

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 6/7

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 IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

D. Catchpole, University of Lancaster, Furness College, Bailrigg, Lancaster, LA1 4YG

H. Giesen, Waldstraße 9, Postfach 1127, D-5202 Hennef (Sieg) 1

F. Laub, Hilblestraße 19, D-8000 München 19

C.-P. März, Arndtstraße 2, DDR-508 Erfurt

F. Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau

M. Theobald, Karl-Esser-Straße 1/VI, D-8400 Regensburg

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1982. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

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

INHALTSVERZEICHNIS

FRANZ MUSSNER	
Der Messias Jesus	5
ALBERT FUCHS	
Entwicklungsgeschichtliche Studie zu Mk 1,29-31 par Mt 8,14-15 par Lk 4,38-39	21
DAVID CATCHPOLE	
The ravens, the lilies and the Q hypothesis. A form-critical perspective on the source-critical problem	77
CLAUS-PETER MÄRZ	
« ... mich habt ihr nicht allezeit ». Zur Traditions- geschichte von Mk 14,3-9 und Parallelen	89
FRANZ MUSSNER	
Die Gemeinde des Lukasprologs	113
MICHAEL THEOBALD	
Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21-31	131
FRANZ LAUB	
Verkündigung und Gemeindeamt. Die Autorität der ἡγούμενοι Hebr 13,7.17.24	169
HEINZ GIESEN	
Heilszusage angesichts der Bedrängnis. Zu den Makarismen in der Offenbarung des Johannes	191
REZENSIONEN	225

Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21-31

Zu Recht hat O. Kuss Röm 3,21-31 die « theologische und architektonische Mitte des Römerbriefs » genannt.¹ Hier stellt Paulus in Aufnahme des Briefleitsatzes Röm 1, (16b)17 den Real- und Erkenntnisgrund seiner Rechtfertigungsbotschaft vor, die es ihm erlauben, einerseits die Wirklichkeit der von ihm verkündigten Heilsbotschaft (Röm 5-8), andererseits die universale Erlösungsbedürftigkeit von Juden und Heiden (Röm 1,18-3,20) in den Blick zu bekommen. Hat demnach Röm 3,21-31 zumindest für Röm 1-8 axiomatische Bedeutung, dann ist mit besonderer Sorgfalt des Paulus bei der Formung dieser seiner Kernsätze zu rechnen. Trotz entgegengesetzter Tendenzen ihrer jüngsten Auslegungsgeschichte (vgl. unter 1) legt sich deshalb der Versuch nahe, sie als literarisch und semantisch kohärenten Niederschlag der pln. Konzeption von der « Gerechtigkeit Gottes » zu begreifen. Dabei empfiehlt es sich, zuerst eine *Formkritik* des Abschnitts zu erstellen (unter 2) und dann auf dieser Basis die *semantische* Seite des Textes zu beschreiben (unter 3). Seiner theozentrischen Ausrichtung gemäß soll seine Auslegung unter der Frage nach dem hier artikulierten Gottesbild des Paulus stehen. Die abschließenden *pragmatischen* Beobachtungen wehren einem idealistischen Verständnis des Textes, indem sie auf den Situationsbezug der Gottesrede als ihren Sinn wesentlich mitkonstituierenden Faktor verweisen (unter 4).

¹ O. Kuss, Der Römerbrief, I (RNT), Regensburg ²1963, 110. Zur Auslegungsgeschichte vgl. H. Koch, Röm 3,21-26 in der Paulusinterpretation der letzten 150 Jahre, [Diss.] Göttingen 1971. Neuere Lit. bei U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1-5) (EKK, 6/1), Einsiedeln-Neukirchen 1978, 182.202f.233f.244. Danach sind erschienen: R. Wonneberger, Syntax und Exegese. Eine generative Theorie der griechischen Syntax und ihr Beitrag zur Auslegung des Neuen Testaments, dargestellt an 2 Korinther 5,2f und Römer 3,21-26 (BET, 13), Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979 (dazu die Rez. von D. Zeller, in: BZ 25 [1981] 139-141); R.B. Hays, Psalm 143 and the Logic of Romans 3, in: JBL 99 (1980) 107-115; J. Piper, The Demonstration of the Righteousness of God in Romans 3,25,26, in: JSNT 7 (1980) 2-32; S.K. Williams, The <Righteousness of God> in Romans, in: JBL 99 (1980) 241-290; W.S. Campbell, Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter, in: NT 23 (1981) 22-40. Die Dissertation von J.W. Williams, The Interpretation of Romans III, 21-26 and its Place in Pauline Soteriology, Manchester 1973 (unveröffentlicht), war mir nicht zugänglich. Weitere Literatur in den Anm. 37.85.94.111.

1. METHODISCHE VORBEMERKUNGEN

Einer Auslegung des Textes stehen verschiedene Schwierigkeiten im Wege. So scheint zunächst die literarkritische Einsicht der neueren Exegese, daß Paulus in 3,25f eine ihm vorgegebene Tradition kommentiert habe,² eine einlinige Auslegung des Textes auszuschließen. Denn je nachdem, wie tief man den Graben zwischen der von Paulus zitierten Tradition und ihrer Rezeption ansetzt, glaubt man auch der Tradition ein unterschiedliches Gewicht für die Argumentation des Paulus beimessen zu müssen. Dabei reicht die Bandbreite der Verhältnisbestimmung von Tradition und Redaktion von der Behauptung *kritischer* Distanz des Paulus zur Tradition bis zur Annahme ihrer *positiven* Rezeption durch ihn.³ Gegen diesen Auslegungstyp, nach dem man gleichsam der Entstehung des paulinischen Gedankens über das Zitat der dem Apostel nicht ganz adäquaten Tradition (etwa 3,25) bis hin zu seiner eigenen, geglückten Formulierung in 3,26aß.b zuschauen kann, hat neuerdings R. Wonneberger Protest eingelegt.⁴ Den Primat habe die Erklärung des vorliegenden Textes, und erst die Einsicht in seine syntaktische Gestaltung vermittele Kriterien zur Identifizierung von syntaktischen Brüchen u.ä. Manche werden der Ansicht sein, hier vollzöge sich ein Rückfall in die vorkritische Phase der Analyse von 3,21ff; aber dieser methodische Ansatz schließt m.E. die (nachträgliche) Rückfrage nach vorgegebenem Traditionsgut nicht aus. Richtig ist, daß die Aussage des Textes nur aus der vorliegenden syntaktischen und semantischen Zuordnung seiner Glieder und nicht aus dem nur hypothetisch zu bestimmenden Gespräch zwischen Tradition und Redaktion zu erheben ist. In einem zweiten Schritt ist dann aber auch nach in den Text eingearbeiteten Traditionen zu fragen, da deren Erhebung für die Erfassung der Argumentationsstruktur nicht unerheblich ist. So greift Paulus in unserem Abschnitt nicht nur auf einen christologischen Bekenntnissatz (3,25), sondern auch auf das jüdische Eistheos-Bekenntnis (3,30) und einen von ihm schon für die mündliche Verkündigung geprägten, seinen Lesern vielleicht schon bekannten Lehrsatz (3,28) zurück, mit dem er seine These von der

² Zuerst von R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968 (1948), 49, vertreten und dann von E. Käsemann, *Zum Verständnis von Röm 3,24-26*, in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 96-100, ausgebaut. Vgl. auch unten 3.1.2 sowie Anm. 69!

³ Für den ersten Typ der Auslegung vgl. etwa Käsemann, aaO. (vgl. auch unten Anm. 41), für den zweiten D. Zeller, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus*. Studien zum Römerbrief (FzB, 1), Stuttgart 1973, 182-188.

⁴ Wonneberger, *Syntax*, 202-213.

Rechtfertigung des Menschen durch Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, belegen will.

2. DIE FORM VON RÖM 3,21-31

Der Text

Röm 3,21-31

- (I) 21 (1) Nunὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται,
μαρτυρουμένη ὑπὸ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας
τοὺς πιστεύοντας·
(2) οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή·
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον
καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,
24 δικαιούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς
ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 (3) A ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ
αὐτοῦ αἵματι
B εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης
αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγε-
γονότων ἀμαρτημάτων 26a ἐν τῇ ἀνοχῇ
τοῦ θεοῦ,
C πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης
αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
26b B' εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον
C' καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ
πίστεως Ἰησοῦ.
(II) 27a (1) Ποῦ οὖν ἡ καύχησις;
ἐξεκλείσθη.
27b διὰ τοῦ νόμου;
τῶν ἔργων;
οὐχί,
ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.
28 λογιζόμεθα γὰρ
δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.
29 ἡ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον;
οὐχί ἐθνῶν;
ναὶ καὶ ἐθνῶν,

- 30 εἵπερ εἶς ὁ θεὸς ὃς δικαιοῦσει περιτομῆν ἐκ πίστεως
καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.
- 31 (2) νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;
μὴ γένοιτο,
ἀλλὰ νόμον ἰσχύνομεν.

Theozentrik, Rechtfertigungsproblematik und Universalismus gewährleisten die *Einheit* des Abschnitts 3,21-31, dessen beide Hälften 3,21-26 und 3,27-31 nicht ohne Berücksichtigung ihres gegenseitigen Bezuges interpretiert werden dürfen. Hat Paulus 3,21-26 im « Proklamationsstil » verfaßt, der « an einer gewissen Feierlichkeit, an der Betonung ausgewählter Begriffe und am Zurücktreten der Verben und Adjektive »⁵ erkenntlich ist, so zeichnet den zweiten Teil 3,27-31 ein « aufgelockerter, dialogisch-rhetorischer Charakter »⁶ aus, der verrät, daß Paulus jetzt in ein Gespräch über die gerade vorgelegten Thesen eintreten will.

2.1 Zu Röm 3,21-26

Die Satzreihe Röm 3,21-26 gehört zu den kompliziertesten, die Paulus geschrieben hat. Wir geben zuerst einen Überblick über ihren Aufbau, um uns dann mit einer schärferen Optik den Mikrostrukturen ihres zweiten Teils VV. 25f zuzuwenden.

