

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 10

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsatzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld
Prof. Dr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1
Prof. Dr. Lars Hartman, Box 1604, S-751 46 Uppsala
Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, Sanderring 2, D-8700 Würzburg
Prof. Dr. Heikki Räisänen, Vantaanjänne 1 B 11, SF-01730 Vantaa 73
Prof. Dr. Eugen Ruckstuhl, Obergütschstraße 14, CH-6003 Luzern
Prof. Dr. Gerd Theißen, Kleinschmidtstraße 52, D-6900 Heidelberg

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1985. Alle Rechte vorbehalten. –
Gefördert vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

GERD THEISSEN	
„Meer“ und „See“ in den Evangelien	5
EUGEN RUCKSTUHL	
Zur Chronologie der Leidensgeschichte Jesu	27
UDO BORSE	
Die Wir-Stellen der Apostelgeschichte und Timotheus	63
HEIKKI RÄISÄNEN	
Zum Verständnis von Röm 3,1–8	93
LARS HARTMAN	
Universal Reconciliation (Col 1,20)	109
HEINZ GIESEN	
Naherwartung des Paulus in 1 Thess 4,13–28?	123
HANS-JOSEF KLAUCK	
Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2–4) in der koptischen Paulus- apokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)	151
REZENSIONEN	191

VERZEICHNIS DER REZENSIONEN

K. Berger, Formgeschichte (Fuchs)	193
Bibellexikon (Fuchs)	192
H. Braun, An die Hebräer (Fuchs)	230
M. Brecht, Theologen (Niemann)	249
R. Busemann, Jüngergemeinde (Fuchs)	205
A. Dauer, Johannes und Lukas (Fuchs)	218
P. Dschulnigg, Markusevangelium (Fuchs)	207
H. Frankemölle, Jahwe-Bund (Fuchs)	204
J. Gnilka, Johannesevangelium (Fuchs)	222
E. J. Goodspeed (Hg), Apologeten (Weißengruber)	244
A. Grabner-Haider, Selbsterfahrung/MtEv (Fuchs)	248
A. T. Hanson, Utterances (Hübner)	200
H. P. Heekerens, Zeichen-Quelle (Fuchs)	220
H. Hofmann, Henochbuch (Fuchs)	242
H. Hommel, Sebasmata (Fuchs)	243
Flavius Josephus, Geschichte (Fuchs)	236
A. Kemmer, Glaubensbekenntnis (Fuchs)	192
H. Kessler, Auferstehung (Fuchs)	197
R. Kieffer, Foi et justification (Hübner)	227
H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (Fuchs)	226
U. H. J. Körtner, Papias (Weißengruber)	245
R. Kuntzmann-J. Schlosser (Hgg), Judaïsme hellénistique (Fuchs)	236
X. Léon-Dufour, Abendmahl (Weiser)	198
J. Maier-P. Schäfer, Lexikon des Judentums (Hager)	192
H. A. Mertens, Handbuch der Bibelkunde (Fuchs)	191
St. S. Miller, Sepphoris (Fuchs)	238
J.-G. M. M. Mundla, Jesus und die Führer Israels (Fuchs)	212
H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis (Fuchs)	224
J. Neusner, Judentum (Fuchs)	238
R. Pesch, Römerbrief (Fuchs)	225
F. Regner, Paulus (Niemann)	234
R. Riesner, Jesus als Lehrer (Fuchs)	194
W. Schmithals, Briefe des Paulus (Fuchs)	231
G. Vermes, Scripture (Giesen)	239
U. Wegner, Hauptmann von Kafarnaum (Fuchs)	214
Th. Zahn, Evangelium des Johannes (Fuchs)	223
A. F. Zimmermann, Die urchristlichen Lehrer (Fuchs)	195

Zum Verständnis von Röm 3,1–8

Röm 3,1–8 gilt nicht ohne Grund als „einer der verblüffendsten Abschnitte“ im ganzen Brief.¹ Dementsprechend gehen auch die Auslegungen weit auseinander. Während ältere Exegese oft empfand, daß der Apostel „im Eifer den Faden verliert“² oder die Zurückweisung von Einwürfen bzw. Mißverständnissen ihn „immer weiter vom Thema“ abbringt,³ ist die neuere Auslegung vielfach bemüht, im betreffenden Abschnitt einen wohlüberlegten Gedankengang aufzuweisen.⁴ Wo ältere Forscher seine „Dunkelheit und Schwäche“ beanstandeten,⁵ kann man heute umgekehrt die besondere Relevanz des Passus für das Hauptthema des Briefes betonen.⁶ Auch die Funktion der rhetorischen Fragen wird ganz unterschiedlich beurteilt. Einerseits sieht man Paulus den Vorwürfen eines realen jüdischen Gegners ausgesetzt, der sonst nirgendwo im NT „so deutlich und auf so hohem Reflexionsniveau theologischer Polemik selbst zu Wort“ komme wie hier.⁷ Andererseits wird die Meinung vertreten, daß Paulus überhaupt keinen Gegner (weder realen noch fiktiven) im Blick hat, sondern mit Hilfe der Fragen von sich aus selber den Gedankengang entfaltet.⁸ Unter diesen Umständen empfiehlt es sich, den Problemen des Abschnitts erneut nachzugehen. Es scheint mir, daß eine stärkere Berücksichtigung des Zusammenhangs von Röm 3,1–8 mit den Kapp. 9–11 und der dahinterliegen-

¹ Hall, Romans, 183.

² Jülicher, Röm, 242.

³ Lietzmann, Röm, 45; vgl. Kuß, Röm I, 99: „eine Digression“. Auch Käsemann, Röm, 73 meint, daß Paulus die Auseinandersetzung in den VV. 5–7 nicht von vornherein beabsichtigte.

⁴ Hall, Romans; vgl. auch Wilckens, Röm I, 163 („Geschlossenheit“).

⁵ Dodd, Rom, 46; er schreibt auch, daß „the argument of the epistle would go much better if this whole section were omitted“.

⁶ Vgl. Bornkamm, Theologie, 141.148; Hall, Romans, 195.

⁷ Wilckens, Röm I, 163. Bornkamm, Theologie, 142 läßt es zwar unklar bleiben, „ob hinter den Einwänden von 3,5 und 7f die reale Position des Juden steht oder die eines christlichen Gegners“; doch er skizziert eine profilierte gegnerische Position, einen Dialogpartner, „der alle erdenklichen Bemühungen macht, um der von Paulus in 3,9 ausgesprochenen *einen* Konsequenz zu entgehen“, was eine „sophistische Pseudo-Theologie“ und „ein satanisches Unterfangen“ sei (148). Piper, Righteousness, 5ff geht axiomatisch davon aus, daß Paulus mit „typical Jewish objectors“ disputiert, und versucht deren Argumentation zu rekonstruieren.

⁸ Hall, Romans, 183–197. Grundlegend für den Vergleich mit der Diatribe jetzt Stowers, Reassessment; Röm 3 wird S. 181ff behandelt.

den heilsgeschichtlichen Problematik zu seinem Verstehen wesentlich beitragen kann.

