als Subjekt gesehen, so wird man τέλος eher im Sinn von „Ende“ verstehen. So zieht z. B. Hofius, nachdem er der Frage nach dem Subjekt nachgegangen und zu der Überzeugung gekommen ist, dass „Christus“ Subjekt sein müsse, folgende Schlussfolgerung: „Christus ist das *Ende* des Gesetzes – zur Gerechtigkeit (d. h. zum Heil) für jeden Glaubenden ... In Christus hat der den Sünder verklagenden und ihn zu Recht unter das tödliche κατάκριμα stellende νόμος sein ‚Ende‘ gefunden ...“ (Hofius, Römer 10,4, S. 100). Geht man aber davon aus, dass τέλος νόμου Subjekt ist, dann ist „die Tora in Hinsicht auf ihr τέλος“ das Thema in Röm 10,4 (so Burchard, Glaubensgerechtigkeit, S. 355).

³⁶⁸ Vgl. dazu auch Ignatius, Eph 14,1: „Von diesen Dingen bleibt euch nichts verborgen, wenn ihr den Glauben und die Liebe, welche sind der Anfang und das Ende/Ziel des Lebens – und zwar der Anfang der Glaube, das Ende/Ziel die Liebe (ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη) – auf Jesus Christus ausrichtet (εἰς ... ἔχετε) ...“ An dieser Stelle ist (sind) allerdings offenbar nicht τέλος (und ἀρχή), sondern ἀγάπη (und πίστις) Subjekt.

³⁶⁹ Plant 168.

³⁷⁰ Das Nomen erscheint bei Philo siebenmal als Objekt des Kompositum προτίθημι im Sinn von „sich ein Ziel/Ziele vornehmen“ (so in Gig. 53; Deus. 67; Migr. 153; Somn. 1,230; 2,11.250; Ios. 43). Philo verwendet oft die Wendung τέλος/τέλη τοῦ βίου (so in Opif. 103; Gig. 53; Migr. 153; Somn. 2,11.142; Spec. 2,142; Praem. 24; vgl. auch ders., Leg 3,253; Deus 25). Vgl. auch Conf. 144: τὸ ψυχῆς τέλος.

³⁷¹ Burchard, Glaubensgerechtigkeit, S. 255.

³⁷² Hofius, Römer 10,4, S. 96.

³⁷³ Vgl. dazu die Auflistung ebd., S. 97 (und mit Kopula ebd., S. 97f.).

³⁷⁴ Ebd., S. 98.

Diese drei Stellen (Gal 2,17; 1. Thess 2,5; 4,6) „bilden jedoch strenggenommen keineswegs eine Ausnahme von der Regel“, wie Hofius im Folgenden darlegt³⁷⁵, sodass man „für Paulus als festen Sprachgebrauch annehmen“ kann, „daß in den Nonimalsätzen, in denen Subjekt und Prädikatsnomen von einem Substantiv gebildet werden, das determinierte Subjekt den Artikel bei sich hat“.³⁷⁶ Wäre in Röm 10,4 τέλος νόμου Subjekt, so gäbe es dazu in den Paulusbriefen keine Parallele, und mit hoher Wahrscheinlichkeit würde Paulus nach Hofius in dem Fall den Artikel einfügen.³⁷⁷ Hofius vergleicht Röm 10,4 zudem mit Röm 1,16³⁷⁸, wo sich sinngemäß folgender Satz findet: δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν τὸ εὐαγγέλιον εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (vgl. Röm 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι), wo also τὸ εὐαγγέλιον – das aus dem Kontext sinngemäß in den Satz eingefügt wird – Subjekt ist und nach dieser Einfügung im Satz die gleiche Stellung einnimmt wie „Christus“ in Röm 10,4.

Dieser Vergleich ist faszinierend, doch wissen wir leider nicht, wie in dem zitierten Satz aus Röm 1,16 die Wortstellung ausgefallen wäre, wenn Paulus tatsächlich das Subjekt ergänzt (bzw. wiederholt) hätte. Was das Fehlen des Artikels betrifft, so ist zu beachten, dass in den Paulusbriefen dann, wenn der Begriff νόμος („Gesetz“) ohne Artikel im Genitiv als Apposition zu einem Nomen erscheint (und trotzdem definiert ist), der Artikel mit zwei Ausnahmen in Röm 2,13 jeweils beim *Nomen regens* auch fehlt (so in Röm 2,25.27; 3,20.28; 13,10; Gal 2,16; 3,2.5.10; vgl. auch Hebr 7,12; Jak 2,11; 4,11). Zumindest in Röm 13,10 (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη) ist dabei das *Nomen regens* auch ohne Artikel definiert. Auch wenn einerseits gerade diese Stelle zeigt, dass das Subjekt in Sätzen wie Röm 10,4a nicht am Satzanfang stehen muss³⁷⁹, so zeigt die Stelle andererseits, dass der Artikel beim *Nomen regens* in Verbindung mit dem Genitivattribut νόμου („des Gesetzes“) ohne Artikel fehlen kann – und in der Regel fehlt³⁸⁰ –, auch wenn es definiert ist. Die oben zitierten Beispiele aus Eccl^{LXX} 12,13 (τέλος λόγου τὸ πᾶν ἀκούεται ...) und von Plutarch³⁸¹ bestätigen diese Tatsache nicht nur in Verbindung mit dem Genitiv νόμου („des Gesetzes“). Somit liegt Burchard nicht ganz falsch, wenn er davon ausgeht, dass Röm 10,4 für sich genommen „syntaktisch nicht eindeutig“ sei³⁸². Beachtet man allerdings, dass bei den Nonimalsätzen in den Paulusbriefen mit wenigen Ausnahmen das Subjekt zuerst erscheint³⁸³, beim Gebrauch vom Begriff τέλος („Ende, Ziel“) sogar immer (vgl. Röm 6,21.22; Phil 3,19; 1. Tim 1,5; vgl. auch 2. Kor 11,15; 1. Petr 1,9; 3,8), wobei τέλος jeweils im Sinn von „Ziel, Vollendung“ zu verstehen ist, so ist wahrscheinlich, dass Röm 10,4a in diesem Sinn zu verstehen ist. Dafür spricht m.E. auch der Kontext.

Durch Christus ist „ohne Gesetz Gottes Gerechtigkeit geoffenbart worden, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“ (Röm 3,20), sodass Paulus betonen kann, dass die „Glaubensgerechtigkeit“ (vgl. dazu Röm 4,11.13) das Gesetz nicht aufhebt, sondern bestätigt (Röm 3,31). Das „Gesetz“ ist für

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Ebd., S. 99.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Vgl. dazu ebd., S. 97, Anm. 11: „Daß ἡ ἀγάπη Subjekt des Satzes ist, ergibt sich zwingend aus dem Argumentationszusammenhang V. 8–10.“

³⁸⁰ Zumindest dann, wenn die Wendung ἐξ ἔργων νόμου (vgl. dazu Röm 3,20; Gal 2,16; 3,2.5.10) im Sinn von „aus den Werken des Gesetzes“ verstanden wird (ohne dabei an die „identity markers“ zu denken; vgl. dazu oben die Ausführungen zu Punkt 4.3).

³⁸¹ Mor. 780E: di/kh me\ n ouTM n no/mou te÷loß ejsti, und Mor. 750E: te÷loß ga\r ejpiqumi/aß hJdonh/ kai\ ajpo/lausiß.

³⁸² Burchard, Glaubensgerechtigkeit, S. 255.

³⁸³ Vgl. dazu die Auflistung zu den paulinischen Homologumena bei Hofius, Römer 10,4, S. 97.

Paulus immer noch „heilig“ (Röm 7,12) und „geistlich“ (Röm 7,14), und während der Apostel in Röm 9,6 betont hatte, dass Gottes Wort „nicht hinfällig geworden ist“, bestätigt er mit Röm 10,4 diese Tatsache.³⁸⁴ Das Ziel des Gesetzes ist nach der Überzeugung des Paulus vielmehr von Anfang an die Erfüllung in Jesus Christus „zur Gerechtigkeit (εἰς δικαιοσύνην³⁸⁵) jedem, der glaubt“ (Röm 10,4; vgl. Röm 1,17; 3,21-26).³⁸⁶ Weil viele Juden nicht an Jesus glaubten, sind sie „nicht zum Gesetz gelangt“ (Röm 9,31), sie haben also das „Ziel des Gesetzes“, nämlich die Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus, nicht erreicht.³⁸⁷ Wenn Paulus nun schreibt, dass das „Ziel des Gesetzes“ Christus ist „zur Gerechtigkeit“, so wird damit zum Ausdruck gebracht, dass Jesus Christus gemäß den Verheißungen der Tora die Rechtfertigung bewirkt, die der Mensch durch den Glauben an ihn erlangt.³⁸⁸

Im Kontext von Röm 10³⁸⁹ bedeutet diese Aussage nicht nur, dass die „Heiden“ jetzt durch Jesus Christus Anteil an dem verheißenen Segen haben. Zentral geht es Paulus auch darum zu zeigen, dass die Tora schlussendlich auch die Juden zum Glauben an den darin verheißenen Erlöser führen möchte, damit sie durch ihn die Rechtfertigung erlangen. Richtig betont Lohse, dass die Aussage, „wie durch das betont hervorgehobene παντί („jedem“) unterstrichen wird, universale Gültigkeit ohne jede Einschränkung“ hat, „so daß die von Paulus formulierte These nicht etwas nur für die

³⁸⁴ Vgl. auch Badenas, *Christ, the End*, S. 114.

³⁸⁵ Der Ausdruck εἰς δικαιοσύνην erscheint im Neuen Testament insgesamt neunmal (Röm 4,3.5.9.22; 6,16; 10,4.10; Gal 3,6; Jak 2,23), davon achtmal bei Paulus und siebenmal im Römerbrief.

³⁸⁶ Vgl. auch Bergmeier, *Gesetz im Römerbrief*, S. 59: „In Christus wird die Tora dahingehend lesbar, dass sie Glaubensgerechtigkeit als Ziel setzt.“

³⁸⁷ Vgl. dazu auch Siegert, *Argumentation*, S. 142: „*Gesetz* steht hier – metonymisch und in paulinischer Kürze – für den Zweck des Gesetzes, eben die Gerechtigkeit.“

³⁸⁸ Vgl. dazu auch Cranfield, *Some Notes*, S. 38ff.

³⁸⁹ Vgl. dazu auch u. a. Reinhold, *Ziel*, S. 297ff. Nach Reinhold führt die „christusgläubige Hermeneutik“ Paulus dazu, „aus den Texten herauszukriegen, was nicht drin steht, zum Teil im Einklang mit ihrem ursprünglichen Kontext, zum Teil aber auch geradewegs gegen den originalen Schriftsinn. Gerade in Röm 10 schneidet er die Schrift zurecht, bis sie sagt, was sie seines Erachtens in Wahrheit sagt“ (ebd., S. 311). Dabei sei sein „individueller christgläubiger ‚Kanon im Kanon‘“ für seine Hermeneutik leitend (ebd.). Ich glaube nicht, dass solche Aussagen der Hermeneutik der Paulus gerecht werden. In Röm 10,5ff. interpretiert Paulus Lev 18,5 aus der Sicht von Deut 30,12-14 (vgl. auch Lev 26,14ff.) und zeigt damit seinen „Gegnern“, dass das Gesetz nicht gegen den Glauben bzw. gegen die Glaubensgerechtigkeit durch den Messias Jesus ist (vgl. auch Schreiner, *Romans*, S. 555; Dunn, *Romans* 9–16, S. 602). In Deut 30 wird im Grunde genommen nichts anderes als in Lev 18,5 gesagt (vgl. Deut 30,15f.19f.). Der Unterschied besteht lediglich darin, dass sich Deut 30 auf die Zeit Israels im Exil bezieht, wohin Gott sie wegen ihres Ungehorsams bringen wird, und zwar auf die Zeit, wenn Israel zu Gott zurückkehren und ihm wieder gehorsam werden wird (vgl. Deut 30,2). Gott wird ihnen die Herzen beschneiden (Deut 30,6), und Israel wird von ganzem Herzen und von ganzer Seele umkehren und die Gebote Gottes erfüllen (Deut 30,8.10). Gott legt seine Gebote selbst ins Herz und in den Mund seines Volkes. Deut 30 macht deutlich, dass Israel in Wirklichkeit nur durch Gottes Vergebung und Erneuerung das von Gott geschenkte Leben genießen kann. Erst so sind sie imstande, Gottes Willen zu tun. Im Glauben sollen sie sich für Gott entscheiden und ihn über alles lieben. Es geht Paulus also um die Frage nach der richtigen Interpretation und dem richtigen Verständnis des Gesetzes im gesamten Zusammenhang, wobei für ihn grundlegend ist, dass die Heilsverheißung im Zentrum steht (vgl. auch Röm 1,2; 4,14f.16; 9,4). Nach Hahn kann eine „sachgerechte Fragestellung ... nur sein, ob die Interpretation ein wesentliches Element des herangezogenen Textes und seine Grundintention aufnimmt“ (Hahn, *Interpretatio Christiana*, S. 165). Dieses „wesentliche Element“ ist in Deut 30,12-14 m. E. nicht nur, dass die Tora dort „als Heilsgrundlage angesehen wurde“, sondern eben auch, dass es der göttlichen Vergebung und Erneuerung bedarf, um dieses Heil, das die Tora verheißen hat, zu erlangen.

Glaubenden gilt, für die Juden aber weiterhin das Gesetz als Weg zum Heil offensteht“.³⁹⁰ Da es nach der Überzeugung des Paulus diese Möglichkeit nie für Juden gegeben hat, kann es sie natürlich auch jetzt nicht geben.

Nach Röm 10,12 gibt es „keinen Unterschied zwischen Jude und Grieche, denn er ist Herr über alle, und er ist reich für alle, die ihn anrufen“ (vgl. dazu auch Röm 3,9.29f.). Doch anschließend beklagt der Apostel, dass Israel nicht auf diese Botschaft hört, obwohl Gott sich offensichtlich gerade durch die Sendung des Messias Jesus die Hände ausgestreckt hat „zu einem ungehorsamen und widerspenstigen Volk“ (vgl. Röm 10,21). Erst in Röm 11 wird Paulus betonen, dass Gott trotzdem dieses Volk nicht (endgültig) verworfen hat (vgl. z. B. Röm 11,1f.11-15.26f.). Das Christus das „Ziel des Gesetzes“ ist, bedeutet für den „Heidenapostel“ also keineswegs, dass die Verheißungen des Alten Testaments für Israels Zukunft nicht „aufgehoben“ bzw. der christlichen Gemeinde „übertragen“ wären. Das Ziel des Gesetzes ist die Erfüllung in Jesus Christus **„zur Gerechtigkeit [d. h. Rechtfertigung] jedem, der glaubt“** (vgl. Röm 1,17; 3,21-26), und nicht die Gerechtigkeit auf Grund von eigenen Leistungen.³⁹¹ Und weil viele Juden nicht an Jesus glaubten, ist Israel „nicht zum Gesetz gelangt“ (Röm 9,31). In Röm 8,10 hatte der Apostel geschrieben, dass der Geist Leben ist „wegen der Gerechtigkeit“ (διὰ δικαιοσύνην), d. h. die Rechtfertigung auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi ist die Grundlage für das geistliche Leben. Wenn er nun schreibt, dass Christus das Ziel des Gesetzes ist „zur Gerechtigkeit“ (εἰς δικαιοσύνην; der Ausdruck erscheint im Neuen Testament insgesamt neunmal [Röm 4,3.5.9.22; 6,16; 10,4.10; Gal 3,6; Jak 2,23], davon achtmal bei Paulus und siebenmal im Römerbrief), so wird damit zum Ausdruck gebracht, dass Jesus Christus gemäß den Verheißungen des Gesetzes die Rechtfertigung bewirkt, die der Mensch durch den Glauben an ihn erlangt. Richtig betont Lohse, dass die Aussage, „wie durch das betont hervorgehobene παντί unterstrichen wird, universale Gültigkeit ohne jede Einschränkung“ hat, „so daß die von Paulus formulierte These nicht etwas nur für die Glaubenden gilt, für die Juden aber weiterhin das Gesetz als Weg zum Heil offensteht.“³⁹² Da es nach der Überzeugung des Paulus diese Möglichkeit nie für Juden gegeben hat, kann es sie natürlich auch jetzt nicht geben.

Röm 10,5

„Denn Mose schreibt in Bezug auf die Gerechtigkeit“³⁹³ ...“ Es handelt sich im Folgenden um ein Zitat aus Lev 18,5 (vgl. auch u. a. Röm 2,13; Gal 3,12; Neh 9,29; Hes 20,11).³⁹⁴

Der Text dieses Verses wird unterschiedlich überliefert. Folgende Textvarianten sind bezeugt³⁹⁵:

Mwu'shvß ga»r graꝥfei th'n dikaiosunhn th'n e'k touv no/mou oēti oJ poih/saß aujta» aꝥnqrwpoß zh/setai e'n aujtoi/ß. ϣ⁴⁶ D⁽²⁾ F G *mn* sy ^(p)

³⁹⁰ Lohse, Römer, S. 292f.

³⁹¹ Vgl. auch Bergmeier, Das Gesetz, S. 59: „In Christus wird die Tora dahingehend lesbar, dass sie Glaubensgerechtigkeit als Ziel setzt.“

³⁹² Lohse, Römer, S. 292f.

³⁹³ τὴν δικαιοσύνην wird als accusativus respectus/relationis verstanden (vorausgesetzt ist, dass das ὅτι vor dem Ausdruck nicht ursprünglich ist).

³⁹⁴ Vgl. dazu u. a. P. M. Sprinkle, Law and Live: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul (WUNT 2/241), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

³⁹⁵ Vgl. dazu auch Hübner, Gottes Ich, S. 79f.; ferner A. Lindemann, Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Röm 10,5, in: ZNW 73 (1982), S. 231-250.

Mwu'shvß ga»r graʒfei th'n dikaiousu/nhn th'n e'k no/mou oʒti oJ poih/saß aujta» aʒnqrwpoß zh/setai e'n aujthØv. B etc.

Μωϋσῆς γὰρ γράφει **ὅτι** τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται **ἐν αὐτῇ**. (Σ)

Μωϋσῆς γὰρ γράφει **ὅτι** τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ **τοῦ** νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται **ἐν αὐτῇ**. (A³⁹⁶) (D*) (33*) 81.1739 etc.

Die LXX übersetzt Lev 18,5 folgendermaßen:

kai« fulaʒxesqe paʒnta ta» prostaʒmataʒ mou kai« paʒnta ta» kri÷mataʒ mou kai« poih/sete aujtaʒ³⁹⁷ a± poih/saß aʒnqrwpoß zh/setai e'n aujtoi√ß (MT: מְהֵרָה וְהָיָה לְךָ כִּי תַעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיָה לְךָ חַיִּים ...) ...

Während das ἐν αὐτοῖς eine Anpassung an den Text der LXX darstellen könnte, könnte das ἐν αὐτῇ eine Anpassung an den Singular νόμου sein. Wahrscheinlich hat Paulus im Anschluss an die Singularform „Gesetz“ ebenfalls den singularen Ausdruck ἐν αὐτῇ gebraucht. Der folgende Satz kann wohl als ursprünglich betrachtet werden:

Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου³⁹⁸ ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ.³⁹⁹

Paulus zitiert Lev 18,5, wo sich „Leben“ nicht in erster Linie auf das ewige Leben bezieht, sondern auf das Leben des Volkes Israel im Land Kanaan. In Neh 9,29 lesen wir mit Bezug auf die Juden: „Und du [Gott] tratest als Zeuge gegen sie auf, um sie zu deinem Gesetz zurückzuführen. Aber sie handelten vermessen und gehorchten deinen Geboten nicht und sündigten gegen deine Rechtsbestimmungen, durch die der Mensch lebt, wenn er sie tut, und kehrten dir den Rücken zu und wurden halsstarrig und gehorchten nicht.“

Die Frage ist, ob die zwei Wege zur Gerechtigkeit gegensätzlich⁴⁰⁰ oder komplementär zu einander sind.⁴⁰¹ Überhaupt stellt sich die Frage, ob Mose „Gesetzeswerke“ befohlen hat, um die göttliche Gerechtigkeit zu erlangen. Dann hätte nämlich „Moses genau das befohlen, was die Juden

³⁹⁶ Anstelle von ἐκ τοῦ νόμου schreibt A ἐκ πίστεως.

³⁹⁷ Die Entsprechung für καὶ ποιήσετε αὐτὰ fehlt im hebräischen Text (MT).

³⁹⁸ Der Ausdruck ἐκ τοῦ νόμου erscheint in Röm 2,18 und 4,16 (auch in Joh 12,34), der Ausdruck ἐκ νόμου in Röm 4,14; Gal 3,18.21 und Phil 3,9. Der Artikel ist an unserer Stelle wohl sekundär (vgl. auch Phil 3,9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου), ändert jedoch die Bedeutung des Inhalts nicht.

³⁹⁹ Vgl. auch Cranfield, Romans II, S. 520f.; Stanley, Paul and the Language, S. 126-128 (beide betrachten das singulare ἐν αὐτῇ als ursprünglich, Cranfield allerdings nicht das αὐτὰ; anders Lindemann, Gerechtigkeit, S. 231-237, der ἐν αὐτοῖς liest, aber auch das αὐτὰ als ursprünglich betrachtet).

⁴⁰⁰ So z. B. Käsemann, Römer, S. 274, der einen Gegensatz zwischen γράφει und λέγει in den Versen 5 und 6 sieht und damit einen Gegensatz zwischen „Buchstaben“ und „Geist“ (ebd., S. 277f.). Bei dem Gebrauch der zwei Begriffe ist diesem Zusammenhang ist jedoch nicht an einen Gegensatz zu denken. Das zeigen z. B. Ausdrücke wie λέγει ἡ γραφή in Vers 11 (vgl. auch Röm 9,17; 11,2; Gal 4,30; 1. Tim 5,18), γέγραπται in Vers 15 und Ἡσαΐας γὰρ λέγει in Vers 16 (vgl. auch Röm 10,20-21).

⁴⁰¹ Vgl. dazu auch u. a. Hübner, Gottes Ich, S. 80; T. R. Schreiner, Paul's View of the Law in Romans 10:4-5, in: Westminster Theological Journal 55 (1993), (S. 113-135) S. 124-135.

ausführten, und sie hätten das Gesetz richtig verstanden“.⁴⁰² Einige Ausleger sehen jedoch in Röm 10,5 einen Hinweis auf den vollkommenen Gehorsam Jesu Christi dem Gesetz gegenüber.⁴⁰³ Manche wollen keinen Gegensatz zwischen den Versen 5 und 6 sehen und verstehen das δέ „und, aber“ nicht adversativ, sondern kopulativ.⁴⁰⁴ Demnach ist es der Glaubende, der das Gesetz erfüllt, wie in Vers 5 betont wird, da das Gesetz auf den Glauben hinweist. Doch wie das einleitende begründende γάρ „denn, nämlich“, das nun in der Begründungskette ab Vers 2 bereits das vierte Mal erscheint, nahe legt, will Paulus begründen, warum die Juden die Gottesgerechtigkeit, die im Gesetz verheißen wurde, nicht erlangt haben.⁴⁰⁵ Sie sind zwar „Eiferer Gottes“ und damit Eiferer des Gesetzes, indem sie versuchen, durch „Gesetzeswerke“ die Gottesgerechtigkeit zu erlangen. Das bedeutet für Paulus aber, dass man dann das ganze Gesetz halten müsste, um vor Gott gerecht dazustehen (vgl. auch Gal 3,12⁴⁰⁶), was jedoch nach der Überzeugung des Apostels kein Mensch vermag (vgl. auch u. a. Gal 2,16; Phil 3,9).

Bei Paulus geht es an dieser Stelle auch nicht um einen Gegensatz zwischen „Buchstaben“ und „Geist“⁴⁰⁷, sondern um einen Gegensatz zwischen „Werkgerechtigkeit“ und „Glaubensgerechtigkeit“.⁴⁰⁸ Diesen „Gegensatz“ sieht Paulus allerdings nicht darin, dass das Gesetz ohne den Glauben gültig war, bis Christus gekommen ist, und anschließend der Glaube gilt.⁴⁰⁹ Vielmehr war der Glaube bereits ein wesentliches Element des Gesetzes, wie der Apostel gleich anschließend betont und was er bereits längst aufgezeigt hatte (vgl. z. B. Röm 1,2; 3,21.31; 4,1ff.; vgl. ferner u. a. Gal 3,21!). Damit beschreibt der Apostel also keine Gegensätze im Gesetz selbst, sondern in der Auslegung des Gesetzes. Mit anderen Worten: Wenn man schon durch das Tun des Gesetzes gerecht vor Gott werden will, wie es die Juden – und Paulus selbst vor seiner Hinwendung zu Jesus Christus – nach der Überzeugung des Paulus versuchen, müsste man das ganze Gesetz halten (ζήσεται ἐν αὐτῇ). Paulus bezieht sich damit – wie in Gal 3,12 – also auf das jüdische Verständnis des Gesetzes.⁴¹⁰ Doch weil kein Mensch das Gesetz vollständig halten kann, kann auch niemand durch dieses Halten des Gesetzes die Gottesgerechtigkeit erlangen (vgl. Gal 2,16). Deshalb steht die Glaubensgerechtigkeit vollkommen im Einklang mit dem Gesetz, sie ist sogar „bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“

⁴⁰² R. Bring, *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus*, Leiden: Brill, 1969, S. 49.

⁴⁰³ So z. B. Cranfield, *Romans II*, S. 521f.; B. Reicke, *Paulus über das Gesetz*, in: *ThZ* 38 (1985), (S. 181-191) S. 249f.; vgl. dagegen Hübner, *Gottes Ich und Israel*, S. 83f.

⁴⁰⁴ So z. B. Badenas, *Christ*, S. 118-125; Davies, *Faith and Obedience*, S. 189-200.

⁴⁰⁵ Vgl. auch u. a. Lindemann, *Gerechtigkeit*, S. 243-246; Rhyne, *Faith*, S. 104-106.

⁴⁰⁶ Richtig betont Schreiner, dass in Gal 3,12 das gleiche Thema wie in Röm 10,5 angesprochen wird, nämlich die Frage, ob die Gerechtigkeit durch das Halten des Gesetzes erlangt werden kann (Schreiner, *Romans*, S. 554; anders z.B. D. P. Fuller, *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980, S. 98f.).

⁴⁰⁷ So z. B. Käsemann, *Römer*, S. 274ff.; vgl. auch Fitzmyer, *Romans*, S. 589; Michel, *Römer*, S. 327; Schlier, *Römerbrief*, S. 311.

⁴⁰⁸ Vgl. auch Lohse, *Römer*, S. 293f.

⁴⁰⁹ So jedoch Johnson, *The Function*, S. 156.

⁴¹⁰ Vgl. dazu auch u. a. Bechtler, *Christ*, S. 303-307; Jewett, *Romans*, S. 624; M. Silva, *Ist he Law against Promises? The Significance of Gal 3:21 for Covenant Continuity*, in: W. S. Barker/W. R. Godfrey (Hrsg.), *Theonomy: A Reformed Critique*, Grand Rapids: Zondervan, 1990, (S. 153-167) S. 163-166.

(Röm 3,20). Zu beachten ist jedoch auch, dass das Leben zum Tun des Gesetzes in der Tora nicht in einem finalen Verhältnis, sondern in einem konsekutiven Verhältnis steht.⁴¹¹

Paulus interpretiert seinerseits Lev 18,5 aus der Sicht von Deut 30,12-14 und zeigt damit seinen „Gegnern“, dass das Gesetz nicht gegen den Glauben bzw. gegen die Glaubensgerechtigkeit durch den Messias Jesus ist.⁴¹² In Lev 26,14ff. kündigt Gott Israel den Fluch an, wenn sie ihm nicht gehorchen und „all diese Gebote“ (אֵת כָּל־הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה) tun (Lev 26,14). Das heißt für Paulus, dass im Grunde genommen alle Menschen und damit auch alle Israeliten unter diesem Fluch stehen, da niemand instande ist, das zu erfüllen.⁴¹³ Der Vergleich von Gal 3,12, wo ebenfalls auf Lev 18,5 Bezug genommen wird, und Gal 3,21, wonach kein Gesetz gegeben worden ist, „dass lebendig machen kann“, bestätigt diese Interpretation von Lev 18,5 durch Paulus. Dass er damit im Einklang mit dem Gesetz selbst steht⁴¹⁴, will er anhand des folgenden Zitates deutlich machen.

Röm 10,6-8

Paulus „zitiert“⁴¹⁵ – nach dem einleitenden Satz μή εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου „sage nicht in deinem Herzen“, welcher in der LXX in Deut 8,17 („... und du [dann nicht] in deinem Herzen sagst [בְּלִבְּךָ אֵלֶּיךָ אֶמְרָה]: ‚Meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieses Vermögen verschafft!‘“) und 9,5 („Sprich nicht in deinem Herzen [בְּלִבְּךָ אֵלֶּיךָ אֶמְרָה], wenn Jahwe, dein Gott, sie vor dir hinausstößt: ‚Wegen meiner Gerechtigkeit hat Jahwe mich [hierher] gebracht, um dieses Land in Besitz zu nehmen.‘ Denn wegen der Gottlosigkeit dieser Nationen wird Jahwe sie vor dir vertreiben“) erscheint – an dieser Stelle Deut 30,12-14, wobei Vers 9 (τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;) jedoch eher in Anlehnung an Ps 107,26 („Sie⁴¹⁶ stiegen zum Himmel empor, sie sanken hinab in die Tiefen, es verzagte in der Not ihre Seele“⁴¹⁷) formuliert zu sein scheint (vgl. auch Hes 31,15). In Deut 30 wird

⁴¹¹ Vgl. Hübner, Gottes Ich, S. 93.

⁴¹² Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 555; Dunn, Romans 9–16, S. 602.

⁴¹³ Vgl. dazu auch Thielman, Paul and the Law, S. 208.

⁴¹⁴ Nach Longenecker galt Lev 18,5 unter dem Alten Bund, jedoch nicht mehr unter dem Neuen Bund (B. W. Longenecker, Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1–11 (JSNT Suppl. Series 57), Sheffield: JSOT Press, 1991, S. 222-224). Dagegen spricht aber klar z. B. Gal 3,22-23, wo Paulus schreibt: „Aber die Schrift hat alles unter [die] Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde. Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter Gesetz verwahrt, eingeschlossen auf den Glauben hin, der geöffnet werden sollte.“

⁴¹⁵ Vgl. dazu u. a. Hübner, Gottes Ich, S. 86ff.; Schreiner, Romans, S. 556f. Einige sprechen von einer „Anspielung“ als von einem Zitat (so z. B. Sanday/Headlam, Romans, S. 289; W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Paul's Theology, London: SPCK, 1948, S. 153-155; R. N. Longenecker, Biblical Exegesis in the Apostolic Period, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, S. 121-123). Paulus zitiert jedoch offensichtlich und fügt seinen „Kommentar“ dazu ein, welche jeweils durch das τοῦτ' ἔστιν „das heißt“ (vgl. dazu z. B. Hebr 9,11; 10,20; 11,16) eingeführt werden (vgl. auch z. B. 1QS 8,14f.; 1QpHab 12,7; 4QFlor 1,11; vgl. dazu M. A. Seifrid, Paul's Approach to the Old Testament in Rom 10:6-8, in: Trinity Journal NT 6 [1985], S. 3-37). Zahn schreibt dazu: „Mit vollem Bewusstsein darum, dass Moses noch gar nicht sagen konnte, was er selbst die Glaubensgerechtigkeit sagen lässt, verwendet er mosaïsche Worte zum Ausdruck seines eigenen, auf die Gegenwart bezüglichen Gedankens ...“ (Zahn, Römer, S. 477). Klar ist auf jeden Fall, dass Paulus seine Ausführungen zur Glaubensgerechtigkeit im Einklang mit der Schrift sieht und darin bezeugt finden (vgl. auch Hübner, Gottes Ich, S. 90).

⁴¹⁶ Wohl die Wellen (vgl. Vers 25) mit den Menschen, die „auf großen Wassern Handel trieben“ (Vers 23) und „die die Taten Jahwes sahen und seine Wunder in der Tiefe“ (vers 24) und nun durch die Wellen in „Seelennot“ gebracht werden.

⁴¹⁷ LXX (Ps 106,26): αὐτοὶ οὐρανὸν καὶ καταβήσονται εἰς τὴν ἀβύσσον (hebräisch: הָיָה יָחַד אֲוִיָּהּ עִ'נִי כִּכְּלוֹת הָאָרֶץ) Der Ausdruck ei'β th'n a'βusson „in den Abgrund“ erscheint in Neuen

im Grunde genommen nichts anderes als in Lev 18,5 (vgl. oben zu Röm 10,5) gesagt (vgl. Deut 30,15f.19f.). Der Unterschied besteht lediglich darin, dass sich Deut 30 auf die Zeit Israels im Exil bezieht, wohin Gott sie wegen ihres Ungehorsams bringen wird, und zwar auf die Zeit, wenn Israel zu Gott zurückkehren und ihm wieder gehorsam werden wird (vgl. Deut 30,2). Gott wird ihnen die Herzen beschneiden (Deut 30,6), und Israel wird von ganzem Herzen und von ganzer Seele umkehren und die Gebote Gottes erfüllen (Deut 30,8.10). Gott legt seine Gebote selbst ins Herz und in den Mund seines Volkes. Deut 30 macht deutlich, dass Israel in Wirklichkeit nur durch Gottes Vergebung und Erneuerung das von Gott geschenkte Leben genießen kann. Erst so sind sie imstande, Gottes Willen zu tun. Im Glauben sollen sie sich für Gott entscheiden und ihn über alles lieben.

Die Wendung „**Gesetz/Wort Gottes in deinem Mund**“ erscheint auch in Ex 13,9⁴¹⁸ und Jes 59,21⁴¹⁹. Die Wendung „in/mit deinem Mund“ (עַל־פִּי; ἐν τῷ στόματί σου) bezieht sich auch auf das Gelübde, wie es in Deut 23,24 heißt: „Was über deine Lippen gegangen ist, sollst du halten und ausführen, wie du Jahwe, deinem Gott, freiwillig gelobt hast, was du mit deinem Mund geredet hast.“ Durch sie kommt offensichtlich eine besondere Betonung zum Ausdruck (vgl. auch 1. Kön 8,24; 2. Chr 6,15). Gott legt sein Wort nicht nur in den Mund des Menschen, sondern auch ins Herz, und damit wird der Mensch durch Gottes Wirken befähigt, dieses zu erfüllen. Und dass das Wort Gottes „nahe bei dir“ ist, schließt mit ein, dass Gott Israel nahe ist, was nach Deut 4,7 in allem der Fall ist, „worin wir zu ihm rufen“.

Deut 30,12-14 wird auch in außerbiblischen jüdischen Schriften zitiert.⁴²⁰ In Bar 3,29f. wird das „Gesetz“ dabei mit der Weisheit identifiziert (vgl. auch Bar 4,1). Gott habe die Weisheit erschaffen und Israel gegeben (Bar 3,35-37). „Danach ist sie auf Erden erschienen und hat bei den Menschen gewohnt“ (Bar 3,38). Diese Weisheit „ist das Buch von den Geboten Gottes und das Gesetz, das ewig ist. Alle, die fest an ihr halten, werden leben; die sie aber verlassen, werden sterben“ (Bar 4,1; vgl. auch Sir 24,1ff.).⁴²¹ Das bedeutet jedoch nicht, dass Paulus von dieser Tradition⁴²² abhängig ist. Im Judentum ging man selbstverständlich davon aus, dass der Mensch auch die Fähigkeit besitzt, das Gesetz zu erfüllen. Paulus seinerseits deutet die Tora im Licht der Erfüllung durch die Ankunft des Messias Jesus⁴²³, und dementsprechend deutet er auch Deut 30 und die dort angesprochene Rückkehr Israel zu Gott im Licht der Erfüllung durch den Messias⁴²⁴. Dabei ist es allerdings durchaus möglich,

Testament auch in Lk 8,31 und Offb 20,3. In Hes 31,15 wird der Begriff אֲבִי־בֶשֶׁט offensichtlich synonym zum Begriff אֲבִי־הַמָּוֶת, d.h. „Totenreich“ verwendet.

⁴¹⁸ „Und es sei dir ein Zeichen auf deiner Hand und ein Gedenkzeichen zwischen deinen Augen, damit das Gesetz Jahwes in deinem Mund sei; denn mit starker Hand hat dich Jahwe aus Ägypten herausgeführt.“

⁴¹⁹ „Ich aber — dies ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahwe: Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden nicht aus deinem Mund weichen noch aus dem Mund deiner Nachkommen, noch aus dem Mund der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahwe, von nun an bis in Ewigkeit.“

⁴²⁰ Vgl. z.B. Philo, Post. 84-85; ders., Virt. 183; Bar 3,29f.; Tg. Neof. über Deut 30,11-14 (vgl. dazu auch Dunn, Romans 9-16, S. 603-605).

⁴²¹ Vgl. dazu auch Johnson, The Function, S. 133-137; E. Schnabel, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics (WUNT 2/16), Tübingen: Mohr, 1985, S. 247-249.

⁴²² Der Targum fragt: „Können wir jemand haben wie den Propheten Mose, der in den Himmel steigt ... Können wir jemand haben wie den Propheten Jona, der in die Tiefen des Meeres hinabsteigt“ (Codex Neofiti 1; vgl. Luz, Geschichtsschreibung, S. 92f.).

⁴²³ Vgl. dazu J. E. Toews, The Law in Paul's Letter to the Romans: A Study of Rom. 9:30-10:13, Ph.D. diss., Northwestern University, 1977, S. 284-315.

⁴²⁴ Vgl. dazu auch Thielman, Paul and the Law, S. 209f.

dass Paulus Deut 30 mit Prov 30,4 verbindet, wo es heißt: „Wer ist hinaufgestiegen zum Himmel und herabgefahren? (LXX: *τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κατέβη*) Wer hat den Wind in seine Fäuste gesammelt? Wer hat die Wasser in ein Tuch eingebunden? Wer hat aufgerichtet alle Enden der Erde? Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes, wenn du es weißt?“ Vom Namen des Sohnes Gottes, Jesus Christus, ist im folgenden Abschnitt die Rede.

Es handelt sich bei den Zitaten in Röm 10,5 und in Röm 10,6-8 also nicht um widersprüchliche Aussagen des Gesetzes, auch widerspricht Paulus nicht dem Gesetz⁴²⁵. Vielmehr geht es um die Frage nach der richtigen Interpretation und dem richtigen Verständnis des Gesetzes. Der eigentliche Sinn des Gesetzes ist die Rechtfertigung durch den Glauben, und nicht die eigene Gerechtigkeit. Durch die „Herzensbeschneidung“ legt Gott selbst sein Wort in die Herzen der Gläubigen, damit sie fähig werden, sein Wort zu erfüllen, und darin sehen wir vor allem einen Hinweis auf die innere Erneuerung durch das vollbrachte Erlösungswerk Jesu Christi (vgl. auch Jer 31,31-34; Hes 36,25-27; Ps 51,3-12). Allein der Mensch, der Vergebung und einen erneuerten Geist empfangen hat, ist imstande, Gottes Willen zu tun (vgl. Röm 8,3ff.). Wenn Israel diese Gerechtigkeit Gottes nicht erlangt hat, so liegt das nach Paulus nicht daran, dass Gottes Wort hinfällig geworden wäre (vgl. Röm 9,6), sondern daran, dass Israel das Gesetz nicht richtig verstanden hat, weil sie dieses nicht als Verheißung auf den Glauben an Jesus Christus verstanden (vgl. z. B. 2. Kor 3,13ff.; Gal 3,21).⁴²⁶

Röm 10,9-10

„... **dass wenn du mit dem Mund Jesus als deinen Herrn bekennst/gelobst** ...“ Das einleitende ὅτι „dass, denn“ am Anfang von Vers 9 ist nicht im kausalen Sinn⁴²⁷, aber auch nicht eigentlich im „explizierenden“ Sinn⁴²⁸ zu verstehen, sondern als Einleitung der Inhalts-Beschreibung der Verkündigung vom „Wort des Glaubens“ (τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως; vgl. Röm 10,18: *διὰ ῥήματος Χριστοῦ*). Während Vers 9 diesen Inhalt formuliert, begründet bzw. erläutert Vers 10 die Aussage in Vers 9. Es ist möglich, dass Paulus dabei in Vers 9 auf eine gewisse vorpaulinische „Bekennnistradition“ zurückgreift⁴²⁹, wobei diese Frage für das Verständnis des Textes nicht maßgebend ist.

Der Begriff ὁμολογέω „**bekennen, versprechen, geloben**“ wird in der LXX u. a. im Sinn von „(mit dem Mund) geloben“ gebraucht (vgl. Jer 44,24; LXX: 51,25; vgl. dazu Deut 23,24). Gemeint ist kein oberflächliches Bekennen, sondern Jesus als Herrn anerkennen und seinen Willen tun (vgl. Mt 7,21; 1. Kor 12,3; Phil 2,11). Dieses Bekenntnis legt direkt oder indirekt jeder ab, der an Jesus gläubig wird und seiner Gemeinde angeschlossen wird (vgl. 1. Tim 6,12; Hebr 4,14; 10,23).⁴³⁰

„... **und in/mit deinem Herzen glaubst** ...“ (vgl. Mk 11,23; Lk 24,25), „... **dass Gott ihn aus den Toten auferweckt hat** ...“ (vgl. Röm 4,24f.; 8,11); der Glaube an die leibliche Auferstehung Jesu

⁴²⁵ So z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 602; vgl. auch Cranfield, Romans II, S. 522; Koch, Schrift, S. 291; Wilckens, Römer 2, S. 224.

⁴²⁶ Vgl. Jewett, Romans, S. 625.

⁴²⁷ So z. B. Cranfield, Romans II, S. 526; Moo, Romans, S. 657; vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 607.

⁴²⁸ So z. B. Wilckens, Römer 2, S. 227; Barrett, Romans, S. 186; Fitzmyer, Romans, S. 591; Schreiner, Romans, S. 559.

⁴²⁹ So z. B. Barrett, Romans, S. 187; Cranfield, Romans II, S. 527; Dunn, Romans 9–16, S. 607; Fitzmyer, Romans, S. 591.

⁴³⁰ Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 278: „Als juristischer Terminus bezeichnet ὁμολογεῖν die verbindliche, öffentliche Erklärung, die ein Verhältnis mit rechtlicher Kraft endgültig ordnet ... Hier lässt sich geradezu mit ‚proklamieren‘ übersetzen ... Ihr Sitz im Leben ist im Gottesdienst.“ Vgl. auch Wilckens, Römer 2, S. 227.

ist ein ganz zentraler Inhalt des Christentums und nach Paulus zentraler Inhalt als Grundlage der Rettung (vgl. auch Röm 4,25; 1. Kor 15,12ff.).