2.1.1 Die Makrostruktur des Satzreihe

a) Auch wenn der Gedankengang ohne markante syntaktische Zäsuren von einem Gegenstand zum anderen weiterschreitet, so gibt er mit der gegenseitigen Zuordnung seiner einzelnen Glieder doch eine gewisse Segmentierung zu erkennen. In einer *ersten* Periode VV. 21.22a proklamiert Paulus die « jetzt *ohne* Gesetz »⁷ Ereignis gewordene « Gerechtigkeit Gottes », von der er positiv sagt, sie sei durch den Glauben an Jesus Christus « allen », « die glauben » (22a), zugänglich geworden. Diese universale Zuspitzung am Ende der ersten Periode stützt er sodann mit einer zweigliedrigen *Begründung* (22b.23) ab, in der er das Ergebnis seiner Erörterungen 1,18-3,20 — das ausnahmslose Versklavtsein aller unter der Sünde — als Bestätigung für den Obersatz V. 22b, es gäbe keinen Unterschied

⁵ O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK, 4), Göttingen 1978, 146.

⁶ Ebd. 147.

⁷ Die Dialektik « *ohne* Gesetz » und « *bezeugt* vom Gesetz und den Propheten » (vgl. 1,2.17b) entspricht der von V. 28 (« *ohne* Gesetzeswerke ») und V. 31 (« wir richten das Gesetz auf! »), so daß man vielleicht von einer Rahmung des Abschnitts (21/31) reden kann.

(zwischen Juden und Heiden), noch einmal einblendet (vgl. auch 5,12 d).

Problematisch ist der Partizipialsatz V. 24, der eine Art Zwischenstellung mit Überleitungsfunktion einnimmt. *Einerseits* führt Paulus, syntaktisch für ihn durchaus nicht ungewöhnlich,⁸ mit ihm die Begründung V. 23 weiter: «alle nämlich haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, sie, die gerechtfertigt werden umsonst durch seine Gnade kraft der Erlösung, die in Christus Jesus (ist)». Paulus knüpft mit der Partizipialkonstruktion also nicht an V. 22a an, so daß die VV. 22b.23 Parenthese wären,⁹ begründet auch nicht nur das ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,¹⁰ sondern ergänzt die «negative» Seite der Begründung V. 23 durch ihre «positive»: Daß es keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt (Obersatz), ist (vor allem) darin begründet, daß alle *umsonst, durch Gottes Gnade* gerechtfertigt werden.¹¹ *Andererseits* leitet Paulus in V. 24 zu VV. 25f über, so daß der Partizipialsatz zur Überschrift für die sich anschließende Periode wird: Was das heißt: «Erlösung, die in Christus Jesus (ist)», stellt Paulus in V. 25 dar, wobei er der «Überschrift» V. 24 gemäß die «Erlösung» hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit für die Rechtfertigung des Menschen erläutert.

⁸ Vgl. K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT, 7), Gütersloh 1972, 87, sowie F. Blaß-A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen 1976 (= Bl-Debr), § 468,1.

⁹ So etwa Michel, Röm, 149.

¹⁰ So Wonneberger, Syntax, 250: «sie ermangeln des Ruhmes vor Gott, da sie ja darauf angewiesen sind, umsonst gerechtfertigt zu werden». Meint aber dem theozentrischen Charakter der Perikope gemäß δόξα τοῦ θεοῦ Gottes Herrlichkeit (vgl. nur Michel, Röm, 149), dann ist der hier konstruierte Zusammenhang von V. 23 und 24 gegenstandslos. Auch H. Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?, in: EvTh 28 (1968) 389-404, 399, Anm. 61, verkennt den Sinn von δόξα τοῦ θεοῦ.

¹¹ Richtig C.E.B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), I, Edinburgh 1980, 205: V. 24 biete eine weitere Erklärung für V. 22b, indem er «die andere Seite des in V. 23 gezeichneten Bildes» darstelle. Daß VV. 23 und 24 nur zwei Seiten einer Medaille sind (Wonneberger, Syntax, 251, macht zu Recht auf die Inversion des αὐτοῦ bei χάριτι aufmerksam, durch die V. 24 eng an die Aussage von der Herrlichkeit Gottes angeschlossen wird), ist vielleicht auch der Grund dafür, warum Pl syntaktisch eine Koordination (etwa καὶ δικαιούνται) zugunsten des partizipialen Anschlusses vermieden hat. Nach Wilckens, Röm I, 188f, wolle Pl zum Ausdruck bringen, daß die Rechtfertigung «eben dort geschieht, wo die Sünde aller zu ihrem Ausschluß von Gottes Herrlichkeit geführt hat» (vgl. Röm 5,20). Aber vielleicht strapaziert diese Auskunft den syntaktischen Befund doch zu sehr, der auch nur die Überleitungsfunktion von V. 24 signalisieren könnte.

VV. 25f stellen demnach ein letztes Segment der Satzreihe dar. Der Relativanschluß, der ein Demonstrativum ersetzt¹² («Ihn, nämlich Christus Jesus [V. 24 fin.], hat Gott zur Sühne hingestellt»), ist sehr locker und darf deshalb nicht als Argument für eine Unterordnung der VV. 25f unter V. 23 als Hauptsatz herangezogen werden.¹³ Der Überschriftcharakter von V. 24 (fin.) und der mit dem Subjektswechsel in V. 25 zu ὁ θεός vollzogene perspektivische Wechsel sprechen für einen relativen Neueinsatz, der sachlich in der Hinwendung zum «Christusereignis» begründet ist (ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

b) Mit diesem letzten Hinweis sind wir bei einer Beschreibung der «inneren Form» der Satzreihe angelangt:

- (1) 21.22a: Proklamation der Gerechtigkeit *Gottes* mit Erläuterung (21b) und Präzisierung (22a).
- (2) 22b-24: Zweigliedrige Begründung des Heilsuniversalismus durch Blick auf die Situation der *Menschen* (22b/23-24).
- (3) 25.26: Proklamation der Heilstat *Gottes* in Jesus mit Explikationen.

Dazu zwei Erläuterungen: 1) Schaut man auf die Subjekte der Satzreihe, dann zeigt sich, daß die Argumentation in Form eines Kreises voranschreitet. Paulus artikuliert zuerst das Offenbarungsereignis der Gerechtigkeit *Gottes* (passivisch formuliert), blickt dann auf die Situation des *Menschen* coram Deo und kehrt schließlich zur Tat *Gottes* (diesmal aktivisch formuliert) zurück. Diese Rückkehr zum Anfang wird u.a. an der Wiederaufnahme des $\nu\upsilon\iota$... $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\pi\epsilon\phi\alpha\lambda\epsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$ in $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\tilde{\omega}$ $\nu\upsilon\tilde{\nu}$ $\kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}$ (26a) deutlich.¹⁴ Die Rückkehr wird eingeleitet durch das auf die Menschen bezogene passive Partizip $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$, dessen logisches Subjekt ja Gott ist. Dies bestätigt noch einmal den Übergangscharakter von V. 24. – 2) Im vorgelegten Schema ist dieser Vers nicht eigens erwähnt. Daß er das Scharnier zwischen den VV. 21-23 und VV. 25f ist oder sogar die Achse der Satzreihe, läßt sich auch semantisch ausweisen: In V. 24 formuliert Paulus das «Prinzip» seiner Rechtfertigungstheologie positiv als Gnaden-

¹² Bl-Debr § 293,3c. Vgl. auch Röm 9,24; 1 Tim 3,16 etc.

¹³ *Wonneberger*, Syntax, 226.264, setzt dies ohne Diskussion einfach voraus. Den Hauptsatz läßt er nach der Unterbrechung durch den Relativsatz mit $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\upsilon$ fortfahren (vgl. unten S. 139 mit Anm. 25!).

¹⁴ Dabei entsprechen sich nicht nur die Zeitangaben und die Rede von der Gerechtigkeit *Gottes*, sondern auch $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ und $\pi\epsilon\phi\alpha\lambda\epsilon\rho\omega\tau\alpha\iota$: «Offenbarung» meint also einen wirksamen «Erweis» (vgl. auch 1,17 mit 1,18).

prinzip,¹⁵ ohne auf die polemische Opposition ἔργα νόμου ο.ä. / πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die sonst den Abschnitt beherrscht (21a/22a; 28b), zurückzugreifen. Aus dem Bezug des Verses zu den VV. 22b.23 wird deutlich, daß Paulus das Gnadenprinzip hier als Begründung seiner These, es gebe keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden, verstanden wissen will.

2.1.2 Die Mikrostrukturen von Röm 3,25f

a) Die Fülle der hier angehäuften präpositionalen Wendungen — insgesamt acht! — bereitet bei gleichzeitigem Fehlen von Textgliederungssignalen¹⁶ der syntaktischen Analyse einiges Kopfzerbrechen: Wie sind diese Wendungen einander zugeordnet und welches Verhältnis unterhalten sie zu der übergeordneten Satzaussage V. 25a? Diese jedenfalls hebt sich samt ihren unmittelbar notwendigen Ergänzungen von den nachfolgenden Kola ab. Sie besteht aus dem Subjekt ὁ θεός, dem Verb προέθετο, dem direkten (ὄν = Christus Jesus V. 24) und indirekten Objekt ἰλαστήριον und der Blutformel ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Die geschlossene Stellung des Personalpronomens in der Blutformel signalisiert nämlich nicht in erster Linie eine semantische Verstärkung (« durch sein *eigenes* Blut »),¹⁷ sondern will die syntaktisch überraschende Referenz des Pronomens, vermittelt durch das Relativpronomen ὄν, auf « Christus Jesus » erleichtern.¹⁸ Die Blutformel, die außerdem das für die Vollständigkeit der Satzaussage nicht notwendige διὰ πίστεως einklammert, beendet demnach den explizit christologischen Teil der Periode,¹⁹ wodurch der Zusammenschluß der Glieder von ὄν προέθετο bis αἵματι zur übergeordneten Satzaussage auch semantisch garantiert ist.