Kontext

In 1,16 hatte Paulus gesagt, das Evangelium sei zum Heil für jeden Glaubenden, und zwar dem Juden zuerst, dann dem Griechen. Die heilsgeschichtliche „Prävalenz“ des Juden ist ernstzunehmen.⁹ Während diese Frage in den Kapp. 9–11 näher behandelt wird, entwickelt Paulus den Gedanken „der Jude zuerst“ in Kap. 2 in eine ganz andere Richtung, indem er die *Unparteilichkeit* Gottes hervorhebt. Der Jude wird „zuerst“ auch gerichtet, falls seine Taten dazu Anlaß geben. Gott nimmt keine Rücksicht auf Personen (oder Nationalitäten). Seine *δικαιοκρασία* vergilt einem jeden nach seinen Taten (2,5–11). Die Kenntnis bzw. Unkenntnis der Tora bedeutet dabei nichts (2,12–16).

2,17–29 zeigt, wo Paulus hinaus will: Er will die vermeintliche Sonderstellung des *Juden* zerstören. Er ist unterwegs zur Schlußfolgerung von 3,9.20: *Alle* sind unter der Sünde, d.h. im Klartext: Auch der Jude ist unter der Sünde und bedarf des Heils in Christus. Indem er die Schuld der Juden herausstellen will, bringt er über die Heiden Aussagen, die in logischer Spannung zum in Kap. 1 gezeichneten Bild stehen (2,14f.26f.). Die Kenntnis der Tora nützt dem Juden nichts, denn er lebt nicht gemäß der Tora, sondern übertritt sie in grober Weise (2,21–24). Die Beschneidung nützt nur, falls man das Gesetz befolgt (V. 25). Tut man das, schadet auch das Fehlen der Beschneidung nichts (2,25–28). Alles hängt davon ab, was der Mensch „im Verborgenen“ ist – ob er „seinem Herzen nach“ beschnitten ist oder nicht (V. 29).

Während die VV. 26f noch zweifellos jegliche rechtschaffene Heiden im Blick haben, muß sich V. 29 mit seiner Rede von der Beschneidung des Herzens *im Geist* auf *Christen* beziehen: Der wahre Jude ist zutiefst mit dem bekehrten Christen identisch.¹⁰ Vgl. Phil 3,3, wo Christen als die (wahre) „Beschneidung“ bezeichnet werden. Damit ist Paulus eigentlich schon „über den Rahmen seines Themas: ‚die Sündhaftigkeit auch aller Juden‘ ... hinausgeschritten“.¹¹ Die Sündhaftigkeit der

⁹ Käsemann, Röm, 21; Wilckens, Röm I, 86; gegen Lietzmann, Röm, 30. Zur Analyse der Stelle vor allem Zeller, Juden, 141ff.

¹⁰ Richtig u. a. Wilckens, Röm I, 157.

¹¹ Jülicher, Röm, 242.

Juden wird hier nicht mit dem Christusereignis konfrontiert, sondern ihr wird blitzartig das Bild des wahren Juden entgegengestellt, in dessen Leben die Sünde schon überwunden ist. Paulus kann sich in der Behandlung des Themas Entgleisungen leisten, Gesichtspunkte aufnehmen, die an dieser Stelle eher stören und besser später behandelt würden. Da so etwas schon am Ende von Kap. 2 geschieht, sollte es nicht besonders überraschen, falls Ähnliches auch am Anfang von Kap. 3 festzustellen wäre.

Gedankengang

Die Geringschätzung der leiblichen Beschneidung in 2,25–29 läßt die Frage¹² aufkommen, ob der Jude qua Jude nun überhaupt einen Vorzug vor dem Nicht-Juden hat. Gibt die Beschneidung ihm einen „Nutzen“ (ὠφέλεια V.1, vgl. ὠφέλει in 2,25)? Man hätte vermuten können, da die Frage schon in 2,25 negativ beantwortet worden war, daß die Antwort auf 3,1 „gar nichts“ sein müßte.¹³ V. 2 mit πολλὸν κατὰ πάντα τρόπον überrascht deshalb. Allerdings erwähnt Paulus in V. 2b „nur einen Ehrenvorzug“.¹⁴ Daß die Juden einmal mit den „Worten Gottes“ betretet wurden, könnte im Lichte des Vorangehenden als eine heilsgeschichtliche Rolle verstanden werden, die jetzt ausgespielt worden ist. Doch wird V. 3 zeigen, daß Paulus nicht dabei bleibt. λόγια bezieht sich wahrscheinlich vor allem auf die atl. Verheißungen.¹⁵ πρῶτον findet hier keine Fortsetzung. Was Paulus noch hätte sagen können, kann man in 9,4f nachlesen. Die Problematik von Kapp. 9–11 drängt sich schon hier auf. An sich hätte sich Paulus hier die Behandlung der Frage nach dem Nutzen der Beschneidung durchaus ersparen können, zumal er sie hier nur sehr kurz und andeutend beantwortet und sofort zu einer anderen Frage übergeht.

Die Problematik von Kapp. 9–11 meldet sich, obwohl sie an dieser Stelle eher stört. Hier soll ja die Schuld Israels aufgewiesen, seine Sonderstellung bestritten werden. Doch Paulus kann die Frage von V. 3 nicht unterdrücken. Sie nimmt die Feststellung „das Wort Gottes ist nicht hingefallen“ in 9,6 sowie die Frage „Gott hat doch wohl nicht sein Volk verstoßen?“ in 11,1 vorweg. In 3,3 ist die Frage überraschend formuliert. Verblüffend ist zunächst das partial ausgedrückte Subjekt

¹² Man muß sie nicht als gegnerisch verstehen; vgl. Käsemann, Röm, 73; und siehe unten.

¹³ Lietzmann, Röm, 45; Dodd, Rom, 43; u. a.

¹⁴ Lietzmann, Röm, 45.

¹⁵ So u. a. Lietzmann, Röm, 45; Michel, Röm, 95, Anm. 3. Das „neutestamentliche Reden Gottes“ ist nicht eingeschlossen.

τινες.¹⁶ Es war doch der Zweck von Kap. 2 aufzuweisen, daß *alle* ohne Ausnahme „unter der Sünde“ sind; so heißt es in 3,9 (wo προητιασάμεθα auf Kap. 2 weist) und wird in 3,19 („jeder Mund wird gestopft“) und in 3,23 („*alle* haben gesündigt“) bestätigt. In der Tat heißt es schon im nächsten Vers 3,4, daß „*jeder* Mensch“ Lügner sei. Das Problem wird nicht aus der Welt geschafft durch die Feststellung, daß Paulus gern von seinen Gegnern als τινες spricht, auch wenn diese in der Überzahl sind.¹⁷ Denn für die Beweisführung von Röm 1,18–3,20 ist vom Gesichtspunkt der Logik *jede* Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit fatal.