Vers 10 erläutert den Inhalt von Vers 9 näher. Die Ausdrücke εἰς δικαιοσύνην „zur Gerechtigkeit“ (vgl. dazu Röm 4,3.5.9.22; 6,16; 10,4; Gal 3,6; Jak 2,23) und εἰς σωτηρίαν „zur Errettung“ (vgl. dazu u. a. Apg 13,47; Röm 1,16; 10,1; 2. Kor 7,10) sind dabei synonym zu verstehen. Die „**Gerechtigkeit**“ bezieht sich dabei auf Gottes rettende „Gerechtigkeit“ (vgl. dazu u. a. Ps 70,15⁴³¹; Jes 46,13⁴³²; 51,5-8; 54,14)⁴³³, womit an dieser Stelle vor allem die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus (vgl. u. a. Röm 3,24-26) im Fokus steht (vgl. auch Röm 10,4), die zur Errettung des Sünders führt. In diesem Sinn hatte Paulus in Röm 4,24-25 von denen gesprochen, „die an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, aus den Toten auferweckt hat, welcher wegen unserer Übertretungen hingegeben und wegen unserer Rechtfertigung auferweckt wurde (καὶ ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)“.

Röm 10,11

„**Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.**“ Paulus fügt diesem Zitat aus Jes 28,16 (... יִשְׁמְעוּ; LXX: ὁ πιστεύων ...) ⁴³⁴ im Unterschied zu Röm 9,33, wo diese Schriftstelle ebenfalls zitiert wurde, an dieser Stelle das πᾶς „jeder“ ein (zu „jeder Glaubende“ vgl. im Neuen Testament Joh 3,15f.; 12,46; Apg 10,43; 13,39; Röm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4; 1. Thess 1,7; 2. Thess 1,10; 1. Joh 5,1), wodurch dem Kontext nach betont wird, dass sowohl Juden als auch „Heiden“ die Errettung in Jesus Christus empfangen, wenn sie glauben (vgl. auch z. B. Röm 9,24).⁴³⁵

Das Verb καταισχύνομαι „**zuschanden werden**“ geht in Jes 28,16 auf das hebräische Verb שָׁחַת „eilen, beschleunigen, weichen“⁴³⁶, womit an dieser Stelle wohl ein „Eilen“ nach Rettung gemeint ist (vgl. Ps 55,9; vgl. auch Ps 22,20; 40,14; 70,6; 71,12); d. h. die betroffene Person muss nicht länger nach Rettung „eilen“, weil sie diese bereits empfangen hat. Was mit dem „Nicht-Zuschanden-Werden“ gemeint ist, zeigt u. a. Jes 54,4: „Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht zuschanden, und schäme dich nicht, denn du wirst nicht beschämt dastehen! Sondern du wirst die Schande deiner Jugend vergessen und nicht mehr an die Schmach deiner Witwenschaft denken.“ Andererseits heißt es in Jer 6,15: „Sie werden zuschanden, weil sie Greuel verübt haben. Doch sie schämen sich keineswegs, ja, Scham kennen sie nicht. Darum werden sie fallen, wenn alles fällt. Zu der Zeit, da ich sie heimsuche, werden sie stürzen, spricht Jahwe“ (vgl. auch z. B. Jer 2,36; 9,18; 10,14; 15,9; 46,24; 50,2). „Zuschanden werden“ heißt nach Jer 15,9, „[in seiner Hoffnung] getäuscht werden“. Die Hoffnung Israels ist Jahwe, und alle, die ihn verlassen, „werden zuschanden werden“ (Jer 17,13). Im Gegensatz dazu lässt die Hoffnung der an Jesus Gläubigen „nicht zuschanden werden“ (Röm 5,5).

Röm 10,12-13

⁴³¹ „Mein Mund soll erzählen deine Gerechtigkeit (LXX: τὴν δικαιοσύνην σου), dein Retten (LXX: τὴν σωτηρίαν σου) den ganzen Tag. Denn ich kenne [ihre] Zahl nicht.“

⁴³² „Ich habe meine Gerechtigkeit (LXX: τὴν δικαιοσύνην μου) nahe gebracht, sie ist nicht fern, und mein Heil (LXX: τὴν σωτηρίαν τὴν παρ’ ἐμοῦ) zögert nicht. Und ich gebe in Zion Heil, für Israel meine Herrlichkeit.“

⁴³³ Vgl. dazu auch H.-J. Eckstein, „Nahe ist dir das Wort“. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, in: ZNW 79 (1988), (S. 204-220) S. 217f.

⁴³⁴ Vgl. dazu auch Hübner, Gottes Ich, S. 91.

⁴³⁵ Vgl. dazu auch Koch, Schrift, S. 133; Stanley, Paul and the Language, S. 133f.

⁴³⁶ Vgl. Koehler/Baumgartner, Lexicon, S. 288.

„... es ist kein Unterschied ...“ (vgl. Röm 3,22f.29f.; 9,24). Nicht nur haben alle Menschen, ob Jude oder „Heide“, ohne Unterschied gesündigt (vgl. Röm 3,23), sondern alle können den einen Gott (vgl. Röm 3,29f.) auch als gütigen Gott erleben, wenn sie sich ihm zuwenden, d. h. wenn sie ihn „anrufen“ (vgl. Joel 3,5 [Luther: 2,32]; Apg 2,21; ferner 2. Sam 22,4; Ps 18,4; 20,10). Das „Anrufen“ setzt den Glauben voraus (vgl. Röm 10,14). Juden und „Heiden“ dürfen im Vertrauen zu Gott rufen, und er erhört sie alle. Auf diesen „Reichtum“ der Güte und der Herrlichkeit Gottes hatte Paulus bereits in Röm 2,4 und 9,23 hingewiesen.

Wenn in Vers 12 vom κύριος πάντων **„Herrn aller“** die Rede ist, so ist mit dem „Herrn“ dem Kontext nach der „Herr Jesus“ gemeint (vgl. Röm 10,9). Wie nach Röm 3,29 der Gott der Juden gleichzeitig auch der Gott der „Heiden“ ist, so ist Jesus Christus nicht der Herr der Juden, sondern auch Herr der Heiden, was mit dem pluralen Genitiv πάντων „aller“ gemeint ist (πάντων ist dementsprechend als Maskulinum zu verstehen; anders in Gal 4,1, wo der Ausdruck κύριος πάντων ebenfalls erscheint).

„Denn jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden.“ Mit πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται ... „jeder, der anrufen wird ...“ (Zitat aus Joel 3,5a⁴³⁷) sind die gleichen Personen gemeint wie mit πᾶς ὁ πιστεύων „jeder Glaubende“ in Vers 11. Somit wird auch durch das σωθήσεται „er wird gerettet werden“ das οὐ καταισχυνθήσεται „er wird nicht zuschanden werden“ in Vers 11 erklärt. Dabei erscheint jeweils die Futurform, da er die alttestamentlichen Verheißungen „zitiert“, welche sich auf die damalige Zukunft bezogen.⁴³⁸ Das bedeutet jedoch nicht, dass das Futur σωθήσεται „er wird gerettet werden“ als „eigentliches Futur“ zu verstehen ist in dem Sinn, dass sich auch in unserem Text ausschließlich bzw. in erster Linie auf die eschatologische Zukunft bezieht.⁴³⁹ Die „Rettung“ geschieht in dem Zeitpunkt, wenn die entsprechende Personen „den Namen des Herrn anruft“, wobei die Rettung natürlich die Befreiung vom eschatologischen Gericht mit einschließt.

Der Ausdruck τὸ ὄνομα κυρίου „der Name [des] Herrn“ erscheint im Neuen Testament noch dreimal (Apg 2,21; 2. Tim 2,19; Jak 5,20); zudem wird der Ausdruck τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου „der Name des Herrn“ 13-mal im Neuen Testament verwendet (vgl. z. B. 1. Kor 1,2.10; 5,4; 6,11; so in der LXX nur in 3. Esra 1,46; Dan 2,20). Der Ausdruck τὸ ὄνομα κυρίου geht offensichtlich auf die LXX zurück, wo er – vor allem als Wiedergabe von יְהוָה שֵׁם „Name Jahwes“ – 82-mal erscheint (zusätzlich 23-mal der Ausdruck ὄνομα κυρίου). „Den Namen Jahwes anrufen“ (קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה) ist eine geläufige Wendung im Alten Testament (vgl. z. B. Gen 4,26; 12,8; 26,25; 1. Kön 10,1; 2. Kön 5,11; Ps 116,13.17; Joel 3,5; Zeph 3,9; vgl. auch Apg 2,21; 9,14.21; 22,16; 1. Kor 1,2). Jesaja beklagt sich: „Und da war niemand, der deinen Namen anrief, der sich auftrug, an dir festzuhalten. Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und uns preisgegeben wegen unserer Sünden“ (Jes 64,6). Paulus zitiert aus Joel 3,5, wonach Gott für die Zukunft verheißt: „Und es wird geschehen: Jeder, der den Namen Jahwes anruft, wird errettet werden (בְּלֹא אֶשְׁרֶי-יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט); LXX: πᾶς ὃς ἂν

⁴³⁷ LXX: kai « e¶stai paδß oßß a·n e' pikale÷shtai to\ o;·noma kuri÷ou swqh/setai ...

⁴³⁸ Nach Joel 3,5b („Denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird Errettung sein, wie Jahwe gesprochen hat, und unter den Übriggebliebenen, die Jahwe berufen wird“) bezieht sich der Text auf das kommende Heil für Jerusalem. Doch nach Paulus hat diese Heilszeit mit dem ersten Kommen Jesu Christi bereits begonnen, und damit ist auch die Rettung bereits jetzt schon Realität geworden, wenn auch noch nicht in vollem Maß.

⁴³⁹ So z. B. Barrett, Romans, S. 188; Cranfield, Romans II, S. 530; Dunn, Romans 9–16, S. 609. Konsequenterweise müsste man in dem Fall auch das Futur ἐπικαλέσεται „er wird anrufen“ auf diese Zukunft beziehen.

ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται). Denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird Errettung sein, wie Jahwe gesprochen hat, und unter den Übriggebliebenen, die Jahwe berufen wird.“ Nach der Bibel hat Gott verschiedene „Namen“. ⁴⁴⁰ Diese sind nicht nur Attribute Gottes, sondern offenbaren das Wesen bzw. den Charakter Gottes (vgl. Ex 3,13f.; Ps 22,23). Gott wird auch einfach „der Name“ genannt (Lev 24,11; vgl. Jes 30,27). In Prov 18,10 heißt es: „Der Name Jahwes ist eine feste Burg; der Gerechte läuft dorthin und wird beschirmt.“ Gott nicht ein unpersönliches Wesen, sondern ein persönlicher Gott (eine „Person“ ⁴⁴¹), den wir als ein Gegenüber ansprechen können. Gottes Name ist mit seiner Gerechtigkeit (Ps 89,15-16), seiner Treue und Gnade (Ps 89,25), seiner Errettung (Ps 96,2), seiner Heiligkeit (Ps 99,3), seiner Güte (Ps 4,5), seiner Barmherzigkeit (Ps 109,21), seiner Liebe (Ps 109,55), seiner Wahrheit (Ps 138,2 und seiner Herrlichkeit (Ps 148,13) verbunden.

Nach Mt 28,19 sollen diejenigen, die „zu Jüngern gemacht werden“, „in den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes hinein“ getauft werden. Es handelt sich dabei nicht um drei „Namen“, sondern um den einen „Namen“ des dreieinigen Gottes. Nach Apg 4,12 gibt es nur im Namen Jesu Errettung für die Menschheit (vgl. Jes 43,11). Vergebung empfängt, wer an Jesus Christus glaubt, „durch seinen Namen“ (Apg 10,43). Deshalb werden Menschen im Namen Jesu getauft (vgl. Apg 2,38; 10,48; 19,5), und diese rufen seinen Namen an (vgl. Apg 9,14.21). Wer ihn anruft, gehört zu denen, die an ihn bzw. an seinen „Namen“ glauben (vgl. Joh 1,12; 2,23; 3,18; Apg 3,16; 1. Joh 3,23; 5,13) und diesen „festhalten“ (vgl. Offb 2,13). So hat Hananias nach dem Bekenntnis des Paulus in Damaskus zu ihm gesagt: „Und nun, was zögerst du? Steh auf, lass dich taufen und deine Sünden abwaschen, indem du seinen Namen anrufst“ (Apg 22,16).

Auf diesen Namen des „Herrn Jesus Christus“ (vgl. 1. Kor 1,2) bezieht sich auch unser Vers (vgl. auch 2. Tim 2,22). Damit wird der „Name Jahwes“ inhaltlich mit dem „Namen des Herrn Jesus“ identifiziert, was übrigens nicht nur an dieser Stelle im Neuen Testament der Fall ist (vgl. auch z. B. 1. Kor 1,16). ⁴⁴² „Herr“ ist Jesus als der Auferstandene (vgl. Apg 2,36). Paulus weist darauf hin, dass man ihn in Wirklichkeit nur durch den Heiligen Geist „Herr“ nennen kann (1. Kor 12,3). Diese Name Jesu ist „über alle Namen“ (Phil 2,9), und so wird sich einst „in diesem Namen“ jedes Knie beugen, „und jede Zunge wird bekennen: Herr ist Jesus Herr Christus (ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός) ...“ (Phil 2,10-11; vgl. Jes 45,23). Christen bekennen dieses „Herr-Sein“ Jesu Christi jetzt schon und rufen ihn als solchen an.

Röm 10,14-15

Die Verse 14-17 kann man mal als eine Art „Exkurs“ betrachten, wobei Paulus an den Gedanken der Anrufung des „Herrn“ in Vers 13 anknüpft und anschließend wieder zur behandelten Thematik zurückkommt. Die Bedeutung des Abschnittes im Kontext ist umstritten. Zum Teil wird angenommen, dass die Verkündigung des Evangeliums den „Heiden“ gegenüber rechtfertigt werde, indem auf den Bezug zum Vers 13 verwiesen wird, wo das „jeder“ – wie Vers 12 zeigt – ausdrücklich die „Heiden“ mit einschließt. ⁴⁴³ Die zentrale Botschaft des Textes im Kontext des Kapitels ist jedoch wohl eher,

⁴⁴⁰ Vgl. dazu auch J. Thiessen, Biblische Glaubenslehre. Eine Systematische Theologie für die Gemeinde, Nürnberg: VTR, 2004, S. 25-27; Ch. C. Ryrie, Die Bibel verstehen. Das Handbuch der Systematischen Theologie für jedermann, Bielefeld: CLV und Dillenburger: CV, 2. Aufl. 1999, S. 74ff.

⁴⁴¹ Vgl. dazu A. Schlatter, Das Christliche Dogma, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 2. Aufl. 1923, S. 29-32.

⁴⁴² Vgl. dazu z. B. Barrett, Romans, S. 188; Cranfield, Romans II, S. 531; Fitzmyer, Romans, S. 592.

⁴⁴³ So z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 620; Richardson, Israel, S. 134; Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles, S. 331.

dass der Grund von Israels Unglauben nicht darin besteht, dass sie es nicht gehört hätten⁴⁴⁴, auch wenn Paulus nur in Vers 16 direkt auf Israel zu sprechen kommt⁴⁴⁵. So gesehen kann die Betonung von „jeder“ in Vers 13 auch so verstanden werden, dass die Juden nicht ausgeschlossen sind. Auch wenn Paulus in den Versen 14–15 und 17 durchaus „Prinzipien“ anspricht, welche sowohl die Juden als auch die „Heiden“ betreffen und lediglich mit Vers 16 Israel anspricht⁴⁴⁶, weicht Paulus in diesem Abschnitt nicht grundsätzlich vom Thema des Kapitels, nämlich der gegenwärtige Unglaube Israels, ab.

„Wie sollen sie hören ohne Verkündiger?“ Das Wort κηρύσσω (Luther: „predigen“) bedeutet soviel wie „ein Herold sein, als Herold (laut) ausrufen, verkündigen, befehlen“⁴⁴⁷ (verwandt mit κήρυξ „Herold“⁴⁴⁸; vgl. dazu 1. Tim 2,7; 2. Tim 1,11; 2. Petr 2,5). χωρὶς κηρύσσοντος heißt wörtlich etwa „getrennt von verkündigenden/heroldenden (Personen)“.

Der Herold war ein Bote, der im Auftrag des Fürsten oder des Staates die im aufgetragene Nachricht mit klarer Stimme ausrief und so bekannt machte. Der Herold stand nie unter eigener, sondern immer unter fremder Autorität, d. h. er war nie sein eigener Auftraggeber. Somit war auch sein Auftrag von seinem Vorgesetzten klar umschrieben. Dieser Auftrag musste in der Öffentlichkeit respektiert werden. Der Herold rief die Krieger zum Kampf oder die Bürger zur Vollversammlung auf. Den Unterschied zwischen dem Herold und dem ‚Evangelisten‘ im Altertum kann man in erster Linie darin sehen, dass beim Herold vor allem die Autorität und der Auftrag betont werden, während beim ‚Evangelisten‘ die Betonung auf dem „Evangelium“, d. h. auf der „Frohen Botschaft“ (z. B. die Botschaft vom Sieg bei einem Krieg oder die Ankündigung der Geburt eines königlichen Sohnes) liegt. „Predigen“ heißt demnach, im Auftrag und der dazugehörenden Autorität verkünden.

„Wie geschrieben steht ...“⁴⁴⁹ Paulus zitiert aus Jes 52,7 (vgl. auch Nah 2,1)⁴⁵⁰, wo die LXX übersetzt: ὡς ὦρα ἐπὶ τῶν ὁρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης (hebräisch: מְשִׁמֵּעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מְשִׁמֵּעַ יְשׁוּעָה) ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ (hebräisch: מְבַשֵּׂר טוֹב מְשִׁמֵּעַ יְשׁוּעָה). Mit der „guten Botschaft“⁴⁵¹, die verkündigt werden soll (vgl. auch Nah 2,1; 1. Sam 31,9; 2. Sam 1,20; 4,10; 18,19-

⁴⁴⁴ Vgl. auch Cranfield, Romans II, S. 533; Fitzmyer, Romans, S. 595; Moo, Romans, S. 662; Sanday/Headlam, Romans, S. 293-295.

⁴⁴⁵ Vgl. auch Käsemann, Römer, S. 281; Wilckens, Römer 2, S. 229; H. Räisänen, Paul, God, and Israel: Romans 9–11 in Recent Research, in: J. Neusner/E. S. Frerichs/P. Borgen/R. Horsley (Hrsg.), The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee, Philadelphia: Fortress, 1988, (S. 178-206) S. 185. Nach Ziesler wird Israel erst in Vers 19 angesprochen (Ziesler, Romans, S. 185; vgl. auch Moo, Romans, S. 662f.).

⁴⁴⁶ Vgl. auch R. H. Bell, Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9–11 (WUNT), Tübingen: Mohr, 1994, S. 84-87 und 90-92.

⁴⁴⁷ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 1435.

⁴⁴⁸ Nach Pape „ein ehrenvolles Amt, das bei Hom. nur Freie haben ... Sie müssen eine starke Stimme haben“ (Pape, Handwörterbuch I, S. 1434; zu ihren Aufgaben vgl. ebd., S. 1434f.).

⁴⁴⁹ Die Wendung καθὼς γέγραπται erscheint im Neuen Testament insgesamt 25-mal, davon 14-mal allein im Römerbrief (Röm 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 15,3.9.21).

⁴⁵⁰ Vgl. dazu Hübner, Gottes Ich, S. 95.

⁴⁵¹ Mit מְשִׁמֵּעַ (Partzip im Hifil; vgl. dazu auch Jes 41,26; Jer 4,15; Nah 2,1; 1. Chron 15,16.28; 16,5.42) ist in Jes 52,7 offensichtlich der Inhalt dessen bezeichnet, was man „hören lässt“, also die Botschaft selbst (vgl. auch Käsemann, Römer, S. 282; K. O. Sandnes, Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-Understanding [WUNT 2/43], Tübingen: Mohr, 1991, S. 161). In diesem Sinn wird der Begriff ἀκοή in der LXX an dieser Stelle und bei Paulus in Röm 10,15 verwendet. In Röm 10,17 scheint damit jedoch – wie in Gal 3,2,5 – das Hören selbst gemeint zu sein (vgl. u. a. 1. Thess 2,13: λόγον ἀκοῆς; vgl. auch 2. Tim 4,3-4, wo offensichtlich das Gehör gemeint ist). Vgl. dazu auch u.

20.26-27; Jes 40,9; 41,27; 60,1-6), ist die Botschaft vom kommenden Heil Gottes für sein Volk gemeint. Verkündigt wird u. a., dass Jahwe nach Zion zurückkehrt und Jerusalem wieder aufbaut (Jes 52,8f.).

Die Verkündiger dieser Botschaft werden als „schön“ bezeichnet. Das Wort *ὥραῖος* „schön“ (vgl. auch Mt 23,27; Apg 3,2.10⁴⁵²) bedeutet eigentlich „zur rechten Stunde/Zeit“, wird dann aber auch im Sinn von „in der schönsten Blütezeit der Jahre, in voller, reifer Kraft stehend; jugendlich schön“ verwendet.⁴⁵³ Der Begriff geht auf das hebräische Wort *חַנּוּן* „anmutig, lieblich“ (vgl. dazu auch Ps 9,35; Hoh 1,10) in Jes 52,7 zurück und bezeichnet die „lieblichen Füße“, die „lieblich“ sind, weil sie eine „liebliche“ Botschaft haben.⁴⁵⁴ „Lieblich“ ist sicher vor allem die Botschaft, die verkündigt werden soll. Umso weniger ist für Paulus verständlich, warum diese Botschaft nicht angenommen wird.

Das Verb *ἀποστέλλω* „senden“ hat den Sinn von „mit Vollmacht für eine gewisse Aufgabe aussenden“. Der Gesandte vertritt den Sendenden (hier Gott bzw. Jesus Christus) und handelt damit in dessen Vollmacht. Wenn der Gesandte das Evangelium im Auftrag Christi verkündigt und es nicht angenommen wird, so lehnt der Hörer damit Jesus Christus selbst und seine Autorität über sein Leben ab. Zu diesen Gesandten gehörten die alttestamentlichen Propheten, auf die Paulus sich beruft. Als Apostel (= Gesandter) gehört Paulus selbst auch zu denen, die von Jesus zur Verkündigung des Evangeliums berufen wurden (vgl. u. a. Röm 1,1).

Röm 10,16

„**Aber nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden ...**“ Mit dem „Evangelium“ ist bei Paulus die Heilsbotschaft gemeint, die u. a. von Jesaja in Bezug auf die zukünftige Heilszeit angekündigt wurde. Im hebräischen Text erscheint dabei das Verb *בשר* (24-mal im Alten Testament – 23-mal im Piel), und zwar im Sinn von „eine Freudenbotschaft bringen“ (anders in 1. Sam 4,17, wo das Partizip den Boten bezeichnet, der dieses Mal schlechte Nachricht brachte). Es handelt sich dabei u.a. um die Botschaft vom Heil durch den kommenden Erlöser (vgl. z. B. Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Das entsprechende Substantiv *בשרה* (auch *בשרה*) erscheint im Alten Testament sechsmal (2. Sam 4,10; 18,20.22.25.27; 2. Kön 7,9) im Sinn von „Freudenbotschaft“ oder „Lohn eines Freudenboten“. Die LXX gebraucht nur einmal die Pluralform *εὐαγγέλια* (2. Sam 4,10), 23-mal dagegen das Verb *εὐαγγελίζω*. Das „Evangelium, von dem Paulus spricht, ist also das gleiche „Evangelium“, das Jesaja angekündigt hatte. Doch wie Israel zur Zeit Jesajas die Botschaft nicht angenommen hatte, so auch zur Zeit des Paulus nicht.

a. Barrett, Romans, S. 190; Dunn, Romans 9–16, S. 623; Sanday/Headlam, Romans, S. 287f. Käsemann scheint dagegen auch in Röm 10,17 unter dem Begriff *ἀκοή* die Botschaft selbst zu verstehen (Käsemann, Römer, S. 282).

⁴⁵² In der LXX erscheint das Wort 36-mal, im Buch Jesaja jedoch nur in 63,1, während in Jes 52,7 in der LXX das sprachlich damit verwandte Wort *ὥρα* „Stunde“ ebraucht wird.

⁴⁵³ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1413.

⁴⁵⁴ Der Ausdruck *πόδες ὥραῖοι* erscheint auch in Sir 26,28 im Sinn von „schöne Füße“ (vgl. auch den Gebrauch von *ὥραῖος* in Sir 43,1 und 45,13). Das bedeutet jedoch nicht, dass der Ausdruck in Jes 52,7 gleich zu verstehen ist. Nach Käsemann dürfte das Adjektiv *ὥραῖος* an dieser Stelle im Sinn von „rechtzeitig“ gemeint sein (Käsemann, Römer, S. 282). Das Adjektiv wird jedoch auch im Buch Sirach im übertragenen Sinn etwa in der Bedeutung von „lieblich“ gebraucht (vgl. z. B. Sir 15,9; 25,1.4.5; 35,24 [*ὥραῖον ἔλεος ἐν καιρῷ θλίψεως αὐτοῦ ὡς νεφέλαι ὑετοῦ ἐν καιρῷ ἀβροχίας* „Lieblich ist sein Erbarmen in der Zeit der Begrängnis wie die Regenwolke in der Zeit ohne Regen“]).

οὐ πάντες „**nicht alle**“ (vgl. dazu auch Mt 19,11; Hebr 3,6; 4. Macc 7,17) greift nach Käsemann „betont 9,6 und das Restmotiv in 9,27ff. auf, wobei die Litotes ‚nun ganz wenige‘ meint ...“⁴⁵⁵ Das „Restmotiv“ spielt jedoch in Röm 10 kaum eine Rolle.⁴⁵⁶ Es geht vielmehr um den gegenwärtigen Zustand Israels im Unglauben dem Messias Jesus gegenüber. Mit anderen Worten: Allein auf Grund von Röm 10 könnte man sogar den Eindruck haben, dass niemand in Israel glaubt bzw. je geglaubt hat. Man könnte οὐ πάντες also – wie οὐ ... πᾶσα σάρξ in Röm 3,20 und Gal 1,16 – im Sinn von πάντες οὐ „alle nicht“ verstehen. In diese Richtung geht auch die Frage, die Paulus aus Jes 53,1 (... וְשִׁמְעוּנָהּ לְהַצִּיחַ מִיָּד הַמָּוֶת; LXX: κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν ...) zitiert (vgl. auch Hab 1,5; 2,4b). Aber damit ist weder bei Jesaja noch bei Paulus ausgeschlossen, dass nicht doch Einzelne zum Glauben kommen, sodass offensichtlich gemeint ist, dass die meisten Juden nicht glauben.⁴⁵⁷ Wer der Botschaft des Jesaja nicht glaubt, der glaubt nicht an das Evangelium von Jesus Christus. Und das heißt für Paulus offenbar auch umgekehrt, dass derjenige, der nicht dem Evangelium von Jesus Christus glaubt, auf der gleichen Stufe steht mit denjenigen, die der Botschaft des Jesaja nicht glaubten (vgl. auch Joh 5,45-47).

Der Ausdruck „dem Evangelium nicht gehorchen“ erscheint auch in 2. Thess 1,8. Das Verb ὑπακούω „gehorsamen“ wird dabei synonym mit dem Verb πιστεύω „glauben“ gebraucht. Nach Röm 6,17 waren die Christen in Rom „von Herzen gehorsam geworden ... dem Bild der Lehre, dem ihr übergeben worden seid.“ Es war Paulus ein zentrales Anliegen, den Glaubensgehorsam unter den Nationen aufzurichten (vgl. Röm 1,5; 16,26). Der Aorist ὑπήκουσαν ist an unserer Stelle als ingressiver Aorist im Sinn von „sie sind [nicht] gehorsam geworden“ zu verstehen, d. h. sie sind nicht zum Glauben an das Evangelium gekommen und haben sich ihm nicht unterordnet.⁴⁵⁸

Röm 10,17

Wie das einleitende ἄρα „**folglich**“ (vgl. dazu auch z. B. Röm 7,25b; 8,1.12; 9,16.18) zeigt, zieht Paulus nun die Schlussfolgerung aus dem Ausgeführten.⁴⁵⁹ Das ist typisch für Paulus, sodass der Vers keineswegs als Glosse zu betrachten ist.⁴⁶⁰ Die Tatsache, dass Vers 17 eine Schlussfolgerung darstellt, ist auch für die Auslegung zu beachten, da offensichtlich Bezug genommen wird auf das „Evangelium“, das nach der Überzeugung des Apostels bereits in den Büchern des Alten Testament verkündigt bzw. angekündigt wurde.

Mit ἀκοή „[das] **Gehör, Ohr, Gehörte**“⁴⁶¹ in diesem Vers wohl nicht die Botschaft selbst, sondern das Hören der Botschaft bezeichnet (vgl. Gal 3,2.5). Die Grundlage für den Glauben ist also immer Gottes Wort. Die klare Verkündigung des Wortes Gottes und des Erlösungswerkes Jesu Christi allein führt zu einem echten Glauben und zur echten Wiedergeburt. Will man durch Lieder Menschen mit dem Evangelium erreichen, so muss dieser Aspekt unbedingt beachtet werden.

⁴⁵⁵ Käsemann, Römer, S. 282.

⁴⁵⁶ Während in Röm 9 betont wird, dass nur ein Rest übrig geblieben ist, und das auf Grund der Treue Gottes, wird in Röm 11 hervorgehoben, dass der „Überrest“ ein Hinweis auf die Treue Gottes ist, welche in Zukunft dazu führen wird, dass Gott „ganz Israel“ erretten und somit seine Verheißungen erfüllen wird.

⁴⁵⁷ Vgl. auch z. B. Cranfield, Romans II, S. 536; Sansay/Headlam, Romans, S. 297; Schreiner, Romans, S. 569.

⁴⁵⁸ Vgl. dazu auch Cranfield, Romans II, S. 536; Fitzmyer, Romans, S. 598.

⁴⁵⁹ Vgl. auch Michel, Römer, S. 334.

⁴⁶⁰ Anders jedoch R. Bultmann, Glossen im Römerbrief, in: ThLZ 72 (1947), (S. 197-202) S. 199; vgl. auch z. B. Michel, Römer, S. 334; anders z. B. Käsemann, Römer, S. 283; Wilckens, Römer 2, S. 229.

⁴⁶¹ Vgl. Pape, Handwörterbuch I, S. 75.

Der Ausdruck ῥῆμα Χριστοῦ „**Wort Christi**“ erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle. Petrus gebraucht jedoch in 1. Petr 1,25 den Ausdruck τὸ ῥῆμα κυρίου (der Ausdruck τὸ ῥῆμα τοῦ κυρίου erscheint in Lk 22,61 und Apg 11,16 – wobei mit dem „Herrn“ jeweils der „Herr Jesus“ gemeint ist –, während die Wendung ῥῆμα θεοῦ in Lk 3,2; Eph 6,17 und Hebr 11,3 gebraucht wird). Dieses „Wort des Herrn“ ist identisch mit dem „lebendigen und bleibenden Wort Gottes“, durch das wir wiedergeboren werden (1. Petr 1,23) und mit dem „Evangelium“, das von den Aposteln verkündigt wurde (1. Petr 1,25b). Dabei kann man sinngemäß den Genitiv sowohl als genitivus subjectivus/auctoris⁴⁶² als auch als genitivus objectivus⁴⁶³ verstehen. Denn Paulus ging wohl davon aus, dass das „Evangelium“, das er im Einklang mit dem Alten Testament verkündigte, „Wort des Christus“ ist (vgl. auch 1. Thess 4,15; ferner 1. Petr 1,25). Dabei ist an dieser Stelle jedoch nicht ein Befehl Jesu an seine Jünger gemeint⁴⁶⁴, sondern das „Evangelium“, wie es von den alttestamentlichen Propheten verheißen wurde. Dem Kontext nach (vgl. Röm 10,8c: τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν)⁴⁶⁵ bezieht sich Paulus jedoch auf das Wort Gottes im Alten Testament, welches durch das Kommen des Messias Jesus in Erfüllung gegangen ist und nun verkündigt wird.

Röm 10,18

Mit dem zweimaligen adversativen ἀλλὰ λέγω, „**aber ich sage**“, das im Neuen Testament sonst nur in Mk 5,19 und 9,13 gebraucht wird, spricht Paulus das zentrale Thema des Kapitels an: Grund dafür, dass Israel nicht glaubt, ist nicht, dass sie nicht gehört hätten und so nicht die Möglichkeit gehabt hätten, die Botschaft zu erkennen und zu verstehen. Diese Möglichkeit wird von Paulus durch das μενοῦνγε „**freilich**“ (vgl. dazu auch Röm 9,20; Phil 3,8; vgl. auch μενοῦν in Lk 11,28) deutlich abgelehnt. Der Zusammenhang zeigt m.E. dabei deutlich, dass in diesem Vers trotz des Zitats aus Ps 19,5 („in alle Lande“) keineswegs die Heidenmission angesprochen wird.⁴⁶⁶ Vielmehr betont Paulus, dass Israel die Botschaft gehört hat, da sie ja „in alle Lande“ und „bis an die Enden der bewohnten [Erde]“ hineingegangen ist.

An unserer Stelle bezieht der Apostel sich – im Gegenteil zu Ps 19,5 – auf die Wortverkündigung. Vor allem die Juden können nicht sagen, dass sie die Botschaft nicht gehört haben. Zu beachten ist allerdings, dass die erste Hälfte des Psalms zwar im Sinn einer „natürlichen Offenbarung“ verstanden werden kann, dass aber im zweiten Teil (Ps 19,8ff.) deutlich vom Wort Gottes die Rede ist. Paulus hat offenbar eine Parallele zwischen dem „Schall“, der von der Schöpfung Gottes bis an alle Enden der Erde ausgeht, und dem Wort Gottes, das von Menschen auf dem Erdkreis verkündigt wird, gesehen. Somit können wir mit Siegert annehmen, „dass auch der Apostel Paulus sich und alle Prediger des Evangeliums ohne weiteren Beweis unter Himmel, Firmament, Tag und Nacht einreihete, die

⁴⁶² So z. B. Cranfield, Romans II, S. 537.

⁴⁶³ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 598.

⁴⁶⁴ So jedoch z. B. Michel, Römer, S. 334.

⁴⁶⁵ Vgl. dazu Käsemann, Römer, S. 282: „Gerade 8c ist jedoch für die Interpretation hier wichtig ...“ Nach Käsemann wird in Vers 17 nachträglich die Sendung von Vers 15 „auf den erhöhten Herrn zurückgeführt, was vor dem Zitat nicht möglich war“ (ebd., S. 283). Nach Wilckens geht die „Näherbestimmung des Wortes als ‚Wort Christi‘ ... freilich über V8 hinaus: Im Wort des Glaubens spricht und handelt Christus selbst, wie im Wort der Propheten Gott selbst handelt“ (Wilckens, Römer 2, S. 229). Das ist richtig, doch unterscheidet Paulus nicht in diesem Sinn zwischen dem „Wort des Glaubens“ und dem „Wort der Propheten“.

⁴⁶⁶ So jedoch z. B. Schreiner, Romans, S. 570. Watson sieht sogar den ganzen Abschnitt Röm 9,30–10,21 als „Legitimation der Heidenmission“ (Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles, S. 331; vgl. dagegen Räisänen, Paul, God, and Israel, S. 194f.).

nach Ps 18(19) die Herrlichkeit Gottes verkündigen“.⁴⁶⁷ Der Beweis dafür, dass Israel die Botschaft gehört hat, ist für Paulus nicht, dass diese Botschaft (auch) unter den „Heiden“ gekündigt worden ist⁴⁶⁸, sondern dass diese Botschaft nach der Schrift auf dem ganzen Erdenkreis gekündigt worden ist.

Röm 10,19-21

„**Hat Israel etwa nicht erkannt/verstanden?**“ (vgl. Röm 9,30-33; 10,2f.). Die erwartete Antwort auf diese rhetorische fällt genau deutlich aus wie auf die Frage in Vers 18: μή οὐκ ἤκουσαν; „Haben sie etwa nicht gehört?“ (vgl. auch z. B. 1. Kor 9,4.5: μή οὐκ ἔχομεν ...; vgl. in der LXX u. a. Am 2,11; Jes 50,2; 59,1). Natürlich hat Israel gehört und auch „verstanden“.⁴⁶⁹ ἔγνων muss nach Wilckens an dieser Stelle „– anders als sonst bei Paulus – das verstehende Begreifen meinen“.⁴⁷⁰ In Röm 1,21 hatte Paulus das Verb γινώσκω (vgl. dazu auch Röm 2,18; 3,17; 6,6; 7,1.15; 11,34) in Bezug auf die „Heiden“ gebraucht, welche zwar Gott „erkannt“, aber daraus nicht dementsprechende Schlussfolgerungen gezogen haben, und in Röm 2,18 hatte der Apostel mit Bezug auf die Juden geschrieben, dass sie den Willen (Gottes) kennen, da sie aus dem Gesetz unterrichtet worden sind. Nach Joh 9,41 sagt Jesus zu den Pharisäern, dass sie, wenn sie „bild“ wären, keine Sünde hätten. „Nun aber sagt ihr: ‚Wir sehen.‘ [Daher] bleibt eure Sünde.“ Mit anderen Worten: Sie haben verstanden, worum es geht. Auch an unserer Stelle schreibt Paulus Israel zu, dass der Grund ihres Unglaubens nicht darin besteht, dass sie nicht grundsätzlich verstanden hätten, was Gott von ihnen verlangt(e). Die Möglichkeit zum Verstehen war genügend vorhanden. Dem Kontext nach soll kaum gesagt werden, dass Israel verstanden hat, dass Gottes Heilsplan auch die „Heiden“ einschließen würde und dass Israel selbst Gottes Heilsplan widerstehen würde⁴⁷¹

Die folgenden alttestamentlichen Zitate zeigen, dass Israel in Bezug auf die Gottesgerechtigkeit und in der Gottesbeziehung schon immer schwer von Begriff war. Zu den Zitaten vgl. folgende alttestamentliche Stellen⁴⁷²:

„Sie haben mich gereizt durch einen Nicht-gott [d. h. durch einen Götzen], durch ihre Abgötterei haben sie mich erzürnt. Ich aber will sie wieder reizen durch ein Nicht-volk [Heiden], durch ein gottloses Volk will ich sie erzürnen“ (Deut 32,21).

„Ich ließ mich suchen [und finden] von denen, die nicht nach mir fragten, ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten (LXX: ἐμφανῆς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν). Zu einem Volk [Israel], das meinen Namen nicht anrief, sagte ich: ‚Hier bin ich, hier bin ich!‘ Ich streckte meine Hände den ganzen Tag nach einem ungehorsamen Volk aus (LXX: ἐξέπετασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα), das nach seinen

⁴⁶⁷ F. Siegert, Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34), Tübingen: Mohr, 1985, S. 154.

⁴⁶⁸ So z. B. Cranfield, Romans II; S. 537f.; Fitzmyer, Romans, 599; Schreiner, Romans, S. 572.

⁴⁶⁹ Anders Jewett, Romans, S. 644: „The translation ... with ‚is it the case that Israel has not known,‘ is exactly parallel to the double negative in v. 18a. ‚Yes, that is the case!‘ the audience must answer.“ Jewett hat jedoch offensichtlich übersehen, dass es sich nicht um eine doppelte Verneinung handelt, sondern dass das μή die Frage einleitet, worauf die erwartete Antwort entweder offen gelassen wird (vgl. z. B. Mt 12,23; 26,25; Joh 4,29) oder ein „Nein“ ist (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 427,2 und 440).

⁴⁷⁰ Wilckens, Römer 2, S. 230; vgl. dazu auch u. a. Bell, Provoked to Jealousy, S. 99f.; Moo, Romans, S. 667f.; Reinhold, Israel und das Evangelium, S. 122f.

⁴⁷¹ So z. B. Bell, Provoked for Jealousy, S. 102f.; Byrne, Romans, S. 326.

⁴⁷² πρῶτος in Röm 10,19 bezieht sich offensichtlich auf λέγει, sodass Paulus zum Ausdruck bringt, dass zuerst Mose bezeugt hat und dann Jesaja (vgl. auch z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 625; Moo, Romans, S. 668).

eigenen Gedanken auf einem Wege wandelt, der nicht gut ist; nach einem Volk, das mich beständig ins Angesicht kränkt; sie opfern in den Gärten und räuchern auf Ziegelsteinen ...“ (Jes 65,1-3).

Beide Texte sind im Alten Testament an Israel gerichtet. Wenn Gott in Jes 65,1 sagt, dass er sich „suchen lässt“ (נִדְרֹשׁ = Nifal von דָּרַשׁ „suchen, forschen“), so wird Israel mit auch ermutigt, in der Schrift zu forschen und Gott zu suchen (vgl. z. B. Jes 1,17; 31,1; 34,16; 55,6; 65,10).⁴⁷³ Doch „suchen“ allein genügt nicht (vgl. Jes 58,2), wenn nicht die nötigen Konsequenzen gezogen werden (vgl. Jes 58,1ff.). So hatte Paulus auch von Israel seiner Zeit gesagt, dass sie nach der Gerechtigkeit „aus dem Gesetz“ strebten, aber nicht zum Ziel gelangt sind (Röm 9,31).

Dem weiteren Kontext im Römerbrief nach könnte man davon ausgehen, dass Paulus das Zitat aus Jes 65,1 in Röm 10,21 auf die „Heidenmission“ bezieht, während die Aussagen von Deut 32,21 und Jes 65,2 in Röm 10,20 und 22 offensichtlich auf Israel bezogen werden⁴⁷⁴. Im Kontext von Röm 10 liegt die Betonung jedoch keineswegs auf der „Heidenmission“, obwohl diese am Rand auch angesprochen wird (vgl. Röm 10,12f.). Die „Heidenmission“ ist in Vers 20 m.E. jedoch wie in Jes 65,1 nur indirekt angesprochen. Die Betonung liegt im Kontext des Kapitels zweifelsohne auf den Aussagen in Vers 19 und 21, womit Israel direkt angesprochen wird, während in Vers 20 niemand direkt angesprochen wird. Somit können wir annehmen, dass in Vers 20 ein allgemeines „Prinzip“ zum Ausdruck gebracht wird, wovon auch die „Heiden“ profitieren, wenn sie die Botschaft des Evangeliums annehmen, während die „eigentliche“ Botschaft des Apostels darin zu sehen ist, den Zustand Israels im Unglauben als im Einklang mit der Schrift darzulegen.⁴⁷⁵

Israel ist also von Anfang an Gottes auserwähltes Volk gewesen und ist es für Paulus immer noch (vgl. Röm 9,4f.; 11,1ff.). Aber die Geschichte Israels zeigt auch, dass ein Großteil des Volkes immer schon widerspenstig und ungehorsam war, wofür Gott sie richten musste, und auch zur Zeit des Apostels Paulus lebte der größte Teil des Volkes im Unglauben (Röm 10). Doch das kann Gott nicht daran hindern, seine Verheißungen für das Volk Israel zu erfüllen. Das führt Paulus nun im folgenden Kapitel weiter aus.