Wie soll man sich nun in der Anhäufung der nachfolgenden Präpositionalwendungen zurechtfinden? Einen ersten Hinweis gewinnt

¹⁵ Man beachte in V. 24 die dreifach sich steigernden Ergänzungen zu δικαιούμενοι!

¹⁶ G. Fitzer, Der Ort der Versöhnung. Zu der Frage des <Sühnopfers Jesu>, in: TZ 22 (1966) 161-183, 163, hält die asyndetische Sprechweise in V. 25f « für den partikelfreudigen Paulus » zu Recht für « ungewöhnlich ».

¹⁷ BI-Debr § 284 Anm. 8: « Röm 3,25 ... ist αὐτοῦ Gen. von αὐτός <selbst> »; vgl. auch R. Kühner-B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II/1, Hannover 1898, S. 564, Anm. 3.

¹⁸ Eigentlich müßte sich αὐτοῦ auf das übergeordnete Subjekt ὁ θεός beziehen. Überraschend ist die christologische Referenz des Personalpronomens auch deshalb, weil es sich kurz danach (τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) wieder auf Gott bezieht. Richtig *Wonneberger*, Syntax, 231, der meint, die verschiedene Stellung des αὐτοῦ erleichtere « eine unterschiedliche Zuordnung der Referenz ».

¹⁹ Erst an ihrem Ende wendet Pl sich mit ἐκ πίστεως Ἰησοῦ zu ihrem Anfang zurück.

man aus ihrer syntaktischen Klassifizierung in die drei folgenden Gruppen:

1. Einfache Präpositionalwendungen (Präp. mit Nomen [möglicherweise mit Gen. Attr.]):

V. 26: ἐν τῇ ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ - ἐν τῷ νῦν καιρῷ

(vgl. bereits V. 25a: διὰ πίστεως - ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι)

2. « Translationsketten », die es ermöglichen, « Vorgänge, die sonst in eigenen Sätzen oder Gliedsätzen dargestellt werden, im Rahmen nominaler Wendungen auszudrücken »:²⁰

V. 25b: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ - διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων

V. 26a: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

3. Substantivierter AcI mit Präposition:

V. 26b: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον...

Daß die « Translationsketten » verbale Aussagen in nominale transformieren, rechtfertigt die Annahme, daß sie in der Architektur der Periode den einfachen Präpositionalwendungen übergeordnet sind. Das heißt: ἐν τῇ ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ und ἐν τῷ νῦν καιρῷ sind den jeweils vorangehenden « Translationsketten » διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων, bzw. πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ beigeordnet, wie analog dazu in V. 25a ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zur ganzen Satzaussage gehört. Läßt sich aber daraus schließen, daß die drei « Translationsketten » die Periode strukturieren oder besteht auch unter ihnen eine Hierarchie? Die Parallelität der beiden ἔνδειξιν - Wendungen nach Wortlaut und syntaktischem Stellenwert²¹ sowie der durch den anaphorischen Artikel in πρὸς τὴν ἔνδειξιν²² signalisierte Rückbezug der zweiten ἔνδειξιν - Wendung auf die erste — diese wird durch jene unter einem neuen Aspekt wieder aufgenommen — bestärken die Vermutung, daß die zweite « Translationskette » διὰ τὴν πάρεσιν... mit ihrer Ergänzung ἐν τῇ ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ²³ untergeordnet ist und

²⁰ So *Wonneberger*, *Syntax*, 147. Sie sind « insbesondere dann von Bedeutung, wenn die Architektur eines Textes nicht durch zusätzliche Sätze gestört werden soll » (ebd.).

²¹ Zum Wechsel von εἰς und πρὸς (vgl. auch Röm 15,2) vgl. *Wonneberger*, *Syntax*, 240.

²² Vgl. auch *Th. Zahn*, *Der Brief des Paulus an die Römer* (KNT, 6), Leipzig 1910, 196, und *Zeller*, *Juden*, 183.

²³ *C.H. Talbert*, *A Non-Pauline Fragment at Romans 3,24-26*, in: *JBL* 85 (1966) 287-296, 289, läßt mit ἐν τῇ ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ eine zweite, zu ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ... parallele Zeile beginnen. Dazu vgl. *D. Zeller*, *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26*, in: *ThPh* 43 (1968) 51-75, 73, Anm. 125.

zusammen mit der ersten ἔνδειξις - Wendung *eine* Sinnzeile bildet. Freilich wäre es denkbar, auch διὰ τὴν πάρεσιν final zu deuten («um des Erlasses ... willen») und dann wie εἰς ἔνδειξις auf die übergeordnete Satzaussage V. 25a zu beziehen. Da aber in diesem Fall eine Koordination der beiden Wendungen nähergelegen hätte («zum Erweis seiner Gerechtigkeit *und* um des Erlasses ... willen»), empfiehlt es sich auch um der gerade aufgezeigten Parallelität der beiden ἔνδειξις - Wendungen willen, die zweite «Translationskette» unmittelbar auf die vorangehende Aussage zu beziehen. Das syntaktische und semantische Gleichgewicht ist dann gewahrt, wenn man übersetzt: «zum Erweis seiner Gerechtigkeit *kraft* des Erlasses der vorher geschehenen Sünden in der Geduld Gottes». ²⁴ Ist nach dieser Übersetzung die Vergebung der Sünden der *Weg*, auf dem Gott seine Gerechtigkeit erweist, dann kann man sagen, daß διὰ τὴν πάρεσιν samt seinen Ergänzungen die ἔνδειξις - Wendung *auslegt*. Gleiches gilt vom nächsten Kolon, in dem die temporale Aussage ἐν τῷ νῦν καιρῷ die ἔνδειξις - Wendung interpretiert.

Eine besondere Bedeutung für die Strukturierung der Periode hat nach Wonneberger im Anschluß an τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ V. 25b die Renominalisierung von «Gott» in ἀνοχῆ τοῦ θεοῦ. ²⁵ Da Renominalisierung in der Regel einen Neueinsatz markiere, ende der Relativsatz mit αὐτοῦ (V. 25), während διὰ τὴν πάρεσιν bis ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als Fortsetzung der übergeordneten Partizipialkonstruktion V. 24 zu begreifen sei. Gegen diese Abgrenzung, die also die hier behauptete Einheit der VV. 25f in Frage stellt, erheben sich aber m.E. erhebliche Bedenken. Für den Hörer, bzw. Leser und sein Rezeptionsvermögen ²⁶ ist die Wiederholung von ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ als Gliederungssignal höherwertig als die Renominalisierung, die in der Hierarchie der Gliederungsmittel an

²⁴ Zu dieser Übersetzung vgl. v.a. *W.G. Kümmel*, Πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: *ders.*, Heilsgeschehen und Geschichte (MTS, 3), Marburg 1965, 260-270. Zu διὰ im instrumentalen Sinn ebd. 268, sowie *E. Käsemann*, An die Römer (HbNT, 8a), Tübingen 1973, 92. Final deuten διὰ *Zeller*, Sühne, 60f mit Anm. 58, *H. Schlier*, Der Römerbrief (HThK, 6), Freiburg 1977, 113, und *Wilckens*, Röm I, 196.

²⁵ *Wonneberger*, Syntax, 261f. Vgl. aber schon *J. Weiß*, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, in: Theologische Studien (= Fs. B. Weiß), Göttingen 1897, 165-247, 222, der wegen der Renominalisierung διὰ τὴν πάρεσιν - καιρῷ als «zusammenhängende Parenthese» deutet.

²⁶ *E. Gülich-W. Raible*, Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse, in: *dies.* - *K. Heger*, Linguistische Textanalyse (Papiere zur Textlinguistik, 8), Hamburg 1974, 73-154, 74: «... der Leser oder Hörer einer sprachlichen Mitteilung» muß «in der Lage sein ..., die Makrostruktur des Mitgeteilten an der *Textoberfläche*, d.h. an dem Text, wie er in seiner linearen Abfolge tatsächlich vorliegt, zu erkennen».

sich schon von niederem Grad ist.²⁷ Außerdem muß Renominalisierung nicht unbedingt gliedernde Funktion haben, sondern kann auch der semantischen Verstärkung dienen.²⁸ Dies ist vielleicht auch hier der Fall, sollte Paulus auf die Geduld *Gottes* angesichts der vielen Sünden der *Menschen* abheben. Auszuschließen ist aber auch nicht die Möglichkeit, daß die Renominalisierung im Sinne des Achtergewichts gerade die abschließende Wendung des Kolon betonen und demnach den Eindruck des Neueinsatzes von V. 26b unterstreichen soll.²⁹

Das letzte Kolon V. 26c hebt sich von den beiden vorangehenden als abschließende und zusammenfassende Zeile ab.³⁰ Ist die Präposition εἰς konsekutiv aufzulösen,³¹ dann formuliert Pl das *Resultat* der vorangehenden Feststellung: «so daß es gilt:³² er ist gerecht und macht den gerecht, der aus Glauben an Jesus lebt». Dem entspricht, daß in V. 26b die «beiden Elemente der Gerechtigkeit Gottes, die in den vorhergehenden Versen entfaltet wurden, zusammengefaßt» werden: «Gott ist δίκαιος und δικαίων».³³ Wie καί aufzulösen ist, ob koordinierend oder explikativ (vgl. unten!) hängt demnach auch von der Verhältnisbestimmung der beiden ἔνδειξις - Wendungen ab, da deren logische Beziehung zueinander auch in dem zusammenfassenden Satz V. 26b präsent ist.

²⁷ Vgl. *Gülich-Raible*, Überlegungen, 94-97. Außerdem ist zu bedenken, daß die These von der Renominalisierung als Gliederungsmittel an größeren Satzreihen erprobt ist, es sich in Röm 3,25f aber um Mikrostrukturen innerhalb *eines* Satzes handelt.