Noch auffallender ist jedoch der Gebrauch der Worte ἀπιστέω und ἀπιστία. Von Kap. 2 her hätte man Worte wie „Sünde“ (vgl. ἀμαρτάνειν 2,12), „Ungerechtigkeit“ (vgl. ἀδικία 2,8) oder „Übertretung“ (ἡ παράβασις τοῦ νόμου 2,23; vgl. 2,27) erwartet, also Worte mit ethischen Konnotationen. Statt dessen spricht Paulus vom *Unglauben*. Zwar werden die Vokabeln oft von der atl. Bundestheologie her gedeutet und entsprechend übersetzt: Bundesbruch,¹⁸ Treubruch,¹⁹ Untreue.²⁰ Dieser Sprachgebrauch ist ntl. in 2 Tim 2,13 belegt, und in Röm 3,3 bezeichnet Gottes πίστις in der Tat eindeutig seine Treue.²¹ Konnotationen von „Untreue“ sind bei ἀπιστέω und ἀπιστία auch nicht auszuschließen. Trotzdem ist zu bedenken, daß menschliche ἀπιστία bei Paulus sonst immer *Unglauben* bezeichnet. Während das Verb ἀπιστεῖν nur hier vorkommt, begegnet ἀπιστία darüber hinaus dreimal, jedesmal im Röm. In 4,20 steht ἀπιστία im Gegensatz zu Abrahams glaubensstarken Vertrauen auf Gottes Verheißung (dargestellt als proleptisches Modell für den Glauben derjenigen, die ἐκ πίστεως und dadurch Kinder Abrahams sind). Darüber hinaus kommt das Wort, was bedeutungsvoll ist, gerade in Kap. 11 vor: Die Juden wurden wegen ihres Unglaubens ausgebrochen, doch sie werden wieder eingepropft werden, falls sie nicht in ihrem Unglauben verharren. Hier bezeichnet ἀπιστία eindeutig die Ablehnung des Evangeliums von Christus.²²

¹⁶ Vgl. *Dodd*, Rom, 44.

¹⁷ *Käsemann*, Röm, 75.

¹⁸ *Lietzmann*, Röm, 44; vgl. 45: Nicht Unglaube an das Evangelium, sondern „grobe Übertretungen des Gesetzes seit den Tagen des goldenen Kalbes“. *Michel*, Röm, 138: „die Bundes-treue verweigern“. *Kertelge*, Rechtsfertigung, 65.

¹⁹ *Wilckens*, Röm I, 164.

²⁰ *Käsemann*, Röm, 73; *Bornkamm*, Theologie, 143; *Schlier*, Röm, 93; *Stuhlmacher*, Gerechtigkeit, 85: „Untreue oder Bundbrüchigkeit“.

²¹ ἀπιστία bedeutet „Untreue“ in Weish 14,25. ἀπιστεῖν heißt „kein Vertrauen haben“ in 2 Makk 8,13, aber „keinen Glauben haben“ in Weish 1,2; 10,7; 18,13.

²² Auch ἀπιστος, von Paulus nur in den Korintherbriefen gebraucht, bezeichnet immer einen Nicht-Christen.

Da unser Passus in mancher Weise gerade die Problematik der Kapp. 9–11 vorwegnimmt, ist die Annahme begründet, daß im Wort ἀπιστία auch in 3,3 die Bedeutung „Unglauben“ wenigstens mitschwingt; dieser Unglaube findet seinen Ausdruck in der *Ablehnung des Evangeliums*.²³ Auch die Aoristform des Verbs findet hierin ihre natürliche Erklärung.²⁴ Von hier aus fällt ferner Licht auf das auffallende τινες. Auch dieses Wort kehrt in Kap. 11 wieder: *Einige* (τινες) der Zweige sind (wegen ihres Unglaubens) ausgebrochen worden.²⁵ Offenbar streift Paulus schon in 3,3 die Frage, auf die er in 11,17ff zurückkehren wird: die Frage nach dem Unglauben „einiger“ (in Wirklichkeit der meisten) Juden, indem diese Christus ablehnen.

Das heißt natürlich nicht, daß 3,3 keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, mit Kap. 2, hätte.²⁶ Wachsen doch die Schwierigkeiten, die in den Fragen von Kap. 3 behandelt werden, gerade daraus, was im Kap. 2 dargestellt wurde. Und im Kap. 2 wurde nicht vom Unglauben der Juden vor Christus, sondern von ihrer *Sünde* und *Gesetzesübertretung* gesprochen. Von hier scheint ein weiter Weg zur Rede von der Verweigerung des Glaubens an Jesus Christus zu sein. Es scheint mir jedoch, daß diese an sich ganz verschiedenen Sachen, Gesetzesübertretung und Unglaube, bei Paulus fast unmerklich *zusammenschmelzen*. Wohl ohne sich dessen bewußt zu sein, setzt er axiomatisch voraus: Wer nicht an Jesus als den Christus glaubt, ist *eo ipso* Sünder und Gesetzesübertreter!

Hier ist an ein immanentes Problem in der Logik der Argumentation von Röm 1,18–3,20 zu erinnern, das ich andernorts besprochen habe:²⁷ Rein logisch betrachtet beweist 1,18–2,29 nicht mehr, als daß solche Heiden (vgl. 1,18–32) und Juden (vgl. 2,21–24), die sich *grober Übertretungen* schuldig machen, „unter der Sünde“ (3,9) sind. Im Falle der Juden wurden Diebstahl (2,21), Ehebruch und Tempelraub (V. 22) als solche Übertretungen erwähnt, wegen derer der Jude Gott schmäht (V. 23). Macht man sich nicht solcher Übertretungen schuldig, sondern lebt auch im Verborgenen wie ein wahrer Jude (VV. 25–29), dann bekommt man als Gesetzes-

²³ So *Kuß*, Röm I, 101 unter Hinweis auf viele ältere Ausleger; *Sanday-Headlam*, Rom, 71; *Schmidt*, Röm, 57; *Jervell*, Gud, 55; *Viard*, Rom, 88; *Cranfield*, Rom I, 180.

²⁴ Vgl. *Godet*, Rom, 258. Ähnlich heißt es im Kap. 11 dreimal im Aorist ἐκλάσθησαν.

²⁵ Der Parallelismus wird von *Viard*, Rom, 88, und *Hall*, Romans, 185f notiert; vgl. auch *Schmidt*, Röm, 57.

²⁶ *Zeller*, Juden, 113, der eine Anspielung auf die Konfrontation der Juden mit dem Evangelium erwägt, verzichtet letztlich wegen des Zusammenhangs mit Kapp. 1–2 auf jene Deutung. Beides schließt sich aber gegenseitig nicht aus.

²⁷ *Räisänen*, Paul, 97ff; siehe auch *Sanders*, Law, 124f.

gehorsamer sein Lob von Gott. So etwas wäre das *logische* Ergebnis der Beweisführung von 1,18–2,29. Doch darauf zielt Paulus natürlich gar nicht. Er will zeigen – und meint sogar, gezeigt zu haben (3,9!) – daß *alle* unter der Sünde sind und somit der Erlösung in Jesus Christus bedürfen. Von der allgemeinen Logik der Argumentation abgesehen steht auch die Erwähnung der Heiden, die das Gesetz erfüllen, ohne es förmlich zu kennen, im Widerspruch zu jenem Ergebnis.²⁸ Die Sachlage erklärt sich ungezwungen daraus, daß Paulus tatsächlich – trotz der Form seiner Ausführungen – ganz von der entscheidenden Bedeutung des Christusereignisses aus denkt.²⁹ Die entscheidende Tag Gottes ist mit Christus geschehen. Deshalb müssen alle Menschen dieses Ereignis nötig gehabt haben. Also *muß* jeder Mensch, nicht zuletzt jeder Jude, Sünder gewesen sein. Der aprioristische Charakter dieser Idee geht aus der Schwäche der von Paulus angeführten „empirischen“ Argumente hervor. Wer nicht glaubt, *muß* Sünder, muß Übertreter des göttlichen Willens sein.³⁰ Wie für Juden alle Heiden zumindest in gewissen polemischen Zusammenhängen eine unteilbare *massa perditionis* ausmachten, so sind für Paulus die nicht-christlichen Juden eine solche Masse. So erklärt sich, daß Paulus in 3,3 statt der *Sünde* der Juden eben ihre *ἀπίστια* erwähnt und als Problem aufnimmt, wobei der Vokabel sicherlich auch die Bedeutungsnuance „Untreue“, „Treibbruch“ anhaftet.³¹

Falls diese Überlegungen auf der richtigen Spur sind, kann keine Rede davon sein, daß „der jüdische Gegner des Paulus“ in Röm 3,3 authentisch zu Wort käme.³² Der „Einwand“ ist in V. 3 völlig vom Standpunkt des Paulus aus formuliert. Dazu kommt, daß jener vermutete jüdische Gegner mit V. 3 den paulinischen Angriff auf die Juden in 2,17ff gelten lassen müßte. Er fragt nach dessen theologischen Konsequenzen, wobei ein wirklicher Jude sich wohl damit begnügt hätte, den Angriff als maßlose Übertreibung von der Hand zu weisen.