⁴⁷³ Nach Schreiner ist es möglich, dass Jes 65,1a auf die „Heiden“ zu beziehen ist (Schreiner, Romans, S. 574). In erster Linie sind jedoch sicher die Israeliten angesprochen, wobei jedoch sehr wohl schon die Verheißungen des Alten Testaments zur Genüge zeigen, dass die „Heiden“ von diesem Heil nicht ausgeschlossen sind.

⁴⁷⁴ Anders Reinbold, dass das ὑμᾶς „euch“ in Röm 10,20 auf die „Heiden“ bezieht (W. Reinbold, Israel und das Evangelium: Zur Exegese von Röm 10,19-21, in: ZNW 86 (1995) (S. 122-129) S. 124-127.

⁴⁷⁵ Paulus hat Jesaja aber wohl nicht so verstanden, dass der Unglauben bzw. die Verstockung Israels „vorherbestimmt“ ist, sodass Israel im Unglauben verharren muss (vgl. jedoch z. B. Müller, Gottes Gerechtigkeit, S. 36; Schreiner, Romans, 574). Wenn Gott den ganzen Tag seinen Arm nach Israel ausstreckt, so zeigt das seine große Liebe dem Volk gegenüber und seine Absicht, Israel zur Umkehr und zum Glauben zu führen. Obwohl Gott im Gericht seine Hand nach Israel ausstreckt, heißt es in Jes 8,19: „Aber das Volk kehrt nicht um zu dem, der es schlägt, und Jahwe der Heerscharen suchen sie nicht.“

2.2.3.4 Gottes zukünftiger Plan für Israel (Röm 11,1-36)

2.2.3.4.1 Einleitende Anmerkung

In Röm 11 geht es zentral um die Frage, ob Gott auch für die Zukunft und damit endgültig das Volk Israel als solches verworfen habe.⁴⁷⁶ Mit anderen Worten: Es geht um die Frage, ob der gegenwärtige Zustand des Volkes Israel im Unglauben auch in Zukunft so bleiben wird, wobei Gottes Verheißungen für das Volk nicht in Erfüllung gehen würden. Es geht Paulus also augenscheinlich um einen zentralen theologischen Aspekt, nämlich um die Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber. Dabei hatte der Apostel bereits in Röm 3,3-4 betont: „Was denn? Wenn einige untreu waren, wird etwa ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Das möge keineswegs geschehen!“

Das Kapitel kann in folgende Abschnitte aufgeteilt werden: 1. Der vorläufige „Überrest“ als Garantie der Verheißungstreue Gottes an Israel (Röm 11,1-10); 2. Israels „Straucheln“ führt zum Heil für die „Heiden“, hebt jedoch nicht Israels Erwählung auf (Röm 11,11-16); 3. Das Bild vom Ölbaum als Warnung an die Heidenchristen (Röm 11,17-24); 4. Die Gewissheit der zukünftigen Errettung von „ganz Israel“ (Röm 11,25-32); 5. Die Doxologie (Röm 11,33-36).⁴⁷⁷

Im Folgenden gehe ich nur auf Schwerpunkte des Abschnittes ein. Dabei ist ein Anliegen, den Gedankengang des Apostels aufzuzeigen.

Nach Schnabel beantwortet Paulus in Röm 11,1ff. „die Frage, ob Juden *überhaupt* gerettet werden können; er nennt sich selbst als Beispiel: Die Frage ist also mit Ja zu beantworten“.⁴⁷⁸ Da Paulus aber nicht nur sich selbst, sondern auch die Priester zur Zeit Elias als Beispiel erwähnt, würde das bedeuten, dass die Frage gewesen sei, ob es überhaupt möglich ist, dass Juden – und zwar nicht nur die Juden, die zur Zeit des Paulus und später lebten, sondern auch alle Israeliten, die zur Zeit des Alten Testaments gelebt haben – überhaupt jemals gerettet werden können. So scheint es Schnabel zu sehen. Denn nach ihm stellt Paulus – nachdem klar ist, dass Juden grundsätzlich gerettet werden können – in Röm 11,11-24 weiter „die Frage, ob noch *mehr* Juden gerettet werden können“.⁴⁷⁹ Es ist aber völlig unwahrscheinlich, dass irgendein Christ irgendwann gedacht hat, es könnten überhaupt keine Juden gerettet werden.

Es geht in Röm 11 jedoch zentral um die Frage, ob Gott auch für die Zukunft und damit endgültig das Volk Israel als solches verworfen habe⁴⁸⁰ und ob der gegenwärtige Zustand des Volkes Israel im Unglauben auch in Zukunft so bleiben werde. Es geht Paulus also augenscheinlich um einen zentralen theologischen Aspekt, nämlich um die Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber.

In Röm 11,1ff. verneint Paulus mit aller Deutlichkeit die Auffassung, Gott habe sein Volk Israel (endgültig) verworfen (vgl. auch 1. Sam 12,22; Ps 94,14). Er selbst ist ein Beispiel, das diese Tatsache bestätigt, aber auch der „Überrest“, der einst seine Knie nicht vor Baal gebeugt hat. Die Tatsache, dass es in Israel immer einen gläubigen „Überrest“ gegeben hat, obwohl das Volk ständig von Gott

⁴⁷⁶ Vgl. auch z. B. Moo, Romans, S. 672ff.

⁴⁷⁷ Zu dieser Gliederung vgl. auch u. a. Byrne, Romans, S. 337; Haacker, Römer, S. 225; Michel, Römer, S. 343. Andere gliedern z. B. in 11,11-15 und 16-24 (so z. B. Godet, Römer II, S. 398 und 404; Kühl, Römer, S. 376 und 383; Moo, Romans, S. 685 und 696f.; Sanday/Headlam, Romans, S. 318f.; Schmidt, Römer, S. 188f.), 11,11-12 und 13-24 (so Kuss, Römer III, S. 792 und 798f.), 11,11-15.16-18.19-21 und 22-24 (so Wilckens, Römer 2, S. 241) und 11,11-12.13-18 und 19-24 (so Schlier, Römerbrief, S. 326f.).

⁴⁷⁸ Schnabel, Gemeinde, S. 204.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Vgl. dazu auch Moo, Romans, S. 672ff.

abfiel, ist also für Paulus die Bestätigung, dass Gott seine Verheißungen an Israel nicht zurückgezogen hat (vgl. z. B. Jer 32,26ff.; 33,19ff.). Dieser „Überrest“, den Gott im Gericht über Israel als „Wurzelstock“ übriglässt (Jes 6,13; vgl. auch z. B. Jes 1,9; ferner Jes 14,22.30), wird in Jes 6,13 als „heiliger Same“ (שְׂרֵט קֹדֶשׁ) bezeichnet.

Dieser vorläufige „Überrest“⁴⁸¹ (λειμμα⁴⁸²) kann mit Jesaja als „glimmender Docht“ bezeichnet werden, den der „Knecht Jahwes“ (Jesus) nicht auslöschen wird (vgl. Jes 42,3; 43,15ff.), bis der endgültige „Überrest“ (κατάλειμμα) gerettet und Israel so wiederhergestellt wird (vgl. Jes 10,21f.; 28,5; 37,32; Mi 5,7f.; Sach 8,11ff.).⁴⁸³ Das wird nach Jes 10,21 dadurch geschehen, dass der „Überrest“ sich zu dem „starken Gott“ (יְהוָה הַגָּדוֹל) bekehren wird. Dieser „starke Gott“ ist nach Jes 9,5f. der Erlöser, der als Kind geboren und auf dem „Thron Davids“ herrschen wird. Durch ihn und durch den Glauben an ihn werden für Israel die Verheißungen in Erfüllung gehen.

2.2.3.4.2 Der vorläufige „Überrest“ als Garantie für Gottes Verheißungstreue an Israel (Röm 11,1-10)

Röm 11,1-2a

Das einleitende λέγω οὖν „**ich sage folglich**“ (vgl. auch Röm 11,11; zum Gebrauch von λέγω „ich sage“ im Kontext vgl. auch Röm 9,1; 10,18f.; 11,13) ist im Sinn von „ich frage als Folgerung davon“. Damit geht Paulus wohl nicht nur auf Röm 10 (bzw. Röm 9,30–10,21⁴⁸⁴) zurück, sondern auf den ganzen Abschnitt ab Röm 9,1.

⁴⁸¹ Vgl. dazu u. a. Pfaff, Entwicklung, passim; Hausmann, Israels Rest, passim; Jeremias, Gedanke, S. 184-194. Nach Maier hat sich schon die „elitäre und exklusive Exilanten- und Heimkehrergemeinschaft ... situationsgemäße organisatorische Strukturen entwickelt und diese auch in ihr Bild von der Geschichte Israels auf die ‚Gemeinde Israels‘ ... der Wüstenwanderung und auf ihre Entwürfe für die Zukunft Israels übertragen, und sich so als ‚Israel‘ schlechthin präsentiert. Der Anspruch auf die Repräsentanz ‚Israels‘ als einer Gesamtheit war also von vornherein mit elitär-exklusivistischen Ansprüchen und mit einer polemischen Rhetorik gegen andere israelitische Gruppen verbunden. In denselben Kontext gehört die geläufige Rede von Israels ‚Rest‘, der die Kontinuität der Heilsgeschichte wahrt und somit die Heilszukunft verbürgt. Diese Rhetorik ist also nicht unbedingt Merkmal sekundärer, sektenartiger Gruppenbildungen innerhalb Israels, sie ist in der exilisch-nachexilischen Tradition Jerusalems/Judas systemimmanent“ (Maier, Bausymbolik, S. 51).

⁴⁸² Der Begriff erscheint so im Neuen Testament nur in Röm 11,5.

⁴⁸³ Vgl. dazu Kaiser, Toward, S. 137ff.; Herrmann, Heilserwartungen, S. 127-130; Johnson, Structure, S. 99. Der Begriff λειμμα erscheint in der LXX lediglich in 2. Sam 21,2 und 2. Kön 19,4, während in der LXX siebenmal ἐγκατάλειμμα, 18-mal κατάλειμμα und achtmal ὑπόλειμμα (vgl. dazu auch Röm 9,27) gebraucht werden. Die Tatsache, dass der Apostel Paulus den gegenwärtigen „Überrest“ nur als „vorläufig“ betrachtet, unterscheidet seine Sicht von dem „Überrest“ z. B. im Vergleich zur Qumransekte, welche sich offensichtlich als den endgültigen „Überrest“ betrachtete. Nach CD 1,3-13 hat Gott eine „Spur in Israel“ zurückgelassen, welche während des Babylonischen Exils nicht vernichtet wurde. Er habe dafür gesorgt, „dass eine Pflanzenwurzel aus Israel und Aaron“ gewachsen sei, „die sein Land erben sollte“, weil sie ihre Schuld erkannt hätte. Gott habe ihre Taten gesehen und so den „Lehrer der Gerechtigkeit“ berufen, der sie gelehrt habe, wie Gott mit jenen verfahren sei, „die seinen Zorn verdient hatten, einem Haufen von Verrätern“. Vgl. auch Läßle, Schriftrollen, S. 69f.

⁴⁸⁴ So z. B. D. J. Moo, The Theology of Romans 9–11: A Response to E. Elizabeth Johnson, in: D. M. Hay/E. E. Johnson, Pauline Theology, vol. 3: Romans, Minneapolis: Fortress, 1995, (S. 240-258) S. 243. Nach Kühl ist die Verstockung Voraussetzung und nicht Folge von Israels Unglauben, und somit müsste die Verstoßung Israels als „der selbstverständliche Korrelatbegriff zur Verstockung ... folgerichtig auch als Ausfluß der Verwerfung Israels durch Gott gedeutet werden. Und diese Folgerung ist es, die der Apostl II, 1 mit logischer Konsequenz zu ziehen sich veranlasst sieht“ (E. Kühl, der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig: Quelle & Meyer, 1913, S. 367). Somit versteht Kühl den

„**Hat Gott etwa sein Volk verstoßen?**“ Der Ausdruck „sein Volk“ (τὸν λαὸν αὐτοῦ; vgl. dazu auch Mt 1,21; Lk 1,68; 7,16; Röm 15,10; Hebr 10,30)⁴⁸⁵ bezieht sich an dieser Stelle offensichtlich auf Israel.⁴⁸⁶ Israel hat Gott zwar immer wieder verworfen (das Verb ἀπωθέω erscheint im Neuen Testament noch in Apg 7,27.39; 13,46; 1. Tim 1,19; in der LXX 73-mal – mit Gott als Subjekt vgl. Ri 6,13; 1. Sam 12,22 –; dazu werden andere Komposita wie z. B. ἐξωθέω oder auch einfach ὠθέω gebraucht), wie ihre ältere und jüngere Geschichte zeigt (vgl. Apg 7,27.39; 13,46), und so entsteht die Frage, ob auch Gott Israel verworfen hat. Die Antwort des Paulus ist deutlich: „Das möge nicht geschehen!“ (vgl. Röm 3,4) oder mit anderen Worten: „Nie und nimmer!“ Denn Gott ist nicht wie Menschen, dass er lügt! (vgl. Jer 31,35-37). Er wird sein Volk nicht für immer verstoßen (vgl. 2. Kön 17,20; 21,14; 23,27; Ps 60,3; 77,8; 94,14; Jer 6,19; 7,29; Hos 4,6; 9,17; Mi 4,6f.; Sach 3,19; ferner PsSal 7,8; 9,9). Das wäre ein Widerspruch in sich.⁴⁸⁷

Die Formulierung des Paulus scheint sich besonders an 1. Sam 12,22 anzulehnen (vgl. auch Ps 94,14). Samuel wohnt in Kontext Israel vor dem Abfall von Gott, nachdem er auf die Widerspenstigkeit des Volkes u. a. bei der Aufforderung, ihnen einen König zu geben, hingewiesen hatte. Nach 1. Sam 12,21-25 sagt Samuel zum Volk:

„Und weicht nicht ab und folgt nicht den nichtigen [Götzen] nach, die nichts nützen und nicht erretten können, weil sie nichtig sind! *Denn Jahwe wird sein Volk um seines großen Namens willen nicht verlassen* (כִּי לֹא־יִטֹּשׁ יְהוָה אֶת־עַמּוֹ בַּעֲבוּר שָׁמוּ הַגִּדּוֹל). Denn es hat Jahwe gefallen, euch zu seinem Volk zu machen. Auch was mich betrifft – fern sei es von mir (חֲלִילָה לִי), dass ich mich an Jahwe versündigen und aufhören sollte, für euch zu bitten; sondern ich will euch den guten und richtigen Weg lehren. Fürchtet nur Jahwe und dient ihm in Wahrheit mit eurem ganzen Herzen! Denn seht, wie große Dinge er an euch getan hat! Wenn ihr aber dennoch böse handelt, so werdet ihr und euer König weggerafft werden.“

Nach Ps 94,12f. ist der Mensch „glücklich“, den Jahwe erzieht und ihm Ruhe vor bösen Tagen gibt. Es folgt die Aussage: „Wenn Jahwe wird sein Volk nicht verstoßen (כִּי לֹא־יִטֹּשׁ יְהוָה עַמּוֹ), er wird sein Eigentum nicht verlassen. Denn zur Gerechtigkeit wird zurückkehren das Recht und hinter ihm her alle, die von Herzen aufrichtig sind“ (Ps 94,14f.).

„**Denn ich bin auch ein Israelit ...**“ Nach Phil 3,5 ist Paulus „am achten Tag beschnitten, aus dem Geschlecht Israels, [aus] dem Stamm Benjamin, ein Hebräer aus Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer“ (vgl. ferner 2. Kor 11,22). Paulus will nicht zeigen, dass er und alle Juden deshalb „Kinder Gottes“ seien, weil sie Israeliten sind und zum auserwählten Gottesvolk gehören. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass er auf Grund der Wirkung der Gnade Gottes in seinem Leben ein Zeugnis dafür ist, dass in Israel immer ein gläubiger „Same“ vorhanden (gewesen) ist und Gott somit sein Volk nicht ganz und damit auch nicht endgültig verworfen hat⁴⁸⁸, welches wiederum für den Apostel die Garantie dafür ist, dass am Schluss der (endgültige) „Überrest“ gerettet wird. Wenn Paulus betont, dass er – wie der König Saul (vgl. Apg 13,21) – zum Stamm Benjamin gehört, so soll an dieser

Zusammenhang des Textes folgendermaßen: „Der Erbarmungswille Gottes ist für Israel zum Verstockungswillen geworden, weil er nur auf diesem Wege sich in der Gottes Wesen und Willen entsprechenden Weise an Israel durchsetzen konnte“ (ebd.).

⁴⁸⁵ Der Ausdruck erscheint in der LXX 149-mal und geht insgesamt zurück auf den hebräischen Ausdruck עַמּוֹ, der im Alten Testament 125-mal vorkommt.

⁴⁸⁶ Zur Frage nach dem „Volk Gottes“ in Bezug auf Israel und die Kirche vgl. u. a. Thiessen, Israel, S. 87ff.

⁴⁸⁷ Vgl. dazu auch z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 636; Sanday/Healam, Romans, S. 310.

⁴⁸⁸ Vgl. dazu auch Käsemann, Römer, S. 287; Moo, Romans, S. 673; K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen: Mohr, 1992, S. 169f.

Stelle wohl kaum der Stamm Benjamin als besonderen Stamm in Israel hervorgehoben werden⁴⁸⁹, sondern vielmehr die echte Zugehörigkeit zu dem Volk zu betonen.

Zur Wendung σπέρμα Ἀβραάμ „Same [= Nachkommenschaft] Abrahams“ vgl. Joh 8,33.37; Röm 9,7; 2. Kor 11,22; Hebr 2,16. Der Bund Gottes mit Abraham beinhaltet die Verheißungen der leiblichen Nachkommenschaft und des Landbesitzes für Israel (vgl. z. B. Gen 17,1ff.). Das Zeichen des Bundes ist die Beschneidung „am Fleisch“, d. h. am Körper (vgl. Röm 4,11; Eph 2,11f.). Doch weiß Paulus, dass alle diese Verheißungen, die Gott dem Volk Israel gegeben hat, nur durch Jesus Christus und durch den Glauben an ihn erfüllt werden (vgl. Phil 3,7ff.; vgl. auch Joh 8,30ff.; Lk 3,7-9; 2. Kor 1,17-20).

„**Gott hat Israel nicht verstoßen, das er vorher erkannt hat.**“ Der Begriff προγινώσκω „vorher erkennen“ (vgl. dazu auch z. B. Röm 8,29; 1. Petr 1,2.20) bezieht sich auf die Erwählung Israels (vgl. dazu u. a. Deut 7,6-10). Nach Hos 5,3 hat Gott selbst „Ephraim erkannt, und Israel ist nicht vor mir verborgen“ (vgl. auch Jer 1,5). Dass Gott Israel „erkannt“ bzw. erwählt hat, bedeutet jedoch keineswegs, dass sie wegen ihrer Sünden nicht gerichtet werden. Nach Am 3,2 sagt Gott: „Nur euch habe ich von allen Geschlechtern der Erde erkannt; darum werde ich an euch alle eure Sünden heimsuchen.“ Wenn Paulus nun nicht nur vom „Erkennen“, sondern vom Vorhererkennen“ spricht, so ist damit wohl eingeschlossen, dass Gott nicht nur Israel erwählt hat. Die Betonung liegt an dieser Stelle jedoch darauf, dass Gott zu seiner Berufung und Erwählung, also zu seinen Zusagen steht (vgl. Röm 11,29). Diese Tatsache wird dadurch bestätigt, dass das Kompositum προέγνω an dieser Stelle nicht nur als Antonym des Verbes ἀπόσωτο dient⁴⁹⁰, sondern letztes auch für unmöglich erweist.

In der LXX erscheint in 1 Sam 12,22 und Ps 93,14 der Satz: οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ (vgl. auch PsSalm 7,8; 9,9).⁴⁹¹ In 1. Sam 12,22 lesen wir: „Denn Jahwe wird sein Volk um seines großen Namens willen nicht verlassen. Denn es hat Jahwe gefallen, euch zu seinem Volk zu machen.“ In Ps 94,14 (LXX: Ps 93,14⁴⁹²) ist parallel zum Ausdruck „sein Volk“, das Gott „nicht verstoßen wird“, von „seinem Eigentum“ (יִרְחֹק) die Rede, das er „nicht verlassen wird“. Nach PsSal 7,8 wird Gott sich des Geschlechts Israel erbarmen in Ewigkeit und es nicht verstoßen, und nach PsSal 9,9 hat der Herr „den Samen Abrahams vor allen Nationen erwählt und seinen Namen auf uns gelegt, und er wird uns nicht verstoßen in Ewigkeit.“ Zwar verwirft Gott nach Hos 4,6 Israel, weil das Volk die Erkenntnis verworfen hat (LXX: μοιῶθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γινῶσιν ὅτι σὺ ἐπίγινωσιν ἀπόσω καὶ γὰρ ἀπόσομαι σὲ ...), doch bedeutet das keine endgültige Verwerfung Israels durch Gott. Das ist nicht nur die Überzeugung des Paulus, sondern auch die Überzeugung der altestamentlichen Propheten⁴⁹³. So betont Gott nach Hos 11,8-9 (vgl. auch Hos 6,1ff.):

„Wie sollte ich dich dahingeben, Ephraim, [wie] sollte ich dich ausliefern, Israel? Wie könnte ich dich dahingeben wie Adma, dich Zebojim gleichmachen? Mein Herz kehrt sich in mir um, ganz und gar erregt

⁴⁸⁹ Nach Josephus gehörte Mordechai zum Stamm Benjamin, „dem ersten unter den Juden“ (Josephus, Ant. Jud. 11,198; vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 286-288).

⁴⁹⁰ Vgl. dazu auch u. a. Käsemann, Römer, S. 287; Luz, Geschichtsverständnis, S. 80; Wilckens, Römer 2, S. 237; S. M. Baugh, The Meaning of Foreknowledge, in: T. R. Schreiner/B. A. Ware (Hrsg.), The Grace of God, the Bondage of the Will (Biblical and Practical Perspectives on Calvinism 1), Grand Rapids: Baker, 1995, (S. 183-200) S. 195; J. M. Gundry Volf, Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away, Louisville: Westminster/John Knox, 1990, S. 167.

⁴⁹¹ Paulus formuliert den Satz zwar offensichtlich in Anlehnung an das Alte Testament, was jedoch nicht bedeutet, dass er das Alte Testament zitiert (vgl. dazu Koch, Schrift, S. 18; Stanley, Scripture, S. 147).

⁴⁹² οἷτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ καὶ τὸν κληρονομίαν αὐτοῦ οὐκ ἐγκαταλείψει.

⁴⁹³ Vgl. dazu auch u. a. Haacker, Römer, S. 219; Wagner, Heralds, S. 225f.

ist all mein Mitleid. Nicht ausführen will ich die Glut meines Zornes, will nicht noch einmal Ephraim vernichten. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, in deiner Mitte der Heilige: ich will nicht in Zornglut kommen.“

Paulus kennt die Spannung zwischen dem Bund und der Verheißung Gottes einerseits (vgl. Röm 9) und der Untreue und dem Ungehorsam Israels andererseits (vgl. Röm 10). Die logische Frage ist, ob Gott durch diese Untreue ebenfalls seine Verheißungen für das Volk, das er erwählt hat, verwirft (vgl. auch Röm 3,5). Auf Grund der alttestamentlichen Verheißungen für Israels Zukunft trotz des Unglaubens kommt Paulus zu einer eindeutigen Antwort.

Röm 11,2b-4

Der Ausdruck „**die Schrift sagt bei Elia**“ ist im Sinn von „was die Schrift an der Stelle sagt, die sich auf Elia bezieht ...“ bzw. „in dem Abschnitt über Elia“ (vgl. dazu 1. Kor 19,10ff.) zu verstehen.⁴⁹⁴ Das Beispiel Elias zeigt, dass es immer treue Diener Gottes im Volk Gottes gab. Gott ist gerecht, dass er die Treuen in Israel verschont und die Untreuen richtet. Übrigens ist die Ausdrucksweise auch in der jüdischen Mischna zu finden. So lesen wir z. B. in mNidd 6,12: „Die zwei Haare, die genannt werden bei der [roten] Kuh (הַמִּזְבֵּחַ בְּפָרָה) ...“, d. h. bei der Stelle, die sich auf die rote Kuh bezieht (vgl. mPara 2,5). Und in mTaan 2,1 heißt es: „Und der Älteste unter ihnen spricht zu ihnen eindringliche Worte: ‚Unsere Brüder, es heißt nicht bei den Männern von Ninive: Und Gott sah ihr Sackgewand und ihre Demütigung/ihr Fasten, sondern: Und Gott sah ihre Tage, dass sie von ihrem bösen Weg umkehren.‘“

Paulus zitiert 1. Kön 19,10⁴⁹⁵ (vgl. auch 1. Kön 19,14), wo die LXX folgendermaßen übersetzt: καὶ εἶπεν Ἡλίου ζῆλων ἐξήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ **τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν καὶ τοὺς προφῆτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος** (MT: וְאֵלֵיָּהוּ לֵבַדְתִּי וְאֶת־הַנְּבִיאִים הָאֵלֵּיָּהוּ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ הָאֵלֵּיָּהוּ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ הָאֵלֵּיָּהוּ) **kai« zhtouvsi th'n yuch/n mou labeiv/n** aujth/n. Wenn Paulus in umgekehrter Reihenfolge zitiert, so liegt der Grund wohl einfach darin, dass er aus dem Gedächtnis zitiert.⁴⁹⁶ Dass Paulus nicht wörtlich die LXX zitiert, zeigt das Zitat der „göttlichen Antwort“ (ὁ χρηματισμός), da in 1. Kön 19,18 im Text der LXX die 2. Person Singular Subjekt ist (καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ...), während bei Paulus im Einklang mit dem hebräischen Text (... בְּיָדְךָ יְהוָה) die 1. Person Singular Subjekt ist.⁴⁹⁷

Die Betonung liegt in diesem Kontext von Röm 11 nicht darauf, dass die Propheten Gottes immer noch getötet würden⁴⁹⁸, noch will Paulus sich in seiner Leidensposition Israel gegenüber mit Elia

⁴⁹⁴ Vgl. Käsemann, Römer, S. 287; Strack/Billerbeck, Kommentar III, S. 288. Im Midrasch zum Hoh 1,6 heißt es: אֵלֵיָּהוּ בְּהַרְיָב „bei/in Elia steht geschrieben“.

⁴⁹⁵ „Und er sagte: Ich habe sehr geeifert für Jahwe, den Gott der Heerscharen. Deinen Bund haben die Söhne Israel verlassen, haben deine Altäre niedergerissen und deine Propheten mit dem Schwert umgebracht! Und ich allein bin übriggeblieben, ich allein, und [nun] trachten sie danach, [auch] mir das Leben zu nehmen.“

⁴⁹⁶ Vgl. dazu auch Stanley, Scripture, S. 149ff. Von einer absichtlichen Umkehrung geht z. B. Koch, Schrift, S. 74 aus (vgl. dazu auch O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbuches im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum [WMANT 23], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1967, S. 278).

⁴⁹⁷ Es ist nicht nötig, davon auszugehen, Paulus habe die Übersetzung des Lucian verwendet, da dort ebenfalls die 1. Person Subjekt ist – allerdings in der Futurform (so Stanley, Scripture, S. 153f.).

⁴⁹⁸ Vgl. z. B. Koch, Schrift, S. 74 und 103.

vergleichen⁴⁹⁹. Vielmehr wird hervorgehoben, dass Gott nicht alle vernichtet hat und dass somit auch nicht alle ihre Knie vor Baal gebeugt haben. Die Betonung liegt also offensichtlich auf dem κατέλιπον ἐμαυτῷ „ich habe mir übriggelassen“.⁵⁰⁰ Das ist jetzt nicht anders, sagt Paulus im folgenden Abschnitt.

Der Ausdruck ὁ χρηματισμός⁵⁰¹ „Besorgung, Beschäftigung, Verwaltung, Erteilen einer Antwort“⁵⁰² bezieht sich an dieser Stelle auf die göttliche Antwort, die dem Elia zuteil wurde. Damit wird die göttliche Souveränität betont.⁵⁰³ Dabei geht es nicht um die genaue Zahl derer, die gerettet wurden – welche z. B. symbolisch verstanden wird oder in dem Sinn, dass nur wenige gerettet wurden⁵⁰⁴ –, sondern um die Tatsache, dass Gott zu jeder Zeit in Israel Gläubige vor dem Gericht verschont hat.⁵⁰⁵ Dadurch wird die Treue Gottes seinem Bund und seinen Verheißungen gegenüber untermauert. Für Paulus ist das eine Bestätigung dafür, dass Gott trotz Gericht in Israel immer zu seinen Verheißungen steht und diese auch in Zukunft erfüllen wird.⁵⁰⁶

Röm 11,5

Durch den Ausdruck ἐν τῷ νῦν καιρῷ (vgl. dazu auch Röm 3,26; 8,18; 2. Kor 8,14) wird nach Käsemann „aus der offensichtlich typologisch verstandenen Stelle die Folgerung für die Gegenwart ... als eschatologisch charakterisiert“.⁵⁰⁷ Das ist jedoch wohl nur eingeschränkt der Fall. In Röm 10 hatte Paulus die Identität der alttestamentlichen Heilsbotschaft mit der apostolischen Verkündigung vom Heil in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht. Wie viele Israeliten die Botschaft zur Zeit des Alten Testaments verworfen haben, so haben sie diese auch jetzt verworfen. Diese Tatsache kommt auch in dem Vergleich in unserem Abschnitt zum Ausdruck. Doch während in Röm 10 der Unglaube der Juden im Zentrum stand, geht es nun darum, die Treue Gottes hervorzuheben, die zur Zeit der Propheten bestand, wie sie jetzt besteht und in Zukunft seinen Verheißungen gegenüber bestehen wird. Wie das einleitende und verbindende οὕτως οὖν zeigt, will Paulus die „typische“ Art darlegen, wie Gott wirkt.⁵⁰⁸

⁴⁹⁹ So z. B. Käsemann, Römer, S. 288; vgl. auch u. a. Dunn, Romans 9–16, S. 637; Ziesler, Romans, S. 270; vgl. dagegen u. a. Luz, Geschichtsverständnis, S. 81; Wilckens, Römer 2, S. 237.

⁵⁰⁰ Vgl. auch Schreiner, Romans, S. 580.

⁵⁰¹ Vgl. dazu A. T. Hanson, The Oracle in Romans IX. 4, in: NTS 19 (1972/73), S. 300–302. Das Nomen erscheint im Neuen Testament nicht nochmals, während es in der LXX dreimal vorkommt (Prov 31,1; 2. Macc 2,4; 11,17), und zwar in 2. Macc 2,4 mit Bezug auf Gottes Offenbarung an Jeremia. Das Verb χρηματίζω erscheint in der LXX zehnmal und im Neuen Testament neunmal (auch in Mt 2,12.22.26; Apg 10,22; 11,26; Hebr 8,5; 11,7; 12,25).

⁵⁰² Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 1374.

⁵⁰³ Vgl. auch Morris, Romans, S. 400.

⁵⁰⁴ Michel spricht von einer „großen“ Zahl und einer „apokalyptischen Ganzheit“ (Michel, Römer, S. 340; vgl. auch z. B. Cranfield, Romans II, S. 547; Dunn, Romans 9–16, S. 637). Johnson geht hingegen davon aus, dass Paulus überbetone, wie wenig Juden geglaubt hatten (D. G. Johnson, The Structure and Meaning of Romans 11, in: CBQ 46 [1984], [S. 91–103] S. 95; vgl. auch Hübner, Gottes Ich, S. 101).

⁵⁰⁵ Vgl. auch Jewett, Romans, S. 657.

⁵⁰⁶ Vgl. dazu auch S. J. Hafemann, The Salvation of Israel in Romans 11:25–32: A Response to Krister Stendahl, in: Ex Auditu 4 (1988), (S. 38–58) S.

⁵⁰⁷ Käsemann, Römer, S. 297; vgl. auch u. a. Dunn, Romans 9–16, S. 638; Jewett, Romans, S. 658; Moo, Romans, S. 677; Schlier, Römerbrief, S. 323.

⁵⁰⁸ Vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 638.

Der „Überrest“ (λείμμα)⁵⁰⁹, von dem Paulus an dieser Stelle spricht, ist nicht der endgültige Überrest (κατάλειμμα), von dem das Alte Testament spricht (vgl. dazu u. a. Jes 10,22; 28,5; 37,32; Mi 4,7; 5,6f.; Sach 8,11ff.), doch der „Same“ bzw. die „Garantie“ dafür.⁵¹⁰ Diese Tatsache unterscheidet die Sicht des Paulus von dem „Überrest“ z. B. im Vergleich zur Qumransekte, welche sich offensichtlich als den endgültigen „Überrest“ getrachete.⁵¹¹

Dieser (vorläufige) „Überrest“ ist „nach der Erwählung der Gnade“ (κατ' ἐκλογὴν χάριτος⁵¹²) entstanden. Die Betonung liegt dem Kontext nach dabei auf Gottes Heilswirken, das nicht Folge von menschlichen Leistungen ist, sondern auf seinen Heilsplan zurückzuführen ist (vgl. Röm 9,11). Dieses Heilsplan auch für Israel bleibt bestehen, auch wenn die gläubigen „Heiden“ zu diese „Auserwählung“ (ἐκλογή ist ein *nomen actionis*) gehören (vgl. 1. Thess 1,4; 2. Petr 1,10). Würde Gott nur auf Grund von menschlichen Leistungen reagieren, so hätte er Israel bereits längst als Ganzes verworfen. Dass das nicht geschehen ist, zeigt der gläubige „Überrest“ in Vergangenheit und Gegenwart. Damit wird Gottes Treue seiner Erwählung gegenüber sichtbar, welche dementsprechend für Paulus immer noch gültig ist und deshalb in Zukunft für Israel verwirklicht werden wird, weil Gott den „Vätern“ die Zusage gegeben hat (vgl. Röm 11,28f.).

Röm 11,6

οὐκέτι „nicht länger“ wird an dieser Stelle offensichtlich nicht im zeitlichen⁵¹³, sondern im logischen Sinn verwendet⁵¹⁴ (vgl. auch .B. Röm 7,17.20; 14,15), ähnlich wie z. B. in Gal 3,18, wo der Apostel betont, dass das Erbe nicht aus der Verheißung käme, wenn es aus dem Gesetz wäre (εἰ γὰρ

⁵⁰⁹ Vgl. dazu u. a. H.-M. Pfaff, Die Entwicklung des Restgedankens in Jesaja 1–39 (EHS 23/561), Frankfurt/Bern: Lang, 1996.; J. Hausmann, Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 124), Stuttgart: Kohlhammer, 1987; J. Jeremias, Der Gedanke des „Heiligen Restes“ im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, in: ZNW 42 (1949), S. 184–194. Nach Maier hat sich schon die „elitäre und exklusive Exulanten- und Heimkehrergemeinschaft ... situationsgemäße organisatorische Strukturen entwickelt und diese auch in ihr Bild von der Geschichte Israels auf die ‚Gemeinde Israels‘ ... der Wüstenwanderung und auf ihre Entwürfe für die Zukunft Israels übertragen, und sich so als ‚Israel‘ schlechthin präsentiert. Der Anspruch auf die Repräsentanz ‚Israels‘ als einer Gesamtheit war also von vornherein mit elitär-exklusivistischen Ansprüchen und mit einer polemischen Rhetorik gegen andere israelitische Gruppen verbunden. In den selben Kontext gehört die geläufige Rede von Israels ‚Rest‘, der die Kontinuität der Heilsgeschichte wahrt und somit die Heilszukunft verbürgt. Diese Rhetorik ist also nicht unbedingt Merkmal sekundärer, sektenartiger Gruppenbildungen innerhalb Israels, sie ist in der exilisch-nachexilischen Tradition Jerusalems/Judas systemimmanent“ (J. Maier, Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten, in: A. Vonach/R. Meßner [Hrsg.], Volk Gottes als Tempel [Synagoge und Kirche 1], Münster u.a.m.: LIT, 2008, [S. 49–106] S. 51).

⁵¹⁰ Vgl. auch z. B. D. G. Johnson, The Structure and Meaning of Romans 11, in: Catholic Biblical Quarterly 46 (1984), (S. 91–103) S. 99. Der Begriff λείμμα erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle und in der LXX lediglich in 2. Sam 21,2 und 2. Kön 19,4, während in der LXX siebenmal ἐγκατάλειμμα, 18-mal κατάλειμμα und achtmal ὑπόλειμμα (vgl. dazu auch Röm 9,27) gebraucht werden.

⁵¹¹ Nach CD 1,3–13 hat Gott in Israel eine „Spur in Israel“ zurückgelassen, welche während des Babylonischen Exils nicht vernichtet wurde. Er habe dafür gesorgt, „dass eine Pflanzenwurzel aus Israel und Aaron“ gewachsen sei, „die sein Land erben sollte“, weil sie ihre Schuld erkannt hätten. Gott habe ihre Taten gesehen und so den „Lehrer der Gerechtigkeit“ berufen, der sie gelehrt habe, wie Gott mit jenen verfahren sei, „die seinen Zorn verdient hatten, einem Haufen von Verrätern“. Vgl. A. Läßle (Hrsg.), Die Schriftrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten, Augsburg: Pattloch, 1997, S. 69f.

⁵¹² Der Genitiv χάριτος kann als eine Art *genitivus auctoris* getrachtet werden: die „Gnade“ hat die Erwählung bewirkt.

⁵¹³ So jedoch Wilckens, Römer 2, S. 238.

⁵¹⁴ Vgl. auch z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 639; Godet, Römer II, S. 394; Käsemann, Römer, S. 288; Kuss, Römer III, S. 788; Jewett, Romans, S. 660; Schlier, Römerbrief, S. 324.

ἐκ νόμου ἢ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας ...). „Aus der Verheißung“ (vgl. auch z. B. Röm 9,8f.; Gal 3,17.18b.22.29) bedeutet für Paulus „aus Gnaden“ und damit das Gegenteil von „aus Werken“⁵¹⁵ (vgl. dazu z. B. Röm 3,20; 4,2; 9,12.32). Die menschliche „Antwort“ auf diese Verheißung und diese Gnade ist der Glaube, der damit ebenfalls im Widerspruch zur Erwählung und Rechtfertigung „aus Werken“ steht (vgl. z. B. Röm 9,32; Gal 2,16; 3,2.5).

In unserem Vers geht es jedoch nicht in erster Linie um die Glaubensgerechtigkeit, auch wenn diese indirekt mit angesprochen ist. Im Zentrum steht vielmehr die Erwählung Israels und damit auch der einzelnen Israeliten, die – ähnlich wie in Deut 7,7f. – auf Gottes freie Gnadenwahl zurückgeführt wird, und nicht auf menschliche Verdienste. Wenn das aber Gottes freie Gnadenwahl war, beinhaltet das für Paulus, dass diese Gnadenwahl auch durch den Unglauben Israels hindurch bestehen bleibt.

Röm 11,7

Mit der rhetorischen Frage τί οὖν; „was nun/also?“ (vgl. dazu u. a. Röm 3,9; 6,15) kommt Paulus nochmals kurz auf das bereits mehrfach angesprochene Thema zurück, nämlich das Israel als Ganzes nicht die Glaubensgerechtigkeit, wie sie nach der Überzeugung des Paulus im „Gesetz“ verheißen wurde, erlangt hat (vgl. z. B. Röm 9,31; 10,2f.), wobei er wie z. B. in Röm 9,31 ausdrücklich von „Israel“ spricht.⁵¹⁶ Die Frage nimmt somit nicht nur auf Röm 11,1-7 Bezug⁵¹⁷, sondern zumindest in gewisser Hinsicht auf den gesamten Abschnitt.⁵¹⁸ Die Verwendung von οὖν „nun, also“ muss jedoch nicht heißen, dass Paulus eine Schlussfolgerung zieht – zumindest nicht aus dem unmittelbaren Kontext –⁵¹⁹, sondern kann einfach als „Übergang“ funktionieren.

Das Kompositum ἐπιζητέω, das bei Paulus nur noch in Phil 4,17 erscheint und durch das Präfix verstärkt wird, weist dabei auf διώκων (νόμον δικαιοσύνης) das in Röm 9,31⁵²⁰ und auf (τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην]) ζητοῦντες στήσαι in Röm 10,3 zurück. Das bedeutet umgekehrt, dass der Ausdruck οὐκ ἐπέτυχεν „sie haben nicht erreicht“ auf das (εἰς νόμον) οὐκ ἔφθασεν in Röm 9,31 und das (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ) οὐχ ὑπετάγησαν in Röm 10,3 zurückweist. Was Israel nicht erlangt hat, ist somit die Rechtfertigung, welche nach der Überzeugung des Apostels vom Gesetz verheißen und durch Jesus Christus und den Glauben an ihn empfangen wird.

Mit der „Auswahl“ („Auserwählung“) ist der vorläufige „Überrest“ in Israel – also die jüdischen Christen – gemeint⁵²¹, den man auch als „heiligen Samen“ bezeichnen könnte und der eine Bestätigung bzw. „Garantie“ dafür ist, dass am Schluss der endgültige „Überrest“ auch zum Glauben

⁵¹⁵ Der Ausdruck ἐξ ἔργων bezieht sich wohl auch an dieser Stelle auf die „Werke des Gesetzes“ (vgl. z. B. Gal 2,16; 3,2; vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 639; Jewett, Romans, S. 660). Zum Teil werden darin jedoch allgemein die menschlichen Werke gesehen (vgl. z. B. Moo, Romans, S. 678; Schreiner, Romans, S. 583).

⁵¹⁶ Was aber nicht heißt, wie z. T. angenommen wird, dass in Röm 11,1-10 das Thema des Unglaubens in Israel im Zentrum steht.

⁵¹⁷ So z. B. Sanday/Headlam, Romans, S. 313; Cranfield, Romans II, S. 548.

⁵¹⁸ Nach Schreiner reicht die Frage zurück „to the whole discussion that began in 9:30 and thus comprehends all of 9:30–11:6, so that 11:7-10 sums up the substance of 9:30–11:6“ (Schreiner, Romans, S. 585).