²⁸ Vgl. z.B. Röm 9,20 (τῶ θεῷ gegenüber αὐτοῦ 9,19), wo die Setzung des Namens den Abstand des «Menschen» (durch den Vokativ betont) von «Gott» unterstreichen soll.

²⁹ Vgl. 2 Kor 1,4; 4,6 (auch 1 Kor 1,4), wo die zweite Setzung von θεός anstelle des erwarteten Personalpronomens (vgl. die v.l. zu 2 Kor 4,6) gerade am Schluß der jeweiligen Periode steht. – Da der Sprachgebrauch des Pl nicht genügend bekannt ist, sollte man sich in jedem Fall davor hüten, die Strukturierung von Röm 3,25f allein von der Renominalisierung her aufzurollen.

³⁰ Vgl. *K. Kertelge*, «Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NtA, 3), Münster 1967, 84; *Wonneberger*, Syntax, 243f; *Wilckens*, Röm I, 198.

³¹ Vgl. *Wilckens*, Röm I, 198.

³² εἰς τὸ εἶναι begegnet in Röm noch 1,20; 4,11.16; 8,29 und 15,16. Resümierende Funktion hat die Wendung auch in 4,11 und 16. «Wendungen mit εἰς sind insgesamt eine Stileigentümlichkeit des Paulus» (*Wonneberger*, Syntax, 243, mit Hinweis auf *E. Dobschütz*, Zum Wortschatz und Stil des Römerbriefs, in: ZNW 33 [1934] 51-66,64f).

³³ *Kertelge*, Rechtfertigung, 84. Vgl. auch ebd. Anm. 103: «Daß V. 26b gerade an der Doppelung von δικαιοσύνη θεοῦ anknüpft, wird auch in dem betonten αὐτῶν sichtbar, das wohl den Genitiv αὐτοῦ aus dem vorhergehenden δικαιοσύνης αὐτοῦ aufnimmt ...». Vgl. auch Bl-Debr § 402 Anm. 3; ähnlich *Zeller*, Sühne, 74 («differenzierende Zusammenfassung»).

b) Gegen alle Versuche, die Einheit der Periode VV. 25f syntaktisch zu sprengen,³⁴ sollte man mit H. Schlier festhalten: « Die VV. 25 und 26 sind *ein* Satz, wobei V. 25a den Hauptsatz darstellt, der durch zwei nicht ganz parallel gefügte finale Bestimmungen ergänzt wird: εἰς ἔνδειξιν (V. 25b) und πρὸς τὴν ἔνδειξιν (V. 26a), um in einen Konsekutivsatz zu münden (26b) ».³⁵ Damit hat Schlier die « *innere Form* » der Periode treffend beschrieben, die in dem folgenden Schema noch einmal vor Augen geführt werden soll:

- (1) V. 25a: Obersatz
- (2) V. 25b: Erste Zielangabe (εἰς ἔνδειξιν)
- (3) V. 26a: Zweite Zielangabe (πρὸς τὴν ἔνδειξιν)
- (4) V. 26b: Resümee von (2) und (3)

Für die Einheit der Periode soll zuletzt noch folgendes Argument beigebracht werden: Vom « Glauben » spricht Paulus im ersten und letzten Kolon, wobei der Rückbezug der am Ende stehenden Wendung « Glaube an *Jesus* » auf den Anfang der Periode durch den Genitiv herausgestrichen wird: Wenn Paulus von Jesus ohne einen begleitenden Titel spricht, dann meint er immer (vgl. noch 2 Kor 4,5.10.11.14) den Gekreuzigten, d.h. den, der « in seinem Blut als Sühne » hingestellt wurde. Also ist die zweifache Erwähnung des Glaubens am Anfang und Ende der Periode als Rahmung zu beurteilen. Bevor wir die Konsequenzen aus der syntaktischen Einheit der Periode V. 25f ziehen, wenden wir uns noch der Gestaltung der zweiten Hälfte, Röm 3,27-31, zu.

2.2 Zu Röm 3,27-31

Im Unterschied zum « proklamatorischen » Teil VV. 21-26 mit seinen ausladenden Perioden benützt Paulus in dem sehr bewegten, dialogischen Abschnitt VV. 27-31 — er enthält allein sechs Fragen! — eine sehr knappe, abbreviaturhafte Redeweise (vgl. V. 27b: νόμος πίστεως). Die Gliederung des Abschnitts sieht so aus:

- (1) 27α : *Frage* (οὐδὲν)
- 27αβ.b: *Antwort* samt Präzisierung

³⁴ Neben *J. Weiß* (Anm. 25) und *Wonneberger* sind noch *M. Wolter*, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11* (BZNW, 43), Berlin 1978, 31, und *Kertelge*, *Rechtfertigung*, 50, zu nennen. Dieser meint: V. 26a « scheint sich aber nicht mehr wie εἰς ἔνδειξιν auf die Sühne Christi zu beziehen, sondern eher auf die Aussage von V. 21f. über die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Jetzt-Zeit ... ».

³⁵ *Schlier*, *Röm*, 109.

- 28 : 1. Begründung der Antwort
 29.30 : 2. Begründung der Antwort
 (2) 31a : *Abschlußfrage* (οὖν)
 31b : Antwort

Nach diesem Schema bestimmt die Frage V. 27a α den Gesprächsgang bis V. 30. In V. 27a β erhält sie eine Antwort, die dann durch die Präpositionalwendung in V. 27b γ — « durch das Gesetz des Glaubens (wurde der Ruhm ausgeschlossen) » — präzisiert wird. Daß V. 28 die Antwort begründet, signalisiert das $\gamma\acute{\alpha}\rho$. VV. 29f sind nach Ausweis des koordinierenden η (V. 29a) dieser ersten Begründung als zweite beizuordnen. Orientiert sich die erste Begründung am « Menschen » ($\zeta\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$), so blickt die zweite auf « Gott » ($\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$). Beide sind demnach komplementär.³⁶ Ihr Zusammenhang mit der übergeordneten Antwort zeigt sich daran, daß das entscheidende Stichwort der Antwort, « Glaube », sowohl in V. 28b als auch zweimal in V. 30 begegnet.

Die Abschlußfrage und ihre Antwort scheinen, wie das schlußfolgernde οὖν, aber auch die Übernahme von $\delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ aus V. 30 zeigen, unmittelbar aus dem vorangehenden Argument abgeleitet zu sein. Thematisieren sie die Zuordnung von « Gesetz » und « Glaube », die schon in der abbreviaturhaften Rede vom « Gesetz des Glaubens » V. 27b und auch in den beiden komplementären Bestimmungen des Lehrsatzes V. 28 « durch Glauben » und « ohne Gesetzeswerke » vorausgesetzt war, dann beschließen sie die Diskussion VV. 27b-30 auch als ganze. Ihre Kap. 4 vorbereitende Funktion muß hier nicht erörtert werden.

3. SEMANTISCHE ASPEKTE: *Ein* GOTT, *eine* GERECHTIGKEIT, *ein* GLAUBE

Das Gottesbild, das Paulus in 3,21-31 thetisch entfaltet, soll der Gliederung des Textes gemäß in zwei Schritten zur Darstellung kommen. Wir fragen nach der Konzeption der *Gerechtigkeit Gottes*, wie Paulus sie im ersten Teil seines Diptychons 3,21-26 entwickelt hat (3.1), und stellen dann den Beitrag des zweiten Teils 3,27-31, der in der Anspielung auf das *Sch'ma Israel* gipfelt, zur Gottesfrage dar.

³⁶ Auch rekurren beide auf eine « Autorität », den « Lehrsatz » V. 28b und das Sch'ma V. 30.

3.1 Die Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,21-26)

Bei der Fülle der die Gerechtigkeit Gottes betreffenden Fragen³⁷ versuchen wir Grund unter die Füße zu bekommen, indem wir — für manchen vielleicht überraschend — bei der Interpretation gerade der VV. 25 und 26 einsetzen (in 3.1.1). Trotz Anlehnung an Tradition (vgl. 3.1.2) hat Paulus in ihnen präzise zum Ausdruck gebracht, wie er die Rede von der Gerechtigkeit Gottes im vorliegenden Kontext verstanden wissen will. Deshalb empfiehlt es sich, die aufgrund ihres proklamatorischen Stils « offeneren » Aussagen VV. 21.22a (vgl. ebenso 1,17) von der « Mitte » des Abschnitts VV. 25f her zu interpretieren (in 3.1.3). Die syntaktisch-formale Analyse jedenfalls hat uns diese Verse als formal einheitliche Periode zu sehen gelehrt, in der jedes Element zum Aufbau des Sinnes beiträgt und keines als « traditionelles » zugunsten eines anderen « redaktionell » zu akzentuierenden abgewertet werden darf.

3.1.1 Die beiden Aspekte der Gerechtigkeit Gottes nach Röm 3,25f

Nach der oben gegebenen syntaktisch-formalen Analyse lautet die entscheidende Frage bei der Auslegung der Periode VV. 25f m.E. so: Warum entfaltet Paulus den « Obersatz » V. 25a in *zwei* « Zielangaben » (VV. 25b/26a), an deren *Zweiheit* er interessiert gewesen sein muß, hätte er sie doch andernfalls nicht auch in das Resümee V. 26b aufgenommen? Warum spricht er *zweimal* vom Erweis der Gerechtigkeit Gottes und stellt demgemäß im Resümee fest, daß Gott der Gerechte und der Rechtfertigende ist?

(1) Die Struktur der Periode³⁸ zeigt zunächst, daß es Paulus um einen *einzigsten* Erweis der Gerechtigkeit Gottes geht, den er im Sühnetod Jesu am Kreuz (25a), der in der Proklamation des Evangeliums Öffentlichkeitscharakter gewinnt,³⁹ sich vollziehen sieht: Der *eine* « Erweis » ist mit der *einen* Tat Gottes in Jesus Christus gegeben. Von einem *zweifachen* Erweis der Gerechtigkeit Gottes in

³⁷ Dazu vgl. zuletzt: *Wilckens*, Röm I, 202-233 (Exkurs: « Gerechtigkeit Gottes »); *K. Kertelge*, Art. ΔΙΚΑΟΣΥΝΗ, in: EWNT I, 784-796, sowie *M.T. Brauch*, Perspectives on <God's righteousness> in recent German discussion, in: *E.P. Sanders*, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977, 523-542. Außerdem: *Williams*, Righteousness, 241-290; *P. Stuhlmacher*, Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in: *ders.*, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 87-116.