²⁸ Räisänen, Paul, 106f.

²⁹ Siehe Sanders, Judaism, 474.

³⁰ Das partiale *τινες* impliziert, daß die Christen aus der allgemeinen Sündhaftigkeit ausgeschlossen sind; ähnlich übrigens 2,29.

³¹ Vgl. Sanday-Headlam, Rom, 71: "At the same time the one sense rather suggests than excludes the other . . ."; ähnlich Jervell, Gud, 55. Da bei Paulus auch *ἀπειθεῖν* und *ἀπειθία* normalerweise die Einstellung eines Menschen zur Christusbotschaft bezeichnen (auch diese Termini befinden sich im Kap. 11: 11,30f; ferner 10,21 [LXX-Zitat]; 15,31 nicht-christliche Juden), ist zu fragen, ob auch Röm 2,8 eine christologische Nuance innewohnt. Es könnte sein, daß *ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ* und *πειθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ* dort nicht nur mit *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* (V. 9) identisch ist, im Gegensatz zu *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* (V. 10), sondern sich auch auf die Einstellung des Menschen zum Evangelium bezieht.

³² So Wilckens, Röm I, 161f, der aber die Parallele zu Röm 11 übersieht.

Man braucht aber auch keinen fiktiven Gegner anzunehmen.³³ "The 'Jewish objector' is in Paul's own mind".³⁴ Die Soteriologie des Paulus wirft derart schwierige heilsgeschichtliche Probleme auf, daß es nicht wundernimmt, daß er manchmal gleichsam mit sich selbst Gespräche führen muß. Wie brennend ernst diese Probleme für ihn waren, geht aus 9,1–3; 10,1 eindrucklich hervor.

Andere Überlegungen können die oben vorgetragene Deutung von 3,3 noch erhärten. Wenn man nämlich ἀπιστία einfach als Untreue gegen den Bund verstehen will, die sich in sündhaften Taten offenbart, wird zum Problem, weshalb eine *solche* ἀπιστία eigentlich die Frage nach der Treue Gottes hätte aufkommen lassen. Daß ein bundesbrüchiger Jude nach seinen Taten gerichtet wird, ist gar nichts Neues im Judentum, zumal jener Jude die von Gott gebotene Möglichkeit der Umkehr verweigert (2,4) und in seiner Sünde verharrt. Wenn *Abtrünnige* verstoßen werden, bedeutet das keineswegs, daß der Verdacht aufkommen könnte, Gott sei seinem Bund untreu.³⁵

³³ Hall, Romans, 183f und passim argumentiert gegen die Einführung eines imaginären Gegners. Es handle sich um „an internal debate“ im Inneren des Paulus (184). S. dazu unten Anm. 47. Während Hall glaubt, deshalb gegen die Diatribehypothese ins Feld ziehen zu müssen, zeigt Stowers, Reassessment, 196ff, daß von der Diatribe her beide Möglichkeiten offenliegen. Vgl. 198: "Objections seem to arise from the author's argumentation and attempt to persuade or arise from concern for special emphasis rather than as part of a polemic against an individual or collective opponent". 207: "Romans displays the same ambiguity and lack of consistency in attributing the objection or false conclusion to the interlocutor that the diatribe does". Leider stand mir Stowers' Dissertation in gedruckter Form (The Diatribe and Paul's Letter to the Romans [SBL DS, 57], Chico 1981) nicht zur Verfügung. Auch sein Aufsatz: Paul's Dialogue with a Fellow Jew, in: CBQ 46 (1984) 702–722 wurde mir erst während der Drucklegung bekannt.

³⁴ Dodd, Rom, 43. Auch Käsemann, Röm, 73f stellt fest, daß Paulus sich die Fragen in VV. 1 und 3 selbst stellt und in VV. 2 und 4 selbst antwortet; Paulus macht sich selber Einwände. Vgl. Schlier, Röm, 92; Cranfield, Rom I, 179f.

³⁵ Z. B. gegen Bornkamm, Theologie, 143; Hall, Romans, 184.186.191. Hall schreibt u.a.: "... a Jew who has not kept the law will fare no better than a Gentile. But, if this is so, what is the advantage of being a Jew? And how can this doctrine of God's impartiality be reconciled with the OT proclamation of God's saving righteousness, his faithfulness to his covenant promises?" (184). Das ist überhaupt kein Problem! Vgl. z. B. Esr 9,13–15; Neh 9,33; Dan 9,7ff; Jub 21,4; 21,22; CD I–II; TestLev 14,4–8. Jub 21,4 kommt Röm 2 sehr nahe: Gott „ist heilig und *treu*, und Er ist *gerecht bei allen*; denn bei Ihm gibt es *kein Ansehen der Person*, noch ein Annehmen von Geschenken. Er ist ja ein *gerechter Gott*, und hält *Gericht über alle, die seine Gebote übertreten und seinen Bund verachten*“.

Ob die Gleichstellung von Heiden und Juden vor Gottes Gericht den jüdischen Zeitgenossen des Paulus tatsächlich anstößig war (vgl. zum Problem etwa Zeller, Juden, 151ff), ist nicht leicht zu bestimmen. Die Einstellung zu den Heiden variiert in jüdischen Schriften nicht uner-

Das Problem der ἀπιστία „einiger“ Juden wird erst dann ein wirklich brennendes Problem, wenn man darin zugleich den Unglauben angesichts der Christusbotschaft erblickt – ein Problem, mit dem Paulus in Röm 9–11 hart ringen muß.