⁵¹⁹ Vgl. z. B. Jewett, Romans, S. 660-661: „The particle οὖν suggests that an inference should be drawn from the preceding argument, that is, of God has not rejected God’s people but preserves only a remnant thereof ...“ Vgl. auch Goder, Römer II, S. 395; Moo, Romans, S. 679.

⁵²⁰ Vgl. dazu auch Dunn, Romans 9–16, S. 639; Jewett, Romans, S. 661.

⁵²¹ Vgl. auch z. B. Byrne, Romans, S. 331; Fitzmyer, Romans, S. 606; Luz, Geschichtsverständnis, S. 82; Wilckens, Römer 2, S. 238; Ziesler, Romans, S. 271. Nach Zahn z. B. sind Heidenchristen gemeint (Zahl, Römer, S. 500f.).

kommen wird.⁵²² Jesaja spricht vom „glimmenden Docht“, den der „Knecht Jahwes“ nicht auslöschten wird (vgl. Jes 42,3; 43,15ff.). Sie werden an dieser Stelle von Paulus als „die Auserwählung“ bezeichnet, weil sie im Glauben das im „Gesetz“ verheißene Heil in Jesus Christus⁵²³ angenommen und somit die Gnadenwahl Gottes für sich bestätigt haben.⁵²⁴ Für Paulus gehören diejenigen zu dieser „Auswahl“, welche die Berufung im Glauben angenommen haben (vgl. 1. Thess 1,4; ferner Mt 22,14; Röm 8,33; Kol 3,12; 2. Tim 2,10; Tit 1,1), wobei es in unserem Kontext um die an Jesus Christus gläubigen Juden geht. Israel ist nach der Überzeugung des Paulus also Gottes auserwähltes Volk, doch gehört der Einzelne damit noch nicht automatisch zu dieser „Auswahl“, sondern erst durch den Glauben.

„... **die übrigen aber sind verhärtet worden**“ (vgl. Joh 12,40; Apg 7,51; Röm 2,5). Der Ausdruck οἱ λοιποὶ „**die Übrigen**“ bezieht sich an dieser Stelle auf diejenigen in Israel, die nicht an den Messias Jesus glauben und somit nach Paulus nicht zur Glaubensgerechtigkeit gelangt sind. Diese werden in der ersten Vershälfte als „Israel“ bezeichnet. Dadurch wird sichtbar, dass die Mehrheit des Volkes damals nicht an Jesus Christus glaubte.

ἐπωρώθησαν „**sie wurden verstockt**“ ist wohl an dieser Stelle wie auch in 2. Kor 3,14 zumindest in gewissen Hinsicht als *passivum divinum* zu verstehen.⁵²⁵ Doch offensichtlich versteht Paulus diese „Verstockung“ nicht als „ewiges Schicksal“. Verhärtet werden diejenigen, die trotz der Warnung Gottes durch die Propheten nicht umkehren wollen (vgl. dazu auch z. B. Sir 5,4ff.; Weish 12,19ff.; 2. Macc 16,12ff.; 4 Esra 7,17ff.).⁵²⁶ Paulus hat daraus auf jeden Fall nicht die Schlussfolgerung gezogen, dass es sinnlos wäre, den Juden das Evangelium von Jesus zu verkünden. Grund für ihre Verstockung, wodurch sie „ausgebrochen worden sind“, ist ihr Unglaube (vgl. Röm 11,20)⁵²⁷, und wenn Juden zum Glauben an Jesus kommen, wird Gott sie wieder „einpflöpfen“ (vgl. Röm

⁵²² Vgl. dazu u. a. R. E. Clements, „A Remnant Chosen by Grace“ (Romans 11:5): The Old Testament Background and Origin of the Remnant Concept, in: D. A. Hagner/M. J. Harris (Hrsg.), *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, Exegeter: Paternoster, 1980, S. 106-121.

⁵²³ Vgl. dazu auch Murray, *Romans*, S. 7f. Es geht nicht nur um die Bewahrung des Bundesverhältnisses (so Dunn, *Romans* 9-16, S. 640). Für Paulus gibt es offensichtlich keine solche Bewahrung ohne den Glauben an Jesus Christus und damit auch nicht ohne das Heil in Jesus Christus.

⁵²⁴ Richtig betont Schreiner, dass es keinen Widerspruch zwischen unserem Vers und Röm 9,6f. gebe (Schreiner, *Romans*, S. 583). Doch geht Schreiner m. E. zu weit, wenn er anschließend in Bezug auf unseren Abschnitt in Röm 11 schreibt: „God sovereignly chooses to redeem those whom he freely chose“ (ebd.). Es geht Paulus in diesem Abschnitt nicht darum zu sagen, dass nur diejenigen, die „vorherbestimmt“ sind, gerettet werden, da alle Israeliten gleichwertig zum auserwählten Volk gehören und alle deshalb auch zum Glauben an Jesus Christus berufen sind, auch wenn manche nicht dieser Einladung folgen (vgl. auch z. B. Mt 22,1-14).

⁵²⁵ Vgl. auch z. B. Wilckens, *Römer* 2, S. 238; anders z. B. Sanday/Headlam, *Romans*, S. 313f. Fitzmyer übersetzt mit „abgestumpft gemacht“ („made obtuse“; Fitzmyer, *Romans*, S. 606). Das Verb πωρώ „verstocken, verhärten“ (in der LXX nur in Hiob 17,7) erscheint im Neuen Testament in der Passivform sonst nur noch in Mk 6,52 und 8,17, während die Aktivform (mit Gott als Subjekt) in Joh 12,40 erscheint (das *nomen actionis* πώρωσις „Verstockung“ erscheint in Mk 3,5; Röm 11,25 und Eph 4,18). In Röm 9,18 hatte Paulus das Verb σκληρύνω „verhärten“ gebraucht. Dieses Verb erscheint im Neuen Testament zudem in Apg 19,9; Hebr 3,8.13.15; 4,7. Diese Stellen zeigen, dass der Mensch für diese „Verhärtung“ die Verantwortung trägt (vgl. auch u. a. Jer 7,26; 17,23; 19,15; ferner Jes 63,17). Vgl. zum Begriff M.-I. Seewann, *Semantische Untersuchungen zu πώρωσις*, veranlasst durch Röm 11,25, in: *FilN* 10.19-20 (1997), S. 144-156.

⁵²⁶ Vgl. auch Wright, *The New Testament*, S. 271.

⁵²⁷ Vgl. auch z. B. Sanday/Headlam, *Romans*, S. 313

11,23). Israel trägt die Verantwortung für diese Verstockung (vgl. auch z. B. 1. Sam 6,6; Jes 6,9f.) und ist somit „ohne Entschuldigung“ (vgl. Röm 2,1).⁵²⁸

Auf diese Verstockung Israels⁵²⁹ geht Paulus in den Versen 8-10 sozusagen in einem „Exkurs“ ein. Sie ist jedoch nicht das eigentliche Thema des Abschnittes. Vielmehr geht es um die Treue Gottes, die allein Grund dafür ist, dass er Israel nicht schon längst ganz vernichtet hat. So heißt es bereits in Jes 1,9: „Hätte Jahwe der Heerscharen uns nicht einen ganz kleinen Überrest gelassen, wie Sodom wären wir, Gomorra wären wir gleich“ (vgl. Röm 9,29). Die gleiche Treue Gottes ist auch die Garantie dafür, dass Gott seine Heilsverheißungen für Israel auch in Zukunft erfüllen wird.

Röm 11,8-10

Die Aussage in **Vers 8** scheint ein Mischzitat aus Deut 29,3 (LXX: καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης) und Jes 29,10 (LXX: ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως, καὶ καμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν καὶ τῶν προφητῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν, οἱ ὁρῶντες τὰ κρυπτά) zu sein (vgl. auch Ps 60,5; 68,24), wobei Paulus allerdings nicht wörtlich den griechischen Text zitiert. An diesen Stellen geht es um Israel, das zwar Gottes Wunder in der Wüste gesehen und sein Wort gehört bzw. gelesen hat, aber doch nicht sich Gott im Gehorsam unterordnet. Nach Jes 29,13 naht das Volk sich zwar Gott „mit seinem Mund“ und ehrt ihn „mit seinen Lippen“, „aber sein Herz fern von mir hält und ihre Furcht vor mir [nur] angelerntes Menschengebot ist“. Und darum „will ich weiterhin wunderbar mit diesem Volk handeln, wunderbar und wundersam. Und die Weisheit seiner Weisen wird verloren gehen und der Verstand seiner Verständigen sich verbergen“ (Jes 29,14).

In den **Versen 9-10** zitiert Paulus – wenn auch nicht ganz wörtlich – aus Ps 69,23f. bzw. aus Ps 68,23f.^{LXX} (γεννηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα, καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον). In diesem Psalm bezieht David sich auf seine Begränger. Es ist möglich, dass Paulus David an dieser Stelle als Typus für den Messias Jesus und die Begränger Davids als Typus für diejenigen, die sich nicht dem Messias unterordnen, sieht.

Nach Käsemann muss die rabbinische Auslegung beachtet werden, welche kultisch vom **Tisch** spreche, und 1. Kor 10,21 zeige, dass Paulus „τράπεζα kultisch verstehen konnte, und allein das gibt auch hier guten Sinn“ (vgl. Jes 21,5; 28,8; 65,11).⁵³⁰ Doch spielen die Einzelheiten wie z. B. der „Tisch“ im Kontext unseres Abschnittes wohl kaum eine Rolle,⁵³¹ und auch der „kultische Tisch“⁵³² des Psalms als solches hat für Paulus in diesem Zusammenhang keine Bedeutung.⁵³³ Es geht an dieser Stelle lediglich um „die Übrigen“ in Israel, die „verstockt wurden“, und wenn Paulus in der Schrift bestätigt findet, so ist das einmal mehr ein Hinweis darauf, dass die Schrift für Paulus immer

⁵²⁸ Vgl. auch Nanos, *Mystery*, S. 262f.; ferner Jewett, *Romans*, S. 662: „In the extensive development of this theme in the OT, divine causation of an obtuse and undiscerning heart was paradoxically mixed with human accountability.“

⁵²⁹ Vgl. auch u. a. Byrne, *Romans*, S. 334; Fitzmyer, *Romans*, S. 606; Moo, *Romans*, S. 680; Wilckens, *Römer* 2, S. 238. Nach Dunn sind an dieser Stelle auch die „Heiden“ angesprochen (Dunn, *Romans* 9–16, S. 640). Wie Röm 11,7 jedoch zeigt, geht es an dieser Stelle nur um die Ungläubigen in Israel.

⁵³⁰ Käsemann, *Römer*, S. 289; vgl. auch u. a. K. Müller, *Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs* (StANT 19), München: Kösel, 1969, S. 24ff. Zu weiteren Deutungen vgl. z. B. Schreiner, *Romans*, S. 589, Anm. 6.

⁵³¹ Vgl. auch z. B. Moo, *Romans*, S. 683.

⁵³² So auch Koch, *Schrift*, S. 138.

⁵³³ Anders z. B. Jewett, *Romans*, S. 664: „The fact that Paul returns to this theme in 14:13 makes it likely that in 11:9 is directly related to conflicts over the table. The theme of religious offense as developed in Judaism is prominent here.“

aktuell ist und dass Israel zur Zeit des Paulus nach dessen Überzeugung nicht anderes reagierte als das Israel zur Zeit des Alten Testaments.⁵³⁴ Ähnlich hatte Paulus bereits z. B. in Röm 3,10-18 ausführlich argumentiert mit dem Unterschied, dass der Unglaube in Israel dort das zentrale Thema war, während es in unserem Abschnitt um den gläubigen „Überrest“ geht.

Somit legt der Kontext auch nahe, dass διὰ παντός in Vers 10 nicht im Sinn von „für immer“⁵³⁵, sondern im Sinn von „fortwährend“⁵³⁶ zu verstehen ist (vgl. dazu u. a. Mt 18,10; Lk 24,53; Apg 10,2; 2. Thess 3,16; Hebr 13,15). Während in Röm 3,12 das πάντες „alle“ und damit die Gesamtheit betont wird (vgl. auch Röm 3,9.19), geht es an unserer Stelle darum, dass es in Israel sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart fortwährend einen „verstockten“ Teil gibt. Dass diese Verstockung nicht endgültig und also nicht „für immer“ ist, bestätigt Paulus in Röm 11,25 (ὅτι πῶρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν), wobei interessant ist, dass wiederum die Perfektform γέγονεν „es ist geworden“⁵³⁷ erscheint, die in Röm 11,5 mit Bezug auf die „Auswahl“ gebraucht worden war.

2.2.3.4.3 Israels „Straucheln“ bedeutet Heil für die „Heiden“, hebt jedoch nicht die Erwählung auf (Röm 11,11-16)⁵³⁸

Röm 11,11-12

Die einleitende Wendung λέγω οὖν „ich sage also“, die bereits in Röm 11,1 erschien, leitet an dieser Stelle die rethorische Frage ein. οὖν „also, nun“ kann an dieser Stelle dabei im konsekutiven Sinn verstanden werden, da die Frage auf eine mögliche Schlussfolgerung aus dem Ausgeführten eingeht. Da die rhetorische Frage durch das eingeleitet wird, wird sowohl sichtbar, dass Paulus diese „mögliche Schlussfolgerung“ klar ablehnt.

„Sind sie etwa gestrauchelt, damit⁵³⁹ sie [endgültig] fallen?“ (vgl. Röm 11,22f.). Einen Zusammenfang zwischen „straucheln“ (כָּשַׁל) und „fallen“ (נָפַל) gibt es u. a. an den folgenden alttestamentlichen Stellen:

- Jes 3,8 „Denn Jerusalem ist gestrauchelt und Juda gefallen, weil ihre Zunge und ihre Taten gegen den HERRN sind, um den Augen seiner Herrlichkeit zu trotzen.“
- Jer 46,6 „Der Schnelle soll nicht entfliehen und der Held nicht entkommen; nach Norden zu, am Ufer des Stromes Euphrat, sind sie gestrauchelt und gefallen.“

⁵³⁴ Nach Jewett schreibt Paulus ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας anstelle des ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης der LXX in Deut 29,3, und den Text zu vergegenwärtigen (Jewett, Romans, S. 663).

⁵³⁵ So z. B. O. Kuss, Der Römerbrief III, Regensburg: Pustet, 1978, S. 784; Morris, Romans, S. 398; Schmidt, Römer, S. 183

⁵³⁶ So z. B. Byrne, Romans, S. 329; Cranfield, Romans II, S. 522; Dunn, Romans 9–16, S. 643; Haacker, Römer, S. 218; Michel, Römer, S. 337; Moo, Romans, S. 682.

⁵³⁷ Jewett übersetzt mit „it has been born“ (Jewett, Romans, S. 659).

⁵³⁸ Zu dieser Gliederung vgl. auch u. a. Byrne, Romans, S. 337; Haacker, Römer, S. 225; Michel, Römer, S. 343. Andere gliedern z. B. in 11,11-15 und 16-24 (so z. B. Godet, Römer II, S. 398 und 404; Kühl, Römer, S. 376 und 383; Moo, Romans, S. 685 und 696f.; Sanday/Headlam, Romans, S. 318f.; Schmidt, Römer, S. 188f.), 11,11-12 und 13-24 (so Kuss, Römer III, S. 792 und 798f.), 11,11-15.16-18.19-21 und 22-24 (so Wilckens, Römer 2, S. 241) und 11,11-12.13-18 und 19-24 (so Schlier, Römerbrief, S. 326f.).

⁵³⁹ Die Konjunktion ἵνα = damit, sodass ist an dieser Stelle im finalen Sinn zu verstehen (vgl. z. B. Wilckens, Römer 2, S. 242). Andere verstehen sie an dieser Stelle im konsekutiven Sinn (z. B. Cranfield, Romans II, S. 554; Sanday/Headman, Romans, S. 321) oder lassen beide Möglichkeiten offen (so z. B. Dunn, Romans 9–16, S. 652f.).

- Jer 50,32 „Dann wird die Stolze strauchen und fallen, und niemand wird sie aufrichten. Und ich werde ein Feuer anzünden in ihren Städten, daß es ihre ganze Umgebung frisst.“
- Dan 11,19 „Und er wird sein Angesicht den Festungen seines Landes zuwenden und wird strauchen und fallen und nicht [mehr] zu finden sein.“
- Ps 27,2 „Wenn Übeltäter mir nahen, mein Fleisch zu fressen, meine Bedränger und meine Feinde, so sind sie es, die straucheln und fallen.“

Diese alle „straucheln und fallen“. Andererseits heißt es in Ps 37,23f.: „Von Jahwe her werden eines Mannes Schritte gefestigt, und seinen Weg hat er gern; fällt er, so wird er doch nicht hingestreckt (כִּי-יִפֹּל לֹא-יִטָּל), denn Jahwe stützt seine Hand.“

Gestrauchelt ist Israel, indem sie den Messias Jesus verworfen haben, doch ist das für Paulus kein Beweis dafür, dass sie nicht am Schluss doch noch zum Glauben kommen werden. Das Verb *ptai÷w* = „ausstoßen, anschlagen, ausgleiten, straucheln, fallen“⁵⁴⁰, das im Neuen Testament nur noch dreimal vorkommt (Jak 2,10; 3,2; 2. Petr 1,10), wird in der LXX in Deut 7,25 im Zusammenhang einer Warnung vor dem Götzendienst verwendet. Ansonstn erscheint das Verb außerhalb der Apokryphen (vgl. Sir 2,8; 37,12; 2. Macc 14,17) nur in den Geschichtsbüchern, und zwar nur mit Bezug auf die kriegerische Niederlage (vgl. z. B. 1. Sam 4,2.3.10; 7,10; 2. Sam 2,17; 10,15). An unserer Stelle geht es jedoch um das „geistliche Straucheln“ Israels, welches zu alttestamentlicher Zeit immer wieder zum kriegerischen „Straucheln“ des Volkes geführt hat.

„... **durch ihren Fall/Fehltritt/Abfall** (τῷ αὐτῶν παραπτώματι) **ist den Nationen (Heiden) Heil [widerfahren]** ...“ Der Singular *παράπτωμα* „Fall, Fehltritt, Abfall“ (vgl. dazu u. a. Röm 4,25; 5,15-18.20⁵⁴¹) bezieht sich an dieser Stelle nicht auf einzelne Vergehungen der Juden, sondern ihren „Fall“ durch die Verwerfung des Glaubens an den Messias Jesus (vgl. in Röm 11,12 parallel dazu den Begriff „Niederlage“; vgl. auch Röm 5,15), auch wenn damit die Sünde der Juden – die ja vor allem im Unglauben besteht – nicht ausgeschlossen ist⁵⁴². Der Bericht der Apostelgeschichte veranschaulicht das Gemeinte (z. B. Apg 13,46; 18,6; 28,28). Weil die Juden das Evangelium von Jesus ablehnten, wurde es den Heiden verkündigt, und sie haben es angenommen und sind dadurch reich gesegnet worden.

In Röm 11,12 spricht der Apostel in Bezug auf Israel von „**ihrer Fülle**“ (τὸ πλήρωμα αὐτῶν). Der Ausdruck bezieht sich im Alten Testament u. a. auf die Fülle, die Israel im Land Kanaan vor der Verwüstung des Landes hatte (vgl. Jer 47,2; Hes 12,19; 19,7; 30,12; 32,15). Das Alte Testament betont, dass „die Erde und ihre Fülle“ von der Herrlichkeit Jahwes geprägt sind (vgl. z. B. Jes 6,3; 42,10; Ps 50,12; 89,12). Einst wird die Herrlichkeit Jahwes den ganzen Erdkreis füllen (Hab 2,12). „Man wird nichts Böses tun noch verderblich handeln auf meinem ganzen heiligen Berg [d. h. Zion bzw. Jerusalem]. Denn das Land [Kanaan] wird voll von Erkenntnis Jahwes sein, wie von Wassern, die das Meer bedecken“ (Jes 11,9).⁵⁴³ Diese Fülle wird also von Israel ausgehen und auf den ganzen Erdkreis verbreitet werden (vgl. auch z. B. Jes 2,1-4; Mi 4,1-3). Und in Jes 27,1-6 verheißt Gott:

⁵⁴⁰ Vgl. Pape, Handwörterbuch II, S. 807.

⁵⁴¹ Vgl. auch den Gebrauch von *παράπιπτο* „daneben fallen; abfallen“ in Hebr 6,6.

⁵⁴² Vgl. auch z. B. Cranfield, Romans II, S. 555; Dunn, Romans 9–16, S. 653; anders z. B. Barrett, Romans, S. 197.

⁵⁴³ Jes 11,1ff. wurde im jüdischen Kontext offensichtlich messianisch gedeutet (vgl. z. B. 4. Esr 13,10 mit Jes 11,4; 4Q285 5,1-6; vgl. dazu auch Evans, Messiahs, S. 539). Auch Paulus versteht nach Röm 15,12 Jes 11,10 messianisch mit ausdrücklichem Hinweis darauf, dass die Nationen („Heiden“) auf die „Wurzel Isaïs“ und auf den, „der aufsteht, um über die Nationen zu herrschen, ... hoffen werden“.

„Zu der Zeit wird Jahwe mit seinem harten, großen und starken Schwert den Leviatan, die flüchtige Schlange, und den Leviatan, die gewundene Schlange, heimsuchen und wird den Drachen im Meer töten vgl. Offb 20,1f.]. Zu der Zeit wird es heißen: Lieblicher Weinberg, singet von ihm! Ich, Jahwe, behüte ihn und begieße ihn immer wieder. Damit man ihn nicht verderbe, will ich ihn Tag und Nacht behüten. Ich zürne nicht. Sollten aber Disteln und Dornen aufschießen, so wollte ich über sie herfallen und sie alle miteinander anstecken, es sei denn, sie suchen Zuflucht bei mir und machen Frieden mit mir, ja, Frieden mit mir. Es wird einst dazu kommen, dass Jakob wurzeln und Israel blühen und grünen wird, dass sie den Erdkreis mit Früchten erfüllen.“

Wenn Paulus nun in Bezug auf Israel von „ihrer Fülle“ spricht (Röm 11,12), so bezieht er sich damit offenbar auf Israels Wiederherstellung im Land Kanaan durch den kommenden Erlöser und Herrscher, wie sie im Alten Testament verheißen wurde (vgl. z. B. Jes 11,1ff.; Jer 32,40ff.; 47,2; Hes 36,24ff.; Sach 8,9ff.), und den damit verbundenen verheißenen geistlichen und materiellen Segen. Wie die Fülle, welche nach Jes 27,6 zu der Zeit von Israel aus zum ganzen Erdkreis ausgehen wird (vgl. auch z. B. Jes 25,6-10), in enger Verbindung mit der endzeitlichen Totenauf resurrection steht (vgl. Jes 26,19ff.; vgl. auch Jes 25,6ff.), so scheint auch Paulus darin einen Zusammenhang zu sehen (vgl. Röm 11,15). Zu der Zeit wird Israel nach den prophetischen Verheißungen in Frieden, Gerechtigkeit und auch in wirtschaftlichem Wohlstand leben.⁵⁴⁴ Somit bezieht sich die Aussage nicht nur auf die „Vollzahl“ der Israeliten in dem Sinn, dass Israel durch die Errettung des „Überrestes“ zu einer großen Zahl von Gläubigen gelangen wird (das Wort „Zahl“ kommt im griechischen Text weder in Röm 11,12 noch in Röm 11,25 vor).⁵⁴⁵

Diese „Fülle“ Israels, die der „Annahme“ Israels folgen wird (vgl. Röm 11,15b), wird „Reichtum der Heiden/Nationen“ bedeuten, und zwar noch viel mehr als der gegenwärtige Zustand der Juden im Unglauben, der mit ihrer (vorläufigen) „Verwerfung“⁵⁴⁶ gleichkommt (vgl. Röm 11,15a; vgl. ferner Jes 1,30, wo in der LXX ἀποβάλλω gebraucht wird).⁵⁴⁷ Der Begriff πλοῦτος ἔθνων scheint dabei in Anlehnung z. B. an Jes 60,5 verwendet zu sein,⁵⁴⁸ wo in der LXX derselbe Ausdruck erscheint („der Reichtum der Heiden/Nationen wird zu dir kommen“).⁵⁴⁹ In Jes 60 ist von dem Segen die Rede, der in Zukunft von Israel zu den Nationen ausgehen wird (vgl. z. B. Jes 60,3, „Und es ziehen Nationen

⁵⁴⁴ Somit ist der Ausdruck „ihre Fülle“ in Röm 11,12 nicht einfach identisch mit „ganz Israel“ in Röm 11,26, wie Wilckens annimmt (Wilckens, Römer 2, S. 243; vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 655).

⁵⁴⁵ Vgl. dazu auch Moo, Romans, S. 689f. In Röm 11,12 wird das Wort „Fülle“ im Gegensatz zum Wort ἡττημα „Niederlage“ gebraucht. Dieses griechische Wort erscheint in der LXX nur in Jes 31,8, doch das damit verwandte Verb ἡττάομαι „besiegt werden, unterliegen“ erscheint insgesamt 17-mal, und zwar – wie das Nomen in Jes 31,8 – vor allem in Bezug auf die „Niederlage“ verschiedener Nationen, auf die Israel vertraute, durch das Gericht Gottes (vgl. z. B. Jes 8,9; 13,15; 19,1; 20,5; 30,31; 31,4,9; 33,1). Weil Israel auf sie vertraute, bedeutete diese „Niederlage“ auch für sie eine Niederlage. Doch betonen die Propheten immer wieder, dass diese „Niederlage“ nicht endgültig sein wird (vgl. z. B. Jes 51,7; 54,17, wo in der LXX ebenfalls das Verb ἡττάομαι erscheint).

⁵⁴⁶ Vgl. dazu Schlatter, Theologie, S. 334f.

⁵⁴⁷ Schaller geht davon aus, dass nicht Gott, sondern Israel Subjekt der „Verwerfung“ und der „Annahme“ ist; d. h. er versteht das αὐτῶν in der Wendung ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν als *Genitivus subjectivus* (Schaller, ἀποβολή – πρόσλημις, S. 148f.). Allerdings kommt diese Deutung „nicht darum herum, ein im Text nicht unmittelbar genanntes Objekt wie ‚Evangelium‘ oder ‚Christus‘ einzufügen“ (ebd., S. 148). Beide Deutungen – d. h. im Sinn eines *Genitivus objectivus* und eines *Genitivus subjectivus* – entsprechen dem Sinn des Abschnittes.

⁵⁴⁸ Vgl. Dunn, Romans 9–16, S. 655.

⁵⁴⁹ Der hebräische Ausdruck כֹּחַ הָעַמִּים = „Kraft/Fähigkeit der Heiden/Nationen“ erscheint neben Jes 60,5 auch in Jes 60,11 und 61,6, wobei der Begriff כֹּחַ im Sinn von „Vermögen, Habe“ (vgl. dazu Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 298) gebraucht wird.

zu deinem Licht hin und Könige zum Lichtglanz deines Aufgangs“), während Israel durch diese Nationen ebenfalls Segen empfängt. Und Jes 61,6 ergänzt: „Ihr aber, ihr werdet Priester Jahwes genannt werden; Diener unseres Gottes wird man zu euch sagen. Ihr werdet den Reichtum der Nationen (חַיִל גּוֹיִם; LXX: ἰσχυρὸν ἔθνων) genießen und mit ihrer Herrlichkeit euch brüsten“ (vgl. u. a. Ps 44,3; Jes 54,3; Am 9,11f.). Diese „Fülle“ bzw. dieser „Reichtum“ im gegenseitigen Geben und Nehmen zwischen Juden und „Heiden“ wird nach Paulus dann seinen Höhepunkt erreichen, wenn Israel nicht mehr im Unglauben verharret.

Übrigens nimmt Offb 21,24-26 offensichtlich Verheißungen aus Jesaja, die ankündigen, dass der „Reichtum der Nationen“ nach Jerusalem kommen wird (Jes 60,5.11; 51,6) auf. So lesen wir in Offb 21,23-26:

„Und die Stadt bedarf nicht der Sonne noch des Mondes, damit sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes hat sie erleuchtet, und ihre Lampe ist das Lamm. Und die Nationen werden in ihrem Licht wandeln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit zu ihr. Und ihre Tore werden bei Tag nicht geschlossen werden, denn Nacht wird dort nicht sein. Und man wird die Herrlichkeit und die Ehre der Nationen zu ihr bringen.“

Der Ausdruck „Herrlichkeit der Nationen“ (קְבוֹד גּוֹיִם; LXX: δόξαν ἔθνων) erscheint in Jes 66,12. Demnach wedent Jahwe den Frieden Jerusalems „wie einen Strom und die Herrlichkeit der Nationen wie einen überflutenden Bach“.

Röm 11,13-14

„... **insofern ich Apostel der Heiden bin**“ (vgl. Apg 9,15; Gal 2,7-9; 1. Tim 2,7). Weil Paulus an den Verheißungen für Israel festhält, setzt er sich für die Heidenmission ein und bringt dadurch seinen „Dienst zu Ehren, ob ich auf irgendeine Weise sie, die mein Fleisch sind, zur Eifersucht reizen und einige aus ihnen erretten möge“ (Röm 11,13-14). Natürlich ist das Ziel der Heidenmission für Paulus nicht nur die Rettung von Juden bzw. die schlussendliche Rettung des gesamten Volkes, aber der Apostel weiß um den engen Zusammenhang zwischen der Bekehrung der Heiden und der Wiederherstellung Israels, wie bereits in den alttestamentlichen Verheißungen ausführlich angedeutet wird (vgl. auch das Zitat aus Amos 9,11f. in Apg 15,16f.). Auch dieser Zusammenhang mit den alttestamentlichen Verheißungen zeigt, dass mit „Israel“ das physische Israel gemeint ist, und nicht die Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen. Denn bereits im Alten Testament wird ausführlich betont, dass die „Heiden“ mit Anteil an dem Segen, den Gott Israel verheißen hat, haben werden, aber sie werden doch von Israel unterschieden (vgl. Jes 2,2 Jer 3,17; Mi 4,1f.; Jes 60,3; vgl. ferner Tob 14,6f.; 13,13; PsSal 17,31).

„... **ob ich auf irgendeine Weise sie, die mein Fleisch sind, zur Eifersucht reizen und einige aus ihnen erretten möge**.“ Natürlich ist das Ziel der Heidenmission für Paulus nicht nur die Rettung von Juden bzw. die schlussendliche Rettung des gesamten Volkes, aber der Apostel weiß um den engen Zusammenhang zwischen der Bekehrung der Heiden und der Wiederherstellung Israels, wie bereits in den alttestamentlichen Verheißungen ausführlich angedeutet wird (vgl. auch das Zitat aus Amos 9,11f. in Apg 15,16f.). Bereits im Alten Testament wird ausführlich betont, dass auch die „Heiden“ Anteil an dem Segen, den Gott Israel verheißen hat, haben werden, aber sie werden doch von Israel unterschieden (vgl. Jes 2,2; Jer 3,17; Mi 4,1f.; Jes 60,3; vgl. auch Tob 14,6f.; 13,13; PsSal 17,31).

Paulus hofft, dass durch seinen Dienst „einige“ Israeliten gerettet werden. Wie er den Zusammenhang mit der Errettung von „ganz Israel“ gesehen hat, bleibt eine schwierige Frage.⁵⁵⁰ Nach Luz unterscheidet Paulus

„konsequent zwischen seinem eigenen Wirken, das vielleicht ‚einige‘ Israeliten retten wird, und der ‚Annahme‘ des ganzen Volkes ... Bei der Eifersucht handelt es sich ... um eine Absicht des Missionars Paulus, bei der Rettung von Ganz-Israel dagegen um eine eschatologische Tat Gottes, die Paulus nur als Mysterium verkündigen und in keiner Weise vorausplanen kann.“⁵⁵¹

Für Käsemann dagegen handelt es sich in Röm 11,14 lediglich um eine Verschleierung, denn Paulus erwarte, dass durch seinen Dienst die „Fülle der Heiden“ komme⁵⁵², so dass sein Missionsdienst

„die göttliche Absicht verwirklicht und Israel den Anstoß zu der in 25 ff. geschilderten Bekehrung gibt. Das ist freilich ein derart ungeheurer Gedanke, dass er zweckmäßigerweise nur andeutend zum Vorschein kommt. Nirgendwo tritt die Maßlosigkeit des apostolischen Sendungsbewusstseins mehr heraus, und nirgendwo erweist sich schärfer Apokalyptik als treibendes Element der paulinischen Theologie und Praxis. Ihre innere Grenze hat solche Sendung allein in dem ebenso schrankenlosen Wissen, nichts als Werkzeug und Diener zu sein.“⁵⁵³

Käsemann spricht vom „apokalyptischen Traum eines Mannes“, der „in einem Jahrzehnt zu bewirken sucht, was zwei Jahrtausenden nicht gelang“.⁵⁵⁴

Natürlich sieht Paulus einen Zusammenhang zwischen seinem missionarischen Dienst unter den „Heiden“ und der Errettung Israels.⁵⁵⁵ Doch deutet er mit keinem einzigen Wort an, dass er der „Vollstrecker des gottgewollten Ausgangs der Heilsgeschichte“⁵⁵⁶ ist. Er betont nur, warum er seinen Dienst unter den Nationen „verherrlicht“, nämlich weil er einen Zusammenhang zwischen der Bekehrung der Heiden und der Errettung Israels sieht, doch nicht in dem Sinn, dass er die Bekehrung von „ganz Israel“ herbeiführen werde. Vielmehr war ihm die zukünftige Errettung von „ganz Israel“ eine Motivation, sich trotz seines Auftrags als „Apostel der Heiden“ für die Hinwendung seiner „Brüder“ bzw. seiner „Verwandten dem Fleisch nach“ (Röm 9,3) zum Glauben an den Messias Jesus einzusetzen. Dabei hat der Apostel die Zahl derer, die durch seinen Dienst unter den Juden zum Glauben kommen würden, lediglich als Teil des vorläufigen „Überrestes“ gesehen („ob ich ... einige aus ihnen erretten möge“), der seinerseits ein Kern der zukünftigen Errettung von „ganz Israel“ und dessen „Garantie“ ist (vgl. Röm 11,3ff.). Dieser gegenwärtige „Überrest“ ist also erst ein Hinweis auf die Treue Gottes auch seinen Verheißungen für Israels Zukunft gegenüber, und noch nicht letzter Beleg der Treue Gottes.⁵⁵⁷

Röm 11,15

⁵⁵⁰ Vgl. dazu Lübking, Paulus, S. 118ff.; Gnllka, Theologie, S. 129f.

⁵⁵¹ Luz, Geschichtsverständnis, S. 393f.

⁵⁵² Käsemann, Römer, S. 293.

⁵⁵³ Ebd., S. 294.

⁵⁵⁴ Ebd.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu auch Lübking, Paulus, S. 119f.

⁵⁵⁶ Käsemann, Römer, S. 294.

⁵⁵⁷ Vgl. auch Oorschot, Hoffnung, S. 19 und S. 22. Richtig bemerkt Oorschot: „Dabei repräsentieren die (noch) ungläubigen ‚übrigen‘ das gesamte Israel, weil sich an ihrem Schicksal nach Paulus Gottes Treue erweisen muß, die zeichenhaft schon an der Existenz der Judenchristen erkennbar wurde“ (ebd., S. 22).

„Denn wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt ist ...“ Dadurch, dass die Juden das Evangelium von Jesus Christus nicht angenommen haben, haben die „Heiden“ dieses Evangelium von der Versöhnung mit Gott gehört und angenommen. So bedeutet der gegenwärtige Zustand der Juden im Unglauben, der mit ihrer (vorläufigen) „Verwerfung“⁵⁵⁸ gleichkommt (vgl. Röm 11,15a; vgl. ferner Jes 1,30, wo in der Septuaginta das mit ἀποβολή „Verwerfung“ verwandte Wort ἀποβάλλω „wegwerfen“ gebraucht wird: „Denn ihr werdet sein wie eine Terebinthe, deren Laub verwelkt [LXX: ἀποβεβληκυῖα abgeworfen/abgefallen] ist, und wie ein Garten, der kein Wasser hat.“), „Versöhnung der Welt“ (καταλλαγή κόσμου). In Röm 11,12 hatte Paulus vom „Reichtum der Welt“ (πλοῦτος κόσμου) und vom „Reichtum der Heiden“ (πλοῦτος ἐθνῶν) gesprochen, der durch den „Fall“ Israels „verursacht“ wurde. Dieser „Reichtum der Welt“ ist also die „Versöhnung der Welt“, die durch die gläubige Annahme des Evangeliums von Jesus Christus beschenkt wurde.

„... was wird die Annahme sein als Leben aus den Toten?“ Paulus spricht in diesem Zusammenhang vom „Leben aus den Toten“. Den Ausdruck kann übertragen im Sinn von „völliges Leben“ bzw. „totaler Segen“ verstanden werden.⁵⁵⁹ Murray sieht in dem Ausdruck eine Parallele zu Röm 6,13 und versteht den „Tod“ nur als den geistlichen Tod und das „Leben“ dementsprechend nur als das geistliche Leben der Menschheit⁵⁶⁰. „Leben aus den Toten“ bedeutet dann also „geistliches Leben vom geistlichen Tod“ für die Welt⁵⁶¹, während andere an die Errettung der Juden denken⁵⁶². Ich sehe darin jedoch mit vielen Auslegern auch einen Hinweis auf die Auferstehung der Gläubigen⁵⁶³, die augenscheinlich in enger Beziehung zur Bekehrung von „ganz Israel“ (vgl. Röm 11,25-27) gesehen werden muss.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu A. Schlatter, Die Theologie der Apostel, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 2. Aufl. 1922, S. 334f. Schaller geht davon aus, dass nicht Gott, sondern Israel Subjekt der „Verwerfung“ und der „Annahme“ ist; d. h. er versteht das αὐτῶν in der Wendung ἡ ἀποβολή αὐτῶν als Genitivus subjectivus (B. Schaller, ἀποβολή – πρόσλημις. Zur Übersetzung und Deutung von Röm 11,15, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr [Hrsg.], Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti [WUNT 162], Tübingen: Mohr, 2003, S. 148f.). Allerdings kommt diese Deutung „nicht darum herum, ein im Text nicht unmittelbar genanntes Objekt wie ‚Evangelium‘ oder ‚Christus‘ einzufügen“ (ebd., S. 148). Beide Deutungen – d. h. im Sinn eines Genitivus objectivus (so z. B. auch Cranfield, Romans II, S. 562; Moo, Romans, S. 693; Wilckens, Römer 2, S. 245) und eines Genitivus subjectivus (so z. B. auch Fitzmyer, Romans, S. 612) – entsprechen dem Sinn des Abschnittes. Allerdings ist der Genitiv bei der Wendung καταλλαγή κόσμου „Versöhnung der Welt“ ein Genitivus objectivus, während die Genitive in Röm 11,12 in den Ausdrücken πλοῦτος κόσμου „Reichtum der Welt“ und πλοῦτος ἐθνῶν „Reichtum der Heiden“ als Genitivus subjectivus zu verstehen sind.

⁵⁵⁹ Vgl. z. B. E. Gaugler, Der Brief an die Römer, 2. Teil: Kapitel 9–15, Zürich: Zwingli-Verlag, 1952, S. 187f.

⁵⁶⁰ Murray, Roman 2, S. 82–84. Schrenk schreibt dagegen treffend: „Wenn man bei Röm 11, 15 oft an Hes 37 (die Erweckung der Totengebeine) gedacht hat und demnach an eine geistliche Erweckung Israels, so kann sich doch ‚Leben aus den Toten‘ darauf nicht beziehen, weil das schon in ‚ihre Annahme‘ enthalten ist und der ganze Satz, schon im ersten Glied, immer eine über Israel hinausreichende Wirkung meint. ... Zur jüd. Auslegung von Hes 37 ist zu ergänzen, dass die Synagoge dies Kap. auf die wirkliche Totenaufstehung bei Israel gedeutet hat. Vgl. Gen Rabba 13 (9d); 14 (10c); 96 (60d); Ex Rabba 48 (102d); Siphre Deut 32,2 § 306 (132a) ...“ (Schrenk, Die Weissagung, S. 55, Anm.41).

⁵⁶¹ Vgl. auch z. B. Scott, Romans, S. 298f.; D. P. Fuller, Unity of the Bible: Unfolding God's Plan for Humanity, Grand Rapids: Zonderan, 1992, S. 437f.

⁵⁶² So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 613; R. H. Mounce, Romans (NAC 27), Nashville: Broadman & Holmann, 1995, S. 219.

⁵⁶³ Vgl. auch D. C. Allison, Romans 11:11-15: A Suggestion, in: Perspectives in Religious Studies 12 (1985), (S. 23-30) S. 27; Byrne, Romans, S. 339; Cranfield, Romans II, S. 562f.; Gnlika, Theologie, S. 129; Käsemann, Römer, S. 294; Moo, Romans, S. 694f.; Wilckens, Römer 2, S. 245; W. Vischer, Das Geheimnis Israels. Eine Aufklärung der Kapitel 9–11 des Römerbriefes, Judaica 6 (1950), (S. 81-132) S. 121ff.

Nach Sach 12,10 spricht Jahwe:

„Aber über das Haus David und über die Bewohnerschaft von Jerusalem gieße ich den Geist der Gnade und des Flehens aus, und sie werden auf mich blicken, den sie durchbohrt haben, und werden über ihn wehklagen, wie man über den einzigen Sohn wehklagt, und werden bitter über ihn weinen, wie man bitter über den Erstgeborenen weint.“

Die Juden werden also den wiederkommenden Erlöser als ihren Messias erkennen und sich zu ihm bekehren (vgl. auch Offb 1,7). Vorher können wir diese „Fülle“ weder für die Juden noch für die Nicht-Juden erwarten. Der Ausdruck „Leben aus den Toten“ scheint auf jeden Fall ein (indirekter) Hinweis auf die Ankunft des Herrn zu sein⁵⁶⁴, auch wenn die Aussage mehr das „Was“ als das „Wann“ betont⁵⁶⁵ und die „Formulierung ... nicht einfach [nur] auf die Parusie“ verweist⁵⁶⁶. Mit anderen Worten: Es geht nicht in erster Linie um die genaue Zeit, wann dieses Heil zu erwarten sei, sondern um die Tatsache, dass es zu erwarten ist, und um zu betonen, welche Auswirkungen es auch für die „Heiden“ haben wird. Doch zumindest indirekt ist damit auch auf den Zeitpunkt hingewiesen, da dieses „Leben aus den Toten“ in diesem Sinn nicht vor der Wiederkunft des Herrn zu haben ist. Ein deutlicherer Hinweis auf die Zeit folgt in Röm 11,25, wo Paulus sagt, dass das geschehen wird, wenn „die Fülle der Nationen (Heiden) eingegangen sein wird“. Wenn an dieser Stelle auch nicht direkt gesagt wird, dass das bei der Ankunft des Herrn der Fall sein wird, so ist der Paulus doch offensichtlich davon ausgegangen, wie auch das Zitat aus Jes 59,20f. (vgl. auch Jes 27,9) in Röm 11,26f. zeigt.