³⁸ VV. 25b.26a und 26b dienen der Entfaltung des einen *Obersatzes* V. 25a.

³⁹ Mit dem Öffentlichkeitscharakter des Sühnetods Jesu, wie er mit *προέθρο* angedeutet wird (vgl. *Wilckens*, Röm I, 192), ist m.E. das Element des vor aller Welt Kund-Werdens dieses Ereignisses mitgesetzt. Vgl. auch das Perfekt *ὡς ... πεφάνερωται* V. 21, das die Dauer des Vollendeten in der Verkündigung ausdrückt.

verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte zu reden,⁴⁰ entspricht der Periode nicht, da ihre beiden Zielangaben den einen Erweis der Gerechtigkeit Gottes nur hinsichtlich *zweier Aspekte* entfalten.

(2) Bevor wir diese inhaltlich bestimmen, fragen wir nach ihrer formalen Zuordnung.

(a) Daß die zweite ἔνδειξις - Wendung die erste *korrigiert*, wie bei einigen literarkritischen Hypothesen vorausgesetzt werden muß,⁴¹ ist syntaktisch nicht verifizierbar. Eine correctio liegt nicht vor.⁴² Der anaphorische Artikel der zweiten ἔνδειξις - Wendung bezieht diese zwar auf die erste zurück, tut dies jedoch nicht, um jene zu relativieren, kritisch zu überbieten oder sogar zu negieren, sondern im Gegenteil um an ihr anzuknüpfen und sie zu vertiefen.

(b) Ist demnach das Verhältnis der beiden ἔνδειξις - Wendungen *positiv* zu sehen — darauf weist ja auch das Resümee V. 26b hin —, dann bleibt für seine nähere Bestimmung nur die folgende Alternative übrig: Entweder « wiederholt »⁴³ V. 26a die erste ἔνδειξις - Wendung mit anderen Worten *oder* er führt sie mit einem überbietenden Gesichtspunkt, der so noch nicht in der ersten Wendung enthalten war, weiter. Die zweite Lösung würde bedeuten, daß die erste Zielangabe ihr eigenes Gewicht behält und nicht wie in der ersten Lösung durch ihre Neufassung in V. 26a « überholt » wird.⁴⁴

⁴⁰ So *J. Cambier*, L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains. Exégèse et Théologie biblique, I (SN, 3), Brüssel 1967, 122-124; *H. Zimmermann*, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart ²1975, 222 (« Der erste Erweis der Gerechtigkeit Gottes bezieht sich auf das vergangene Heilsereignis des Kreuzestodes Jesu Christi, der zweite Erweis ... auf das Jetzt der Verkündigung des Evangeliums »); ebenso *H. J. van der Minde*, Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief (PaThSt, 3), München-Paderborn-Wien 1976, 58f. Richtig *Zeller*, Juden, 183.

⁴¹ Vgl. etwa *Käsemann* (oben Anm. 3), nach dem Pl die Bundesgerechtigkeit seiner Vorlage VV. (24)25 kritisch in die Gerechtigkeit des Schöpfers eingeschränkt habe, oder *Bultmann* (Anm. 2), der die iustitia salutifera des Pl von der iustitia distributiva der Vorlage abhebt. Käsemanns These mündet übrigens konsequent in seine Auslegung von Röm 9-11 ein: Pl « abstrahiert ... nicht vom Gedanken des Bundes. Er zerbricht ihn vielmehr, sofern er seine ausschließliche Bindung an Israel bestreitet, und begreift ihn neu, sofern er seine gültige Wahrheit aus der Schöpfung ableitet » (Röm, 274).

⁴² *Zahn*, Röm, 196, Anm. 90: « Die Wiederaufnahme eines Begriffs zum Zweck nachträglicher Näherbestimmung (hat) bei Pl eine ganz andere Form » (vgl. Röm 3,22; 9,30; 1 Kor 2,6; Phil 2,8). Vgl. auch *Fitzner*, Ort, 163.

⁴³ So *Wilckens*, Röm I, 198.

⁴⁴ Dies trifft nach manchen literarkritischen Hypothesen zu, die V. 25b der Tradition und V. 26a der pln. Redaktion zuweisen. Nach *Zeller*, Juden, 186, würde Pl in V. 26a « nur noch in die ihm geläufige Sprache umsetzen », was die Tradition zuerst auf ihre Weise gesagt habe. Verkündigte die Tradition « das Moment am

Dementsprechend ist auch das Verhältnis der beiden Teile des Resümeees V. 26b zu beurteilen. Entweder übersetzt man: « so daß er gerecht ist, *d.h. (mit anderen Worten)* denjenigen rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus (lebt) », ⁴⁵ oder man legt Wert auf die Selbstständigkeit der beiden Aussagen und übersetzt: « so daß er gerecht ist *und also* den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus (lebt) ». ⁴⁶ In diesem Fall behält das subjektive Glied (Gottes Gerech-Sein) als Grund der Handlungsaussage (Gottes rechtfertigendes Tun) seine Eigenständigkeit, im ersten Fall geht es im zweiten auf, so daß Gottes Gerechsein mit seinem gerechtsprechenden Handeln *identisch* ist. Wie ist hier zu entscheiden? Daß Paulus beide ἐνδειξιῶν - Wendungen im Abschußsatz V. 26b zusammenfaßt, spricht m.E. doch dafür, daß ihm am eigenständigen Gewicht *beider* liegt und er also die erste nicht einfach durch die zweite vermeintlich besser formulierte Wendung für überholt ansieht. Wahrscheinlich nimmt Paulus die erste Zweckbestimmung in V. 26a wieder auf, « um für die betont stehende Zeitangabe ἐν τῷ νῦν καιρῷ eine Anknüpfung zu haben ». ⁴⁷ Jene signalisiert dann den Fortschritt des Gedankens. So wollen wir versuchen, in dem von der zweiten Lösung vorgezeichneten Rahmen den Sinn der beiden Finalwendungen zu erheben.

(3) Ausgeschlossen werden kann zunächst aufgrund der bisherigen Beobachtungen eine *unterschiedliche* Interpretation der Gerechtigkeit in V. 25b und V. 26a. Daß Paulus zuerst (u.U. unter Aufnahme einer traditionellen Aussage) die iustitia distributiva im Blick habe, die Gott nach einer Zeit des « Hingehenlassens » angesammelter menschlicher Schuld im Sühnetod Jesu wieder aufgerichtet habe, und dann erst von seiner heilschaffenden Gerechtigkeit für alle, die glauben, redet, ⁴⁸ entspricht weder dem Wortlaut von V. 25b ⁴⁹

Bundesverhalten Gottes ..., das am wenigsten auf Gegenseitigkeit angelegt ist, seine schöpferische Überwindung der schuldbeladenen Vergangenheit » (185), so deute Pl das unter Anknüpfung an V. 21 (ἐν τῷ νῦν καιρῷ - νῦν) in V. 26a dahingehend, « daß Gott jeden, ob Jude oder Heide, voraussetzungslos ruft » (186).

⁴⁵ Explikativ deutet *Wilckens*, Röm I, 198, Anm. 567, das καί (dort auch weitere Lit.).

⁴⁶ So etwa *Campbell*, Romans III, 27: « Both (s.c. δίκαιον und δικαιούντα) must be stressed simultaneously and the one certainly not at the expense of the other ». Wahrscheinlich verbindet sich dann mit dem kopulativen ein konsekutiver Sinn des καί (vgl. *Bl-Debr* § 442,2b): Vgl. unten S. 150f.

⁴⁷ *H.W. Schmidt*, Der Brief des Paulus an die Römer (THK NT, 6), Berlin 21966,71.

⁴⁸ So *R. Bultmann*, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: *ders.*, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. von *E. Dinkler*, Tübingen 1967, 470-475, 471; *ders.*, Theologie, 49; *Kuss*, Röm I, 158f; ansonsten vgl. bei *Wilckens*, Röm I, 195, Anm. 550. Eigenes Profil hat *Piper*, Righteousness, der den Nachweis zu führen sucht, daß mit δικαιοσύνη θεοῦ in 3,25f « God's unwavering commit-

noch der Komplementarität der VV. 25b/26a, durch die, wie wir gesehen haben, der *eine* Erweis der Gerechtigkeit nach zwei Seiten hin ausgelegt werden soll. Eine so unterschiedliche Interpretation in Richtung *iustitia distributiva* und *salutifera* würde diesen Zusammenhang sprengen.

(4) Bevor wir die Aspekt-Differenz der beiden ἐνδειξιὺν - Wendungen entfalten, kurz einige Feststellungen zur Bedeutung des « Obersatzes » V. 25a.

Zunächst: Die intensiv geführte Diskussion der letzten Jahre über die Bedeutung von ἱλαστήριον ist nicht ergebnislos verlaufen. Die Argumente, die man für eine Bezugnahme auf die Kaporät der Bundeslade gesammelt hat,⁵⁰ erwiesen sich als so stark, daß die Deutung, nach der Paulus im « Obersatz » V. 25a die Einsetzung Jesu als Versöhner in Überbietung von Lev 16 verkündigt, die andere im Horizont der Sühnopfervorstellung (Makk.), die seit E. Lohses Plädoyer für sie das Feld beherrschte,⁵¹ abgelöst hat. Stellt man die auch andernorts im Römerbrief gegenwärtigen kultischen Sprachtraditionen in Rechnung,⁵² dann ist es durchaus legitim, mit P. Stuhlmacher und U. Wilckens, die sich beide von der Deutung Lohses zur kultischen Deutung im Horizont von Lev 16 « bekehrt » haben, ἱλαστήριον als « Sühneort »⁵³ oder « Stätte der Präsenz Gottes, der Offenbarung und Sühne »⁵⁴ zu verstehen. Dann wird Paulus im « Obersatz » sagen wollen: « Gott (hat) Jesus öffentlich zur Stätte der Begegnung mit Gott, seiner Offenbarung und jener Versöhnung

ment always to act for his own name's sake » gemeint sei. « The so-called <satisfaction theory> of the atonement may be more <Hebraic-Biblical> than is often thought » (2).