Röm 3,3 nimmt demnach 11,1 und 11,23 vorweg. Paulus fragt: Der Unglaube einiger kann doch wohl nicht bedeuten, daß Gott nicht treu bliebe? Er antwortet mit einem nachdrücklichen Nein (μη γένοιτο). *Weshalb* dem so ist, bleibt hier noch völlig offen. Verständlicherweise verlautet hier noch nichts von derjenigen Antwort, die Paulus am Ende des 11. Kapitels geben wird. An dieser Stelle hätte Paulus gar nicht weiter gehen können. Wenn er schon hier die Errettung „ganz Israels“ (11,26) in Aussicht gestellt hätte, wäre seine Beweisführung in Kapp. 1–2 ins Leere gelaufen. Es wäre zwecklos gewesen, von der *Errettung* des ganzen Volkes zu reden, wo doch alles zunächst einmal auf den Aufweis zielt, daß ganz Israel dem *Gericht* verfallen ist. Schon die Erwähnung des heilsgeschichtlichen Problems in 3,3 hat zur Folge, daß vom eigentlichen Thema der Kapp. 1–3 abgelenkt wird: In 3,9 muß Paulus endlich einen neuen Start machen. Aber es ist eben bezeichnend, daß gerade die Frage nach der Treue Gottes sich schon hier aufdrängt, wo sie die Weiterführung des Fadens eher stört. Das zeigt, daß das Thema „Israel“ Paulus die ganze Zeit beschäftigt. Daß er schon beim Diktieren von 3,1ff weiß, was er – trotz der entgegengesetzten Ausführungen in Kap. 9 – im 11. Kapitel vortragen wird, deutet V. 4 an. Zwar könnte die Treue Gottes auch darin zum Vorschein kommen, daß ein erwählter Rest aus Israel gerettet wird (die Lösung in Kap. 9), doch V. 4 mit seiner Rede von „jedem Menschen“ als Lügner sowie von Gottes Wahrhaftigkeit weist eher in die Richtung von 11,25ff.

In V. 4 begründet Paulus die Unmöglichkeit der Untreue Gottes axiomatisch mit der Aussage, daß Gott, im Gegensatz zum Menschen, „wahrhaftig“ (ἀληθής)

hehlich, und verschiedene Rabbinen waren unterschiedlicher Meinung über die Möglichkeit der Rettung rechtschaffener Heiden im Endgericht. Die Rettung von Heiden war kein Problem, dem jüdische Gelehrte ihre Aufmerksamkeit systematisch gewidmet hätten; siehe Sanders, *Judaism*, 207. Man darf kaum ohne weiteres davon ausgehen, daß die Rede des Paulus von einem Gericht über die Heiden nach deren Taten – mit der Aussicht, daß das Urteil manchmal auch positiv ausfallen könnte – an sich anstößig gewesen wäre und zur Frage von Röm 3,3 Anlaß gegeben hätte. Hat man doch umgekehrt sogar behaupten können, die Atmosphäre von Röm 2 sei mehr jüdisch als echt paulinisch; so Sanders, *Law*, 123ff, der Röm 1,18–2,29 für eine dem Diasporajudentum entnommene Synagogenpredigt hält.

ist.³⁶ πᾶς steht in sachlicher Spannung zum partialen τινες des vorhergehenden Verses. Paulus kehrt eben in die Richtung seines Hauptthemas – die Aufweisung der Schuld aller – zurück. Daß die Sündhaftigkeit des Menschen betont wird, wenn er mit Gott verglichen wird, ist normal im Judentum; in den Qumran-Schriften wird dieser Aspekt besonders herausgestellt.³⁷ Nur hat man aus diesem selbstverständlichen Unterschied zwischen Gott und Mensch keinerlei soteriologische Folgerungen gezogen.³⁸ Bei Paulus dient aber das Psalmwort „jeder Mensch ist Lügner“ (Ps 115,2 LXX)³⁹ auch zum Aufweis dessen, daß „alle unter der Sünde sind“ (3,9). Trotzdem hat er wohl auch hier vor allem den *Juden* im Blick.⁴⁰ Von den Juden handeln VV. 1–3, und wir werden sehen, daß dies auch in VV. 5–7 der Fall ist. Dann empfiehlt sich aber ein einheitliches Verständnis der VV. 1–7.

Mit Hilfe eines Bibelzitats beweist Paulus, was ohnehin klar ist: Wenn Gott und Mensch sich in einem Prozeß messen, wird Gott als Sieger hervorgehen. Es wird sich zeigen, daß er im Recht ist (δικαιωθῆς).⁴¹ Vielleicht hat das Vorkommen von

³⁶ Man darf die Imperativform des Verbs (γινέσθω) kaum so pressen, wie Käsemann, Röm, 76 es tut: „er möge wahr werden“ (vom Ausgang der Geschichte her). Richtiger Lietzmann, Röm, 45: „der Imp. bei der Forderung des religiösen Bewußtseins“; ähnlich Kuß, Röm, 101; Kertelge, Rechtfertigung, 65; Cranfield, Rom I, 181: „a vigorous way of stating the true situation after the emphatic rejection of an altogether false suggestion“. Schmidt, Röm, 58 vermutet, daß γινέσθω absichtsvoll an das μὴ γένοιτο anknüpft. Das ist gut möglich.

³⁷ Siehe Sanders, Judaism, 272ff, bes. 281ff. Vgl. auch Wilckens, Röm I, 164f.

³⁸ Sanders, Judaism, 283.

³⁹ Daß ἀληθῆς und ψευστῆς als Prozeßterminologie zu verstehen seien (so Müller, Gerechtigkeit, 65f: derjenige, der sein Recht durchzusetzen vermag; einer, dessen Anspruch sich vor Gericht als kraftlos erweist), leuchtet nicht ein.

⁴⁰ Hall, Romans, 186: „Paul, like the Psalmist, has the Jews particularly in mind“; vgl. Wilckens, Röm I, 164. Anders Müller, Gerechtigkeit, 87; Käsemann, Röm, 77. Käsemann folgert, das Problem werde „höchst merkwürdig . . . auf jeden Menschen und Gottes Prozeß mit der ganzen Welt ausgeweitet“. Das wiederum gebe „allein dann Sinn, wenn die Treue Gottes Israel gegenüber ein Sonderfall der Treue gegenüber der gesamten Schöpfung ist“. Der Bundesgedanke sei „an der Welterschöpfung orientiert“; „die an Israel ergangenen Verheißungen werden . . . nicht anders erfüllt als sonst und überall“. Es ist eher diese Auslegung, die „merkwürdig“ zu nennen ist! Schmidt, Röm, 58 denkt auch an eigene Lebenserfahrungen des Paulus.

⁴¹ Käsemann, Röm, 76 legt ungemein viel Gewicht auf das Bild des Rechtsstreits zwischen Gott und Mensch in 3,4; er schreibt unserem Vers „Schlüsselstellung für die gesamte paulinische Rechtfertigungslehre“ zu. „Pls hört aus dem Psalmzitat heraus, daß die Weltgeschichte mit dem Siege Gottes über seine Feinde und mit der Manifestation seines Rechtes über den Geschöpfen endet“. Das scheint eine Überinterpretation zu sein. νικήσεις stammt aus der LXX und wird von Paulus nicht kommentiert; richtig Hall, Romans, 188.

λόγοι zur Wahl gerade dieses Zitats beigetragen: Es handelt sich ja um die Zuverlässigkeit der λόγια Gottes (V. 2).⁴²

In seinem Zitat (Ps 50,6b LXX) konnte Paulus den finalen Gedanken lesen: Der Mensch (im Ps: David) hat gesündigt, *auf daß* Gott Recht hätte und siegen würde.⁴³ Die Sündhaftigkeit des Menschen dient als dunkler Hintergrund für Gottes Überlegenheit. Erst aus 5,21 und 11,32 geht hervor, daß dies in der Tat die Überlegenheit der *Gnade* Gottes bedeutet. An dieser Stelle erfährt man noch nichts davon. Hier fällt das Gewicht auf die Souveränität Gottes, nicht anders als in Röm 9. So ähnelt der Einwand in V. 5 den Gegenfragen in 9,14.19f.