Auch mit dem Terminus *πρόσλημψις* „Annahme“ wird auf dieses endzeitliche Heil, das von den Juden ausgehen wird, hingedeutet. Offenbar wird damit auf die endzeitliche Bekehrung/Errettung und die Wiederherstellung Israels, die im engen Zusammenhang mit der Wiederkunft des Herrn zu sehen ist, angedeutet.⁵⁶⁷ Paulus ist demnach davon überzeugt, dass das physische Israel, dessen Glieder damals noch zum großen Teil im Unglauben und in der „Verstockung“ lebten, am Ende dieser Heilszeit als gesamtes Volk wieder durch Gottes Gnade angenommen wird. Doch wie die weiteren Ausführungen ab Röm 11,16 zeigen, wird diese „Annahme“ nicht geschehen, weil Israel eine „naturnahe Heiligkeit“⁵⁶⁸ eignet, sondern vielmehr auf Grund der Verheißungen Gottes an die Väter. Israels gegenwärtiger Zustand der „Verstockung“ ändert an dieser Tatsache nichts. Andererseits werden diese Verheißungen jedoch dadurch in Erfüllung gehen, dass Israel zum Glauben an den Messias Jesus kommt. Somit wäre es auch falsch, die Segens- und Heilsverheißungen Gottes an die „Väter“ auf den jetzigen Zustand Israels beziehen zu wollen.

Nach Ridderbos⁵⁶⁹ weist in Röm 11 nichts darauf hin, dass Paulus „an eine Bekehrung auf einmal, in der eschatologischen Endzeit dachte“. Vielmehr sei von einer Bekehrung durch die Evangeliumsverkündigung in der Geschichte „und durch die *jetzt* von der glaubenden Heidenwelt auf Israel ausgehende Wirkung (11,31)“ die Rede. Auch Röm 11,25f. kenne keine Endzeitbekehrung, sondern erwarte „die Seligkeit des ganzen Israel für die Zeit, wenn auch die Vollzahl der Heiden eingegangen

⁵⁶⁴ Für Käsemann wird der Ausdruck „Leben aus den Toten“ in der gleichen Bedeutung wie sonst der Ausdruck „Auferstehung der Toten“ gebraucht und verweist auf die Parusie (Käsemann, Römer, S. 294).

⁵⁶⁵ Vgl. Luz, Geschichtsverständnis, S. 394.

⁵⁶⁶ Lübking, Paulus und Israel, S. 111.

⁵⁶⁷ Vgl. auch ebd.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., S. 112.

⁵⁶⁹ H. Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal: Brockhaus, 1970, S. 253.

sein wird.“⁵⁷⁰ Die Begriffe „Bekehrung“ und „Errettung“ sind natürlich nicht automatisch gleichzusetzen.⁵⁷¹ Und doch setzt die Errettung Israels ihre Bekehrung voraus (vgl. z. B. Jes 10,21). Ridderbos unterscheidet m.E. zu wenig zwischen dem Anliegen des Paulus, „einige aus ihnen“ zu retten (Röm 11,14) – was natürlich mit der Bekehrung dieser Juden zu dem Messias Jesus zusammenhängt –, während sich auch die „Heiden“ zu Jesus Christus bekehren und ihre „Fülle“ (in das Gottesvolk⁵⁷²) eingeht, und der zukünftigen Errettung von „ganz Israel“, die augenscheinlich mit der Wiederkunft des Messias Jesus zusammenhängt, wie im Folgenden gezeigt werden wird. Wie genau diese Errettung zustande kommen wird – ob ihr z. B. die Verkündigung des Evangeliums an „ganz Israel“ vorangeht –, wird dabei von Paulus nicht ausgeführt. Sicher ist, dass sie ein „Geheimnis“ ist und dass sie damit zusammenhängt, dass die Israeliten nicht länger im Unglauben dem Messias Jesus gegenüber verharren werden.

2.2.3.4.4 Die gläubigen Heiden sind in den Ölbaum eingepfropft (Röm 11,16-24)

Röm 11,16

„**Wenn aber die Erstlingsgabe heilig ist, so auch der Teig ...**“ Nach Num 15,20 sollten die Israeliten „als Erstling eures Teigs ... ihr einen Kuchen als Opfergabe abheben“.⁵⁷³ Die „Erstlingsgabe/Erstlingsfrucht“ wurde als Zeichen dafür, dass in Wirklichkeit alles von Gott kommt und dass alles ihm gehört, von der gesamten Menge „abgehoben“ (vgl. den Ausdruck „Hebeopfer“), d. h. von dem Rest entfernt und Gott symbolisch für das Ganze geweiht.⁵⁷⁴ Israel wird in Ex 4,22 von Gott als „mein erstgeborener Sohn“ bezeichnet⁵⁷⁵, und nach Jer 31,9b verheißt Gott im Zusammenhang mit der Verheißung des „neuen Bundes“ (vgl. Jer 31,31-34): „Denn ich bin Israel [wieder] zum Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener.“⁵⁷⁶ Diese „Erstlingsschaft“ Israel geht Hand in Hand mit der Tatsache, dass Gott Israel zu seinem Volk „nimmt“ (vgl. Ex 6,7) und es so für sich „heiligt“

⁵⁷⁰ Ebd.

⁵⁷¹ Vgl. ebd., Anm.43.

⁵⁷² Vgl. auch Gnika, Theologie, S. 129, Anm.55. Richtig betont Zeller, dass das „seltsame ‚Hineingehen‘ ... nicht auf das ‚Eingehen ins [zukünftige] Reich Gottes‘ bzw. ‚ins ewige Leben‘ ... [zu beziehen ist], zumal diese Belebung nach V. 15 erst auf die Annahme Israels folgt“ (D. Zeller, Der Brief an die Römer [Regensburger NT], Regensburg: Pustet, 1985, S. 198). Er fügt dann hinzu: „Vielleicht liegt eine Reminiszenz an den Motivkomplex der Völkerwallfahrt ... vor, zu dem ja auch das Moment der Vielheit (vgl. nur Jer 2,3) gehört“ (ebd.).

Zum Teil wird der Begriff „Fülle“ (auch mit „Vollzahl“ übersetzt) als die von Gott festgesetzte Zahl der Heiden, die gerettet werden soll, verstanden (so z. B. R. Stuhlmann, Das eschatologische Maß im Neuen Testament [FRLANT 132], Göttingen: V&R, 1983, S. 173-178. Doch wäre mit „Fülle“ an dieser Stelle dann etwas anderes gemeint als in Röm 11,12 (vgl. auch Zeller, Römer, S. 198). Es ist nicht wahrscheinlich, dass Paulus an eine festgelegte Zahl gedacht hat.

⁵⁷³ Vgl. dazu J. White, Die Erstlingsgabe im Neuen Testament, Tübingen: Francke, 2007, S. 70ff.

⁵⁷⁴ Der Begriff **בְּכֹרֶת** „Erstlingsfrucht; Erstlingsgabe“ ist verwandt mit dem hebräischen Wort **בְּכוֹר** „Erstgeborener“ und wohl auch mit dem arabischen *bakara* „aufstehen, erster sein, zuerst kommen“ (vgl. J. N. Oswalt, Art. *bachar*, in: Theological Wordbook, S. 109; Koehler/Baumgartner, Lexikon, S. 124-126). „Erstlingsgabe“ bzw. „Erstlingsfrucht“ ist eine Bezeichnung der ersten (besten) Früchte des Feldes oder von sonstigen Naturalien, die Gott als dem Geber aller Gaben dargebracht wurden (Ex 23,16.19; 34,26; Lev 2,14; 23,17). Als Stellvertretung für den ganzen Ertrag musste in Israel jeweils das Erste vom Ertrag Gott geopfert werden. Die Priester durften diese Früchte des Feldes verzehren (Num 18,12-13). Anstelle der Erstgeborenen in Israel hat Gott sich die Leviten, also die Nachkommen Levis, erwählt (vgl. u. a. Num 3,41-50; 8,16-18). Gott erhob also einen Anspruch auf das Erstgeborene.

⁵⁷⁵ Vgl. dazu Thiessen, Israel und die Gemeinde, 3. Aufl. 2008, S. 104ff.

⁵⁷⁶ Vgl. dazu ebd., S. 108f.

(vgl. z. B. Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8; 22,32), sodass sie eine „heilige Nation“ sind (Ex 19,6).⁵⁷⁷ Das steht im engen Zusammenhang mit dem Sinaibund, aber geht letztendlich zurück auf die Berufung Abrahams und seiner Nachkommen zu seinem Bundesvolk.⁵⁷⁸ So erinnert Gott sich in Jer 2,2 mit Bezug auf Israel an „an die Treue deiner Jugendzeit, an die Liebe deiner Brautzeit“, und in Vers 3 heißt es: „Israel war Jahwe heilig, der Erstling (יְרֵאֲוֹת; LXX: ὁρχή) seiner Ernte. Alle, die [davon] essen wollten, machten sich schuldig: Unglück kam über sie, spricht Jahwe.“⁵⁷⁹

Wenn Paulus von der „Erstlingsfrucht/Erstlingsgabe“ spricht, so ist das also offenbar ein Bezug auf diese „Jugendzeit“ Israel bei der Berufung, indem Gott ihnen seine Verheißungen gegeben und sie zu seinem Bundesvolk gemacht hat.

„... und wenn die Wurzel heilig ist, so auch die Zweige.“ Wir denken an die alttestamentlichen Verheißungen, nach denen ein „Spross“ (Zweig) „aus dem Stumpf Isaïs (König Davids Vater)“ hervorgehen und ein „Sprössling aus seinen Wurzeln Frucht bringen“ wird (Jes 11,1) oder nach denen Gott dem David einen „gerechten Spross“ erwecken wird, der als König herrschen, verständlich handeln und Recht und Gerechtigkeit im Land (Israel) üben wird (Jer 23,5; 33,5; vgl. ferner Sach 3,8; 6,12). Seine „Frucht“ wird nicht nur für Israel ein Segen sein (vgl. Jer 4,2), sondern auch für die Nationen (vgl. Jes 61,11). Mit dem „Spross“ ist offenbar der Messias Jesus gemeint, und deshalb ist mit der „Wurzel“ die Erwählung Abrahams und Gottes Verheißungen an Abraham (und David) für seine (ihre) Nachkommenschaft gemeint, aus dem der Messias geboren wird.⁵⁸⁰

Mit der „Erstlingsfrucht“ bezieht sich Paulus nach Fruchtenbaum⁵⁸¹ auf die Väter Israels Abraham, Isaak und Jakob und den Bund Gottes mit Abraham. Diese Ansicht könnten wir mit Röm 11,28b begründen, wo Paulus von den Israeliten schreibt: „... aber im Blick auf die Erwählung sind sie Geliebte um der Väter willen.“ Doch nach Röm 11,5.7 bezieht sich die „Erwählung“ auch auf den vorläufigen „Überrest“, der jetzt aus den Israeliten an Jesus gläubig geworden ist. Erwählt ist nach Jesaja aber vor allem der „Knecht Jahwes“ (Jesus; Jes 49,7.19) und mit ihm Israel als „Knecht Jahwes“ (Jes 43,10; 44,1f.) bzw. der „glimmende Docht“ in Israel (Jes 42,3; 43,15ff.) bzw. der „Spross Abrahams“ (Jes 41,8). Zur „Erwählung“ gehören also die „Väter“, der Messias, der aus der Nachkommenschaft der Väter nach der Verheißung geboren werden sollte, und der gläubige Teil im Volk Israel, der zum Glauben an den Messias gekommen ist. Der Messias Jesus heiligt den vorläufigen „Überrest“, der zum Glauben kommt, und dieser ist für Paulus eine Garantie, dass auch der

⁵⁷⁷ Vgl. auch Ex 13,2: „Heilige mir alle Erstgeburt! ...“

⁵⁷⁸ Vgl. Jes 63,16: „Denn du bist unser Vater. Denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht. Du, Jahwe, bist unser Vater, unser Erlöser von alters her, [das ist] dein Name.“

⁵⁷⁹ Vgl. dazu White, Erstlingsgabe, S. 87ff.

⁵⁸⁰ Die neuere Exegese sieht in der „Wurzel“ meistens Abraham (vgl. z. B. Kraus, Volk Gottes, S. 317; Mußner, Traktat, S. 69f.; Roloff, Kirche, S. 129; Stuhlmacher, Römer, S. 152; Wilckens, Römer 2, S. 246f.; D. Sänger, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum [WUNT 75], Tübingen: Mohr, 1994, S. 128). Nach Mußner ist mit der „Wurzel“ in Röm 11,16.18 „nicht bloß der ‚Wurzelstock‘, die Väter Israels, gemeint ..., sondern auch der Stamm, der aus dem Wurzelstock emporgewachsen ist und der identisch ist mit Israel. Nicht bloß die Väter Israels ‚tragen‘ die Kirche. Israel allein ist der ‚Edelölbaum‘ ...“ (F. Mußner, Traktat über die Juden, München: Kösel, 1979, S. 70). Somit lebe die Kirche „weiterhin von Israel und kann Israel nicht entbehren, wenn sie nicht ‚verwelken‘ will. Sie würde sich selber vom Wurzelstock abschneiden, wenn sie Israel vergessen würde“ (ebd.). Nach Walter sagt Röm 11,18b dagegen „eben nicht, dass die Heidenchristen von Israel als ihrer ‚Wurzel‘ getragen werden“ (N. Walter, Zur Interpretation von Römer 9–11, in: ZThK 81 [1984], [S. 172–195] S. 180–181).

⁵⁸¹ Fruchtenbaum, Israelology, S. 744; vgl. auch Janzen, Römerbrief, S. 9.

endgültige „Überrest“ zum Glauben kommen wird. Die Ausdrücke „Erstlingsgabe“ und „Wurzel“ können wir in unserem Vers also nicht nur auf die „Väter“ beziehen.⁵⁸²

Röm 11,17-21

„**Wenn aber einige der Zweige ausgebrochen wurden** ...“ Paulus nimmt in diesem Zusammenhang vom Alten Testament das „Bild“ vom Olivenbaum auf.⁵⁸³ Dieser ist ein Bild für den geistlichen Segen (vgl. Ps 52,10; 128,3; Sach 4,3.11f.).⁵⁸⁴ Von seiner „Fettigkeit“ (LXX: *πιότης*) ist in Ri 9,9 die Rede (LXX: *τὴν πιότητά μου*), während dieser Begriff in der LXX in Hes 24,5⁵⁸⁵ mit Bezug auf Israels zukünftige Heilszeit verwendet wird. In Jer 11,16 wird der Begriff „Olive(nbaum)“ (*תֵּיט*) in Bezug auf die segensreiche Vergangenheit Israels verwendet, die aber nun wegen der Sünden Israels in Gericht verwandelt wird: „Einen grünen Ölbaum mit schön gewachsener Frucht hatte Jahwe dich genannt. Ein großes Geprassel: Feuer hat er an ihn gelegt, und seine Äste brechen ab.“⁵⁸⁶ Zu jener Zeit, als Israels von Jahwe „grüner Olivenbaum mit schön gewachsener Frucht“ genannt wurde, war Israel nach Jer 2,3 „heilig für Jahwe, eine Erstlingsdrucht (*תְּשׁוּבָה*) seiner Ernte“ (vgl. auch Hos 9,10). In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass gerade Jeremia immer wieder vom „Ausreißen“ Israels aus dem verheißenen Land spricht, aber auch vom Wiedereinpflanzen (vgl. z. B. Jer 1,10; 12,14f.; 16,7; 24,6; 31,26.40; 42,10; 45,4). So heißt es z. B. in Jer 1,10: „Siehe, ich bestelle dich an diesem Tag über die Nationen und über die Königreiche, um auszureißen (LXX: *ἐκρίζου*) und niederzureißen, zugrunde zu richten und abzubrechen, um zu bauen und zu pflanzen.“

⁵⁸² Die neuere Exegese sieht in der „Wurzel“ meistens Abraham (vgl. z. B. Kraus, Volk Gottes, S. 317; Mußner, Traktat, S. 69f.; Roloff, Kirche, S. 129; Säger, Verkündigung, S. 128; Stuhlmacher, Römer, S. 152; Wilckens, Römer 2, S. 246f.; Davies, Jewish and Pauline Studies, S. 144 und 154-156). Nach Mußner ist mit der „Wurzel“ in Röm 11,16.18 dagegen „nicht bloß der ‚Wurzelstock‘, die Väter Israels, gemeint ..., sondern auch der Stamm, der aus dem Wurzelstock emporgewachsen ist und der identisch ist mit Israel. Nicht bloß die Väter Israels ‚tragen‘ die Kirche. Israel allein ist der ‚Edelölbaum‘ ...“ (Mußner, Traktat, S. 70). Jerwell bemerkt dazu: „The Jewish Christians carry the church“ (J. Jerwell, The Mighty Minority, in: *Studia Theologica* 34 [1980], [S. 13-38] S. 23). Nach Gräßer ist Israel „nicht die Wurzel, nicht der Stamm, das Fett. Sondern das sind Gottes Erwählen und Verheißen, ‚die von ihm ausströmende Heilsgnade‘“ (Gräßer, Studien, S. 23, Anm. 80; vgl. auch z. B. Walter, Zur Interpretation, S. 180f.).

⁵⁸³ Vgl. dazu auch u. a. S. Medala, *Parabola oleastri: Historia interpretationis Rom 11, 16-24 eiusque cum ecclesiologia*, Rom: St. Pauli Nexus, 1970 (Diss.); R. H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology* (WUNT 184), Tübingen: Mohr, 2005, S. 243-291; A. A. Das, *Paul and the Jews*, Peabody: Hendrickson, 2003, S. 78-120; M. M. Bourke, *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI: A Dissertation* (Catholic University of America Studies in Sacred Theology 2/3), Washington: Catholic University of America Press, 1947; K. H. Rengstorff, *Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11,16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung*, in: C. K. Barrett (Hg.), *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford: Clarendon, 1978, S. 127-164; F. Mußner, *Die Kraft der Wurzel*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1987, S. 153-159.

⁵⁸⁴ Vgl. Bruce, Römerbrief, S. 216f. Offenbar gab es in Rom eine Synagoge, die *συναγωγὴ Ἐλαία* genannt wurde (vgl. dazu z. B. Jewett, *Romans*, S. 685; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1961, S. 145-147; Davies, *Jewish and Pauline Studies*, S. 158f.).

⁵⁸⁵ „... darum, siehe, werde ich dich den Söhnen des Ostens zum Besitz geben, und sie werden ihre Zeltlager in dir aufschlagen und ihre Wohnungen in dir errichten; sie werden deine Früchte essen, und sie werden deine Milch trinken (LXX: *καὶ αὐτοὶ πίονται τὴν πιότητά σου*).“

⁵⁸⁶ Vgl. Zeller, *Juden und Heiden*, S. 217: „Der Eingriff des Schnitters gibt freilich zu verstehen, dass die lebendige Zugehörigkeit zum Stamm jetzt unter die Bedingung des Glaubens gestellt ist.“ Allerdings könnten wir das von Zeller hervorgehobene „jetzt“ besser weglassen, da diese „Bedingungen“ für Paulus immer schon galt (vgl. z. B. Röm 4,1ff.; 9,6-8). Somit ergänzt Zeller auch richtig: „Andererseits kann man aus diesem Detail des Bildes nicht schließen, Pl kenne in der Vergangenheit ein Israel als lebendigen Organismus des Segens, das nicht auf Glauben angewiesen war“ (ebd.).

In Hos 14,6f.⁵⁸⁷ wird mit dem „Olivenbaum“ auf Israels zukünftigen Segen Bezug genommen, wenn Gott Israels Abtrünnigkeit heilen und seinen Zorn abwenden wird (Hos 14,5), wenn das Land wie die Lilie blühen wird und seine Wurzeln schlagen werden wie der Libanon (Hos 14,6). In Röm 11,17ff. wird damit auf die Erwählung Abrahams und seiner Nachkommenschaft hingewiesen, wodurch Israel grundsätzlich Gott geweiht ist⁵⁸⁸ und aus der schließlich der Erlöser kommen und den verheißenen Segen (vgl. z. B. Gen 12,2f.) bringen sollte. Durch den Glauben an Jesus haben die „Heiden“ („wilder Ölbaum“), die zum Glauben an Jesus Christus gekommen sind, Anteil an diesen Segen Abrahams (vgl. Gen 12,3; Gal 3,7.9.14; Eph 2,11-16; 3,5f.). Somit zeigt Paulus, dass es „für die Heiden keinen geschichtlichen Neuanfang“ gibt. „Durch ihre Berufung werden sie – und sei es auch noch so unnatürlich – in das noch bestehende Gottesvolk eingepfropft“⁵⁸⁹.

Nach Kraus sehen „die meisten neueren Ausleger“ – wie er selbst – in der „Wurzel“ Abraham (bzw. die Patriarchen)⁵⁹⁰, während nach Räisänen „most interpreters“ sie mit Israel identifizieren⁵⁹¹. Nach Mußner ist mit der „Wurzel“ in Röm 11,16.18 „nicht bloß der ‚Wurzelstock‘, die Väter Israels, gemeint ..., sondern auch der Stamm, der aus dem Wurzelstock emporgewachsen ist und der identisch ist mit Israel. Nicht bloß die Väter Israels ‚tragen‘ die Kirche. Israel allein ist der ‚Edelölbaum‘ ...“⁵⁹² Und Jerwell bemerkt: „The Jewish Christians carry the church.“⁵⁹³ Nach Gräßer ist Israel „nicht die Wurzel, nicht der Stamm, das Fett. Sondern das sind Gottes Erwählen und Verheißen, ‚die von ihm ausströmende Heilsgnade‘“⁵⁹⁴. Frage ist allerdings, ob die verschiedenen Aspekte gegeneinander ausgespielt werden müssen.⁵⁹⁵ Paulus denkt auf jeden Fall nicht nur an die „Väter“, da er die „Heidenchristen“ seiner Zeit (in Rom) ja vor einer Überheblichkeit der „Wurzel“ gegenüber, durch die sie „getragen“ werden (Röm 11,18), warnt, womit er sich zumindest auch auf das gegenwärtige Israel, das Gottes Verheißungen hat, bezieht.

Wenn Paulus von der „Wurzel und der Fettigkeit des Ölbaums“ spricht (Röm 11,17), derer die „Heidenchristen“ teilhaftig geworden sind, so bringt er damit zum Ausdruck, dass die Verheißungen, die Gott den „Vätern“ für Israel gegeben hat, immer noch für Israel gültig sind, dass die gläubigen „Heiden“ aber mit hineingenommen sind in das verheißene Heil in seiner Verwirklichung durch Jesus Christus. Somit ist der Ölbaum selbst nicht direkt ein Bild für das Volk Gottes, das aus Juden und

⁵⁸⁷ „Ich werde für Israel sein wie der Tau. Blühen soll es wie die Lilie, und seine Wurzeln schlagen wie der Libanon. Seine Triebe sollen sich ausbreiten, und seine Pracht soll wie der Olivenbaum und sein Geruch wie der des Libanon sein.“

⁵⁸⁸ Vgl. dazu auch Zeller, *Juden und Heiden*, S. 215f.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 216.

⁵⁹⁰ Kraus, *Volk Gottes*, S. 317, Anm. 314; vgl. auch z. B. Luz, *Geschichtsverständnis*, S. 276; Roloff, *Kirche*, S. 129; Sängers, *Verkündigung*, S. 128; Stuhlmacher, *Römer*, S. 152; Wilckens, *Römer 2*, S. 246f.; Davies, *Jewish and Pauline Studies*, S. 144 und 154-156; Dahl, *Das Volk Gottes*, S. 243: „Der edle Ölbaum ist Israel ... Mit der ‚Wurzel‘ sind die Urväter gemeint, die ‚Erstlingsgabe‘ kann dieselbe Bedeutung haben, doch könnte dabei auch an die gläubigen Juden als die ‚Erstlingsgabe‘ Israels an Gott gedacht sein.“

⁵⁹¹ H. Räisänen, *Paul, God, and Israel: Romans 9–11 in Recent Research*, in: J. Neusner u. a. m. (Hg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia: Fortress, 1988, (S. 178–206) S. 188.

⁵⁹² Mußner, *Traktat*, S. 70.

⁵⁹³ J. Jervell, *The Mighty Minority*, in: *Studia Theologica* 34 (1980), (S. 13-38) S. 23; vgl. auch Davies, *Jewish and Pauline Studies*, S. 154-155: „The olive in 11:17 stands for the community of Christian believers, the Church, at first composed of Jewish Christians of the root of Abraham.“

⁵⁹⁴ Gräßer, *Studien*, S. 23, Anm. 80; vgl. auch z. B. Walter, *Zur Interpretation*, S. 180f.

⁵⁹⁵ Vgl. auch Räisänen, *Paul, God, and Israel*, S. 188.

„Heiden“ besteht⁵⁹⁶, aber auch nicht einfach für das ethnische Israel⁵⁹⁷, sondern für das „Israel der Verheißung“, zumal Paulus einerseits die „Wurzel“ vom gesamten „Olivenbaum“ unterschieden und in Bezug auf die einzelnen Mitglieder des Volkes Gottes (= Israel; vgl. Röm 11,1f.) von „natürlichen Zweigen“ spricht (vgl. Röm 11,21: τῶν κατὰ φύσιν κλάδων), die durchaus „ausgebrochen werden“ können (vgl. Röm 11,17ff.).

Mit der „Wurzel“ sind in Röm 11,16f. dementsprechend offenbar die Heilsverheißung Gottes an Abraham und den übrigen „Vätern“ für Israel zu sehen, wobei mit dem Begriff „Fettigkeit“ auf den reichen Segen dieser Verheißungen verwiesen wird, während der „Ölbaum“ wie im Alten Testament ein Bild für Israel, das die Verheißungen Gottes empfangen hat, ist (vgl. z. B. Jer 11,16-19; Hos 14,6f.)⁵⁹⁸. Während die ungläubigen Juden nicht an der „Fettigkeit“ der Verheißungen teilnehmen, weil sie auf Grund des Unglaubens „ausgebrochen“ sind, sind die Heidenchristen durch den Glauben an Jesus Christus mit hineingenommen in das dem Abraham und seinen Nachkommen verheißene Heil. Und wie die an Jesus gläubigen „Heiden“ im Zeitalter des Neuen Bundes „Miterben“ des verheißenen Segens (vgl. Eph 3,6)⁵⁹⁹, so werden sie es auch in Zukunft sein, wenn Israel als gesamter „Überrest“ zum Glauben kommen wird.

Mit dem Satz „Wenn aber einige der Zweige heraus gebrochen wurden ...“ bezieht sich der Apostel auf die Tatsache, dass „einige“ der leiblichen Nachkommen der Väter Israels, denen Gott die Verheißung gegeben hat, aus dieser Verheißungslinie entfernt worden sind, was nach Röm 11,19f. „wegen des Unglaubens“ (vgl. Röm 11,30; vgl. zudem Hebr 4,2.6) geschehen ist. An dieser Stelle wird noch einmal klar, dass auch die Israeliten an dem verheißenen Segen nur durch den Glauben an den Messias Jesus teilhaben können und in Wirklichkeit nur durch diesen Glauben zur „Erwählung“ gehören. Übrigens finden sich auch in dieser Aussage des Apostels offenbar „Echos“ u. a. aus dem Jeremiabuch. So war Israel z. B. nach Jer 11,16 ein „grüner Olivenbaum mit schön gewachsener Frucht“, aber Gott liegt an ihn Feuer an, „und seine Äste (LXX: οἱ κλάδοι αὐτῆς) brechen ab“. Das Kompositum ἐκκλῶ (,,ausbrechen“), das Paulus in Röm 11,17.19 verwendet, erscheint in der LXX zwar in dem Zusammenhang nicht (es erscheint nur in Lev 1,17), aber in Jer 1,10 erscheint in dem Zusammenhang das Verb ἐκρίζω (,,entwurzeln“; vgl. auch z. B. Zeph 2,2). Das Paulus nicht dieses Kompositum „übernimmt“, liegt sicher daran, dass die „Wurzel“ gemäß seinen Ausführungen ja weiterhin bestehen bleibt, d. h. es werden lediglich „Zweige“ ausgebrochen, während es bei Jeremia darum geht, dass das Volk als Ganzes vorübergehend „entwurzelt“ wird, indem es ins Exil geführt wird, bevor es dann wieder eingepflanzt werden soll (vgl. z. B. Jer 1,10; 12,14f.; 16,7; 24,6; 31,26.40; 42,10; 45,4).

„... und du, der du ein wilder Olivenbaum warst, unter sie eingepfropft ... worden bist ...“ Mit dieser Aussage bezieht sich Paulus auf die Heiden. Sie waren ein „wilder Olivenbaum“, weil sie

⁵⁹⁶ So z. B. Fitzmyer, Romans, S. 610; Schreiner, Romans, S. 605; Moo, Romans, S. 698.

⁵⁹⁷ So z. B. Wilckens, Römer 2, S. 246.

⁵⁹⁸ Nach bMen 53b sagte Jehoschua ben Levi: „Wie die Blätter des Ölbaums weder im Sommer noch in der Regenzeit abfallen, ebenso gibt es auch für die Israeliten ewig kein Aufhören, weder in dieser Welt noch in der zukünftigen“, und R. Jochanan sagte: „Wie der Ölbaum sein Öl nur durch Pressen hergibt, ebenso wensich sich die Israeliten nur durch Züchtigung zum Guten.“ Vgl. zu weiteren jüdischen Quellen u. a. Luz, Geschichtsverständnis, S. 275.

⁵⁹⁹ Nach Kraus werden die an Christus Gläubigen „nicht in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen, sondern in die Verheißungsgeschichte, die von Abraham herkommt und an der Israel in erster Linie Anteil hat“ (Kraus, Volk Gottes, S. 317; vgl. auch Säger, Verkündigung, S. 127f. und 195). Doch können die Verheißungen, welche im Zusammenhang mit der Ankündigung des „neuen Bundes“ gegeben wurden, und die Heilsverheißungen Gottes an Abraham für seine Nachkommenschaft und für „alle Nationen“ nicht getrennt werden.

nicht die Verheißung empfangen hatten, doch sind sie durch den Glauben an den Verheißungsträger, Jesus Christus, in den verheißenen Segen mit hinein genommen worden. Und so sind sie, die einst „fern“ waren und „ausgeschlossen von dem Bürgerrecht Israels und Fremdlinge hinsichtlich der Bündnisse der Verheißungen“, „durch das Blut des Christus (des Messias) nahe geworden“ (Eph 2,12-13) und sind „Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2,19). Durch den Glauben an Jesus sind sie also an diese „Bündnisse der Verheißungen“ „hineingepfropft worden“, d. h. sie sind in das Gottesvolk aufgenommen worden und mit Teilhaber der Verheißung geworden. Deshalb sollen sie **„nicht hoch (von sich) denken“** (Röm 11,20; vgl. Röm 11,25; 12,16), sondern **sich fürchten**, d. h. Ehrfurcht vor Gott haben und dankbar für die erfahrene Güte sein.

Röm 11,22-24

„Siehe also die Freundlichkeit und Strenge Gottes ...“ Die Geschichte Israels zeigt sowohl die **„Güte/Freundlichkeit (χρηστότης) Gottes“** (vgl. auch Röm 2,4; Eph 2,7; Tit 3,4) als auch die **„Strenge Gottes“** (ἀποτομία⁶⁰⁰ θεοῦ). Das Wort „Strenge“ kommt im Neuen Testament nur noch als Abverb vor (in Tit 1,13; 2. Kor 13,10). Es bedeutet auch „Bestimmtheit, Durchgreifen“ und bezeichnet die „Haltung, in der man einen Vorgang abkürzt oder abschneidet“ (im Griechischen zusammengesetzt aus „von ... weg“ und „schneiden“). An unserer Stelle bezieht sich Paulus auf das konsequente Durchgreifen Gottes im Gericht. Auch die Juden werden vom Gericht Gottes nicht verschont, wenn sie vom Maßstab Gottes abweichen. Wenn der Apostel nun schreibt: **„... gegen die, die gefallen sind ...“**, so bezieht er sich damit auf die Juden, die nicht an Jesus gläubig geworden sind, was er in Vers 11 als „straucheln“ bezeichnet hatte. Diejenigen, die jetzt die „Güte/Freundlichkeit Gottes“ erfahren haben, sind die „Heiden“ (d. h. Nichtjuden).

„Denn Gott ist imstande, sie [die ‚natürlichen Zweife‘] wieder einzupfropfen.“ Auch bei dieser Aussage konnte Paulus sich an alttestamentlich-prophetische Verheißungen Gottes anlehnen, obwohl der Apostel sich an dieser Stelle zuerst mal „vorsichtig“ äußert. Dass Gott Israel, nachdem er es „entwurzelt“ hat (vgl. Jer 1,10; vgl. auch Jer 11,16), wieder „einpflanzen wird“, betont besonders der Prophet Jeremia (vgl. z. B. Jer 1,10; 12,14f.; 16,7; 24,6; 31,26.40; 42,10; 45,4). Aber auch nach Hos 14,7 sollen sich „seine Triebe“ (LXX: οἱ κλάδοι αὐτοῦ) wieder „ausbreiten, und seine Pracht soll wie der Olivenbaum sein ...“ (vgl. auch Hes 31,5ff.). Und in Jes 60,21 verheißt Gott: „Und dein Volk, sie alle werden Gerechte sein, werden das Land besitzen auf ewig, [sie,] ein Schößling der Pflanzungen Jahwes, ein Werk seiner Hände, sich zu verherrlichen“ (vgl. Jes 5,7; 17,10; 61,3; Hes 34,29).

Dieser Abschnitt zeigt wiederum, dass Gott nicht einfach die Menschen entweder zum ewigen Leben oder zur ewigen Verdammnis bestimmt, ohne dass sie an diesem Schicksal etwas ändern könnten. Gott erwählt sowohl Juden als auch „Heiden“ in seiner großen Gnade (vgl. Röm 9,22-24). Da die Juden jetzt diese Gnade Gottes nicht angenommen haben, kommt Gottes Gericht über sie. Wenn sie aber in Zukunft diese Gnade annehmen werden, wird Gott sich ihnen wieder gnädig zuwenden und wird sie wieder in den „Olivenbaum“ „einpfropfen“. Daraus sollen die Heidenchristen lernen, nicht gegen die Juden überheblich zu sein (vgl. Röm 11,20). Wenn sie nicht in der Gnade bleiben, werden auch sie entfernt werden (vgl. Röm 11,17).

⁶⁰⁰ Der Begriff ἀποτομία (eigentlich „Abschneidung“) erscheint im Neuen Testament nur an dieser Stelle. In 2. Kor 13,10 und Tit 1,13 wird das entsprechende Adverb ἀποτόμως „streng“ gebraucht (vgl. auch den Gebrauch des Adjektivs bzw. des Adverbs in der LXX in Ri 5,26; Weish 5,20.22; 6,5; 11,10; 12,9; 18,15).

2.2.3.4.5 „Und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,25-32)

Röm 11,25

„**Ich möchte nicht, Geschwister, dass ihr unwissend seid** ...“ (vgl. auch Röm 1,13; 1. Kor 10,1; 12,1; 2. Kor 1,8; 1. Thess 4,13). Der Satz οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν „ich will nicht, dass ihr unwissend/ohne Erkenntnis seid“ erscheint auch in 1. Kor 12,1 und 2. Kor 1,8, wobei die Betroffenen jedes Mal mit ἀδελφοί angesprochen werden. An unserer Stelle bezieht Paulus sich offensichtlich vor allem auf die Gläubigen unter den Nicht-Juden, welche in Gefahr waren, gegenüber den (gläubigen und ungläubigen) Juden überheblich zu sein oder zu meinen, sie seien das „neue Israel“. Paulus knüpft damit an Vers 11 an, indem er nun speziell auf die zukünftige Errettung Israels einzugehen und so nochmals zu bekräftigen, dass Israel in Gottes Heilsplan nicht definitiv „gefallen“ ist.⁶⁰¹

„**Verstockung ist Israel zum Teil widerfahren** ...“ Diese „Fülle“ Israels kommt demnach mit der Wiederkunft Jesu und der „Annahme“ Israels. Diese „Annahme“ wird in Röm 11,26 als Errettung von „ganz Israel“ näher beschrieben. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang sagt, dass Israel „zum Teil“ (der Ausdruck ἀπὸ μέρους erscheint auch in Röm 15,15.24; 2. Kor 1,14; 2,5) Verstockung widerfahren ist (Röm 11,25), so könnte damit gemeint sein, dass nicht alle Israeliten, die damals lebten, verstockt waren. Der adverbiale Ausdruck ist an dieser Stelle jedoch offenbar auf „Verstockung“ zu beziehen⁶⁰² und bringt somit zum Ausdruck, dass diese Verstockung nicht endgültig ist, was an dieser Stelle vor allem betont wird⁶⁰³. Paulus bezieht sich an dieser Stelle also auf das physische Israel, dessen „Verstockung“ in Zukunft irgendwann ein Ende haben wird, und zwar, wenn „die Fülle der Heiden/Nationen eingegangen ist“.⁶⁰⁴

„... **bis die Fülle der Heiden hereingekommen ist** ...“ Nach Lk 21,24b sagt Jesus: „... und Jerusalem wird von den Heiden zertreten sein, bis die Zeiten der Heiden erfüllt werden“. Offenbar beziehen sich Jesus und Paulus auf die gleiche Tatsache im Heilsplan Gottes. Gottes Gericht kam im Jahr 70 n.Chr. über Jerusalem, weil sie das Friedensangebot durch den Messias nicht wahrgenommen hatten (vgl. Lk 19,42). Gott aber wird sich Jerusalem wieder gnädig zuwenden, und die Stadt wird heißen: „Jahwe (ist) dort“ (Hes 48,35). Doch zuerst muss die „Fülle der Heiden“⁶⁰⁵ kommen. Damit ist offenbar gemeint, dass sich Gottes Heilsplan für die Nichtjuden zuerst erfüllen muss (vgl. auch Röm 15,16.18). Ob damit eine bestimmte, festgelegte Anzahl (vgl. die Übersetzung „Vollzahl“) der Heiden gemeint ist, die vorher zum Glauben kommen muss,⁶⁰⁶ ist m. E. sehr fraglich. Übrigens ist das Wort „Fülle“ das gleiche Wort, das in Röm 11,12 in Bezug auf Israels Zukunft gebraucht wird.

Röm 11,26

⁶⁰¹ Vgl. auch Dunn, Romans 9–16, S. 677.

⁶⁰² Vgl. auch ebd., S. 679.

⁶⁰³ Vgl. ebd.: „... the people suffering partial blindness, rather than only part of the people suffering blindness; even in his criticism of his people Paul still feels himself to be part of a single people.“

⁶⁰⁴ Vgl. Michel, Römer, S. 355: „Der teilweisen Verstockung tritt die Rettung des Ganzen (ἀπὸ μέρους – πᾶς) gegenüber.“ Vgl. ferner Dunn, Romans 9–16, S. 680.

⁶⁰⁵ Vgl. dazu u. a. Stuhlmacher, Das eschatologische Maß, S. 173–178.

⁶⁰⁶ Nach Stuhlmacher ist τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν „sachlich nichts anders ... als πάντα τὰ ἔθνη, hält demgegenüber aber betont fest, dass die Größe der Schar der Völkerrepräsentanten weder unbestimmt, noch einfach mit den empirischen Gegebenheiten identisch ist, sondern eine souveräne Setzung Gottes darstellt“ (ebd., S. 177).

„... und so wird ganz Israel errettet werden ...“ Auf dieses Ende der Verstockung Israels bezieht der Apostel sich in Röm 11,26, wenn er sagt, dass „so ganz Israel gerettet werden wird“.⁶⁰⁷ Mit „ganz Israel“ (πᾶς Ἰσραήλ) bezieht er sich an dieser Stelle auf den endgültigen, verheißenen „Überrest“. Nach Cullmann umfasst dieses „ganz Israel“ allerdings „die bekehrten Heiden und das bekehrte Israel“.⁶⁰⁸ Es ist jedoch völlig unwahrscheinlich, dass mit dem „Israel“ von Röm 11,26 ein anderes „Israel“ gemeint ist als in Röm 11,25. Vielmehr bezieht der Apostel sich auf das ethische Israel, wovon die Mehrheit der Kommentatoren zu Recht ausgeht.⁶⁰⁹ Mit „ganz Israel“ ist also in Röm 11,26 nicht die Kirche in der jetzigen Heilszeit gemeint. Wie die ergänzende Erklärung „wie geschrieben steht“ und das folgende alttestamentliche Zitat zeigen, spricht der Apostel von der zukünftigen Errettung des Volkes Israel und bestätigt damit auch klar, dass die Gemeinde eben nicht die (endgültige) Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen für Israel ist.

Gegen die Erwartung einer zukünftigen Kollektivbekehrung der Juden soll auch der Konditionalsatz in Röm 11,23 sprechen. Es ist jedoch zu beachten, dass der „Wenn-Satz“ (Protasis) mit ἐάν eingeleitet wird, so dass es sich also um einen „prospektiven Fall“ handelt, wobei der „Wenn-Satz“ etwas bezeichnet, „womit man rechnen kann oder muss“.⁶¹⁰ Was Paulus im „Wenn-Satz“ als erwartete (!) „Möglichkeit“ darstellt, wird ab Röm 11,26 als zukünftige Tatsache beschrieben. Es ist zudem zu beachten, dass Paulus sich an dieser Stelle noch nicht ausschließlich auf eine mögliche Hinwendung von „ganz Israel“ zum Glauben an Jesus Christus spricht. Der Apostel rechnet damit, dass sich vorher einzelne Juden dem Glauben zuwenden werden. Diese werden dann wieder „eingepfropft“ werden, wie am Schluss auch der endgültige „Überrest“, dessen zukünftige Errettung erst in Röm 11,26 ausdrücklich erwähnt wird. Diese Bekehrung und Errettung von „ganz Israel“ wird von Paulus im Zusammenhang mit dem (zweiten) Kommen des Erlösers „aus Zion“ gesehen, wie Röm 11,26 zeigt.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Vgl. dazu auch J. Thiessen, Israel und die Gemeinde. Die Frage nach der Wiederherstellung Israels – eine hermeneutische und exegetische Herausforderung, Hammerbrücke: jota und Riehen: Immanuel, 4. Aufl. 2011, S. 70ff.

⁶⁰⁸ O. Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen: Mohr, 1965, S. 143; vgl. auch O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 2. Aufl. 1948, S. 167f.; ferner z. B. N. T. Wright, The Climax of the Covenant, Edinburgh: T & T Clark, 1991, S. 249f. Nach Karl Barth ist der „kommende neue Mensch“ (vgl. Röm 5,14) gemeint: „Dieser kommende neue Mensch, durch Gottes Offenbarung gerettet, gerechtfertigt und lebendig gemacht, ist mit den Erwählten aus Israel die in Christus erwählte Heidenschaft“ (Barth, Römerbrief, S. 402).