⁴⁹ Vgl. den Nachweis von Kümmel (Anm. 24)!

⁵⁰ Vgl. v.a. P. Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: E.E. Ellis-E. Grässer (Hgg), Jesus und Paulus (= Fs. W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 315-333, 318-329. Zuletzt J. Roloff, Art. ἸΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, in: EWNT II, 455-457.

⁵¹ E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur christlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (FRLANT, 64), Göttingen 1963, 150-152. Weitere Lit. bei Wilckens, Röm I, 191, Anm. 535.

⁵² Stuhlmacher, Exegese, 324, mit Hinweis auf 5,1.2.9f; 8,3f: « Man kann darum nicht sagen, daß die kultisch-typologische Antithese von Röm 3,25f im Römerbrief ganz ungewöhnlich wäre ». Zu den kultischen Traditionen in Röm vgl. zuletzt Wolter, Rechtfertigung, 36ff. 107ff.

⁵³ Wilckens, Röm I, 183.

⁵⁴ Vgl. Stuhlmacher, Exegese, 316. Wichtig erscheint mir sein Argument gegen die oft ins Feld geführte Unstimmigkeit des Bildes, daß nämlich Christus gleichzeitig die Kaporät und das Blut sei, mit dem diese besprengt werde: « Schon das alttestamentlich-jüdische Ritual entzieht sich also im Grunde jeder direkten Vorstellungsmöglichkeit. Wird dieses Ritual nun noch zum Interpretationsmuster für Jesu Tod und Auferstehung und das darin sich vollziehende Heilswerk Gottes erhoben, gilt dies erst recht » (325).

eingesetzt, die kraft der in Jesu Lebenshingabe, seinem Blut, vollbrachten Sühne wirksam ist»,⁵⁵ und, so kann man im Blick auf das eingesprengte *διὰ πίστεως* fortfahren, im Glauben angeeignet wird.

Was der « Obersatz » allgemein feststellt, wird dann hinsichtlich seines theo-logischen und soteriologischen Gehalts in den beiden finalen Bestimmungen expliziert. Die Sühne Jesu geschah « zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes *kraft* der Vergebung der vorher geschehenen Sünden ... ». Zwei semantische Ebenen sind hier ineinandergeschoben: « zum Erweis seiner Gerechtigkeit » wird *ausgelegt* durch « kraft der Vergebung ... ». Bezeichnet die zweite Wendung den Modus der Heilszueignung, dann ist die erste Wendung in Abhebung von der zweiten nicht auch soteriologisch zu deuten (« zum Erweis seiner Gerechtigkeit » = um zu rechtfertigen), sondern wird sich, wie das Resümee V. 26b bestätigt (*εἶναι αὐτὸν δίκαιον*), auf Gottes Sein selbst (Gen. subj.) beziehen: Gott will zeigen, daß er gerecht ist, *indem* er die vorher geschehenen Sünden in seiner Geduld vergibt. Obwohl die Vergangenheit, die hier angesprochen wird, nicht näher bezeichnet wird,⁵⁶ dürfte die Aussage für den, der mit ihrer Sprache vertraut ist,⁵⁷ doch nicht ambivalent sein. Die Wendung « Nachlaß der *vorher* geschehenen Sünden » hat weder die individuellen Sünden der Glaubenden vor ihrer Taufe,⁵⁸ noch die Wirklichkeit vor Christus schlechthin im Blick,⁵⁹ sondern schaut auf die Geschichte Israels und meint dann « die Sünden des

⁵⁵ Ebd. 325.

⁵⁶ Vgl. die Fragen von *Fitzser*, Ort, 164: « Soll es sich um Sünden der Zeitgenossen handeln, bevor sie getauft wurden? Oder um Sünden der Verstorbenen, der früheren Geschlechter? Sind damit die Juden gemeint? Oder alle Menschen? »

⁵⁷ Vgl. v.a. *Zeller*, Sühne, der den in Röm 3,25f begegnenden Motivzusammenhang in die frühjüdische und biblische Literatur zurückverfolgt hat.

⁵⁸ Vgl. *A. Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus (UTB, 1091), Tübingen 1981 (Neudruck von 1930), 215; *W. Mundle*, Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums, Darmstadt 1977 (= Leipzig 1932), 86-88.

⁵⁹ *Kümmel*, Πάρεσις, 267: Pl spricht « im ganzen Zusammenhang 3,19ff von der Wirklichkeit vor und nach Christus und nicht von der Wende im einzelnen Christusleben ». So auch *Zeller*, Sühne, 72; *Wilckens*, Röm I, 196. Der objektive Charakter von 3,25 dürfte hier richtig beobachtet sein. *Conzelmann*, Rechtfertigungslehre, 396, scheint beides verbinden zu wollen: « Die Wirkung dieser Tat ist die Tilgung der <zuvor> begangenen Sünden, d.h. objektiv-heilsgeschichtlich: bis zum Tod Jesu und der Stiftung des neuen Bundes; subjektiv: bis zum Eintritt in die Kirche, also der Taufe ». Aber das Schwergewicht liegt bei ihm doch in der von Pl angeblich vollzogenen « Individualisierng » seiner Traditionen: « Urteilen kann nur der Einzelne. Der Glaube löst ihn aus seinem bisherigen Kollektiv: dem Judentum, Heidentum (und heute sinngemäß: Christentum oder Nicht-Christentum) und konfrontiert ihn mit dem Evangelium » (401).

Gottesvolkes in seiner vergangenen Geschichte».⁶⁰ Wenn als Motiv der Sündenvergebung abschließend die Geduld Gottes genannt wird,⁶¹ dann schwingt auch darin «der Gedanke an eine lange Geschichte des Bundesbruches und der Untreue des Volkes mit; Gott hat sich in der Zeit engagiert und vermag die verlorene Zeit zurückzulassen und dem Volk einen neuen Anfang zu gewähren».⁶²

Trifft diese Auslegung zu, dann folgt aus dem oben beschriebenen interpretativen Verhältnis der beiden Präpositionalreihen, daß Paulus in 3,25b unter Gottes Gerechtigkeit seine *Treue* versteht, die dieser dadurch zeigt, daß er die Vergangenheit seines Volkes Vergangenheit sein läßt und in der durch Jesu Sühne eröffneten Vergebung Israel und jedem Glied in ihm neue, eschatologische Zukunft eröffnet. Umgekehrt kann gerade die Verwendung von δικαιοσύνη und δίκαιος als Attributen Gottes den Bezug der ersten ἐνδειξιν - Wendung auf die konkrete Geschichte Israels stützen.⁶³ Denn wo anders sollte Gott sich als treu erweisen als vor dem Forum der Geschichte Israels, die nicht von menschlichen Leistungen, sondern von Gottes Verheißungen in Gang gebracht und in Atem gehalten wird?

Daß die erste ἐνδειξιν - Wendung nicht, wie es immer wieder geschieht, auf eine vorgegebene Tradition abgeschoben werden darf,

⁶⁰ So Käsemann, Röm, 93, allerdings nur im Blick auf die Tradition. Er versteht auch auf die Blutformel: «Wie Blut den Bundesschluß wirksam macht, so gehört es auch zu dessen eschatologischer Erneuerung» (90). Vgl. auch Hebr 9,15!

⁶¹ «In der Geduld Gottes» bezieht sich also nicht als Ausdruck einer Zeitperiode auf die «vorher geschehenen Sünden», sondern bezeichnet (in bezug auf πάρεσιν) das Motiv für das heilsetzende Tun Gottes. Dazu vgl. vor allem den traditionsgeschichtlichen Nachweis von Zeller, Sühne, 59ff.

⁶² Zeller, Sühne, 71. Auch die Wahl von πάρεσις, das «in der gesamten griechischen Bibel nur an unserer Stelle» (Kümmel, Πάρεσις, 261) begegnet, ist aufschlußreich: «Sollte deswegen hier ἄρεσις vermieden sein, weil es zu sehr an eine individuelle Entsündigung — etwa im Taufakt — erinnert hätte?» (Zeller, Sühne, 72). Das von Zeller reichhaltig gebotene biblische und frühjüdische Material zum Wortfeld «Sühne», «Gerechtigkeit», «Langmut», «Geduld Gottes» in kollektiven Bußgebeten u.a. (62-70) zeigt eindeutig, daß auch Pl in Übernahme dieser Sprache überindividuell denkt.