„Wenn unsere Ungerechtigkeit erst recht Gottes Gerechtigkeit ans Licht bringt (erweist), ist Gott dann nicht – menschlich gesehen – ungerecht, indem er uns wegen dieser unserer Ungerechtigkeit verurteilt?“ Das ist der Einwand, der aus dem Vorhergehenden entsteht. Allerdings bringt Paulus ihn in einer milden Form, indem er die Frage hier – wie auch in V. 3 – mit μή einleitet und somit von vornherein eine negative Antwort vorschweben läßt. Auch das κατὰ ἄνθρωπον λέγω deutet an, daß es eigentlich unangebracht ist, eine solche Frage zu stellen. Dementsprechend weist Paulus die Frage ab, ohne sie anders zu beantworten als durch ein schroffes μὴ γένοιτο sowie den Hinweis, daß Gott als Weltenrichter doch nicht ungerecht sein *kann* (V. 6)!

Das „Wir“ von V. 5 ist zweifellos der ungläubige Jude, dem bisher der ganze Abschnitt gegolten hat.⁴⁴ An sich wäre es auch denkbar, daß Paulus hier im Sinne seiner Rechtfertigungslehre an alle Menschen denkt, die als solche unter dem Verdammungsurteil stehen und nur durch den Glauben gerechtfertigt und gerettet werden.⁴⁵ Von der Theologie des Paulus ist auf jeden Fall spätestens in V. 8 die Rede, und es fragt sich, wo der Übergang zu finden ist. Die zentralen Termini in V. 5 – ἀδικία und ὀργή – weisen jedoch auf das Vorhergehende zurück: Der Leser wird an 1,18 (ἀποκαλύπτεται . . . ὀργή θεοῦ . . . ἐπὶ πᾶσαν . . . ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων) und 2,8 (τοῖς πειδομένοις ἀδικία ὀργῇ καὶ θυμῶς) erinnert. In jenen Versen handelt es sich um gottlose Sünder im Gegensatz zu den Rechtschaffenen. An sie ist auch in 3,5 zu denken, weil hier das Zorngericht Gottes an den „Ungerechten“ anvisiert ist. Gott heißt ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν. Als Objekt dieses Zornes kommen die in Christus Gerechtfertigten nicht in Frage.

⁴² Vgl. *Sanday-Headlam*, Rom, 72.

⁴³ Das gilt unabhängig davon, ob Ps 50,6a hier mitzudenken ist; so *Lietzmann*, Röm, 45.

⁴⁴ *Lietzmann*, Röm, 46; *Wilckens*, Röm I, 165.

⁴⁵ Vgl. *Cranfield*, Rom I, 184. *Käsemann*, Röm, 77 denkt an alle, weil er die Treue Gottes Israel gegenüber für einen Sonderfall seiner allgemeinen Treue hält; s. Anm. 40.

Wenn Paulus an sich selbst und andere Christen denken sollte, müßte man den Ausdruck in irrealen Sinne verstehen. Welchen Sinn hätte aber eine solche Aussage im Kontext? Gott ist doch nicht deshalb ungerecht, weil er wohl seinen Zorn an uns ausbrechen lassen *könnte*, das aber um Christi willen nicht tut! Die Frage $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$; hebt den realen Charakter des Zorngerichts hervor. So muß das „Wir“ sich auf nichtchristliche Sünder, im Lichte des Gesamtkontextes vor allem auf die Juden beziehen. Diese Auslegung wird durch 9,22 bestätigt, wo $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta\ \acute{\omicron}\rho\gamma\eta\varsigma$ die ungläubigen Juden in Paulus' Generation bezeichnet.⁴⁶ Ferner ist auf den engen Parallelismus zwischen 3,5 und 9,14 zu verweisen. In 3,5 lautet die Frage: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$. . .; in 9,14: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\ \pi\alpha\rho\grave{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$. Die Antwort heißt beidemal $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$. Beide Fragen werden sogar durch dieselbe Floskel $\tau\acute{\iota}\ (\omicron\upsilon\upsilon\upsilon)\ \acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ eingeleitet.⁴⁷ In 9,14 wird die in Richtung Theodizee gehende Frage durch die Art von Gottes Umgang mit den Juden hervorgerufen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß in 3,5 dieselbe Problematik aufblitzt.

Die Problemstellung ist in den beiden Kapiteln zwar nicht identisch, aber doch verwandt. Im Röm 9 geht es um das Problem der Prädestination; es handelt sich darum, was Gott ohne jede Rücksicht auf den Menschen getan hat. In Röm 3 ist der Mensch in seiner schicksalhaften Bestimmung zum „Lügner“ im Brennpunkt.

Beidemal geht es darum, ob der Mensch deshalb verurteilt werden kann, weil er das ist, was er in seiner Beschaffenheit als Geschöpf einfach sein *muß*. Hinter der Formulierung von 3,5 könnte man leicht andere Fragen suchen, etwa die: Wenn jeder Mensch zum Lügner bestimmt ist, warum wird er noch gerichtet (vgl. V. 7)? Dieser Mensch könnte sehr wohl die Frage von 9,20 vortragen: $\tau\acute{\iota}\ \mu\epsilon\ \acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$.⁴⁸ Wenn Gott bzw. die Schrift alle unter die Sünde eingesperrt hat (Gal 3,22; Röm 11,32), wenn er also beabsichtigt hat, daß alle Sünder sein sollen, warum dann die Verurteilung dieser Sünder? Die Theodizeefrage meldet sich auch hier.

In V. 7 wird die Frage von V. 5 im großen und ganzen wiederholt, diesmal unter Anschluß an die Terminologie von V. 4: $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\ / \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma, \psi\epsilon\upsilon\sigma\mu\alpha\ / \psi\epsilon\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. *Hübner*, Israel, 53.

⁴⁷ *Hall*, Romans, 190 notiert, daß sich nur an diesen Stellen ein $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ „followed by a question introduced by $\mu\eta$ “ findet. Wenn *Hall* (190) aber folgert, daß V. 5b die eigene Logik des Paulus vertritt (also überhaupt keinen „Einwand“ darstellt), nimmt er die S. 184 akzeptierte Einsicht *Dodds*, daß „the Jewish objector is in Paul's own mind“ nicht mehr ernst.

⁴⁸ Nach jüdischer Meinung (*Moore*, Judaism, 495) „God was too good, too reasonable, to demand a perfection of which he had created man incapable“.

⁴⁹ Daß die Aussagen nur von einer forensischen Bedeutung der Vokabeln aus verständlich wären (*Müller*, Gerechtigkeit, 66), ist dagegen nicht einzusehen. Eher ist eine Analogie zwischen 3,7 und 5,20 festzustellen.

Wenn in VV. 4–5 vom Juden die Rede ist, dann ist es natürlich, auch im „Ich“ von V.7 denselben Juden zu sehen.⁵⁰ κρίνομαι wird dabei in realem Sinne verstanden. Sollte die erste Person sich auf Paulus beziehen,⁵¹ würde dasselbe Problem entstehen, auf das schon bei V.5 hingewiesen wurde: Man müßte dann κρίνομαι in einem irrealen Sinn verstehen.⁵² Ist es recht, daß ich verurteilt werden würde, wenn ich nach meinen Taten gerichtet würde (was um Christi willen allerdings nicht geschehen wird!)? Wiederum muß man fragen, wieso das ein ängstliches Problem wäre. Ein Urteil, das nicht vollstreckt wird, wird in V. 7 sicher nicht anvisiert.