⁶⁰⁹ Vgl. z. B. Stuhlmann, Das eschatologische Maß, S. 179; Schrage, Römer II, S. 254f.; Michel, Römer, S. 355f.; Schnelle, Theologie, S. 329; Dunn, Romans 9–16, S. 681f.; Moo, Romans, S. 720f.; Murray, Romans II, S. 96f.; E. Lohse, Der Brief an die Römer (EKK 4), Göttingen: V&R, 2004, S. 320; C. E. B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans IX–XVI and Essays (ICC), Edinburgh: Clark, 1979, S. 576; J. A. Fitzmyer, Romans (AYBC 33), New York: Doubleday, 1993, S. 624; T. R. Schreiner, Romans (BECNT), Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1998 (Neudruck 2006), S. 615; O. Betz, Das jüdische Volk ist noch immer „Israel“ – Volk Gottes. Eine Auslegung von Röm 9,1–5, in: H. Kremers/E. Lubahn (Hrsg.), Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985, S. 37–48.

⁶¹⁰ E. Hoffmann/H. v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen/Schweiz: Immanuel-Verlag, 2. Aufl. 1990, § 280c.; vgl. F. Blass/A. Debrunner/Fr. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen: V&R, 18. Aufl. 2001, § 373.

⁶¹¹ Vgl. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen: V&R, 3. Aufl. 2005, S. 272; J. Gerloff, Verflucht und von Christus getrennt. Israel und die Heidenvölker. Eine Studie zu Römer 9–11, Holzgerlingen: Hänssler, 2. Aufl. 2004, S. 202–204. Zeller schlägt vor, das Futur „als schon realisierte Prophetie zu nehmen“, da der Erlöser „ja schon gekommen ist ...“ Er fügt dann ergänzend hinzu: „Die heilsamen Auswirkungen davon stehen aber für Israel noch aus und werden erst Realität werden, wenn das Volk sich ihm

Nach Schnabel geschieht die Errettung von „ganz Israel“ dadurch, dass „Heiden zum Volk Gottes stoßen“.⁶¹² Schnabel und andere⁶¹³ begründen dieses Verständnis dem „und so“ (καὶ οὕτως), das nicht temporale, sondern modale Bedeutung habe.⁶¹⁴ Es ist sicher richtig, dass das „so“ (οὕτως) an dieser Stelle nicht in erster Linie temporale, sondern modale Bedeutung hat,⁶¹⁵ wobei die zwei Bedeutungen sich gegenseitig nicht ausschließen müssen⁶¹⁶ und die temporale Bedeutung nicht unmöglich ist, wie P. W. van der Horst in einer Untersuchung aufzeigt⁶¹⁷. Und selbst dann, wenn wir davon ausgehen, dass das Adverb an dieser Stelle in erster Linie modale Bedeutung hat, so ist damit noch keineswegs gesagt, dass „ganz Israel“ gerettet wird, „indem die Fülle der Heiden eingeht“, d. h. durch die Missionsarbeit unter Heiden und Juden.

Die Behauptung, „und so“ (καὶ οὕτως) könne nur diese Bedeutung haben, ist nicht stichhaltig. Selbst wenn ein Begriff modal gebraucht wird, so heißt das entweder, dass es „dadurch“ oder „als Begleitumstand davon“ geschieht.⁶¹⁸ Der Begleitumstand muss dabei nicht gleichzeitig zum übergeordneten Verb geschehen, sondern kann sich dem anschließen. Mit „so“ (οὕτως) werden in diesem Fall die „Folgen“ zum Ausdruck gebracht. In diesem Sinn „und so“ (καὶ οὕτως), das im Neuen Testament insgesamt 17-mal erscheint, auch an anderen Stellen gebraucht. Der Ausdruck „und so“ (καὶ οὕτως) erscheint z. B. in Röm 5,12, wo er eine bestimmte Folge zum Ausdruck bringt, ähnlich auch in Apg 7,8, wo der Ausdruck keineswegs im Sinn von „und dadurch“ gebraucht wird. Mit anderen Worten: Die Zeugung Isaaks geschah nicht durch den „Bund der Beschneidung“, den Gott Abraham „gab“, sondern als Folge der damit verbundenen Verheißung.⁶¹⁹ Wenn Paulus in 1. Thess 4,17 schreibt: „... und so (καὶ οὕτως) werden wir allezeit beim Herrn sein“, so ist auch damit nicht gemeint, dass wir gleichzeitig zur Auferstehung und Entrückung, sondern als Folge der Auferstehung und der Entrückung beim Herrn sein werden.⁶²⁰

Wilckens schreibt zum Gebrauch von „und so“ (καὶ οὕτως) in Röm 11,26:

„So wird Israel errettet werden, wie es in den beiden voranstehenden Satzgliedern gesagt ist, nämlich mitten aus seiner Verstocktheit und deren schon drohender Unheilsfolge (VV9f) heraus, und erst nach dem vollständigen Eingang der Heiden als der Folge seiner Verstockung, also auf schlechthin wunderbare Weise.“⁶²¹

im Glauben zuwendet“ (Zeller, Römer, S. 199). Doch offenbar bezieht Paulus sich, wie der Kontext deutlich macht, auf die Wiederkunft Jesu.

⁶¹² Schnabel, Die Gemeinde des Neuen Bundes, S. 205

⁶¹³ Vgl. z. B. auch Senk, Das Israel Gottes, S. 57; O. P. Robertson, The Israel of God, Phillipsburg, New Jersey: P & P Publishing, 2000, S. 181f.

⁶¹⁴ Zu den verschiedenen Deutungen des Ausdrucks vgl. Heide, Warum noch warten, S. 95-97; Moo, Romans, S. 721.

⁶¹⁵ Anders Gnilka, der mit „Und dann ...“ übersetzt (Gnilka, Theologie, S. 130) und bemerkt: „οὕτως versteht man besser temporal“ (ebd., S. 131, Anm. 61).

⁶¹⁶ Vgl. auch P. W. van der Horst, „Only then will Israel be saved“: A Short Note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:16, in: JBL 119/3 (2000), S. 524, Anm. 17.

⁶¹⁷ Ebd., S. 521-525; vgl. auch J. M. Scott, And then all Israel will be Saved (Rom 11:26), in: ders. (Hg.), Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives, Leiden: Brill, 2001, S. 489-527. Wäre der Ausdruck jedoch nur im temporalen Sinn von „und dann“ gebraucht, so wäre wohl wie sonst bei Paulus καὶ τότε zu erwarten (vgl. J. van Oorschot, Hoffnung, S. 23).

⁶¹⁸ Vgl. auch Hoffmann/Siebenthal, Grammatik, § 231e.

⁶¹⁹ Vgl. dazu Thiessen, Stephanusrede, S. 72.

⁶²⁰ Vgl. weiter auch Horst, Only then, S. 522-524, der aufzeigt, dass dieser Gebrauch nicht nur biblisch belegt ist.

⁶²¹ Wilckens, Römer 2, S. 255.

Starnitzke bezieht das „und so“ (καὶ οὕτως) auf das „wie geschrieben steht“⁶²², doch nach Lohse sollte man „und so“ (καὶ οὕτως) nicht „mit der folgenden Einleitungsformel“ „wie geschrieben steht“ verbinden.⁶²³ Man muss den Ausdruck an dieser Stelle jedoch nicht nur auf eine Aussage beziehen; vielmehr beschreibt er an dieser Stelle – wie noch einige Mal im Neuen Testament (vgl. z. B. Apg 7,8; 27,44; 28,14; Röm 5,12; 1. Thess 4,17) – „eine Folge aus den zuletzt ausgeführten zusammengehörenden Aussagen ...“⁶²⁴, wobei „so“ (οὕτως) sich auch auf das Folgende beziehen⁶²⁵ und auf das „wie geschrieben steht“ hinweisen kann.⁶²⁶

Somit liegt Lübking richtig, wenn er davon ausgeht, dass „im Falle der umstrittenen Deutung“ des „und so“ (καὶ οὕτως) „für eine modale Interpretation zu plädieren ist, aus der jedoch der temporale Aspekt nicht gänzlich zu eliminieren ist“⁶²⁷, zumal die temporale Bedeutung von „so“ (οὕτως) zumindest in konditionalen Nachsätzen nach temporalen Hauptsätzen bezeugt ist.⁶²⁸ Dass der temporale Aspekt mitschwingt, bringt auch die Wendung „bis das“ (ἄχρι οὗ) im vorangehenden Satz zum Ausdruck.⁶²⁹ Wenn also die genannte Voraussetzung⁶³⁰, nämlich das „Hineingekommensein“ der „Fülle der Heiden“, erfüllt ist, wird die Verstockung Israels ein Ende haben, und „ganz Israel“ wird gerettet werden.⁶³¹

Der Ausdruck „Israel“ in Röm 11,26 bezieht sich also augenscheinlich auf das in Röm 11,25 genannte Israel bzw. auf dessen Nachkommenschaft. Die Errettung von „ganz Israel“ geschieht deshalb nicht durch die Missionierung von Juden und Heiden im jetzigen Zeitalter.⁶³² Vielmehr weiß Paulus sehr deutlich zwischen der gegenwärtigen Heidenmission, während der sich auch Juden zu Jesus Christus bekehren, und der zukünftigen Bekehrung und Errettung von „ganz Israel“ zu unterscheiden.⁶³³ Außerdem lässt der Gebrauch des Begriffes „Israel“ im Kontext keinen Zweifel darüber

⁶²² Starnitzke, Struktur, S. 361.

⁶²³ Lohse, Römer, S. 319.

⁶²⁴ Thiessen, Stephanusrede, S. 72; vgl. auch Schrenk, Weissagung, S. 27.

⁶²⁵ Vgl. Passow, Handwörterbuch II/1, S. 599.

⁶²⁶ Vgl. Oorschot, Hoffnung, S. 24: „Damit reiht sich der Vers eindeutig in jene Stellen ein, an denen οὕτως sich auf den nachfolgenden Satzteil bezieht, wie in Röm 15,20f.; Lk 24,24 und Phil 3,17.“

⁶²⁷ Lübking, Paulus und Israel, S. 123. Auch für Haacker (gegen Käsemann, Römer, S. 300) kann die temporale Bedeutung „nur eine Nebenbedeutung des Ausdrucks sein, der die modale Bedeutung nicht aufhebt“ (K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer [ThHK 6], Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 2002, S. 239).

⁶²⁸ Vgl. H. G. Liddell/R., A. Scott, Greek-English Lexikon, Oxford: Clarendon Press, 1996 (1. Aufl. 1843), S. 1277.

⁶²⁹ Vgl. auch Lübking, Paulus und Israel, S. 123; Dunn, Romans 9–16, S. 681; P. Stuhlmacher, Zur Interpretation von Röm 11,25–32, in: Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad, hrsg. v. H. W. Wolff, München: Kaiser, 1971, S. 165. Stuhlmacher bemerkt richtig: „Weil der in Zeile 1 und 2 beschriebene Modus ein durch ἄχρι οὗ ausdrücklich temporal limitierter Prozeß ist, kommt dem οὕτως wie in Apg 17,33; 20,11 ein temporaler Nebensinn zu“ (Stuhlmacher, Das eschatologische Maß, S. 165).

⁶³⁰ Vgl. Haacker, Römer, S. 239.

⁶³¹ Vgl. auch Stuhlmacher, Zur Interpretation, S. 166–173; E. Lohse, Das Evangelium für Juden und Griechen. Erwägungen zur Theologie des Römerbriefes, in: ZNW, 92. Bd. 2001 (Herft 3/4), S. 180f.

⁶³² Zu den verschiedenen Deutungen des Ausdrucks „ganz Israel“ vgl. z. B. van Oorschot, Hoffnung, S. 24; Schrenk, Weissagung, S. 28. Richtig bemerkt Haacker: „Daß der Begriff Israel nicht auch noch die Heidenchristen mit einschließt, ergibt sich zusätzlich daraus, dass von diesen ja unter dem Begriff der ‚Fülle der Heiden bzw. Völker‘ die Rede war“ (Haacker, Römer, S. 239).

⁶³³ Vgl. auch K. Baral, Handbuch der biblischen Glaubenslehre. Grundlagen für Glauben und Leben, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 2. Aufl. 2001, S. 317f.

entstehen, wer damit gemeint ist, nämlich das tatsächliche Israel, und nicht die neutestamentliche Gemeinde als „geistliches/wahres Israel“.⁶³⁴

Der Ausdruck „ganz Israel“, den Paulus in Röm 11,26 gebraucht, ist ein feststehender Ausdruck in der jüdischen Literatur.⁶³⁵ In mSanh 10,1 (Mischna) heißt es: „Ganz Israel (כָּל־יִשְׂרָאֵל) hat Anteil am kommenden [messianischen] Zeitalter (לְעוֹלָם הַבָּא), denn es heißt (Jes 60,21): ‚Und deine Volk – sie sind alle Gerechte, für ewig werden sie das Land besitzen.‘“ Dann wird ergänzt: „Und diese haben keinen Anteil am kommenden Zeitalter: Wer sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht von der Tora herzuleiten, oder, die Tora sei nicht von Gott gegeben, oder ein Epikuräer.“ Anschließend werden weitere Personen erwähnt, die nicht „am kommenden Zeitalter“ Anteil haben werden.

Bruce folgert daraus: „Es wird damit nicht ausgesagt, ‚jeder einzelne Jude ohne Ausnahme‘, sondern ‚Israel als Ganzes‘.“⁶³⁶ In diesem Sinn versteht auch Lohse den Ausdruck an unserer Stelle.⁶³⁷ Mit den Personen, die gemäß mSan 10,1ff. nicht Anteil haben werden, sind allerdings nicht in erster Linie Israeliten angesprochen, die in der zukünftigen Zeit, auf die man sich bezieht, noch am Leben sein werden. Überhaupt geht es um die Frage, wer dann auferstehen bzw. nicht auferstehen wird.⁶³⁸ Nach Godet⁶³⁹ bezeichnet der Ausdruck „ganz Israel“ in Röm 11,26 alle einzelnen Personen in Israel, aber die individuelle Freiheit bleibe bestehen. Mit anderen Worten: Der Einzelne habe die Möglichkeit zum Widerstand, aber nach Sach 12,11-14 werde niemand diese Möglichkeit nutzen. Gaugler betont: „Diese Weissagung kann kaum etwas anderes meinen als wirklich das ganze Israel.“⁶⁴⁰ Einzelne Fragen lässt er dabei offen.⁶⁴¹ Die Deutung, die unter „ganz Israel“ das „neue, geistliche Israel, die Kirche der Endzeit aus Juden und Heiden“ versteht, lehnt Gaugler damit ab.⁶⁴² Starnitzke, der auf verschiedene Auslegungen des Ausdrucks hinweist⁶⁴³, deutet ihn auf „alle Israeliten ohne jede Ausnahme“.⁶⁴⁴ Auch er betont, dass die Unterscheidung zwischen „ganz Israel“ und der „Vollzahl der Heiden“ die Auslegung im Sinn von „die Kirche aus Juden und Heiden“ „unmöglich macht.“⁶⁴⁵

Der Ausdruck „ganz Israel“ erscheint z. B. in 1. Sam 25,1, wo es heißt: „Und ganz Israel versammelte sich und hielt ihm die Totenklage, und sie begruben ihn in seiner Heimat in Rama.“ Und in

⁶³⁴ Vgl. auch J. van Oorschot, Hoffnung, S. 25. Haacker stellt mit Recht fest: „Eine Übertragung des Israelnamens auf die Kirche liegt bei Paulus noch nicht vor“ – und zwar auch nicht in Gal 6,16 und 1. Kor 10,18 –, „sondern ist erst im 2. Jh. n. Chr. nachweisbar. Wirklich mehrdeutig ist in 26a nicht der Israelbegriff, sondern das einleitende καὶ οὕτως ...“ (Haacker, Römer, S. 239 und ebd., Anm.16; zum unterschiedlichen Verständnis des Begriffes „Israel“ an dieser Stelle vgl. Haacker, Römer, S. 238).

⁶³⁵ Vgl. F. F. Bruce, Der Römerbrief, Aßlar: ICI, 1986, S. 216f.

⁶³⁶ Bruce, Römerbrief, S. 216f.; vgl. dazu auch Wilckens, Römer 2, S. 255f.

⁶³⁷ Lohse, Römer, S. 320.

⁶³⁸ Einige Ausleger haben angenommen, auch Paulus beziehe sich in Röm 11,26 auf den „Überrest“, der durch die Geschichte Israels hindurch gläubig gewesen sei (so z. B. Ridderbos, Paulus, S. 252f. und 313f.; C. M. Horne, The Meaning of the Phrase „And Then All Israel Will Be Saved“ [Romans 11:26], in: JETS 21 [1978], [S. 319-334], S. 333f.).

⁶³⁹ Godet, Römer II, S. 225. Nach Ridderbos weist nichts „in Röm 11 darauf hin, dass er an eine Bekehrung auf einmal, in der eschatologischen Endzeit dachte“ (Ridderbos, Paulus, S. 253).

⁶⁴⁰ Gaugler, Römer 2, S. 200.

⁶⁴¹ Vgl. ebd., S. 202ff.

⁶⁴² Ebd., S. 201.

⁶⁴³ Starnitzke, Struktur, S. 360.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Ebd.; ähnlich auch Lohse, Römer, S. 320; vgl. auch die gute Begründung bei Moo, Romans, S. 721, der u. a. schreibt: „Paul has used the term ‚Israel‘ ten times so far in Rom. 9–11, and each refers to ethnic Israel.“

1. Kön 12,1 lesen wir: „Und Rehabeam ging nach Sichem; denn ganz Israel war nach Sichem gekommen, um ihn zum König zu machen.“ Nach Deut 29,1 rief Mose „ganz Israel“ zusammen, und nach Deut 29,13f. sagt Mose, dass er „diesen Bund mit dieser Fluchbestimmung“ nicht „mit euch allein schließe ...“, sondern sowohl mit dem, der heute hier ist, der mit uns vor Jahwe, unserm Gott, steht, als auch mit dem, der heute nicht mit uns hier ist“. Und nach 1. Sam 28,4 versammelte Saul „ganz Israel“ auf dem Gebirge Geboa zum Krieg gegen die Philister.

An diesen und vielen anderen Stellen im Alten Testament, in denen der Ausdruck „ganz Israel“ gebraucht wird, sind kaum alle einzelnen Israeliten im absoluten Sinn gemeint. Somit sieht Schrenk den Ausdruck auf Israel als „seelische Ganzheit“ bezogen, „ohne dass an die konkret geschlossene Masse ohne irgend eine Ausnahme gedacht wird“.⁶⁴⁶ Andererseits bezeichne der Ausdruck „ganz Israel“ „hier immer etwas, dass dies ganze Volk angeht und berührt, im Unterschied zu nur einzelnen oder Gruppen.“⁶⁴⁷ Damit bezeichnet Paulus, wie Stegemann richtig bemerkt, „die – gewissermassen am Ende der Endzeit stehende – zukünftige Rückgängigmachung der Spaltung ... und das heilsgeschichtliche ‚Israel‘ in seiner endzeitlichen wiedergewonnenen Gesamtheit hinsichtlich der Teilhabe an der Rettung ...“⁶⁴⁸

Paulus bezieht sich mit der Aussage, dass „ganz Israel“ gerettet werde, auf alttestamentliche Verheißungen. Somit ist offenbar der verheißene „Überrest“ gemeint (vgl. z. B. Jes 10,20ff.), d. h. die Gesamtheit der Israeliten, die bis zur Wiederkunft Jesu überleben werden.⁶⁴⁹ So lesen wir in Jes 45,25: „In Jahwe wird der ganze Same Israels gerecht werden und wird sich rühmen.“ Und nach Jes 54,13 werden „alle deine Söhne Jünger Jahwes“ sein und „großen Frieden“ haben. Und Jes 60,21 ergänzt: „Und dein Volk, sie alle werden Gerechte sein, werden das Land besitzen auf ewig, [sie,] ein Schössling der Pflanzungen Jahwes, ein Werk seiner Hände, sich zu verherrlichen.“ Dabei ist zu beachten, dass mSanh 10,1 die Teilnahme von „ganz Israel“ am „kommenden Zeitalter“ ausdrücklich mit dieser Jesajastelle begründet.

Mit „ganz Israel“ ist aber offenbar auch gemeint, dass alle zwölf Stämme Israels wieder vereint Gottes Volk sein werden (vgl. z. B. Hes 37,15ff.).⁶⁵⁰ Der Ausdruck „ganz Israel“ kommt im hebräischen Alten Testament 149-mal und in der griechischen Übersetzung (Septuaginta) 140-mal vor. Er bezieht sich auf alle zwölf Stämme Israels, wie u.a. Esra 6,17 klar zeigt (vgl. auch Dan 9,7.11; Mal 3,22 bzw. 4,4). Israel und Juda werden also wieder ein Volk bilden (vgl. z. B. Jer 31,31; 33,14.23-26; Sach 8,13). Die Ausdrücke „Haus Israel“ und „Haus Juda“ bezeichnen in diesen alttestamentlichen Verheißungen zusammen „den ganzen Samen Israels“,⁶⁵¹ wie es in Jer 31,37 heißt: „So spricht Jahwe: ‚Wenn die Himmel oben gemessen und die Grundfesten der Erde unten erforscht werden können,

⁶⁴⁶ Schrenk, Die Weissagung, S. 28.

⁶⁴⁷ Ebd.

⁶⁴⁸ Stegemann, Alle von Israel, S. 153.

⁶⁴⁹ Einige Ausleger beziehen den Ausdruck „ganz Israel“ nur auf den erwählten Teil der Israeliten. Von diesem hatte Paulus allerdings vorher gesprochen, und wenn er nun betont, dass „ganz Israel“ errettet werden wird, so ist damit sicher nicht nur ein (kleiner) Teil der Überlebenden gemeint (vgl. dazu auch Moo, Romans, S. 722).

⁶⁵⁰ Zu den „zehn verlorenen Stämmen“ des Nord-Reichs vgl. den interessanten Artikel S. Charles, Die zehn Stämme wurden wieder gefunden, in: Fundamentum 1/1999, S. 42-52. Man beachte auch, dass im Süd-Reich immer auch welche von den restlichen zehn Stämmen geblieben sind (und zwar nicht nur die Leviten; vgl. z. B. auch Lk 2,36; ferner Offb 7,4-8).

⁶⁵¹ Vgl. dazu auch H. Schmid, Zur Hoffnung berufen. Die Verheißungen des Alten Testaments, in: R. Hille (Hrsg.), Worauf können wir hoffen?, S. 20f.

dann will ich auch die ganze Nachkommenschaft („den ganzen Samen“) Israels verwerfen wegen all dessen, was sie getan haben“, spricht Jahwe.“

Mit der Errettung Israels und der Wiederannahme geht Paulus sicher auch von der Wiederherstellung Israels aus, was mit „ihrer Fülle“ (vgl. Röm 11,12) zusammenhängt. Es ist auffallend, dass der Apostel nicht nur die Errettung von „ganz Israel“ mit einem Schriftzitat begründet, sondern überhaupt im ganzen Abschnitt Röm 9–11 so viele Schriftzitate bringt, wie sie sonst nirgends im Neuen Testament begegnen.⁶⁵² Paulus legt dar, wie sowohl der gegenwärtige Zustand des Unglaubens als auch die zukünftige Errettung und Wiederherstellung Israels im Einklang mit den alttestamentlichen Verheißungen stehen. Damit betont und bestätigt der Apostel, dass Gott in seiner Treue alle Verheißungen für Israel erfüllen wird, und das nicht ohne die gläubige Annahme des Messias Jesus vonseiten Israels.

Dann wird wohl auch Jes 25,6ff. in Erfüllung gehen (obwohl wir auch in diesem Abschnitt darüber hinaus einen bestimmten – bildhaften – Hinweis auf die Neuschöpfung von „Himmel und Erde“ sehen können). An dieser Stelle lesen wir:

„Und Jahwe der Heerscharen wird auf diesem Berg allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten, ein Mahl von alten Weinen, von markigen fetten Speisen, geläuterten alten Weinen. Dann wird er auf diesem Berg die Hülle verschlingen, die das Gesicht aller Völker verhüllt, und die Decke, die über alle Nationen gedeckt ist. Den Tod verschlingt er auf ewig, und der Herr, Jahwe, wird die Tränen abwischen von jedem Gesicht, und die Schmach seines Volkes wird er von der ganzen Erde hinweg tun. Denn Jahwe hat geredet. An jenem Tag wird man sagen: ‚Siehe da, unser Gott, auf den wir hofften, dass er uns rette! Da ist Jahwe, auf den wir hofften! Wir wollen jauchzen und uns freuen in seiner Rettung!‘ Denn die Hand Jahwes wird auf diesem Berg ruhen“ (Jes 25,6-10a).

Paulus bestätigt in 2. Kor 3,13-16, dass Israel beim Lesen des „Alten Testaments“ (bzw. des „Alten Bundes“) bis heute ein „Decke“ (κάλυμμα = „Decke, Schleier, Hülle“) auf dem Angesicht hat und dass diese „Decke“ nur durch Christus weggenommen werden kann. Damit sagt er auch indirekt, dass Jes 25,6ff. nur dadurch in Erfüllung gehen wird, dass Israel ihren Messias Jesus als solchen anerkennen, womit er sich augenscheinlich nicht auf die Bekehrung einzelner Juden, sondern im Einklang mit Röm 11,26 auf die Errettung von „ganz Israel“ bezieht.⁶⁵³ Das wird nach Jes 25 geschehen, wenn Jahwe, d. h. Jesus Christus „auf diesem Berg“ (Zion bzw. Jerusalem) „allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen bereiten“ wird, was dem Kontext nach im Zusammenhang mit der endzeitlichen Totenerstehung steht (vgl. Jes 26,19ff.). Mit anderen Worten: Auch nach diesem Abschnitt werden die „Heiden“ von der „Fülle“ Israels profitieren, wenn Gott „die Schmach seines Volkes ... von der ganzen Erde hinweg tun“ wird, so dass „ihre Fülle“ „Reichtum der Heiden“ bedeuten wird (vgl. auch Röm 11,12). Von dem Mahl⁶⁵⁴ spricht Jesus auch in Lk 14,14f., und zwar im Zusammenhang mit der Auferstehung der Gerechten (vgl. auch Sach 12,10ff.).

⁶⁵² Nach Gnllka ist „Röm 9–11 jener neutestamentliche Text ..., der die meisten Schriftzitate enthält“ (Gnllka, Theologie, S. 126).

⁶⁵³ Vgl. auch Gnllka, Theologie, S. 132, Anm. 68: „Man wird hier mit Luther doch wohl eher an eine Bekehrung Israels [als Ganzes] denken dürfen.“

⁶⁵⁴ Zur Bedeutung der Mahlzeiten im Judentum und im frühen Christentum vgl. P. Wick, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart: Kohlhammer, 2. Aufl. 2003, S. 120ff.; M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen und Basel: Francke, 1996.

Jes 25 ist damit im engen Zusammenhang mit Röm 11 zu sehen, denn auch hier wird von dem kommenden Heil für Israel gesprochen, und auch hier wird gezeigt, dass dieses Heil bzw. die Errettung von „ganz Israel“ eine heilsame Auswirkung auf alle übrigen Völker haben wird. Bestätigt ist damit auch bereits im Alten Testament, dass die Errettung von „ganz Israel“ nicht dadurch geschieht, dass die Heiden zum Glauben an Jesus kommen. Außerdem zeigt der Zusammenhang sehr deutlich, dass diese Verheißung erst durch die Wiederkunft Jesu in Erfüllung gehen wird, und zwar „auf diesem Berg“, womit kaum nur bzw. in erster Linie an das himmlische Jerusalem gedacht sein kann.

Während also im Judentum der Messias nur „als Befreier Israels von der Versklavung durch die Fremdherrschaft, der Bekehrer der Völker zu Gott und der Richter der Nationen nach Recht und Gerechtigkeit“ gesehen wurde⁶⁵⁵, sieht Paulus zuerst die innere Erneuerung und Wiederherstellung des Volkes durch den Glauben an den Messias Jesus. Bereits Jesus hatte diesen Zusammenhang zwischen der Anerkennung von ihm als Messias und dem Heil für Jerusalem und damit für Israel deutlich zum Ausdruck gebracht (vgl. z. B. Lk 19,42).

„... wie geschrieben steht: ‚Aus Zion wird der Retter kommen, er wird von Jakob die Gottlosigkeit abkehren.‘“

Die Wendung „wie geschrieben steht“ bezieht sich auf das folgende Zitat aus Jes 59,20f. in Verbindung mit Jes 27,9 (vgl. auch Jer 31,31-34),⁶⁵⁶ wodurch sichtbar wird, dass Paulus die Errettung „ganz Israel“ als Erfüllung dieser Verheißung gesehen hat, und damit ist zweifelsohne eben das ethnische Israel gemeint, wie auch der Gebrauch des Namens „Jakob“ in diesem Schriftzitat bestätigt. Denn der Apostel hatte sich durch das ganze Kapitel hindurch den gegenwärtigen Zustand des Unglaubens des wirklichen (ethnischen) Israels bezogen und hebt nun hervor, dass diese gegenwärtige Verstockung Israels (eben nicht der Gemeinde) ein Ende haben wird.⁶⁵⁷

Die Errettung von „ganz Israel“ wird also nach den alttestamentlichen Verheißungen geschehen, und zwar dadurch, dass sich Verheißungen wie Jes 59,20f. erfüllen, wie der Ausdruck „wie geschrieben steht“, in Verbindung mit dem folgenden Zitat zeigt. Jes 59 bezieht sich auf das Werk des „Knechtes Jahwes“. Paulus „zitiert“ an dieser Stelle also Jes 59,20f.⁶⁵⁸ (vgl. auch Jes 27,9),⁶⁵⁹ wo es heißt:

„Und ein Erlöser wird für Zion kommen (וְיָצִיחַ לְיִשְׁרָאֵל) [LXX: καὶ ἔξει ἕνεκεν Σιῶν ὁ ρυόμενος⁶⁶⁰] und für die, die in Jakob [vom Treu-]Bruch umkehren“, spricht Jahwe. „Ich aber – dies ist mein Bund (אֲנִי)

⁶⁵⁵ J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, Jerusalem: The Jewish Publishing House, 1950, S. 504; vgl. dazu auch ausführlich O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften, Göttingen: V&R und Freiburg/CH: Universitätsverlag, 1984, S. 178ff.

⁶⁵⁶ „Als Schriftbeleg zitiert er Is 59,20f., verschmolzen mit Is 27,9 LXX“ (Gnilka, Theologie, S. 130).

⁶⁵⁷ Vgl. auch W. J. Glashouwer, Warum immer wieder Israel? Vision von der Zukunft Israels und der Welt, Lübeck: Christliche Kommunikation und Verlagsgesellschaft, 2. Aufl. 2005, S. 69f.

⁶⁵⁸ Diese Stelle wird in der Mischna messianisch gedeutet (vgl. Sanh 98a; vgl. auch Strack/Billerbeck, Kommentar IV, S. 981).

⁶⁵⁹ „Als Schriftbeleg zitiert er Is 59,20f., verschmolzen mit Is 27,9 LXX“ (Gnilka, Theologie, S. 130; vgl. auch Stuhlmacher, Interpretation, S. 561). Vgl. dazu auch Scott, Und so ..., S. 56: „Das Zitat aus Jes 59,20-21 und 27,9 hier zeigt, dass Paulus im Rahmen der Wiederherstellung Israels denkt, denn beide AT-Stellen haben als Kontext die Hoffnung auf die nationale Wiederherstellung des Volkes ...“

⁶⁶⁰ Der Ausdruck ἐκ Σιῶν „aus Zion“ kommt in der LXX zwar elfmal vor (Ps 13,7; 19,3; 49,2; 52,7; 109,2; 127,5; 133,3; 134,21; Am 1,2; Mi 4,2; Joel 4,16), jedoch nicht bei Jesaja. In Am 1,2 ist der Ausdruck ein deutlicher Hinweis auf das Gericht über Israel „aus Zion“, während in Mi 4,2 auf das kommende Heil „aus Zion“ hingewiesen wird. Joel 4,16 verbindet das Gericht mit dem kommenden Heil.

בְּרִיטִי [der Ausdruck erscheint auch in Gen 17,10] mit ihnen', spricht Jahwe: „Mein Geist, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden nicht aus deinem Mund weichen noch aus dem Mund deiner Nachkommen, noch aus dem Mund der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahwe, von nun an bis in Ewigkeit.“

Auffallend ist, dass Paulus erwähnt, dass der Erretter „aus Zion“ kommen wird, während er nach Jes 59,20 „für Zion“ kommen wird. Den Ausdruck „aus Zion“ könnte Paulus aus Stellen wie Jes 2,3; Joel 4,16; Am 1,2; Mi 4,2) übernommen haben. Zudem ist zu beachten, dass im Psalter wiederholt betont wird, dass die Errettung oder der Segen Israels aus Zion kommt (vgl. z. B. Ps 14,7; 20,3; 53,7; 128,5; 134,3).

Römer 11,27

„Und dies ist für sie der Bund von mir, wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde.“

Obwohl Paulus primär Jes 59,20f. „zitiert“ bzw. paraphrasiert, scheint die Aussage „wenn ich ihre Sünden wegnimmt“ (ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν) auf Jes 27,9 (הָסֵר הַחַטָּאת; LXX: ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν) zurückzugehen (vgl. auch Jer 31,34). Die zukünftige Vergebung („Wegnehmen“) der Sünden Israels (Jer 27,9) hängt eng mit der Umkehr Israels (Jes 59,20f.) zusammen, wie auch Paulus bestätigt (vgl. Röm 11,23f.).

Inhaltlich besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen der „zitierten“ Jesajastelle und der Verheißung des „neuen Bundes“ in Jer 31,31ff. (vgl. dazu auch Hebr 8,8ff.; 10,16-18.29).⁶⁶¹ Mit Recht bemerkt van Oorschot, dass dieser Zusammenhang deutlich macht, „dass die Rettung Israels in der *Ankunft des Messias* und im *Inkrafttreten des bestehenden neuen Bundes Gottes* zu erwarten ist.“⁶⁶² Richtig bemerkt auch Gnllka, dass „die in der Sündenvergebung gewährte Wiederannahme durch den Parusie-Christus – nur er kann im Sinn des Paulus mit dem Erlöser gemeint sein – und die Verbindung mit den [dem?] Bundesgedanken in 11,27“ zu beachten ist.⁶⁶³ Dieser Zusammenhang zwischen dem „neuen Bund“ und der Sündenvergebung wird in der Verheißung in Jer 33,33f. ebenfalls betont, indem es heißt:

„Sondern das ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließen werde', spricht Jahwe: „Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und werde es auf ihr Herz schreiben. Und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein ... Denn ich werde ihre Schuld vergeben und an ihre Sünde nicht mehr denken.““

Diese Tatsache bestätigt, dass Israel als Ganzes der Neue Bund dann gewährt werden wird, wenn „ganz Israel“ durch die Anerkennung Jesu als seinen Messias errettet werden und Sündenvergebung erlangen wird.

Es wird dementsprechend kein Neuer Bund gestiftet werden, sondern der gestiftete Neue Bund wird von den überlebenden Israeliten anerkannt werden und so auch für Israel zu seinem Ziel kommen. Dieser Neue Bund ist bereits mit Israel gestiftet, doch während viele Juden noch im Unglauben verharren, werden „Heiden“ mit „eingepfropft“. ⁶⁶⁴ D. h. sie sind Teilhaber der Verheißung Gottes an Israel, und das werden sie auch in Zukunft sein, wenn Israel als Ganzes durch den Glauben an Jesus

⁶⁶¹ Vgl. dazu und zum Folgenden auch Thiessen, Israel, S. 89f.

⁶⁶² van Oorschot, Hoffnung, S. 27 (Hervorhebung im Original); vgl. dazu auch Walter, Zur Interpretation, S. 182ff.; E. Gräßer, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P. G. Müller und W. Strenger (Hg.), Kontinuität und Einheit, Festschrift F. Mußner, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1981, S. 411–429.

⁶⁶³ Gnllka, Theologie, S. 130.

⁶⁶⁴ Vgl. auch Glashouwer, Warum immer wieder Israel?, S. 20ff.

Christus ebenfalls zu diesem „Ja“ und „Amen“ Gottes zu seinen Verheißungen (vgl. 2. Kor 1,20) kommen wird. Dabei geht es um das gesamte Erlösungswerk Jesu, und dieses gibt es nur einmal für alle Menschen. Deshalb schreibt Egelkraut treffend:

„Wenn die Reichsgotteserwartung anstelle des Kreuzestodes Jesu zur Schriftmitte und zum hermeneutischen Maßstab erhoben werden, wenn das Kreuz Christi im Lichte der Reichsgotteserwartung und nicht das kommende Reich Gottes vom Kreuz Christi her verstanden wird, ist die Gefahr einer Verselbständigung der Zukunftserwartung verstärkt gegeben. Somit ergibt sich die Folgerung, dass die Eschatologie immer vom Kreuz her verstanden, ja unter das Kreuz gebracht und vom Kreuz her entfaltet werden muss.“⁶⁶⁵

Durch das Kreuz hat Jesus den Neuen Bund gestiftet, und auf Grund davon wird er auch das ganze Erlösungswerk zu Ende führen. Zu seinem Volk gehören die Menschen, die durch den Glauben an dieses Erlösungswerk Jesu zu diesem Neuen Bund gehören. Das gilt auch für Israels Zukunft.

Richtig betont Schweyer deshalb, dass „über die Verhältnisbestimmung mit Israel die Identität der Kirche im Kern nicht bestimmbar ist, sondern nur über den Christusbezug.“⁶⁶⁶ Das Gleiche gilt aber auch für Israel, auch wenn Schweyer hervorhebt, dass die Kirche sich darin vom Judentum unterscheide.⁶⁶⁷ Denn auch für Israels Identität und Bestimmung ist der Christusbezug zentral, und auch Israel kann nur durch Jesus Christus zu seiner Identitätsbestimmung gelangen. Andererseits kann die neutestamentliche Gemeinde sich gerade durch Jesus Christus nicht von ihrer Wurzel in Israel trennen und auf diese Weise getrennt von Israel zu einer Identität kommen.⁶⁶⁸

Somit ist die Feststellung, „Israels Sonderstellung“ sei „vorläufig aufgehoben“,⁶⁶⁹ problematisch, weil dadurch eine zu starke Trennung zwischen Israel und den übrigen Gläubigen gemacht wird. Vielmehr hatte Gott bei der Berufung Abrahams und seiner Nachkommen von Anfang an das klare Ziel, durch sie und den aus Israel kommenden Erlöser (vgl. Joh 4,22) das Heil für die gesamte Menschheit zu verwirklichen (vgl. Gen 12,1-3), und dabei gibt es sowohl im gegenwärtigen als auch im zukünftigen messianischen Zeitalter nicht zwei „Völker Gottes“, sondern die „Heiden“ sind jeweils „Miterben“ der Verheißung Gottes an Israel. Das schließt m. E. jedoch nicht aus, dass es bestimmte Verheißungen Gottes für Abraham und seine Nachkommen gibt (wie z. B. die

⁶⁶⁵ Egelkraut, Die Zukunftserwartung, S. 57.

⁶⁶⁶ Schweyer, Kirchentheorie, S. 266-267.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., S. 267.

⁶⁶⁸ Vgl. dazu auch Th. Söding, Entwürfe Biblischer Theologie, in: H. Hübner/B. Jaspert (Hrsg.), Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, S. 89ff. Söding schreibt u.a.: „Das Kirche-Sein, das durch die Kanonizität der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments geprägt ist, wird immer auch durch die Heiligkeit des Gottesvolkes Israel mitgeprägt sein und das bleibende Angenommensein der Juden in Gottes Gnadenbund“ (ebd., S. 91).

⁶⁶⁹ Vgl. Krüger, Die Decke, S. 107. Sauer spricht von einer „Beiseitesetzung Israels“, die nicht eigentlich schon wegen „seines Erdenlebens zustande“ gekommen sei, „sondern in endgültiger und entscheidender Weise erst wegen der Verwerfung des heiligen Geistes, der ihnen den gen Himmel gefahrenen und erhöhten Messias verkündet hatte (vgl. Matth. 12,32)“ (E. Sauer, Der Triumph des Gekreuzigten. Ein Gang durch die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte. Mit 90 Predigtentwürfen. Wuppertal: Brockhaus, 13. Gesamtauflage 1989, S. 71f.; vgl. dazu auch Afflerbach, Die heilsgeschichtliche Theologie, S. 330-333). Nach Scofield hat Israel „irdische und zeitliche, die Gemeinde geistliche und himmlische Verheißungen“ (C. I. Scofield, Legen wir die Bibel richtig aus?, Wetzlar: Hermann Schulte, 1974, S. 10). Ich meine, dass sowohl Israel als auch die neutestamentliche Gemeinde „irdische“ und „himmlische“ Verheißungen haben und dass man diesbezüglich nicht zu falsch trennen sollte.

Landverheißung; vgl. Gen 17,8: „zum ewigen Besitz“), die sich speziell an Abrahams leiblichen Nachkommen erfüllen werden.

Röm 11,28

„**Gemäß dem Evangelium sind sie [die Juden] zwar Feinde um euretwillen [der Heiden] ...**“: Zum Ausdruck „Feinde“ vgl. oben zu Röm 5,10, wo „Feind“ soviel wie „Sünder“ (Röm 5,8) bedeutet. „Gemäß dem Evangelium“ sind die Juden „Feinde“ im Sinn von „durch die Sünde von Gott getrennt“, weil sie die Frohe Botschaft von der Erlösung in Jesus Christus verworfen haben (vgl. Röm 11,12.15). „Euretwegen“, weil den Nationen durch diese Ablehnung der Juden das Evangelium verkündet wird (vgl. Röm 11,11-12.30-31).