⁶³ Wichtig sind vor allem die Qumran-Belege, in denen die «Gerechtigkeit», meist die Bundeshuld Gottes, als langmütiges, sündenvergebendes Erbarmen verstanden wird: 1 QH 1,6; 17,17f; 1 QS 1,18bff; 11,12ff. Dazu Zeller, Sühne, 68-70, aber auch P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT, 87), Göttingen 1965, 148-166. Richtig Campbell, Romans III, 27, zu δίκαιος: «That God in Christ has revealed himself as righteous and selfconsistent means that he keeps faith with his people, that he keeps his promises to Israel. It follows that any consideration of righteousness as the rectification of the ungodly must also necessarily involve a consideration of righteousness in relation to God's promises to Israel — his faithfulness to the covenant». Vgl. auch Hays, Psalm 143, 111, Anm. 18.

vielmehr für den Aussagewillen des Paulus selbst in Anspruch genommen werden muß, ersieht man auch an dem in der Exegese bisher kaum zur Kenntnis genommenen Bezug von Röm 3,25 zu 3,5, wo im Horizont der Frage nach dem « Besonderen » des Juden (3,1) neben der πίστις (3,3) und ἀλήθεια Gottes (3,4.7) auch seine Bundesgerechtigkeit oder Bundestreue (δικαιοσύνη) ins Spiel gebracht wird, die er seinem Volk auch dann nicht aufkündigt, wenn auf dessen Seite sich nur Schuld und Versagen einstellen. Worin diese Zuversicht gründet, die Untreue des Volkes werde Gottes Treue nicht aufheben, sondern sola gratia allererst aufrichten, kann Paulus in 3,1ff noch nicht sagen, wohl aber an der « Peripetie » des Briefes in 3,25f, wo er den *Erkenntnisgrund* für Gottes « Gerechtigkeit » bezeichnet:⁶⁴ « Zum *Erweis* seiner Gerechtigkeit » hat Gott Jesus zur Sühne hingestellt. Aber auch ihren *Realgrund* besitzt Gottes Gerechtigkeit im Tod Jesu, ist doch dessen soteriologische Frucht die *Vergebung* der Sünden, die sich in Israels Geschichte angehäuft haben. Das Kreuz Jesu ist Gottes Ja zu seinem Volk, wobei sich nun gerade an ihm zeigt, daß Gottes Bundestreue Treue aus lauter Gnade ist, der aufseiten Israels nur Sünde entspricht. Zusammenfassend kann man sagen: Paulus leuchtet in der ersten Finalwendung die geschichtliche Tiefe des äonenwendenden Heilsgeschehens in Christus (vgl. 3,21) aus, wobei er dieses aber nicht aus der Geschichte der Treue Gottes « heilsgeschichtlich » herleitet, sondern umgekehrt die Treue Gottes als geschichtliche Tiefendimension seiner Tat in Christus in den Blick bekommt.⁶⁵ Wenn von

⁶⁴ M.E. ist 3,25b als bewußte Aufnahme der Problematik von 3,3-4(5) und Begründung des apodiktischen μὴ γένοιτο 3,4a im Sühntod Jesu zu begreifen. Nicht nur die überindividuelle Sprache von 3,25, auch das absolute Prae dieses Sühnetodes *allen* zugute vor der Glaubensentscheidung der Einzelnen impliziert, daß Gott in Jesus sich für Israel verbürgt hat. Aber Pl *entfaltet* diesen Aspekt hier nicht. Anders Hays, Psalm 143,113, der die Akzente verschiebt, wenn er feststellt: « VV. 21-26 close the circle by answering the objections raised in VV. 1-7 ». Erst Röm 9-11 gibt die volle Antwort! Zu Recht aber beklagt er, daß die überwiegende Mehrheit der Exegeten (vgl. seine Liste S. 109 Anm. 11) der Ansicht ist, « the meaning of δικαιοσύνη θεοῦ in 3:22 could be determined without reference to its meaning in 3,5 ». Dies ist überhaupt eine neue Tendenz der Exegese, die gedankliche Einheit von Kap. 3 zu betonen (vgl. außer Hays die Arbeiten von S.K. Williams und Campbell), die freilich dann ihr Recht verliert, wenn der makrosyntaktische Neueinsatz in 3,21 überhaupt in Frage gestellt wird: so R. Wonneberger, Textgliederung bei Paulus. Eine Problemskizze am Beispiel von Röm 3,21, 1. Korinther 13 und Röm 5, in: H. Weber-H. Weyft (Hgg), Sprachtheorie und Pragmatik (Akten des 10. linguistischen Kolloquiums Tübingen 1975), I, Tübingen 1976, 305-314, 307f; ders., Syntax, 270ff.

⁶⁵ E. Käsemann, Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 134: Die Heilsgeschichte ist « nicht die Vollendung, geschweige denn der Ersatz für die Rechtfertigung, sondern ihre geschichtliche Tiefe ».

Israel nicht explizit die Rede ist, dann liegt das daran, daß es Paulus primär nicht um den menschlichen Partner Gottes zu tun ist, sondern um Gottes *Sein* selbst, in dem er sein neues *Handeln* im Evangelium von Jesus verankert wissen will. Bestimmt er es als *Sein in Treue sola gratia*, dann kann er das nicht anders als vor dem selbstverständlichen Forum des Verheißungsträgers Israel.

Das Schwergewicht der Periode liegt ohne Zweifel auf der zweiten Finalwendung. Paulus geht es in 3,21f zuerst um die Einbeziehung *aller* in den Heilswillen Gottes,⁶⁶ während ihm der Bezug des Heilsgeschehens auf Israels Geschichte nur Tiefendimension dieses soteriologischen Universalismus ist. Entscheidend für das Verständnis der zweiten Finalwendung dürfte ihr oben aufgewiesener Rückbezug auf 3,21f sein, durch den das aus V. 25b wiederaufgenommene « zum Erweis (nämlich) seiner Gerechtigkeit (in der Jetzt-Zeit) » modifiziert wird. Nach Ausweis des Resümées V. 26bß denkt Paulus jetzt nicht mehr an Gottes eigenes Gerech-Sein, sondern nimmt die Wendung, da er ihr eine soteriologische Explikation wie in V. 25b nicht folgen läßt, im Anschluß an 3,21f selbst als Ausdruck für Gottes heilschaffendes Tun. Dabei ist der Genitiv αὐτοῦ wie in V. 25b subjektiv zu deuten und der Aspekt des Handelns Gottes durch ἐνδειξις gedeckt: « auf daß Gott seine Gerechtigkeit erweist » heißt dann, daß er seine heilschaffende Macht an den Menschen, die glauben, wirksam werden läßt. Wenn Paulus im Anschluß an V. 21 hinzufügt: « in der Jetzt-Zeit », dann erinnert er an die in VV. 21f ausgesprochene *Entgrenzung* des Heils, das *jetzt* « ohne Gesetz » « allen, die glauben », eröffnet wird.

Die Zusammenfassung V. 26b, von der bereits mehrfach die Rede war, zeichnet sich dadurch aus, daß sie unter Weglassung aller näheren Bestimmungen auf die beiden Aspekte der Gerechtigkeit abhebt, wie sie die beiden Kola VV. 25b.26a formuliert haben. Sie bindet sie mit einem καί copulativum oder consecutivum zusammen und weist damit auf ihren inneren Zusammenhang hin. Nach der bisherigen Deutung des Textes dürfte ein καί explicativum ausgeschlossen sein. Die beiden finalen Wendungen bieten *zwei unterschiedliche* Aspekte des *einen* « Erweises der Gerechtigkeit Gottes » — Gottes eigenes Gerech- oder Treusein, wie es sich in der schöpferischen Überwindung der schuldbeladenen Vergangenheit zeigt, und seinen wirksamen Erweis der Gerechtigkeit in der Rechtfertigung —, wobei der zweite Aspekt nicht einfach den ersten mit

⁶⁶ So pointiert Zeller, *Juden*, 157-161. Zur Bedeutung des Universalismus für den Römerbrief vgl. jetzt F. Mußner, *Heil für alle*. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: *Kairos* 23 (1981) 207-214.

anderen Worten wiederholt. *Gründet* die soteriologische Dimension in der theologischen, dann ist für das καί der Zusammenfassung ein *konskutives* Verständnis wahrscheinlich: «so daß es gilt: Er ist gerecht und rechtfertigt also denjenigen, der aus Glauben an Jesus lebt».

Zum Schluß soll die Periode 3,25f noch mit zwei anderen Kern-texten des Römerbriefs verglichen werden, die strukturgleich sind und unsere Deutung der beiden finalen Wendungen erhärten können.⁶⁷

In allen drei Fällen handelt es sich um Kerntexte, d.h. bei 15,8f um einen Lehrsatz und bei 1,3f und 3,25f um zwei traditionelle Glaubenssätze, die Paulus rezipiert und korrigiert hat. Ihnen liegt als Grundriß die Formel «*zuerst dem Juden, dann auch dem Heiden*» (1,16) zugrunde, deren Glieder in je einem Satz oder Satzteil entfaltet werden (A-B). Dabei liegt in allen drei Fällen das Schwergewicht auf dem *zweiten* Glied: Feiert 1,4 die Inthronisation Jesu zum Sohn in Vollmacht, die seinen Herrschaftsanspruch auch über die *Heiden* begründet, und hat 15,9 die aus der Sicht Israels überraschende Einbeziehung der *Heiden* in das grenzenlose Erbarmen Gottes zum Inhalt, so wird in 3,26 der Erweis der Gerechtigkeit in der Jetzt-Zeit (ohne Gesetz und für *alle*, die glauben) proklamiert. Die jeweils *ersten* Glieder bezeichnen die «geschichtliche Tiefendimension» des eschatologischen Ereignisses, seine Verwurzelung in der jüdischen Geschichte, insofern nämlich Jesus als Messias aus dem Samen Davids (1,3) und als «Diener der Beschneidung» (15,8) bekannt und darin Gottes Bundestreue oder Wahrheit, die sich in der Bekräftigung der alten Verheißungen durch Jesus kundtut, erkannt wird. Sind die Bezüge der parallelen Glieder von 1,3f und 15,8f jeweils auf Juden und Heiden offensichtlich, so können uns diese beiden Kerntexte helfen, auch den mittleren, den theologischen Kernsatz 3,25f, bei dem diese Bezüge zugegebenermaßen nicht so deutlich sind, schärfer in den Blick zu bekommen.⁶⁸ Auch ihm geht

⁶⁷ Dazu vgl. M. Theobald, «Dem Juden zuerst und auch dem Heiden». Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: P.-G. Müller-W. Stenger (Hgg), Kontinuität und Einheit (= Fs. F. Mußner), Freiburg-Basel-Wien 1981, 376-392 (388f zu Röm 15,8f). Zur Bedeutung von Röm 1,3f für den ganzen Brief vgl. jetzt auch B. Klappert, Traktat für Israel (Römer 9-11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hg), Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, 11), München 1981, 58-137, 87-90.