Darüber hinaus ist wieder Kap. 9 heranzuziehen. Der Frage von 3,7 τί ἐτι κἀγὼ . . . κρίνομαι entspricht 9,19: τί ἐτι μέμμεται.⁵³ Auch diesmal fällt die sprachlich ähnliche Formulierung der Fragen auf. Warum behandelt Gott den Juden auf jene Weise, wenn der Jude gar nicht anders kann? Sowohl hier als auch in 9,14ff kommt der „Jewish objector“ im eigenen Herzen des Paulus zu Wort; doch der christliche Theologe Paulus weist den Einwand ab.

⁵⁰ Lietzmann, Röm, 46; Wilckens, Röm I, 166.

⁵¹ Hall, Romans, 194 legt viel Gewicht darauf, daß κἀγὼ sonst immer „ich, Paulus“ meint; er interpretiert das καὶ betont im Sinne von „auch“. Das ist aber keineswegs nötig. Zwar übertreibt Lietzmann, Röm, 46 mit seiner Behauptung, „die laxe Stellung des καὶ, deren Verknennung zu vielen gequälten Erklärungen Anlaß gegeben hat“, sei „bei Paulus sehr häufig“. Immerhin läßt Käsemann, Röm, 79 drei von seinen Belegen gelten (Röm 5,3; 1 Thess 2,13; 3,5). Hall, Romans, 197, Anm. 28 möchte auch diese Stellen anders interpretieren. Doch ist wenigstens 1 Thess 3,5 ganz eindeutig. κἀγὼ ἔπεμψα bedeutet nicht „auch ich habe gesandt“. Dobschütz, Thess, 137 konstatiert, daß κἀγὼ nur „ich“ bedeutet und immer nach διὰ τοῦτο zur Vermeidung des Hiates gesetzt wird (auch Eph 1,15). Dasselbe gilt für καὶ ἡμεῖς in 1 Thess 2,13 (ähnlich Kol 1,19). Ganz ähnlich läßt sich κἀγὼ nach ἐτι in Röm 3,7 erklären.

Aber auch wenn καὶ sich auf ἐγὼ beziehen sollte, folgt daraus noch keineswegs, daß ἐγὼ auf Paulus verweisen müßte. Wilckens, Röm I, 166, Anm. 445 paraphrasiert „gerade ich“, worunter er den Juden von 2,17ff versteht (allerdings im Widerspruch zu seiner Übersetzung S. 161 sowie zu seiner Auslegung S. 166, wo er unter Berufung auf 1 Kor 15,29 καὶ mit „dann“ wiedergibt und auf das Verb bezieht).

⁵² Hall, Romans, 193 versteht allerdings κρίνομαι als einen Hinweis auf eine „bekannte Tatsache“. Er paraphrasiert: „how do you account for the fact that I, Paul, a Jew, come under the judgment of God just like a Gentile sinner“? Hall (193f) sieht eine Analogie zwischen Röm 3,7 und Gal 2,17, das er wie folgt auslegt: Petrus' "refusal to eat with Gentiles was an implicit denial of the truth that, according to the gospel, he was just as much a sinner as any Gentile" (194). Nun läßt sich Gal 2,17 auch anders deuten (vgl. Räisänen, Paul, 76, Anm. 173). Aber wie dem auch sei, auf keinen Fall darf man mit Hall das ὡς in Röm 3,7 mit „just like“ (193) oder „just as much as“ (195) wiedergeben, sondern nur mit „as“ (als Sünder). Sonst müßte es etwa ὡς οἱ ἀμαρτωλοὶ heißen. κρίνομαι visiert ein negatives Urteil an, und das wäre im Falle des Paulus etwas Irreales.

⁵³ Hall, Romans, 192, der in V. 7 „an explanation or clarification of v. 6 rather than an objection“ sehen will (s. vorige Anm.), übersieht diese Parallele.

Erst in V. 8 spricht Paulus unbestreitbar über sich selbst, wobei er das „Ich“ durch ein „Wir“ ersetzt.⁵⁴ Nach V. 7 kommt er auf einen anderen Einwand zu sprechen, den ihm auch wirkliche Gegner entgegengehalten haben (βλασφημούμεθα, φασίν τιτες). Wenn die Sünde der Menschen letzten Endes die Ehre Gottes vermehrt, wäre es dann nicht besser, Böses zu tun als Gutes (vgl. 6,1.15)?⁵⁵ Das ist ein etwas boshafter und theoretischer Einwand, im Unterschied zu den Fragen in VV. 3.5.7, die echte heilsgeschichtliche Aporien nennen.⁵⁶ Auch dieser Vorwurf wird von Paulus schroff zurückgewiesen.

Paulus war von der Frage nach dem möglichen Nutzen der Beschneidung ausgegangen, gelangte aber bei der Theodizeefrage und über sie bei einer Karikatur seiner Rechtfertigungslehre an, die er abwehren mußte. Die erste Frage erhielt nur eine sehr vorläufige Antwort, da Paulus sich immer tiefer in Fragen nach der Kontinuität der Heilsgeschichte und der Selbigkeit Gottes verwickelte. Da diese Fragen aber logisch nicht zu dieser Stelle im Brief gehören, muß Paulus nach V. 8 den Gedankengang abbrechen und in V. 9 wieder von vorne anfangen. 3,3–8 bleibt ein kurzer Exkurs. In V. 9 kehrt Paulus gleichsam nach V. 1 zurück, formuliert die Frage aber jetzt eindeutiger im Blick auf seine Soteriologie: προεχόμεθα;⁵⁷ Sind wir — als Juden — in einer bevorzugten Stellung? Vom Standpunkt der Soteriologie kann die Frage im Rahmen der Darstellung 1,18–3,20 nur lauten: Durchaus nicht!⁵⁸ So hätte Paulus auch schon auf die Frage von V. 1 antworten können, wenn die Frage dort nicht mehrdeutig gewesen wäre. Die Beschneidung nützt zwar soteriologisch nichts, doch im Blick auf die Heilsgeschichte ist sie auch nicht belanglos. Allerdings: Der soteriologische Christomonismus des Paulus verbirgt in sich ein heilsgeschichtliches Dilemma, das sich in 3,1ff andeutungsweise bekundet.⁵⁹

⁵⁴ Vgl. *Kümmel*, Römer, 122. Daran, daß das „Wir“ von V. 8 mit dem „Wir“ von V. 5 nicht identisch ist, braucht man keinen Anstoß zu nehmen, denn das „Wir“ von V. 9 unterscheidet sich deutlich vom „Wir“ von V. 8. In V. 9 hat Paulus die Juden im allgemeinen im Blick, wobei er auch sich selbst einschließt.

⁵⁵ Zu den vielen sprachlichen Problemen in V. 8 siehe z. B. *Cranfield*, Rom I, 185ff.

⁵⁶ *Bornkamm*, Theologie, 146 spricht etwas übertrieben von „Frivolität“.

⁵⁷ Zur Deutung des Wortes s. die Kommentare. Mit seiner Hilfe ist der Zweck der nachfolgenden Ausführungen eindeutig formuliert. Sie dienen also wenigstens in erster Linie nicht zum Abweis des Gedankens, Gott sei ungerecht; so *Hays*, Psalm, 113.