„... **gemäß der Erwählung aber sind sie Geliebte um der Väter willen**“ (vgl. oben zu Röm 11,17), weil Gott seine Erwählung der „Väter“ (Abraham, Isaak und Jakob v.a.) und deren Nachkommenschaft und den Bund, den er mit den „Vätern“ gemacht hat, nicht verwirft (vgl. Röm 11,29). Das bedeutet nicht, dass die Israeliten wegen der Verdienste der Väter alle automatisch gerettet werden. Das bedeutet aber, dass Gott zu seinem Bund, den er mit den „Vätern“ geschossen hat, steht.⁶⁷⁰ Bereits Mose erinnerte Gott als seinen Bund mit den Vätern Abraham, Isaak und Jakob, als Gott auf Grund der Verstockung des Volkes Israel dieses vernichten wollte (vgl. z. B. Deut 9,26f.). So hat Gott das Volk nur wegen seiner Verheißung in das Land, „von dem ich den Vätern geschworen hatte“ (Deut 10,10; vgl. Ri 2,1), gebracht, und nicht, weil Israel es verdient hätte. Auch die Erwählung geschah bereits aus Liebe und weil Gott seinen Eid hielt, „den er euren Vätern geschworen“ (vgl. Deut 7,7-8). Wenn Israel jedoch wegen des Gerichtes Gottes ins Exil geführt wird, so wird das geschehen, „weil sie den Bund Jahwes, des Gottes ihrer Väter, verlassen haben, den er mit ihnen geschlossen hatte, als er sie aus dem Land Ägypten herausführte“ (Deut 29,24; vgl. auch Ri 2,20; Jer 11,10). Doch dann wird Gott wieder an seinen Bund „mit Jakob denken. Und auch an meinen Bund mit Isaak und auch an meinen Bund mit Abraham werde ich denken, und an das Land werde ich denken“ (Lev 26,42). Gott wird „selbst auch dann, wenn sie in dem Land ihrer Feinde sind, ... sie nicht verwerfen und sie nicht verabscheuen, ein Ende mit ihnen zu machen, meinen Bund mit ihnen ungültig zu machen; denn ich bin Jahwe, ihr Gott“ (Lev 26,44; vgl. auch Deut 4,31; 7,12; 8,18).

Röm 11,29

Unser Vers ist die Begründung für Vers 28b. Mit den „**Gnadengaben**“ bezieht sich Paulus hier auf geistliche Werte, nicht aber direkt auf das ewige Leben. Der Ausdruck „**Berufung Gottes**“ (vgl. 1. Kor 7,18.20) wird hier offenbar parallel zum Begriff „Erwählung“ in V. 28b gebraucht. Sie sind „**unbereubar**“ (vgl. 2. Kor 7,10; Mt 21,29.32; 27,3; 2. Kor 7,8; Hebr 7,21). Gott ändert sein Wort nicht, sondern erfüllt es sorgfältig, auch die Verheißungen für Israel (vgl. Jer 32,40ff.; 31,35-37). So besingt der Psalmist Etan (vgl. Ps 89,1) Gott bereits u. a. mit folgenden Worten:

„Ich habe David gefunden, meinen Knecht. Mit meinem heiligen Öl habe ich ihn gesalbt. Meine Hand soll beständig mit ihm sein, und mein Arm soll ihn stärken. Kein Feind soll ihn bedrängen und kein Sohn der Ungerechtigkeit ihn bedrücken. Ich will seine Bedränger vor ihm zerschmettern. Die ihn hassen, will ich niederstoßen. Meine Treue und meine Gnade sollen mit ihm sein, und durch meinen Namen soll sein Horn erhöht werden. Ich will seine Hand auf das Meer legen, und seine Rechte auf die Ströme. Er wird mich anrufen: Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heils! So will auch ich ihn zum Erstgeborenen

⁶⁷⁰ Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar I, S. 118: „Die Gemeinde Israel spricht: ‚Schwarz bin ich durch meine Werke, aber anmutig durch das Werk meiner Väter.‘“ Vgl. dazu auch Thiessen, Stephanusrede. S. 38ff.

machen, zum Höchsten unter den Königen der Erde. Ewig will ich ihm meine Gnade bewahren, und mein Bund soll ihm fest bleiben. Und ich will seine Nachkommen einsetzen für immer und seinen Thron wie die Tage der Himmel. Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen und nicht wandeln in meinen Rechtsbestimmungen, wenn sie meine Ordnungen entweihen und meine Gebote nicht halten, so werde ich ihr Vergehen mit der Rute und ihre Ungerechtigkeit mit Schlägen heimsuchen. *Aber meine Gnade werde ich nicht von ihm weichen lassen und nicht verleugnen meine Treue. Ich werde meinen Bund nicht entweihen und nicht ändern, was hervorgegangen ist aus meinen Lippen.* Einmal habe ich geschworen bei meiner Heiligkeit – wie könnte ich David täuschen! –. »Seine Nachkommenschaft soll ewig sein und sein Thron wie die Sonne vor mir. Wie der Mond wird er ewig feststehen. Der Zeuge in den Wolken ist treu« (Ps 89,21-38; vgl. auch z. B. Lk 1,31-33).

Diese Zusage betrifft das Königstum Davids, aber indirekt auch ganz Israel, inklusive das Nordreich. Nach Hos 3,5 werden die Söhne Israel „danach ... umkehren und Jahwe, ihren Gott, aufsuchen und David, ihren König. Und sie werden sich bebend zu Jahwe wenden und zu seiner Güte am Ende der Tage“. Dann wird „mein Knecht David“ nach Hes 37,24 König über ganz Israel (vgl. auch Hes 37,16; 48,31) sein, „und sie werden alle einen Hirten haben“. Auch diese Verheißungen gehen davon aus, dass Gott seine Verheißungen an David und an Israel erfüllt.

Der Apostel weist darauf hin, dass Gott treu ist, auch wenn Menschen untreu sind, denn „Gott ist wahrhaftig, alle Menschen aber sind Lügner“ (Röm 3,4; 2. Tim 2,13). Deshalb sind Gottes „Gnadengaben und die Berufung ... unbereubar“.⁶⁷¹ Es geht also im Grunde genommen um Gott, wie Hübner richtig bemerkt: „... es geht in ganz fundamentaler Weise um das *Gottsein Gottes* ...“⁶⁷²

Röm 11,30-32

„**Denn wie ihr [die Heiden] einst Gott nicht gehorcht habt ...**“ Das Wort, das an dieser Stelle mit „nicht gehorchen“ wiedergegeben wird, ist sprachlich und sachlich verwandt mit dem griechischen Wort für „glauben, vertrauen“ und bedeutet wörtlich „sich nicht überzeugen lassen“ und wird auch im Sinn von „ungehorsam sein“ gebraucht (vgl. Röm 2,8; 10,20.21.23; Joh 3,36; ferner Eph 2,2; 5,6). „Nicht gehorchen“ und „nicht glauben“ ist offenbar das Gleiche.

Einst waren die Heiden vom Glauben „ausgeschlossen“, jetzt sind es manche Juden. So schreibt der Apostel auch in Gal 3,22-23:

„Aber die Schrift hat alles unter [die] Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde. Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter Gesetz verwahrt, eingeschlossen auf den Glauben hin, der geoffenbart werden sollte.“

Es geht also darum, dass auch die Juden ihren verlorenen Zustand ohne die Erlösung in Jesus Christus erkennen und sich zu ihrem Messias bekehren.

2.2.3.4.6 *Schlussdoxologie (Röm 11,33-36)*

Röm 11,33-36

Nach diesen Ausführungen über Gottes Heilsplan für Israel und die Heiden kann der Apostel nur über Gottes „Gerichte“ (Rechtssprechungen), die „**unerforschlich**“ sind (vgl. 1. Kor 2,9f.), und Gottes Heilswege, die „**unaufspürbar**“ sind (man findet die Spuren nicht; vgl. Eph 3,8; ferner Hiob 5,9; 9,10), staunen.

⁶⁷¹ Vgl. dazu u. a. Hofius, Unabänderlichkeit, S. 135-145.

⁶⁷² Hübner, Gottes Ich, S. 16 (im Original hervorgehoben durch Unterstreichung).

Zu V.34 vgl. Jes 40,13.

Zu V.35 vgl. Hiob 41,11.

Zu V.36 vgl. 1. Kor 8,6; Kol 1,16f.

„Ihm die Herrlichkeit bis in Ewigkeit, Amen!“ (vgl. Röm 1,25b; 7,25a; Eph 3,21; 1. Petr 3,18).

3. Bibliografie (nicht vollständig)

- Abegg, M. G., 4QMMT, Paul and „Works of the Law“, in: P. Flint (Hg.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Cambridge: Eerdmans, 2001, S. 203–216
- Abegg, M. G., *Sektierer-Manifest*, in: Wise/Abegg/Cook, *Schriftrollen von Qumran*, S. 373–379
- Abernathy, D., *An Exegetical Summary of Romans 1–8*, Dallas: SIL International, 2. Aufl. 2008
- Adam, J., *Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009
- Aletti, J.-N., *L’argumentation paulinienne en Rm 9*, in: *Biblica* 68 (1987), S. 41–56
- Aletti, J.-N., *Romains 11. Le développement de l’argumentation et ses enjeux exégético-théologiques*, in: Schnelle, Letter, S. 197–223
- Aletti, J.-N., *Rm 7.7-25 encore une fois: enjeux et propositions*, in: *NTS* 48/3 (2002), S. 358–376
- Alexander, Ph. S., *Torah and Salvation in Tannaitic Literature*, in: Carson u. a., *Justification I*, S. 261–301
- Althaus, P., *Paulus und Luther über den Menschen: Ein Vergleich (Studien der Luther-Akademie 14)*, Gütersloh: Bertelsmann, 2. Aufl. 1951
- Amir, Y., *The Term Διουδαϊσμός (IOUDAISMOS). A Study in Jewish-Hellenistic Self-Identification*, in: *Immanuel* 14 (1982), S. 34–41
- Aune, D. E., *Romans as a Logos Protreptikos*, in: Donfried, *The Romans Debate*, S. 278–296
- Avemarie, F., *Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu bʿrit in der rabbinischen Literatur*, in: Avemarie/Lichtenberger, *Bund und Tora*, S. 163–216
- Avemarie, F., *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (TSAJ 55)*, Tübingen: Mohr, 1996
- Avemarie, F., *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefes. A Very Old Perspective on Paul*, in: *ZThK* 98.3 (2001), S. 282–309
- Avemarie, F./Lichtenberger, H. (Hg.), *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffserklärung in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, Tübingen: Mohr, 1996
- Averbeck, R. E., *Law*, in: Sandy/Giese, *Cracking Old Testament Codes*, S. 113–138
- Backhaus, K., *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: Schnelle/Söding, *Paulinische Christologie*, S. 9–31
- Bachmann, M., *J.D.G. Dunn und die Neue Paulusperspektive*, in: *ThZ* 63 (2007), S. 24–43
- Bachmann, M., *Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck „Werke“ des Gesetzes*, in: Ders., *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, S. 69–134
- Bachmann, M., *Was für Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die eἵργα no/mou*, in: *NTS* 55 (2009), S. 35–54
- Bachmann, M., *4QMMT und Galaterbrief*, in: *NTS* 43 (1997), S. 147–153
- Bachmann, M., *Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus*, in: *ThZ* 49 (1993), S. 1–33
- Bachmann, M., *Bemerkungen zur Auslegung zweier Genetivverbindungen des Galaterbriefes: „Werke des Gesetzes“ (Gal 2,16 u.ö.) und „Israel Gottes“ (Gal 6,16)*, in: Bachmann/Kollmann, *Umstrittener Galaterbrief*, S. 95–118
- Bachmann, M., *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. (WUNT 59)*, Tübingen: Mohr, 1992
- Bachmann, M. (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182)*, Tübingen: Mohr, 2005
- Bachmann, M./Kollmann, B. (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010

- Bachmann, Ph., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Zahn KNT), Leipzig/Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 3. Aufl. 1921
- Badenas, R., *Christ, the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (JSNT Suppl. Series 10), Sheffield: JSOT Press, 1985
- Ballhorn, G., *Die Miletrede – ein Literaturbericht*, in: Horn, *Das Ende des Paulus*, S. 37–47
- Baltes, G., *Hebräisches Evangelium und synoptische Frage. Untersuchungen zum hebräischen Hintergrund der Evangelien* (WUNT II/312), Tübingen: Mohr Siebeck, 2011
- Balz, H., *Römerbrief*, in: TRE 29 (1998), S. 291–311
- Barr, J., „Abba, Father“ and the Familiarity of Jesus’ Speech, in: *Theology* 91 (1988), S. 173–179
- Barr, J., „Abba isn’t „Daddy“, in: *Journal of Theological Studies* 39 (1988), S. 28–47
- Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Black’s New Testament Commentary), London: Black, 1991
- Barrett, C. K., *Paul: An Introduction to His Thought*, Louisville: Westminster John Knox, 1994
- Barth, M., *Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul*, in: JES 5 (1968), S. 241–267
- Barth, M., *Das Volk Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus*, in: M. Barth/J. Bloch/J. Blank, *Paulus – Apostat oder Apostel?, Jüdische und christliche Antworten*, Regensburg: Pustet, 1977, S. 131–144
- Bartsch, H. W., *Die Historische Situation des Römerbriefes*, in: Ders., *Studia Evangelica IV* (TU 102), Berlin: Akademie-Verlag, 1968, S. 281–291
- Bauckham, R., *Covenant, Law and Salvation in the Jewish Apocalypses*, in: Ders., *The Jewish World Around the New Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, S. 267–323
- Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von K. Aland/B. Aland, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 6. Aufl. 1988
- Baumert N. (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“*, Würzburg: Echter, 2010
- Baumert, N., *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes (Paulus neu gelesen 1)*, Würzburg: Echter, 2007
- Baumert, N., *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper (Paulus neu gelesen 3)*, Würzburg: Echter, 2009
- Baumert, N./Meißner, J., *Nomos bei Paulus*, in: N. Baumert (Hg.), *NOMOS und andere Vorarbeiten zur Reihe „Paulus neu gelesen“*, Würzburg: Echter, 2010, S. 9–245
- Baur, F. Ch., *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung*, in: TZTh IX (1836), S. 59–178 (= ders., *Gesammelte Werke I*, hg. V. K. Scholder, Stuttgart Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1963, S. 147–266)
- Bauer, K.-A., „... durch Werke gerecht, nicht durch Glauben allein“? Anmerkungen zur homiletischen Vergegenwärtigung von Jak 2,14–16, in: Wengst/Saß, *Ja und Nein*, S. 165–169
- Bechtler, S. R., *Christ, the τέλος of the Law: The Goal of Romans 10:4*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 56 (1994), S. 288–308
- Becker, E.-M./Pilhofer, P. (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005
- Becker, J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr, 1989
- Beilby, J./Eddy, P. R. (Hg.), *The Nature of the Atonement: Four Views*, Downers Grove: IVP Academic, 2006

- Beker, J. C., The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans, in: Donfried, Romans Debate, S. 327–332
- Beker, J. C., Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought, Philadelphia: Fortress, 1980
- Bendik, I., Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“, Stuttgart: Kohlhammer, 2010
- Benseler, G. E./Kägi, A., Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, Teubner: Stuttgart/Leipzig, 15. Aufl. 1994
- Berger, K., Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, in: Münchener theologische Zeitschrift 17 (1986), S. 47–89
- Berger, K., Art. *całrisma*, in: EWNT III, Sp. 1102–1105
- Bergmeier, R., Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010
- Bergmeier, R., Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen: Mohr & Siebeck, 2000
- Betz, H. D., Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1979
- Betz, O., Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz. Zum biblischen Hintergrund der paulinischen Gesetzeslehre, in: Ders., Jesus – Der Herr der Kirche. Ansätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen: Mohr, 1990, S. 129–197
- Betz, O., Jesu Evangelium vom Gottesreich, in: Stuhlmacher, Evangelium, S. 55–77
- Betz, O., Der Name als Offenbarung des Heils, in: Ders., Jesus – Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), Tübingen: Mohr, 1990, S. 396–406
- Betz, O., Rechtfertigung in Qumran, in: Ders., Jesus – Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie (WUNT 42), Tübingen: Mohr, 1987, S. 39–58
- Betz, O./Riesner, R., Verschwörung um Qumran? Jesus, die Schriftrollen und der Vatikan, München: Knaur, 2007
- Bibliotheca Rabbinica, Eine Sammlung alter Midraschim, ins Deutsche übertragen von August Wünsche, Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 1993, 4 Bde.
- Bieringer, R./Garcia Martinez, F./Pollefeyt, D./Tomson, P. J. (Hg.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJ Supplements), Leiden: Brill, 2010
- Bietenhard, H., Art. *ku/rioß*, in: ThBLNT I, 1997, S. 926–933
- Blaschke, A., Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (TANZ 28), Tübingen/Basel: Francke, 1998
- Bläser, P., Das Gesetz bei Paulus (NTA XIX 1/2), I. Teil: Die Wortbedeutung von Nomos, Münster: Aschendorff, 1941
- Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, Fr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 18. Aufl. 2001
- Bleek, F./Mangold, W., Einleitung in das Neue Testament, Berlin: Reimer, 3. Aufl. 1875
- Blischke, F., Die Entsprechung von Gottesverhältnis und ethischer Neubesinnung als Begründung der Ethik im Römerbrief, in: Schnelle, Letter, S. 403–423
- Bockmuehl, M., IQS und Salvation at Qumran, in: Carson u. a., Justification I, S. 381–414
- Borcherdt, S./Merz, G., Martin Luther. Ausgewählte Werke, München: Reiser, Bd. 2, 3. Aufl. 1965
- Bornemann, E./Risch, E., Griechische Grammatik, Frankfurt a. M.: Diesterweg, 2. Aufl. 1978
- Bornkamm, G., The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament, in: Donfried, Romans Debate, S. 16–28

- Bornkamm, G., Der Römerbrief als Testament des Paulus, in: Ders., Geschichte und Glaube II. (Gesammelte Aufsätze IV), München: Kaiser, 1971, S. 120–139
- Boer, M. C. de, The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5 (JSNTSup 22), Sheffield: JSOT Press, 1988
- Boer, M. C. de, Paul's Use and Interpretation of a Justification Tradition in Galatians 2.15-21, in: JSNT 28 (2005), S. 189–216
- Brandenburger, E., Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1. Kor. 15) (WMANT 7), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1962
- Breitenbach, C., „Charis“ and „eleos“ in Paul's Letter to the Romans, in: Schnelle, Letter, S. 247–277
- Brocke, M., Von jüdischer Weise, die Schrift auszulegen, in: LebZeug 32 (1977), S. 109–124
- Bruegemann, W., Theology of the Old Testament, Minniapolis: Fortress, 1997
- Bruce, F. F., Der Römerbrief. Ein Kommentar, ABlar: ICI, 1986
- Bultmann, R., Adam und Christus nach Rm 5, in: ZNW 50 (1959), S. 145–165
- Bultmann, R., Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Forschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen: Mohr, 1967, S. 198–209
- Bultmann, R., Art. Paulus, in: RGG² IV (1930), S. 1019–1045
- Bultmann, R., Das Problem der Ethik bei Paulus, in: ZNW 23 (1924), S. 123–140
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen: Mohr, 4. Aufl. 1961
- Burchard, C., Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus, in: C. Landmesser/H.-J. Eckstein, H. Lichtenberger (Hg.), Jesus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86; FS O. Hofius), Berlin: Walter der Gruyter, 1997, 341–362
- Burchard, C., Nächstenliebegebot, Dekalog und Gesetz in Jak 2,8-11, in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, S. 517–533
- Burger, Chr., Jesus als Davidsohn. Eine traditions geschichtliche Untersuchung (FRLANT 98), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970
- Burkhardt, H., Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Gießen/Basel: Brunnen, 2. Aufl. 1992
- Busch, A., The Figure of Eve in Romans 7:5-25, in: Biblical Interpretation 12 (2004), S. 1–36
- Buxtorf, J., Lexicon chaldaicum, talmudicum et rebbanicum, Hildesheim/New York: Olms, 1977
- Byrne, B., Interpreting Romans Theologically in a Post-„New-Perspective“ Perspective, in: HTR 94 (2001), S. 227–241
- Byrne, B., Romans (SP), Collegeville: Glazier/Luterical Press, 1996
- Byrne, B., „Sons of God“ – „Seed of Abraham“: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background (Analecta Biblica 83), Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1979, S. 3–70
- Calvert-Koyzis, N., Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity (JSNT Suppl. Series 273), London: Clark, 2004
- Campbell, D. A., The Deliverdandance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009
- Campbell, D. A., The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26 (JSNT Suppl. 65), Sheffield: JSOT Press, 1992
- Carson, D. A., Introduction, in: Carson u. a., Justification I, S. 1–5
- Carson, D. A./O'Brien, P. T./Seifrid, M. A. (Hg.), Justification and Variegated Nomism, Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism, Tübingen: Mohr und Grand Rapids: Baker, 2001

- Carson, D. A./O'Brien, P. T./Seifrid, M. A. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism*, Bd. 2: *The Paradoxes of Paul*, Tübingen: Mohr und Grand Rapids: Baker, 2004
- Carmichael, C. M., *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1992
- Collins, J. J./Harlow, D. C., *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2010
- Correns, D., *Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns*, Wiesbaden: Marix, 2005
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans I–VIII and Essays (ICC)*, Edinburgh: Clark, 1977
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Introduction and Commentary on Romans IX–XVI and Essays (ICC)*, Edingburgh: Clark, 1979
- Cranfield, C. E. B., *Some Notes on Romans 9:30–33*, in: Ellis/Gräßer, *Jesus und Paulus*, S. 35–43
- Cranfield, C. E. B., „The Works of the Law“ in the Epistle to the Romans, in: *JSNT* 43 (1991), S. 89–101
- Cremer, H., *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Griechisch. Mit Nachträgen und Berichtigungen hg. v. Julius Kögel*, Stuttgart/Gotha: Perthes, 11. Aufl. 1923
- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 3. Aufl. 2005
- Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr, 1957
- Dahl, N. A., *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis: Augsburg, 1977
- Dahmen, U./Stegemann, H./Stemberger, G. (Hg.), *Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik (Einblicke 9)*, Paderborn: Bonifatius 2006
- Das, A. A., *Paulus of Tarshish: Isaiah 66.19 and the Spanish Mission of Romans 15.24,28*, in: *NTS* 54 (2008), S. 60–73
- Das, A. A., *Solving the Romans Debate*, Minneapolis: Fortress, 2007
- Davies, G. N., *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1–4 (JSNT Suppl. Series 39)*, Sheffield: JSOT Press, 1990
- Davies, W. D., *Jewish and Pauline Studies*, Philadelphia: Fortress, 1984
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London: SPCK, 3. Aufl. 1965
- Davies, W. D., *Paul und the People of Israel*, in: *NTS* 24 (1977), S. 4–39
- Deibler, E. W., *A Semantic and Structur Analysis of Romans*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1998
- Deidun, T. J., *New Covenatn Morality in Paulus (Analecta Biblica 89)*, Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1981
- Deines, R., *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177)*, Tübingen: Mohr, 2004
- Deines, R., *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101)*, Tübingen: Mohr, 1997
- Deines, R., *The Pharisees Between „Judaisms“ and „Common Judaism“*, in: Carson u. a., *Justification I*, S. 443–504
- Deissmann, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen: Mohr, 4. Aufl. 1923
- Deissmann, A., *Paulus*, Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1925

- Dickson, J. P., Gospel as News: eujaggel- from Aristophanes to the Apostle Paul, in: NTS 51 (2005), S. 212–230
- Dihle, A., Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985
- Dinkler, E., Die Anthropologie Augustins (FKGG 4), Stuttgart: Kohlhammer, 1934
- Dittenberger, W., Sylloge inscriptionum graecarum, Leipzig: Herzel, 1915–1924, 3 Bde.
- Do, T. J., The LXX Background of iJlasth/rion in Rom 3,25, in: Schnelle, Letter, S. 641–657
- Dochhorn, J., Röm 7,7 und das zehnte Gebot. Ein Beitrag zur Schriftauslegung und zur jüdischen Vorgesichte des Paulus, in: ZNW 100 (2009), S. 59–77
- Dodd, C. H., The Epistle of Paul to the Romas, London: Fontana, 1959
- Doering, L./Waubke, H.-G./Wilk, F. (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008
- Donfried, K. P. (Hg.), The Romans Debate, Edinburgh: Hendrickson, 1991
- Dunn, J. G. D., Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, London: SCM, 1990
- Dunn, J. G. D., The New Perspective on Paul, in: BJRL 65 (1983), S. 95–122 (zitiert nach der Ausgabe 2008 in: Ders., New Perspective, S. 99–120)
- Dunn, J. G. D., The New Perspective on Paul, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, Revised Edition 2008
- Dunn, J. G. D., Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians, Louisville: Westminster/John Knox, 1990
- Dunn, J. G. D., 4QMMT and Galatians, in: NTS 43 (1997), S. 147–153
- Dunn, J. G. D., Romans 1–8 (WBC 38a), Dallas: Word Books, 1988
- Dunn, J. G. D., Romans 9–16 (WBC 38b), Dallas: Word Books, 1988
- Dunn, J. G. D., The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids: Eerdmans, 1998
- Dunn, J. G. D., The Theology of Paul's Letter to the Galatians, Cambridge: Cambridge University, 1993
- Dunn, J. G. D. (Hg.), Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Research Symposium of Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1994), Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996
- Eberhard, C., Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrenungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94), Neukirchen: Neukirchener, 2002
- Eckstein, H.-J., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (BVB 5), Münster: LIT, 2003
- Eckstein, H.-J., Auferstehung und gegenwärtiges Leben nach Röm 6,1-11. Präsentische Eschatologie bei Paulus?, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte, S. 36–54
- Eckstein, H.-J., „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus, in: Ders., Der aus Glauben Gerechte, S. 221–223
- Edwards, J. R., Romans (New International Biblical Commentary), Peabody: Hendrickson, 2005
- Ego, B., Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes, in: Avemarie/Lichtenberger, Bund und Tora, S. 25–40
- Eibach, U., „Gestorben für unsere Sünden nach der Schrift.“ Zur Diskussion um die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi, in: Hampel/Weth, Für uns gestorben, S. 155–189
- Eißfeldt, O., Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus, Leipzig: Hinrich, 1917
- Ellis, E./Gräßer, E. (Hg.), Jesus und Paulus (FS W. G. Kümmel), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975
- Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Vol. 1, hg. v. L. H. Schiffman/J. C. VanderKam, Oxford: University Press, 2000
- Engberg-Pedersen, T., Gift-Giving and God's Charis. Bourdieu, Seneca and Paul in Romans 1–8, in: Schnelle, Letter, S. 95–111

- Erlemann, K./Noethlichs, K. L./Scherberich, K./Zangenberg, J. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004–2008, 5 Bde.
- Eschner, Ch., Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheils abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010
- Fee, G. D., God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul, Peabody: Hendrickson, 1994
- Feldmeier, R./Spieckermann, H. (Hg.), Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TBT 1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2011
- Fitzmeyer, J. A., According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle, New York: Paulist, 1993
- Fitzmeyer, J. A., The Consecutive Meaning of ἐφ' ᾧ— in Romans 5.12, in: NTS 39 (1993), S. 321–339
- Fitzmeyer, J. A., Paul's Jewish Background and the Deeds of the Law, in: Ders., According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle, New York: Paulist, 1993, S. 18–35
- Fitzmeyer, J. A., Romans (AYBC 33), New York: Doubleday, 1993
- Flüchter, S., Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch orientierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur (TANZ 51), Tübingen: Francke, 2010
- Flusser, D., Die jüdische Messiaserwartung, in: Ders., Das Christentum – eine jüdische Religion, München: Kösel, 1990, S. 37–62
- Flusser, D., The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius, hg. von R. S. Notley, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2007
- Flusser, D., Judaism and the origins of Christianity, Jerusalem: The Magnes Press, 1988
- Forschner, M., Die stoische Ethik, Darmstadt: WBG, 2. Aufl. 1995
- Foerster, W., Art. Götter und Herrscher als κύριοι, in: ThWbNT III, S. 1045–1056
- Frankenmüller, H., Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (Kohlhammer Studienbücher Theologie 5), Stuttgart: Kohlhammer, 2006
- Frey, J., Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel: Francke, 2005, S. 5–44
- Frey, J., Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: Frey/Schröter, Deutungen, S. 3–50
- Frey, J./Schröter, J. (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen: Mohr, 2005
- Friedrich, G., Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27, in: ThZ 10 (1954), S. 401–417
- Fryer, N. S. L., The Meaning and Translation of *Hilastērion* in Romans 3:25, in: Evangelical Quarterly 59 (1987), S. 99–116
- Garland, D. E., 1 Corinthians (BECNT), Grand Rapids: Baker, 2003
- Garrett, S. R., Jesus als Befreier vom Satan und den Mächten, in: ZNT 28 (2011), S. 14–23
- Gaston, L., Paul and the Torah, Vancouver: University of British Columbia Press, 1987
- Gathercole, S. J., A Law unto Themselves. The Gentiles in Romans 2.14–15 Revisited, in: JSNT 85 (2002), S. 27–49
- Gathercole, S. J., Justified by Faith, Justified by Blood: The Evidence of Romans 3:21–4:25, in: Caron/O'Brien/Seifrid, Justification and Variegated Nomis 2, S. 147–184
- Gathercole, S. J., Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2002

- Gaventa, B. R., „To Preach the Gospel“: Romans 1,15 and the Purposes of Romans, in: Schnelle, Letter, S. 179–195
- Gemünden, R von/Kondardt, M./Theißen, G., Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel“ (Beiträge zum Verstehen der Bibel 3), Münster: LIT, 2003
- George, T., Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective, in: Carson u. a., Justification II, S. 437–463
- Gerber, Ch., Leben allein aus Gnade. Eph 2,1-10 und die paulinische Rechtfertigungsbotschaft, in: NTS 57 (2010), S. 366–391
- Gese, H., Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München: Kaiser, 1977, S. 85–106
- Gielen, M., Der Römerbrief – Ein Lehrschreiben mit Situationsbezug, in: Bibel und Kirche 3/2010, S. 126–131
- Giese, E., Römer 7 neu gesehen im Zusammenhang des gesamten Briefes, Marburg: Universitäts-Dissertation, 1960
- Gignac, A., La mise en scène de Rm 7,7–8,4: Une approche narrative et synchronique, in: Schnelle, Letter, S. 113–133
- Gnilka, J., Wie das Christentum entstand, Bd. 3: Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt: WBG, 1999/2004
- Godet, F., Kommentar zu dem Brief an die Römer, Erster Teil: Kapitel 1–5, Hannover: Meyer, 2. Aufl. 1982
- Godet, F., Kommentar zu dem Brief an die Römer, Zweiter Teil: Kapitel 6–16, Hannover: Meyer, 1988
- Gräßer, E., Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen: Mohr, 1979
- Gräßer, E., Der Alte Bund im Neuen (WUNT 35), Tübingen: Mohr, 1985
- Gräßer, E., Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: P. G. Müller und W. Strenger (Hg.), Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1981, S. 411–429
- Grosse, S., Geist und Buchstaben. Varianten eines biblischen Themas in der Theologiegeschichte, in: JBTh 24 (2009), S. 157–178
- Gundry, R. H., *Sōma* in Biblical Theology with Emphasis an Pauline Anthropology (SNTSMS 29), Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (Grand Rapids: Zondervan, 1987)
- Guthrie, D., New Testament Introduction, Leicester: Apollos und Downers Grove: InterVarsity, 4. Aufl. 1990
- Haacker, K., Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 2002
- Haacker, K., „Ende des Gesetzes“ und kein Ende? (Röm 10,4). Zur Diskussion über in Röm 10,4, in: Wengst/Saß, Ja und Nein, S. 127–138
- Haacker, K., Gekreuzigt unter Pontius Pilatus – wozu? Zum Verständnis des Todes Jesu als Heilsgeschehen, in: Hampel/Weth, Für uns gestorben, S. 43–54
- Haacker, K., Rettender Glaube und Abrahams Rechtfertigung. Zum Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus (und Petrus?), in: Ch. Barnbrock/W. Klän (Hg.), Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten (FS V. Stolle), Münster: LIT, 2005, S. 209–225
- Haacker, K., Der Römerbrief als Friedensmemorandum, in: NTS 36 (1990), S. 25–41
- Haacker, K., Rezeptionsgeschichte und Literarkritik. Anfragen an die *communis opinio* zum Corpus Paulinum, in: ThZ 3/65 (2009), S. 209–228
- Haacker, K., Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive“ der Paulus-Auslegung, in: Bachmann, Lutherische und Neue Paulusperspektive, S. 1–15

- Haacker, K./Hempelmann, Hp., *Hebraica Veritas*, Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1989
- Hagner, D. A., *Paul & Judaism. Testing the New Perspective*, in: Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*, S. 75–105
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Aufl. 1995
- Hahn, F., *Genesis 15,6 im Neuen Testament*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 169–186
- Hahn, F., *Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 299–312
- Hahn, F., *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 187–221
- Hahn, F., *Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 271–297
- Hahn, F., *Die Interpretatio Christiana des Alten Testaments bei Paulus*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 157–167
- Hahn, F., *Studien zum Neuen Testament, Bd. II: Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit (WUNT 192)*, Tübingen: Mohr, 2006
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. 1, 2. Aufl. 2005
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. 1/2, 2. Aufl. 2005
- Hahn, F., *Zum Verständnis von Röm 11,26a: „... und so wird ganz Israel gerettet werden“*, Ders., *Studien zum Neuen Testament II*, S. 379–390
- Hampel, V./Weth, R. (Hg.), *Für uns gestorben: Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010
- Hart, C., *The Ethics of Paul (Grove Ethical Studies 115)*, Ridley Hall: Grove Books, 1999
- Hansen, G. W., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Context (JSNT Suppl.)*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989
- Hansen, G., *Herrscherkult und Friedensidee*, in: J. Leipoldt/W. Grundmann (Hg.), *Umwelt des Urchristentums, Bd.1: Darstellung der neutestamentlichen Zeit*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 5. Aufl. 1966, S. 127–142
- Hartenstein, F., *Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament*, in: Frey/Schröter, *Deutungen des Todes Jesu*, S. 119–137
- Haubeck, W., *Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen. Loskaufmotivs*, Gießen: Brunnen, 1985
- Hays, R. B., *„Have we found Abraham to be our Forefather according to the Flesh?“ A Reconsideration of Rom 4:1*, in: *NovT* 27 (1985), S. 76–98
- Hays, R. B., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, S. 61–84
- Hays, R. B., *The Gospel is the Power of God for Salvation to Gentiles Only? A Critique of Stanley Stower's A Rereading of Romans*, in: *Critical Review of Books in Religion* 9 (1996), S. 27–44
- Hay, D. M./Johnson, E. E. (Hg.), *Pauline Theology, Volume III: Romans*, Minneapolis: Fortress, 1995
- Heidland, H., *λογίζομαι*, in: *ThWbNT VI*, S. 287–295
- Heininger, B., *Die religiöse Umwelt des Paulus*, in: Wischmeyer/Becker, *Paulus*, S. 105–154
- Hellegers, F. R., *Die Gerechtigkeit Gottes im Römerbrief*, Tübingen: Guide, 1939 (Disseration der Eberhard-Karls-Universität von Tübingen)

- Hengel, M., Die Begegnung von Judentum und Hellenismus im Palästina der vorchristlichen Zeit, in: Hengel, Kleine Schriften I, S. 151–170
- Hengel, M., Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik, in: Ders., Paulus und Jakobus (WUNT 141), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, S. 510–548
- Hengel, M., Jesus und die Tora, ThBeitr 9 (1978), S. 152–172
- Hengel, M., Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I (WUNT 90), Tübingen: Mohr, 1996
- Hengel, M., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBS 76), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976
- Hengel, M., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen: Mohr Siebeck, 3. Aufl. 1977
- Hengel, M., Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr. (AGJU 1), Leiden: Brill, 2. Aufl. 1976
- Hengel, M./Deines, R., E. P. Sanders' „Common Judaism“, Jesus und die Pharisäer, in: Hengel, Kleine Schriften I, S. 392–479
- Hengel, M./Lichtenberger, H., Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica, in: Hengel, Kleine Schriften I, S. 295–313
- Hengel, M./Markschies, Chr., Das Problem der „Hellenisierung“ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: Hengel, Kleine Schriften I, S. 1–90
- Hengel, M./Schwemer, A. M., Jesus und das Judentum, Tübingen: Mohr, 2007
- Hengel, M./Schwemer, A. M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen: Mohr, 1991
- Hengel, M./Schwemer, A. M., Paulus zwischen Damaskus und Antiochien (WUNT 108), Tübingen: Mohr, 1998
- Henten, J. W. van, Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches, in: Ders. u. a. (Hg.), Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Literature (FS J. C. H. Lebram – StPB 36), Leiden: Brill, 1986
- Henten, J. W. van, Jüdisches Martyrium und der Tod Jesu, in: Doering/Waubke/ Wilk, Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft, S. 146–172
- Hirschfeld, Y., Qumran – die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie – neu bewertet, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006
- Hoehner, H. W., Ephesians: An Exegetical Commentary, Grand Rapids: Baker Academic, 2002
- Hoffmann, H., Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik (SUNT 23), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999
- Hoffmann, P., Die Basileia-Verkündung Jesu und die Option für die Armen, in: Ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Neues Testament 17), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994, S. 41–72
- Hofius, O., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen: Mohr, 2008
- Hofius, O., Paulusstudien I (WUNT 51), Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1994
- Hofius, O., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen: Mohr, 2002
- Hofius, O., Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: Ders., Paulisstudien I, S. 1–14
- Hofius, O., Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11, in: Ders., Paulisstudien I, S. 175–202
- Hofius, O., Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ders., Paulusstudien I, S. 50–74
- Hofius, O., „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19), in: Ders., Paulisstudien I, S. 15–32

- Hofius, O., Der Mensch im Schatten Adams, in: Ders., Paulusstudien II, S. 104–154
- Hofius, O., Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Ders., Paulusstudien I, 33–49
- Hofius, O., Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den *e[rga] no[mou]*, in: Ders., Exegetische Studien, S. 49–88
- Hofius, O., „Werke des Gesetzes“ – Zwei Nachträge, in: Ders., Exegetische Studien, S. 89–94
- Hofius, O., Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Ders., Paulusstudien I, S. 148–174
- Hofius, O., Zu Römer 10,4: *te[ra] lo[go]s ga[r]r no[mou] Cristo[fo]r[mo]*, in: Ders., Exegetische Studien, S. 95–101
- Hommel, H., Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Lichte antiker Überlieferung, in: Ders., *Sebasmata II* (WUNT 32), Tübingen: Mohr, 1984, S. 141–173
- Horn, F. W., Juden und Heiden – Aspekte der Verhältnisbestimmung in den paulinischen Briefen. Ein Gespräch mit Krister Stendahl, in: Bachmann/ Woyke, *Lutherische und Neue Paulusperspektive*, S. 17–39
- Horn, F. W. (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001
- Horn, F. W., Die letzte Jerusalemreise des Paulus, in: Ders., *Das Ende des Paulus*, S. 15–35
- Hübner, H., *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. 1983
- Hübner, H., Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9 – 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984
- Hübner, H., Hermeneutics of Romans 7, in: Dunn, *Paul and the Mosaic Law*, S. 207–214
- Hultgren, A. J., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2011
- Ibita, M. M. S., „Abraham believed God, and it was reckoned to him as Righteousness“. Paul's Usage of Gen 15,6 in Romans 4, in: Schnelle, *Letter*, S. 678–690
- Iersel, B. M. F. Van, „Der Sohn“ in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (NowTSup 3), Leiden: Brill, 1961
- Janowski, B., Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: *ZThK* 79 (1982), S. 25–59
- Janowski, B., Das Leben für andere hingeben. Alltestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey/Schröter, *Deutungen*, S. 97–118
- Janowski, B., Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBB 165), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997
- Janowski, B., Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982
- Jaffee, M. S., *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE*, Oxford: Oxford University Press, 2001
- Jeremias, J., *ABBA* (Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966
- Jeremias, J., Art. Δ Abraam, in: *ThWbNT I*, S. 7–9
- Jervell, J., *Die Apostelgeschichte* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998
- Jervell, J., Der Brief nach Jerusalem, in: *StTh* 25 (1971), S. 61–73
- Jervell, J., The Letter to Jerusalem, in: Donfried, *Romans Debate*, S. 53–64
- Jewett, R., *Romans. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2007
- Johnson, E. E., The Faithfulness and Impartiality of God, in: Hay/Johnson, *Pauline Theology* 3, S. 211–239

- Johnson, E. E., *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9–11* (SBL Dissertation Series 109), Atlanta: Scholars Press, 1989
- Josephus, Flavius, *De Bello Judaico*. Griechisch und Deutsch, hg. v. O. Michel/O. Bauernfeind, München: Kösel, 1962–1969, 3 Bde.
- Josephus, Flavius, *Flavii Iosephi Opera*, hg. v. B. Niese, Berlin: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2. Aufl. 1955, Bd. I (griechisch)
- Josephus, *Jewish Antiquities, Books I–III*, with an English Translation by H. St. J. Thackeray, Cambridge: Harvard University Press, 1998
- Josephus, Flavius, *Jüdische Altertümer*, Wiesbaden: Fourier, 8. Aufl. 1989
- Jüngel, E., *Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21*, in: ZThK 60 (1963); S. 42–74
- Kahl, W., *Psalm 2 und das Neue Testament. Intertextuelle Aspekte anhand ausgewählter Beispiele*, in: Sänger, Gottessohn, S. 232–250
- Kaiser, B., *Luther und die Auslegung des Römerbriefes. Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung* (Biblia et Symbiotica 9), Bonn: VKW, 1995
- Käsemann, E., *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen: Mohr, 1973
- Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen: Mohr, Neudruck 1921 (1900), 2 Bde.
- Kaye, B. N., *The Thought Structure of Romans with Special Reference to Chapter 6*, Austin: Scholars, 1979
- Kettunen, M., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes* (AASF 18), Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 1979
- Kim, S., *Paul and the New Perspective: second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002
- Kim, T. H., *The Anarthrous $\text{ui}^{\circ}\text{o}/\beta$ qeouv in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult*, in: Biblica 79 (1998), S. 221–241
- Kirby, J. T., *The Syntax of Romans 5.12: A rhetorical Approach*, in: NTS 33 (1987), S. 283–286
- Klauck, H.-J., *Die Johannesoffenbarung und die kleinasiatische Archäologie*, in: M. Küchler/K. M. Schmidt (Hg.), *Texte – Fakten – Artefakte. Beiträge zur Bedeutung der Archäologie für die neutestamentliche Forschung* (NTOA 59), Fribourg: Academic Press und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 197–229
- Klauck, H.-J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,2), Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1996
- Klein, M., *„Ein vollkommenes Werk“. Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Existenz nach dem Jakobusbrief* (BWANT 139), Stuttgart: Kohlhammer, 1995
- Klein, G., *Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans*, in: Donfried, *Romans Debate*, S. 29–43
- Klein, G., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, in: Ders., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, München: Kaiser, 1969, S. 129–144
- Kleinknecht, H. (Hg.), *Luthers Galaterbrief-Auslegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987
- Klijn, A. F. J., *Die syrische Baruch-Apokalypse*, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, hg. v. W. G. Kümmel, Bd. V/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976, S. 103–191
- Knittel, T., *Das griechische „Leben Adams und Evas“. Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum* (TSAJ 88), Tübingen: Mohr, 2002
- Koch, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (BHT 69), Tübingen: Mohr, 1986

- Koch, K. Art. qdx, in: THAT II, Sp. 507–530
- Koch, S., „Wenn ich nach Spanien reise“ (Röm 15,24): Hinweise zu Hintergrund und Bedeutung der Reisepläne des Paulus, in: Schnelle, Letter, S. 699–712
- Koehler, L./Baumgartner, W., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden: Brill, 3. Aufl. 1995
- Konradt, M., Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998
- Knöppler, Th., Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001
- Kraus, H. J., Freude an Gottes Gesetz, in: EvTh 10 (1951/52), S. 337–351
- Kraus, W., Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26, in: Doering/Waubke/Wilk, Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft, S. 192–216
- Kraus, W., Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe: Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991
- Kraus, W., Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), Tübingen: Mohr, 1996
- Krauter, S., Eva in Röm 7, in: ZNW 99 (2008), S. 1–17
- Krauter, S., Röm 7: Adam oder Eva?, in: ZNW 101 (2010), S. 145–147
- Kugel, J. L., Early Judaism Biblical Interpretation, in: Collins/Harlow, Eerdmans Dictionary, S. 121–141
- Kühl, E., Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig: Quelle & Meyer, 1913
- Kühner, R./Gerth, B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil: Satzlehre, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 4. Aufl. 1955
- Kuhr, F., Römer 2,14f. und die Verheißung Jer 31,3ff., in: ZNW 55 (1964), S. 243–261
- Kümmel, W. G., Paῖresiß und eἰς ἑνδεξιῶς. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Ders., Heilsgeschichten und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, Marburg: Elwert, 1965, S. 260–270
- Kümmel, W. G., Die Probleme von Römer 9–11 in der gegenwärtigen Forschungslage, in: Ders., Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, Marburg: Elwert, 1978, S. 245–260 (= L. de Lorenzi [Hg.], Die Israelfrage nach Römer 9–11 [Monographic Reihe 'Benedictina', Bib.-Ecum. Sect. 3; Rom: Abtei von St. Paulus vor den Mauern, 1977], S. 13–33)
- Kümmel, W. G., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien (Theologische Bücherei 53), München: Kaiser, 1974
- Kürzinger, J., Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7, in: BZ.NF 7 (1963), S. 270–274
- Kuss, O., Der Römerbrief I–III, Regensburg: Pustet, 1957/1963/1978
- Kutsch, E., Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978
- Kuula, K., The Law, the Covenant and God's Plan, Vol. 2: Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003
- Laato, T., Paulus und das Judentum. Anthropologische Überlegungen, Åbo: Akademis Vörlag, 1991
- Labahn, A./Labahn, M., Jesus als Sohn Gottes bei Paulus, in: Schnelle/Söding, Paulinische Christologie, S. 97–120
- Lambrecht, J., The Line of Thought in Romans 7,15–20, in: Biblica 85 (2004), S. 393–398
- Lambrecht, J., Paul's Reasoning in Galatians 2:11–21, in: Dunn, Paul and the Mosaic Law, S. 53–74
- Lampe, P., Juden und Christen in Rom. Sozialhistorische Aspekte, in: Bibel und Kirche 3/2010, S. 132–136

- Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT 2/18), Tübingen: Mohr, 2. Aufl. 1989
- Langer, G., Midrasch (Jüdische Studien 1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2016
- Leader, W., Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997
- Lerle, E., Jakobus contra Paulus? in: *Fundamentum* 3/1995, S. 37–54
- Lerle, E., Die Predigt im Neuen Testament, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 1957
- Lichtenberger, H., Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (WUNT 164), Tübingen: Mohr, 2004
- Liddell, H. G./Scott, R., A Greek-English Lexikon, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie and with the Cooperation of many Scholars, Oxford: Clarendon Press, 1996
- Liebers, R., Das Gesetz im Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus, Zürich: TVZ, 1989
- Lietzmann, H., An die Römer (HNT 8), Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1928
- Litwak, K., One or Two Views of Judaism: Paul in Acts 28 and Romans 11 on Jewish Unbelief, in: *TynB* 57/2 (2006), S. 229–249
- Loader, W., Leading Romans 1 on Homosexuality in the Light of Biblical/Jewish and Greco-Roman Perspective of its Time, in: *ZNW* 108 (2017), S. 119–149
- Lloyd-Jones, D. M., Romans: An Exposition of Chapter 8:5-17: The Sons of God, Grand Rapids: Zondervan, 1975
- Lohmeyer, E., „Gesetzeswerke“, in: Ders., Probleme paulinischer Theologie, Darmstadt: WBG, 1954, S. 31–74
- Lohmeyer, E., Probleme paulinischer Theologie, Darmstadt: WBG, 1954
- Löhr, H., Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch, in: Frey/Schröter, Deutungen, S. 455–476
- Lohse, B., Conscience and Authority in Luther, in: H. A. Oberman (Hg.), Luther and the Dawn of the Modern Era, Leiden: Brill, 1974, S. 158–183
- Lohse, E., Der Brief an die Römer (KEKNT 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004
- Lohse, E., Märtyrer und Gottesknecht: Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 46), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1963
- Lohse, E., Rechenschaft vom Evangelium. Exegetische Studien zum Römerbrief, Berlin: de Gruyter, 2007
- Lohse, E., Summa Evangelii. Zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes, in: *NAWG* 3 (1993), S. 91–119
- Longenecker, B., Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1–11 (JSNT Suppl. Series 57), Sheffield: JSOT Press, 1991, S. 211–213
- Longenecker, R. N., Introducing Romans. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2011
- Louw, J. P./Nidya, E. A. (Hg.), Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains, vol. 1: Introduction & Domains, New York: United Bible Societies, 1988
- Lübking, H.-M., Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9–11, Frankfurt am Main/Bern/New York: Peter Lang, 1986
- Luck, U., Das Gute und das Böse in Römer 7, in: Merklein, Neues Testament und Ethik, S. 220–237
- Lüdemann, G., Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung, Lüneburg: zu Klampen, 2002

- Luz, U., Das Geschichtsverständnis des Paulus, München: Kaiser, 1968
- Luz, U., Zum Aufbau von Röm. 1–8, in: ThZ 25 (1969), S. 161–181
- Martitz, W. v., Art. $\alpha\iota\omicron\omicron\beta$ im Griechischen, in: ThWbNT VIII, S. 335–34
- Marshall, I. H., The Development of the Concept of Redemption in the New Testament, in: R. Banks (Hg.), Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology (FS L. L. Morris), Grand Rapids: Eerdmans, 1974, S. 153–169
- Martin, B. L., Paul on Christ and the Law, in: JETS 26 (1983), S. 271–282
- Martin, R. P., A Hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship, Downers Grove: InterVarsity, 1997
- Maschmeier, J.-Ch., Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven (BWANT 189), Stuttgart: Kohlhammer, 2010
- Mauerhofer, E., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 2: Römer – Offenbarung, Nürnberg: VTR und Hamburg: RVB, 3. Aufl. 2004, 2 Bde.
- Mauerhofer, E., Der Kampf zwischen Geist und Fleisch bei Paulus, Frutigen: Trachsen Verlag, 4. Aufl. 2000
- Mauerhofer, E., Umgestaltung ins Bild Jesu, in: Fundamentum, 4/1994, S. 56–71
- Maier, J., Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), München/Basel: Reinhardt, 1995
- Maier, J., Die Qumrangemeinde im Rahmen des frühen Judentums, in: S. Talmon (Hg.), Die Schriftrollen von Qumran, Regensburg: Pustet, 1998, S. 51–69
- Maier, J./Schreiner, J. (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg: Echter und Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1973
- Mason, St., „For I Am not Ashamed of the Gospel“ (Rom. 1.16): The Gospel and the First Readers of Romans, in: L. A. Jervis/P. Richardson, Gospel in Paul: Studies on Corinthians and Romans for Richard N. Longenecker (JSNT.S 108), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994
- Mason, St., Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, in: JSJ 38 (2007), S. 457–512
- Mayordomo, M., Ambivalente Gerechtigkeit. Der Römerbrief als offener Text, in: Bibel und Kirche 3/2010, S. 148–153
- McGrath, A. E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the present day*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, Vol. 1
- McNamara, M., Some Targum Themes, in: Carson, Justification I, S. 303–356
- Meißner, St., Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus (WUNT 2/87), Tübingen: Mohr, 1996
- Merklein, H., Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: Ders., Studien, S. 181–191
- Merklein, H., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen: Mohr, 1987
- Merklein, H. (Hg.), Neues Testament und Ethik (FS Rudolf Schnackenburg), Freiburg: Herder, 1989
- Meyer, B. F., The Pre-Pauline Formula in Rom. 3.25-26a, in: NTS 29 (1983), S. 198–208
- Michel, O., Der Brief an die Römer (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Aufl. 1966
- Michel, O., Art. $\alpha\iota\omicron\omicron\beta$ $\tau\omicron\upsilon\upsilon\upsilon$ $\kappa\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$, in: ThBLNT, 2000, S. 1080–1088
- Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jalammedenus, Bd. 1 (Judaica et Christiana 5), hg. v. H. Bietenhard, Bern/Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1980
- Mischnajot, Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung, Basel: Goldschmidt, 3. Aufl. 1968

- Montefiore, C. G., *Judaism and St. Paul. Two Essays*. London: Goschen, 1914
- Moo, D. L., „Law“, „Works of the Law,“ and Legalism in Paul, in: *Westminster Theological Journal* 45 (1983), S. 73–100
- Moo, D. L., *The Epistle to the Romans (NICNT)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996
- Moo, D. L., *Romans 1–8 (Wycliffe Exegetical Commentary)*, Chicago: Moody, 1991
- Moo, D. L., The Theology of Romans 9–11: A Response to E. Elizabeth Johnson, in: *Hay/Johnsohn, Pauliny Theology* 3, S. 240–258
- Moore, G. F., *Christian Writers on Judaism*, in: *HThR* 14 (1921), S. 197–254
- Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, Vol. I*, Cambridge: Harvard University Press, 1927
- Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, Vol. III*, Cambridge: Harvard University Press, 1930
- Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965
- Moritz, T., *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians (NovTSup 85)*, Leiden: Brill, 1996
- Moxnes, H., Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans, in: J. Neusner u. a. (Hg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia: Fortress, 1988, S. 207–218
- Müller, C., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9–11 (FRLANT 86)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964
- Müller, K., Zur Datierung rabbinischer Aussagen, in: *Merklein, Neues Testament und Ethik*, S. 551–587
- Müller, K., *Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz*, in: *Maier/Schreiner, Literatur und Religion*, S. 73–105
- Müller, K., *Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik*, in: *Doering/Waub-ke/Wilk, Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, S. 32–60
- Müller, M., *Vom Schluss zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (FRLANT 172)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997
- Munck, P., *Christus und Israel. Eine Auslegung von Römer 9–11 (Acta Jutlandica 28,3)*, Aarhus: Universitetsforlaget, 1956
- Munck, P., *Paulus und die Heilsgeschichte*, Aarhus/Kopenhagen: Universitetsforlaget, 1954
- Mußner, F., „Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“ (Röm 10,4), in: M. Barth/J. Blank/J. Bloch/F. Mußner/R. J. W. Werblowsky, *Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*, S. 31–44
- Mußner, F., *Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs*, in: *Kairos* 23 (1981), S. 207–214
- Mußner, F., *Traktat über die Juden*, München: Kösel, 1979
- Murray, J., *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes, vol. 1: Chapters 1–8 (NICNT)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1959
- Murray, J., *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes, vol. 2: Chapters 9–16 (NICNT)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1965
- Najman, H., *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden: Brill, 2003
- Nanos, M. D., *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress, 1996
- Neef, H.-D., *Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie*, in: *Avemarie/Lichtenberger, Bund und Tora*, S. 1–23
- Negoită, A./Ringgren, H., Art. hDÚkÅz, in: *ThWbAT II* (1977), Sp. 569–571

- Neubrand, M., Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, Würzburg: Echter, 1997
- Niebuhr, K.-W., „A New Perspective on James“? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief, in: ThLZ 129 (2004), S. 1019–1044
- Niebuhr, K.-W., Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: Söding, Rechtfertigungslehre, S. 116–130
- Niebuhr, K.-W., Die Paulusbriefsammlung, in: Ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament (UTB 2108), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 2003, S. 196–293
- Novenson, M. V., Can the Messiahship of Jesus Be Read off Paul’s Grammar? Nils Dahl’s Criteria 50 Years Later, in: NTS 56 (2010), S. 396–412
- Nygren, A., Der Römerbrief, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. 1959
- Oberhänsli-Widmer, G., Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba (JC 17), Bern u. a.: Peter Lang, 1998
- Oehler, G. Fr., Theologie des Alten Testaments, Stuttgart: Druck und Verlag von J. F. Steinkopf, 3. Aufl. 1891
- Oepke, A., Art. εἰς, in: ThWbNT II, S. 418–432
- Oorschot, J. van, Hoffnung für Israel. Eine Studie zu Römer II,25-32, Gießen: Brunnen, 1988
- Osten-Sacken, P. von der, Römer 8 als ein Beispiel paulinischer Soteriologie (FRLANT 112), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975
- Owen, P. L., The „Works of the Law“ in Romans and Galatians: A New Defence of the Subjective Genitive, in: ZThK 105 (2007), S. 553–577
- Packer, J., Gott erkennen. Das Zeugnis vom einzig wahren Gott, Bad Liebenzell: VLM, 4. Aufl. 1994
- Pape, W., Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Braunschweig: Vieweg & Sohn, 3. Aufl. 1914, 2 Bde.
- Passow, F., Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearbeitet von Chr. Fr. Rost, Fr. Palm, O. Kreussler, K. Keil und F. Peter, Darmstadt: WBG, Sonderausgabe 2004 (Nachdruck der 5. Aufl. 1852), 2 Bde. in 4 Teilbänden
- Patzer, H., Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden: Steiner, 1982
- Penna, R., The Meaning of παῦρεσις in Romans 3:25c and the Pauline Thought of the Divine Acquittal, in: Bachmann, Lutherische und Neue Paulusperspektive, S. 251–274
- Philo, In Ten Volumes, The Loeb Classical Library 261, hg. v. G. P. Goold, Cambridge: Harvard University Press und London: Heinemann, Neudruck 1985, Bd. IV (griechisch u. englisch; übersetzt von F. H. Colson und G. H. Whitaker)
- Philo, In Ten Volumes, The Loeb Classical Library 289, hg. v. G. P. Goold, Cambridge: Harvard University Press und London: Heinemann, Neudruck 1984, Bd. VI (griechisch u. englisch; übersetzt von F. H. Colson)
- Philo, The Works of Philo, Complete and Unabridged in One Volume, ins Englische übersetzt von C. D. Yonge, Peabody, MA: Hendrickson, 1993 (Neudruck 1995)
- Piper, J., The Justification of God: An exegetical and theological Study of Romans 9,1-23, Grand Rapids: Baker, 2. Aufl. 1993 (11. Druck 2007)
- Plaut, W. G. (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung. Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler, Bd. III, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 3. Aufl. 2008
- Plutarch, Moralphilosophische Schriften, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von H.-J. Klauck, Stuttgart: Reclam, 1997
- Röhser, G., Metaphorik und Personifikation der Sünde (WUNT II/25), Tübingen: Mohr Siebeck, 1987

- Pokorny, P./Heckel, U., *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen: Mohr, 2007
- Popkes, W., *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (SBS 125/126), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986
- Porter, St. E./Stanley, Ch. D., *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture* (SBL.SS 50), Leiden: Brill, 2008
- Quesnel, M., *La figure de la mort dans l'épître aux Romains: Fonction rhétorique et argumentative*, in: Schnelle, Letter, S. 55–73
- Qimron, E./Strugnell, J., *Qumran Cave 4, vol. V: Miqzat ma'ase Ha-Tora* (DJD X), Oxford: Clarendon, 1994
- Rad, G. von, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München: Kaiser, 4. Aufl. 1971, S. 130–135
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser, 4. Aufl. 1965
- Räsänen, H., *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen: Mohr, 1983
- Räsänen, H., *Paul, God, and Israel: Romans 9–11 in Recent Research*, in: J. Neusner/E. S. Frerichs/P. Borgen/R. Horsley (Hg.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1988, S. 178–206
- Rapa, R. K., *The Meaning of „Works of the Law“ in Galatians and Romans*, Frankfurt a.M./New York: Peter Lang, 2001
- Rath, M., *De Conceptu ‚Paresis‘ in Epistola ad Rom (3,25)*, Diss. masch. Jerusalem, 1965
- Reichert, A., *Literarische Analyse von Römer 7,7-25a*, in: Schnelle, Letter, S. 297–325
- Reichert, A., *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik* (FRLANT 194), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001
- Reinhold, W., *Das Ziel des Gesetzes nach Röm 10,4-13*, in: Doering/Waubke/Wilk, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, S. 297–312
- Rese, M., *Die Vorzüge Israels in Rom. 9,4f. und Eph. 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel*, in: ThZ 81 (1975), S. 211–222
- Rieger, H.-M., *Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders*, in: Avemarie/Lichtenberger, *Bund und Tora*, S. 129–161
- Riesner, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen: Mohr, 1994
- Riesner, R., *Romans 15 and Paul's Project of Journey to Spain (Hispania)*, in: J. M. Gavalda Ribot/A. M. Melgar/A. P. i Tàrrach (Hg.), *Pau, Fructuós i el Cristianisme Primitiu a Tarragona (Segles I–VIII). Actes del Congrés de Tarragona (19–21 de Juny de 2008)*, Tarragona: Fundació Privada Liber, 2010, S. 101–111
- Robertson, O. P., *Genesis 15.6: New Covenant Expositions of an Old Covenant Text*, in: *Westminster Theological Journal* 42 (1980), S. 259–289
- Röhser, G., *Metaphorik und Personifikation der Sünde* (WUNT II/25), Tübingen: Mohr, 1987
- Roloff, J., *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre biblische Grundlage*, in: W. Kraus (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 162), Tübingen: Mohr, 2003, S. 275–300
- Romanello, St., *Rom 7,7-25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis*, in: *Biblica* 84 (2003), S. 510–530
- Roo, C. R. de, *„Works of the Law“ at Qumran and in Paul*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007

- Rhyne, C. T., Faith establishes the Law (SBL Dissertation Series 55), Chico: Scholars Press, 1981
- Richardson, P., Israel in the Apostolic Church, Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (Neuausgabe 2005)
- Sanday, W./Headlam, A. C., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh: Clark, 5. Aufl. 1902
- Sanders, E. P., Jesus and Judaism, London: SCM Press, 1991 (Neudruck von 1985)
- Sanders, E. P., Judaism. Practice and Belief 63 BCE–66 CE, London/Philadelphia: SCM Press, 1992
- Sanders, E. P., Pattern of Religion in Paul and Rabbinic Judaism, in: HTR 66 (1973), S. 199–215
- Sanders, E. P., Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London: SCM, 1977
- Sanders, E. P., Paul, the Law and the Jewish People, Minneapolis: Fortress, 1985 (1983)
- Sanders, E. P., Paul's Attitude Toward the Jewish People, in: USQR 33 (1978), S. 175–187
- Sanders, E. P., Paulus, Stuttgart: Reclam, 1995/2009,
- Sanders, E. P., Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985
- Sanchez Bosch, J., Gloriarse según San Pablo. Sentido y teología de (AnBib 40), Rom: Pontificio Instituto Biblico, 1970
- Sandy, D. B./Giese, R. L. (Hg.), Cracking Old Testament Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the Old Testament, Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1995
- Sänger, D., Die Adresse des Galaterbriefs. Neue [?] Überlegungen zu einem alten Problem, in: Bachmann/Kollmann, Umstrittener Galaterbrief, S. 1–56
- Sänger, D. (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität (Biblisch-Theologische Studien 67), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004
- Santala, R., Der Apostel Paulus aus jüdischer Sicht, in: Fundamentum 2/1995, S. 21–53
- Saß, G., Leben aus den Verheißungen (FRLANT 164), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995
- Schäfer, P., Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums (Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum), Tübingen: Mohr, 2010
- Schäfer, P., Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden: Brill, 1978
- Schaller, B., Paul Billerbeck's „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“. Wege und Abwege, Leistung und Fehlleistung christlicher Judaistik, in: Doering/Waubke/Wilk, Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft, S. 61–84
- Schelkle, K. H., Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1–12, Düsseldorf: Patmos, 1956
- Scheer, T. S., Griechische Geschlechtergeschichte (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München: Oldenbourg, 2011
- Schlatter, A., Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart: Calwer, 4. Aufl. 1965
- Schließer, B., Abraham's Faith in Romans 4. Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6 (WUNT 156), Tübingen: Mohr, 2007
- Schiffman, L. H., Early Judaism and Rabbinic Judaism, in: Collins/Harlow, Eerdmans Dictionary, S. 279–290
- Schilling, J. (Hg.), Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Bd. 2, 2006
- Schirrmacher, Th., Der Römerbrief. Für Selbststudium und Gruppenarbeit, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994, 2 Bde.
- Schlier, H., Der Römerbrief (HThKNT VI), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977

- Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 4. Aufl. 1987
- Schmithals, W., *Methodische Erwägungen zur Literarkritik der Paulusbriefe*, in: C. Breytenbach (Hg.), *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum. Beiträge von und zu Walter Schmithals zu seinem 80. Geburtstag*, Leiden: Brill, 2004, S. 107–144
- Schnabel, E., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (HTA)*, Wuppertal: Brockhaus und Gießen: Brunnen, 2006
- Schnabel, E., *Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. 1: Kapitel 1–5 (HTA)*, Wuppertal: Brockhaus und Gießen: Brunnen, 2015
- Schnabel, E., *Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. 2: Kapitel 6–16 (HTA)*, Wuppertal: Brockhaus und Gießen: Brunnen, 2016
- Schnabel, E., *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics (WUNT 2/16)*, Tübingen: Mohr, 1985
- Schnackenburg, R., *Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes*, in: Ellis/Gräßer, *Jesus und Paulus*, S. 283–300
- Schneider, W. Ch., *Herrscherverehrung und Kaiserkult*, in: Erlemann, *Neues Testament und Antike Kultur* 3, S. 210–217
- Schnelle, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9. Aufl. 2017
- Schnelle, U., *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 1986
- Schnelle, U. (Hg.), *The Letter to the Romans (BETL CCXXVI)*, Leuven: Peeters, 2009
- Schnelle, U., *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003
- Schnelle, U., *Der Römerbrief und die Aporien des paulinischen Denkens*, in: Ders., *Letter*, S. 3–23
- Schnelle, U., *Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. 2018
- Schnelle, U./Söding, Th. (Hg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000
- Schoeps, H. J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr, 1959 (Darmstadt: WBG, 1972)
- Schönemann, E., *Bund und Tora: Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband: 1Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1)*, Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991
- Schrage, W., *Ethik des Neuen Testaments (GNT 4)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982
- Schreiber, S., *Der Römerbrief*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6)*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, S. 277–302
- Schreiner, J., *Das 4. Buch Esra (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981
- Schreiner, T. R., *Does Romans 9 teach Individuals Election into Salvation? Some exegetical and theological Reflections*, in: T. R. Schreiner/B. A. Ware (Hg.), *The Grace of God, the Bondage of the Will, vol. 1: Biblical and Practical Perspective on Calvinism*, Grand Rapids: Baker, S. 89–106
- Schreiner, T. R., *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*, Grand Rapids: Baker, 1993
- Schreiner, T. R., *Paul's View of the Law in Romans 10:4-5*, in: WTJ 55 (1993), S. 113–135
- Schreiner, T. R., *Romans (BECNT)*, Grand Rapids: Baker, 1998 (Neudruck 2006)

- Schreiner, T. R., *New Testament Theology. Magnifying God in Christ*, Nottingham: Apollos, 2008
- Schreiner, T. R., „Works of Law“ in Paul, in: *Nov. Test.* 33 (1991), S. 217–244
- Schrenk, G., Art. *dikaiousu/nh*, in: *ThWbNT II*, S. 176–229
- Schrenk, G., *Der Römerbrief als Missionsdokument*, in: *Ders., Studien zu Paulus (AThANT 26)*, Zürich: Zwingli, 1954, S. 81–106
- Schrenk, G., Art. „Vater im Neuen Testament“, in: *ThWbNT V*, S. 981–1016
- Schrenk, G., Art. „Der Vaterbegriff im Spätjudentum“, in: *ThWbNT V*, S. 974–981
- Schrenk, G., *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament*, Gießen: Brunnen, 2. Aufl. 1984
- Schröter, J., *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphorischen Zuganges zur Christologie anhand einzelner christologischer Metaphern bei Paulus*, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie (TBT 120)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2003, S. 53–73
- Schröter, J., *Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu*, in: Frey/Schröter, *Deutungen*, S. 51–71
- Schumacher, Th., *Der Begriff $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ im paulinischen Sprachgebrauch: Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik*, in: Schnelle, Letter, S. 487–501
- Schweitzer, A., *Die Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen: Mohr, 1911
- Schweitzer, A., *Die Mystik des Apostel Paulus*, Tübingen: Mohr, 1930 (Nachdruck 1981)
- Scott, J. B., Art. *NāmDa*, in: *ThWbOT*, S. 51–53
- Seifrid, M. A., *Blind Alleys in the Controversy over the Paul of History*, in: *Tyndale Bulletin* 45 (1994), S. 73–95
- Seifrid, M. A., *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme (Suppl. NT 68)*, Leiden: Brill, 1992
- Seifried, M. A., *Paul’s Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background*, in: Carson u. a., *Justification II*, S. 39–74
- Seifried, M. A., *Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism*, in: Carson u. a., *Justification I*, S. 415–442
- Seifried, M. A., *Romans*, in: C. K. Beale/D. A. Carson (Hg.), *Commentary on the New Testament of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic und Nottingham: Apollos, 2007, S. 607–694
- Siebenthal, H. von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal*, Gießen/Basel: Brunnen und Riehen/Basel: Immanuel, 2011
- Siegert, F., *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11 (WUNT 34)*, Tübingen: Mohr, 1985
- Silva, M., *The Law and Christianity: Dunn’s New Synthesis*, in: *Westminster Theological Journal* 53 (1991), S. 339–353
- Söding, Th., *Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief*, in: Bachmann/Kollmann, *Umstrittener Galaterbrief*, S. 165–206
- Söding, Th., *Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief*, in: Frey/Schröter, *Deutungen*, S. 375–396
- Söding, Th. (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? (Quaestiones disputatae 180)*, Freiburg: Herder, 1999
- Sonntag, H., *NOMOS SWTHR. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext*, Tübingen: Francke, 2000

- Stanley, C. D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (Society for New Testament Studies Monograph Series 69), Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- Starnitzke, D., *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004
- Stauffer, E., Art. ejgw/, in: ThWNT II, S. 341–360
- Stegemann, E. W., *Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung*, in: R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1980, S. 117–139
- Stegemann, E. W., *Jüdische Lebenswelten im frühkaiserlichen Rom*, in: *Kirche und Israel* 24/1 (2009), S. 39–55
- Stegemann, E. W., *Die umgekehrte Tora. Zum Gesetzesverständnis des Paulus*, in: *Judaica* 43 (1987), S. 4–20
- Stegemann, E. W., *Wird eujagge÷lion bei Paulus auch als nomen actionis gebraucht?*, in: *ThZ* 63 (2007), S. 1–24
- Stegemann, H., *The Qumran Essener – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, in: J. Trebolle Barrera/L. Vegas Montaner (Hg.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991* (StTDJ 11), Leiden: Brill, 1992, S. 83–166
- Stegemann, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg: Herder, 9. Aufl. 1999
- Steinsaltz, A., *Persönlichkeiten aus der Bibel*, Basel/Zürich: Morascha, 1996
- Stemberger, G., *Dating Rabbinic Traditions*, in: Bieringer u. a., *The New Testament and Rabbinic Literature*, S. 76–96
- Stemberger, G., *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, in: Doering/ Waubke/Wilk, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, S. 15–31
- Stemberger, G., *Die Frage nach einem „mainstream Judaism“ in der Spätzeit des Zweiten Tempels*, in: Dahmen/Stegemann/Stemberger, *Qumran*, S. 101–118
- Stemberger, G., *Judaica Minora, Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum (Texte und Studien zum antiken Judentum 133)*, Tübingen: Mohr Siebeck, ^[11]_{SEP}2010
- Stemberger, G., *Judaica Minora, Teil II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums (Texte und Studien zum antiken Judentum 138)*, Tübingen: Mohr Siebeck, ^[11]_{SEP}2010
- Stendahl, K., *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *Harvard Theological Review* 56 (1963), S. 199–215 (deutsch: *Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens*, in: *Kirche und Israel* 11 [1996], S. 19–33)
- Stendahl, K., *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München: Kaiser, 1978
- Stendahl, K., *Paul Among Jews and Gentiles and other Essays*, Philadelphia: Fortress, 1976
- Stern, D. H., *Kommentar zum jüdischen Neuen Testament*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1992, 3 Bde.
- Stettler, Chr., *Das letzte Gericht (WUNT II/299). Studien zur Endgerichtserwartungen von den Schriftpropheten bis Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011
- Stettler, H., *Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998
- Stigers, H. G., Art. qdx, in: ThWbOT, S. 752–755
- Strecker, C., *Paulus aus einer „neuen Perspektive“ . Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung*, in: *Kul* 11 (1996), S. 3–18

- Strecker, G./Schnelle, U., Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band II/1: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin/New York: Walter der Gruyter, 1996
- Stöckl Ben Ezra, D., The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163), Tübingen: Mohr, 2003
- Stolle, V., Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002
- Stolle, V., Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomier vom 12. Januar 1538, in: Bachmann, Lutherische und Neue Paulusperspektive, S. 41–67
- Stower, St. K., The Diatribe and Paul's Letter to the Romans (Societies of Biblical Literature Dissertation Series 57), Chico: Scholars, 1981
- Stower, St. K., A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles, New Haven: Yale University Press, 1994
- Scott, J. M., Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of υἱοθεσία in the Pauline Corpus [WUNT 2/48], Tübingen: Mohr, 1992
- Stöhr, M. (Hg.), Lernen in Jerusalem, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1993
- Stott, J., Romans: Good Good News for the World, Downers Grove: InterVarsity, 1994
- Stowers, St. K., Εκ πίστεως ἀνδρὰ διὰ τῆς πίστεως in Romans 3:30, in: JBL, 108/4 (1989), S. 665–675
- Strack, H. L./Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926 (10., unveränderte Aufl. 1994), 5 Bde.
- Strawn, B. A., תירב, in: ThWbQ I (2011), Sp. 508–521
- Ströter, E. F., Der Fürst des Lebens muß einst alles erben. Aufsätze und Auslegungen, hg. v. H. Schuhmacher, Stuttgart: Paulus, 1966
- Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 1, 3. Aufl. 2005
- Stuhlmacher, P., Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen: Mohr, 1983
- Stuhlmacher, P., Das paulinische Evangelium, Bd. I: Vorgeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S. 56–63
- Stuhlmacher, P., Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965
- Stuhlmacher, P., Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, S. 87–116
- Stuhlmacher, P., The Purpose of Romans, in: Donfried, Romans Debate, S. 231–242
- Stuhlmacher, P., Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective. With an essay by Donald A. Hagner, Downers Grove: InterVarsity, 2001
- Stuhlmacher, P., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981
- Stuhlmacher, P., Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien, in: Ders., Das Evangelium, S. 1–26
- Stuhlmacher, P., Zur neueren Exegese von Röm 3,24–26, in: Ellis/Gräßer, Jesus und Paulus, S. 315–333
- Stute, H., Der Römerbrief entschlüsselt unter Berücksichtigung seiner semantischen Strukturen, Bonn: VKW, 2003
- Süld, E., Adam bei Paulus in Römer 7: Bemerkungen zur paulinischen Paradiesgeschichte, in: Schnelle, Letter, S. 771–777

- Swetman, J., The Curious Crux at Romans 4:12, in: *Biblica* 61 (1980), S. 110–115
- Talmon, S., Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie, in: Stöhr, Lernen in Jerusalem, S. 130–147
- Ta-Shma, I. M., Art. „Abraham – In the Aggadah“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Encyclopaedia Judaica, hg. v. C. Roth, Jerusalem: Keter, 1971/2, Bd.1, Sp.115–117
- Theißen, G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983
- Theobald, M., Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 417–431
- Theobald, M., Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21-31, in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 30–67
- Theobald, M., „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1.3f. (1981), in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 102–118
- Theobald, M., Kirche und Israel nach Röm 9–11, in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 324–349
- Theobald, M., „Sohn Gottes“ als christologische Grundmetapher bei Paulus (1994), in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 119–141
- Theobald, M., *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt: WBG, 2000
- Theobald, M., *Römerbrief Kapitel 1–11* (SKK.NT 6/1), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992
- Theobald, M., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen: Mohr, 2003
- Theobald, M., Warum schrieb Paulus den Römerbrief?, in: Ders., *Studien zum Römerbrief*, S. 2–14
- Theobald, M., Welcher Schlüssel passt zum Römerbrief? Große Theologen des 20. Jh. zur Briefeöffnung Röm 1,1-17, in: *Bibel und Kirche* 3/2010, S. 138–146
- Theological Wordbook of the Old Testament* (ThWbOT), hg. v. R. L. Harris/G. L. Archer/B. K. Waltke, Chicago: Moody Press, 1980
- Theologische Realenzyklopädie* (TRE), hg. v. G. Krause und G. Müller, Berlin/New York: W. de Gruyter, Bd. 7, 1981
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (ThBLNT), hg. v. Coenen, L./Haacker, K., Wuppertal: Brockhaus, 1. Sonderausgabe 1993
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (ThBLNT), hg. v. Coenen, L./Haacker, K., Wuppertal: Brockhaus, Bd. I, 1997 und Bd. II, 2000
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), hrsg. v. E. Jenni unter Mitarbeit von C. Wsermann, München: Kaiser und Zürich: TVZ, 1971/1976, 2 Bde.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWbAT) hrsg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry, Stuttgart/Berlin/Köln/ Mainz: Kohlhammer, 1973–2000, 10 Bde.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWbNT), hg. v. G. Kittel, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, Studienausgabe 1990, 10 Bde.
- Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* (ThWbQ), Bd. I, hg. v. H.-F. Farby/U. Dahmen, Stuttgart: Kohlhammer, 2011
- Thiede, C. P., Ein Fisch für den Römischen Kaiser. Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus, München: Luchterhand Literaturverlag, 1998
- Thielman, F., *Paul & the Law. A Contextual Approach*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1994
- Thielman, F., Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11, in: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), S. 169–181
- Thiessen, J., *Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen* (STB 1), Münster/Zürich: LIT, 2009

- Thiessen, J., Biblische Glaubenslehre. Eine Systematische Theologie für die Gemeinde, Nürnberg: VTR, 2004
- Thiessen, J., Gott hat Israel nicht verstoßen. Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2010
- Thiessen, J., Die Stephanusrede Apg 7,2-53 untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, Nürnberg: VTR, 1999
- Thiessen, J. (Hg.), Kontroversen in der synoptischen Frage. Standpunkte, Untersuchungen und Lösungsansätze zur Entstehung der ersten drei Evangelien, Riehen: Immanuel und Hammerbrücke: Jota, 2. Aufl. 2011
- Thiessen, J., Paulus als Lehrer der christlichen Gemeinden. Eine Theologie der neutestamentlichen Paulusbriefe, Nürnberg: VTR, 2019
- Thiessen, J., Zu Verfasserschaft und Datierung der synoptischen Evangelien, in: Thiessen, Kontroversen, S. 217–268
- Thiessen, J., Zornedemonstration Gottes mit Heilsabsicht? Zur Problematik der Syntax und der Bedeutung von Römer 9,22-23, in: *Filología Neotestamentaria* VXIII (2010), S. 37–72
- Thompson, R., The Alleged Rabbinic Background of Rom 3:31“, in: *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 63 (1987), S. 136–148
- Thurén, L., Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law (WUNT 124), Tübingen: Mohr, 2000
- Tiwald, M., Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52), Freiburg: Herder, 2008
- Tobin, T. H., Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans, Peabody: Hendrickson, 2004
- Tobin, T. H., „What Shall We Say That Abraham Found? The Controversy behind Romans 4, in: *Harvard Theological Review* 88 (1995), S. 437–457
- Tyson, J. B., „Works of Law“ in Galatians, in: *JBL* 92 (1973), S. 423–431
- Urbach, E. E., The Sages. The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud, Cambridge/London: Harvard University Press, 2. Aufl. 1979
- VanderKam, J. C., Covenant, in: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* I (2000), S. 151–155
- Vasser, M., More Rhetoric at the Boundaries: Additional Evidence fore a Chain-Link-Transition at Romans 7:25, in: *JETS* 67.3 (September 2024), S. 531–541
- Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin: Walter der Gruyter, 1985 (vierter Druck)
- Vielhauer, Ph., Paulus und das Alte Testament, in: H. Klein (Hg.), *OIKODOME. Aufsätze zum Neuen Testament* II (TB 65), München: Kaiser, 1979, S. 196–228
- Visscher, G. H., Romans 4 and the New Perspective on Paul. Faith Embraces the Promise (*Studies in Biblical Literature* 122), New York/Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009
- Waffield, B. B., The Person and Work of Christ, hg. v. S. G. Craig, Grand Rapids: Baker, 1950
- Wander, B., Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporajuden (WUNT 104), Tübingen: Mohr Siebeck, 1998
- Wagner, G., Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11 (AThANT 39), Zürich: Zwingli, 1962, S. 69–269
- Wagner, J. R., Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter in the Romans, Leiden: Brill, 2002
- Walter, N., Zur Interpretation von Römer 9-11, in: *ZThK* 81 (1984), S. 172–195
- Wander, B., Warum wollte Paulus nach Spanien?, in: Horn, Ende des Paulus, S. 175–195

- Wasserman, E., *The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology* (WUNT II/256), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008
- Waubke, H.-G., *Die talmudische *Haberim*-Halacha und die Pharisäer*, in: Doering/ Waubke/Wilk, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, S. 108–132
- Watson, F., *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007
- Weber, R., *Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides* (ARGU 11), Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (Kurztitel: Gesetz I)
- Weber, R., *Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001 (Kurztitel: Gesetz II)
- Weber, R., *Die Geschichte des Gesetzes und des Ich in Römer 7,7–8,4. Einige Überlegungen zum Zusammenhang von Heilsgeschichte und Anthropologie im Blick auf die theologische Grundstellung des paulinischen Denkens*, in: NZSTh 29 (1987), S. 147–179
- Wechsler, A., *Geschichtsbild und Apostelstreit*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991
- Wedderburn, A. J. M., *Eine neuere Paulusperspektive*, in: Becker/Pilhofer, *Biographie*, S. 46–64
- Wedderburn, A. J. M., *The Reasons for Romans*, Edinburgh: Clark, 1988
- Wengst, K., *„Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008
- Wengst, K./Saß, G. (Hg.), *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS für Wolfgang Schrage), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998
- Werblowsky, R. J. Z., *Tora als Gnade*, in: Kairos 15 (1973), S. 156–163
- Westerholm, St., *Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2004
- Weiß, K., *Art. diafe÷rw*, in: ThWbNT IX, S. 64–66
- White, J., *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament* (TANZ 45), Tübingen: Francke, 2007
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, Berlin: Töpelmann, 1959
- Wilckens, U., *Rechtfertigung als Freiheit*, Neukirchen: Neukirchener, 1974
- Wilckens, U., *Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes*, in: Ders., *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 110–170
- Wilckens, U., *Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“?*, in: Ders., *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 77–109
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer* (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Studienausgabe 2010, 3 Teilbände
- Wilckens, U., *Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4*, in: Ders., *Rechtfertigung als Freiheit*, S. 33–76
- Wilckens, U., *Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005
- Wilk, F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998
- Wilk, F., *Ruhm coram Deo bei Paulus?*, in: ZNW 101 (2010), S. 54–77
- Wilk, F., *Die synoptischen Evangelien des Neuen Testaments als Quellen für die Geschichte der Pharisäer*, in: Doering/Waubke/Wilk, *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft*, S. 85–107
- Williams, S. K., *The Righteousness of God in Romans*, in: *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), S. 241–290

- Wischmeyer, O., Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Terminologie, in: Becker/Pilhofer, Biographie, S. 88–105
- Wischmeyer, O./Becker, E.-M. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel: Francke, 3. Aufl. 2021
- Wise, M. O., Grundgesetz einer Sekten-Gemeinschaft (1QS, 4Q255–264a, 5Q11), in: Wise/Abegg/Cook, Schriftrollen von Qumran, S. 139–160
- Wise, M./Abegg, M./Cook, E., Die Schriftrollen von Qumran. Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten, hg. v. A. Läßle, Augsburg: Pattloch, 1997
- Wolter, M., Identität und Ethos bei Paulus, in: Ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum (WUNT 236), Tübingen: Mohr, 2009, S. 121–169
- Wolter, M., Eine neue paulinische Perspektive, in: ZNT 14 (2004), S. 2–9
- Wolter, M., Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011
- Wright, N. T., The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, Minneapolis: Fortress, 1993
- Wright, T., Justification. God's Plan and Paul's Vision, London: SPCK, 2009
- Wright, N. T., The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God 1), Minneapolis: Fortress, 1992
- Wright, N. T., Paul. In a fresh Perspective, Minneapolis: Fortress, 2005
- Wright, N. T., The Paul of History and the Apostel of Faith, in: Tyndale Bulletin 29 (1978), S. 61–88
- Wright, N. T., Romans, in: L. E. Keck (Hg.), The New Interpreter's Bible, Bd. 10, Nashville: Abingdon, 2002, S. 393–770
- Wright, N. T., Romans and the Theology of Paul, in: Hay/Johnson, Pauline Theology III, S. 30–67
- Wright, N. T., What Saint Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?, Oxford: Lion, 1997
- Wright, T., Worum es Paulus wirklich ging, Gießen: Brunnen, 2010
- Woude, A. S. Van der, Fakten kontra Phantasien. Die Bedeutung der Rollen vom Toten Meer für die Bibelwissenschaft und die Kunde des Frühjudentums, in: F. García Martínez/E. Noort (Hg.), Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism, Leiden: Brill, 1998, S. 249–271
- Yardeni, A., Nahal Se'elim Documents, Jerusalem: ha-Hevrah la-hakirat Erets Yisra'el we-,atikotehah, 1995
- Zahn, Th., Der Brief des Paulus an die Römer (KNT 6), Leipzig: Deichert, 2. Aufl. 1910
- Zeller, D., Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (Forschung zur Bibel 1), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1973
- Zeller, D., Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg: Pustet, 1985
- Ziesler, J. A., Paul's Letter von the Romans (TPI New Testament Commentaries), Philadelphia: Trinity Press International, 1989