⁵⁸ Zu οὐ πάντως s. *Diogn* 9,1 und *Wilckens*, Röm I, 172.

⁵⁹ Es handelt sich also nicht um einen zu tief eingewurzelten „Pharisäismus“ oder „Patriotismus“ (so *Dodd*, Rom, 43), sondern um ein echt theologisches Problem.

Das wahre Problem hinter Röm 3,1–8

Das wahre Problem hinter unserem Passus ist das heilsgeschichtliche Grundproblem, das Paulus nicht lösen konnte. Es liegt in *seinem* tatsächlichen *Bruch mit Israels Bund*. Das wahre Problem, das Paulus natürlich so nicht formuliert, ist dies: Die Juden hatten Christus nicht deshalb abgewiesen, weil sie etwa „bundesbrüchig“ waren, sondern gerade weil sie *im Bund beharren wollten*. Wenn nämlich niemand gerettet werden kann, ohne zum Glauben an Jesus Christus zu kommen, setzt das logischerweise voraus, daß der *Bund* als Heilssetzung nicht mehr in Kraft ist.⁶⁰

Daraus entsteht eine heilsgeschichtliche Aporie ersten Ranges. Das wahre Problem ist nicht das von Röm 3,9 – „haben wir einen Vorzug?“ – sondern: „Dürfen wir uns nicht allein zum ewigen Bund Gottes vom Sinai halten?“

Den Juden wurde von Paulus etwas *Neues* zugemutet, was sie „im Glauben“ annehmen mußten. Dieses Neue war in der Tora, der Bundesordnung Gottes, nicht vorgesehen. Die Tora stellt sich ja als ewig vor. Nach eigener Aussage ist sie keineswegs auf eine, sei es auch eine teilweise, Abrogation angelegt. E. P. Sanders hat schön herausgestellt, was die Soteriologie des Paulus für einen Juden implizierte.⁶¹ Auch der Jude mußte *sich bekehren*, einen neuen Schritt machen, sich an eine neue Gemeinschaft anschließen. Er mußte sich einem neuen Initiationsritus unterstellen. Unter Umständen (vgl. Gal 2) mußte er bereit sein, zentrale Gebote der Tora außer acht zu lassen, um die Tischgemeinschaft mit Heidenchristen nicht zu gefährden. Deshalb ist das paulinische Gleichnis vom Ölbaum vom Gesichtspunkt des nichtchristlichen Juden irreführend. Der Baum, in den die Heiden „eingepfropft“ wurden, war nicht der alte, sondern sozusagen ein dritter Baum. Wer dem Sinai-bund treu bleiben wollte, machte sich in den Augen des Paulus letztlich an *ἀπιστία* (Röm 3,3) und *ἀδυσία* (Röm 3,5) schuldig.

Das heilsgeschichtliche Dilemma des Apostels ist in der Tat unlösbar. Paulus hatte „a problem of conflicting convictions which can be better asserted than explained: salvation is by faith; God's promise to Israel is irrevocable“.⁶² In Röm 11,25ff zerschneidet Paulus den gordischen Knoten mit Gewalt. Daß er allerdings noch kurz zuvor in Röm 9 eine ganz andere Lösung entwickelt, deutet doch wohl an, daß er sich bei keiner seiner Lösungen ganz sicher fühlt. Sanders' Schilderung des Kammers des Paulus in Röm (7 und) 9–11 trifft ins Schwarze:

⁶⁰ Vgl. *Räisänen*, Galatians.

⁶¹ *Sanders*, Judaism, 172.176ff.

⁶² *Sanders*, Judaism, 198.

"It is thus no accident that the most difficult chapters for interpreters are also the most anguished . . . Paul becomes most human when he encounters difficulty . . . Once we see past the exegetical difficulties to the troubles of the man . . . a moving picture emerges . . . We see Paul the Jew and Paul the Apostle of Christ, convinced that God's will is that he be both at once, and therefore never questioning their compatibility, but sometimes having more than a little difficulty reconciling his native convictions with those which he had received by revelation".⁶³

Etwas von diesen Sorgen bekundet sich schon in Röm 3,1–8 — in einem Passus, auf den aus Röm 9 und 11 entscheidendes Licht fällt.

BIBLIOGRAPHIE

- Bornkamm G.*, Theologie als Teufelskunst, in: *ders.*, Geschichte und Glaube, II (= Gesammelte Aufsätze, 4; BEvTh, 53), München 1971, 140–148
- Cranfield C. E. B.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, I (ICC), Edinburg 1975
- Dobschütz E. von*, Die Thessalonicher-Briefe (KEK, 10), Göttingen 1974 (= ⁷1909)
- Dodd C. H.*, The Epistle of Paul to the Romans (MNTC), London 1959 (= ⁸1941)
- Godet F.*, Kommentar till Romarebrevet, Uppsala 1881
- Hall D. R.*, Romans 3,1–8 Reconsidered, in: NTS 29 (1983) 183–197
- Hays R. B.*, Psalm 143 and the Logic of Romans 3, in: JBL 99 (1980) 107–115
- Hübner H.*, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11 (FRLANT, 136), Göttingen 1984
- Jervell J.*, Gud og hans fiender. Forsøk på å tolke Romerbrevet, Oslo 1973
- Jülicher A.*, Der Brief an die Römer, in: *J. Weiß-W. Bousset-W. Heitmüller* (Hgg), Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe (SNT, 2), Göttingen 1917, 223–335
- Käsemann E.*, An die Römer (HbNT, 8a), Tübingen ⁴1980
- Kertelge K.*, „Rechtfertigung“ bei Paulus (NtA, 3), Münster ²1967
- Kümmel W. G.*, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus (UNT, 17), Leipzig 1929
- Kuß O.*, Der Römerbrief, I, Regensburg 1959
- Lietzmann H.*, An die Römer (HbNT, 8), Tübingen ⁵1971
- Michel O.*, Der Brief an die Römer (KEK, 4), Göttingen ⁵1978
- Moore G. F.*, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, I, New York 1971 (= Cambridge 1927)
- Müller Ch.*, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9–11 (FRLANT, 86), Göttingen 1964
- Piper J.*, The Righteousness of God in Romans 3,1–8, in: TZ 36 (1980) 3–16
- Räisänen H.*, Paul and the Law (WUNT, 29), Tübingen 1983

⁶³ *Sanders*, Judaism, 199.

- Räisänen H.*, Galatians 2,16 and Paul's Break with Judaism, in: NTS 31 (1985)
- Sanday W.-Headlam A. C.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), Edinburgh 1971 (= ⁵1902)
- Sanders E. P.*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977
- Sanders E. P.*, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983
- Schlier H.*, Der Römerbrief (HThK, 6), Freiburg-Basel-Wien 1977
- Schmidt H. W.*, Der Brief des Paulus an die Römer (THK NT, 6), Berlin ³1972
- Stowers S. K.*, A Critical Reassessment of Paul and the Diatribe. The Dialogical Element in Paul's Letter to the Romans (Diss. masch.), New Haven 1979
- Stuhlmacher P.*, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus (FRLANT, 87), Göttingen 1965
- Viard A.*, Saint Paul. Epître aux Romains (SB), Paris 1975
- Wilckens U.*, Der Brief an die Römer (EKK, 6/1), Zürich 1978
- Zeller D.*, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (FzB, 1), Stuttgart 1973