⁶⁸ Hinzu kommt noch folgender Vergleichspunkt (C): Wie Pl in 1,4 fin. mit «Jesus Christus» – «unser Herr» wahrscheinlich den Parallelismus 1,3f zusammenfaßt, so tut er das analog auch in 3,26b in bezug auf 3,25.26a.

es um die *Entgrenzung* des Heils durch Gott in Jesus Christus, wobei aber Gottes Tat nicht als jeglichen Zusammenhang mit der Vergangenheit sprengendes Novum erscheinen soll, sondern vor allem in der ersten Finalwendung mit Hilfe der Kategorie der « Treue » an die Vergangenheit Gottes und seines Verheißungsträgers Israel zurückgebunden wird. Diese Intention des Paulus wird uns im Blick auf sein Gottesbild weiter unten noch beschäftigen.

SYNOPSIS EINIGER KERNTEXTE DES RÖMEROBRIEFES

I. Christologische Formel 1,3f	II. Theo-logischer Grundsatz 3,25f	III. Christologischer Lehrsatz 15,8f
1 das Evangelium Gottes,		8 Ich bin nämlich der Überzeugung
2 das er <i>vorausverkündet</i> hat <i>durch seine Propheten in heiligen Schriften</i>	21b <i>bezeugt vom Gesetz und den Propheten</i>	
3 über seinen Sohn,	... die Erlösung in Christus Jesus:	
	25 Ihn hat Gott als Sühnort aufgerichtet...	
(A) der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids wurde,	(A) zum Erweis <i>seiner Gerechtigkeit</i> kraft der Vergebung der vorher geschehenen Sünden	(A) daß Christus Diener der Beschneidung geworden ist um der <i>Wahrheit Gottes</i> willen, um (nämlich) die Verheißungen der Väter zu bekräftigen,
	26 in der Geduld Gottes,	
4 (B) der eingesetzt wurde als Sohn Gottes in Vollmacht gemäß dem Geist der Heiligkeit aufgrund der Auferweckung der Toten,	(B) zum Erweis <i>seiner Gerechtigkeit</i> in der Jetzt-Zeit,	9 (B) daß aber die Heiden um des <i>Erbarmens</i> willen Gott preisen, <i>wie geschrieben steht:</i>
(C) Jesus Christus, unser Herr ...	(C) so daß es gilt: Er ist gerecht und rechtfertigt also den aus Glauben an Jesus.	

3.1.2 *Der Kern des theo-logischen Grundsatzes: Eine Glaubensformel*

Die literarkritische Frage, die schon mehrfach gestreift wurde, soll nun eigens aufgegriffen werden, u.z. in der Absicht, die vorgelegte Interpretation der Periode auch diachron zu erhärten.

«Die Annahme eines in V. 25 von Paulus zitierten Traditionsstückes erleichtert die Erklärung der Struktur des Abschnitts, der bei Annahme durchweg paulinischer Formulierung stark überladen wirkt». ⁶⁹ Man wird der Komplexität der Periode eher gerecht, wenn man in ihrem Kern eine traditionelle *Glaubensformel* erkennt, die Paulus mit einem Kommentar versehen und in eine feierliche Proklamation der Heilstat Gottes in Jesus Christus verwandelt hat, die sich jetzt auch formal von der einfachen Gestalt der vorgegebenen Glaubensformel unterscheidet. ⁷⁰ Formkritische Erwägungen, die eigentümliche Breite der Formulierung sowie die Verschränkung einer für Paulus ungewöhnlichen Terminologie bei der Deutung des Todes Jesu ⁷¹ mit seiner eigenen Sprache ⁷² legen es nahe, hypothetisch von der folgenden Glaubensformel auszugehen:

ὁν προσέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.

Der Einsatz der Formel mit dem Relativpronomen scheint mir aus formkritischen Überlegungen heraus gewiß zu sein (vgl. unten). Die Annahme von R. Bultmann u.a., ⁷³ V. 24 sei die erste Zeile des Traditionsstückes, hat K. Wengst mit überzeugenden Argumenten zurückgewiesen. ⁷⁴ Auch sahen wir oben, daß V. 24 eine Übergangsaussage ist, in der Paulus das entscheidende, von VV. 25f dann entfaltete Stichwort der «Erlösung in Christus Jesus» dem folgenden Satz gleichsam als Leitwort voranstellt.

⁶⁹ *Wilckens*, Röm I, 184. Ebenso im Anschluß an die beiden «Pioniere» *Bultmann* und *Käsemann* (vgl. oben Anm. 2) eine Vielzahl von Exegeten, die zuletzt *Wonneberger*, Syntax, 205, Anm. 2, aufgelistet hat (er zählt 54 Autoren!). Weitere Listen bei *Koch*, Römer 3,126, und *Zeller*, Juden, 159, Anm. 86. Außerdem: *Campbell*, Romans III, 25; *M.-L. Gubler*, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu (OBO, 15), Freiburg-Göttingen 1977, 224-230; *Williams*, Righteousness, 277. Ohne Bezug auf Tradition kommen aus: *Kuss*, Röm I, 160; *Schlier*, Röm, 107, Anm. 8; *Cranfield*, Röm, 200f, Anm. 1, sowie *A. Stecker*, Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und den Pastoralbriefen, [Diss.] Münster 1966, 149; *Wonneberger*, Syntax, 266f (obwohl auch er zugeben muß: «Durch seine Sprachgestalt fällt unser Text aus dem Rahmen auch des bei Pl Üblichen» [269]); *Piper*, Demonstration, 4-10.

⁷⁰ Es ist also ein Irrtum, von einem «hymnischen Fragment» (*Käsemann*, Röm, 93) oder sogar einem «Hymnus» (*Zeller*, Juden, 185) zu sprechen.

⁷¹ Vgl. in einzelnen die Hinweise bei *Käsemann*, Verständnis, 96; *Kümmel*, Πάρεσις, 260-270.

⁷² Dazu gehören πίστις, εἰς bzw. πρὸς ἔνδειξιν (2 Kor 8,24; Phil 1,28; vgl. auch Röm 9,17.22), δικαιοσύνη αὐτοῦ, ὁ νῦν καιρὸς (2 Kor 8,14; Röm 8,18; vgl. auch 2 Kor 6,2).

⁷³ *Bultmann*, Theologie, 49. Weitere Vertreter bei *Wilckens*, Röm I, 183, Anm. 490.

⁷⁴ *Wengst*, Formeln, 87.

Daß die resümierende Zeile V. 26b eine paulinische Zusammenfassung ist, ergibt sich aus formalen und stilistischen Erwägungen⁷⁵ und wird heute von den meisten Exegeten anerkannt.⁷⁶

Auch die zweite ἐνδειξιῦν - Wendung hält man im Anschluß an R. Bultmann in der Regel für einen Kommentar des Paulus, mit dem dieser die bis ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ reichende Tradition in seinen eigenen Argumentationsgang eingeholt habe. Mit dieser These verbinden sich dann oft Auslegungen, welche die erste Erwähnung der Gerechtigkeit Gottes in V. 25b Paulus aus inhaltlichen Gründen absprechen.⁷⁷ Lassen sich die beiden ἐνδειξιῦν - Wendungen aber mit der Argumentation des Paulus in Einklang bringen, ja sind sie darüber hinaus, wie wir oben gesehen haben, die eigentlichen Träger seiner Aussageabsicht, dann ist es durchaus denkbar, daß Paulus sie beide in den vorgegebenen Glaubenssatz eingebracht hat.⁷⁸ Vor allem der bislang kaum berücksichtigte Bezug der ersten ἐνδειξιῦν - Wendung zu Röm 3,(3).5 spricht dafür. Wird die Wendung in 3,25b von der sich anschließenden « Translationskette » erklärt — der Erweis der Bundestreue geschieht durch den Nachlaß der Sünden: dieser *ist* der Erweis der Bundestreue Gottes! —, dann kann man diese logische Beziehung diachron auch so deuten, daß Paulus die ihm vorgegebene soteriologische Bestimmung mit Hilfe seiner eigenen Terminologie ausgelegt hat. So erklären sich m.E. das Neben-, bzw. Ineinander der beiden unterschiedlichen Angaben (Erweis seiner Gerechtigkeit – Nachlaß der Sünden) und die Fülle des Ausdrucks am besten.

Betrachten wir die syntaktische Gestalt des oben hypothetisch rekonstruierten Glaubenssatzes, dann kann man noch einen Schritt weitergehen und fragen: « Wenn <Gott> als Subjekt des Relativsatzes genannt wird, warum ist dann am Ende des Satzes von der Geduld Gottes die Rede, obwohl vorher ja doch von <seiner Gerechtigkeit> gesprochen wurde? »⁷⁹ Darauf kann man antworten: Im vorliegenden Kontext jedenfalls ist ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als mikrosyntaktisches Gliederungssignal am Ende des Kolon durchaus sinnvoll und ange-

⁷⁵ Vgl. oben Anm. 32.

⁷⁶ Auch Zeller, *Juden*, 160, Anm. 89, hat sich von seiner zunächst anders lautenden Analyse (in: Sühne, 72ff) getrennt.

⁷⁷ Vgl. oben Anm. 41!

⁷⁸ So auch, allerdings nur aufgrund sprachlicher Indizien, Zimmermann, *Jesus*, 211; Minde, *Schrift*, 58f; H. Langhammer, *Tod und Auferweckung Jesu Christi im urchristlichen Kerygma*, in: MThZ 32 (1982) 44-53, 52 (« Jesus Christus, den Gott als Sühne(opfer) aufstellte, in seinem Blut, wegen unserer Sünden »). Dessen Aufsatz « Die Sühneformel Röm 3,24-26 » (polnisch), in: RTK 22 (1976) 28-38, war mir nicht zugänglich.

⁷⁹ Zimmermann, *Jesus*, 211.

bracht. Trotzdem läßt sich, wenn man die Spannung von $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\lambda\mu\alpha\tau\iota$ mit in Betracht zieht⁺ auch die Hypothese vertreten, ursprünglich sei Christus Subjekt des Traditionssatzes gewesen und Paulus habe dem theozentrischen Kontext gemäß den Satz in eine explizite Aussage über Gott umgewandelt. Der ursprüngliche Bekenntnis- oder Glaubenssatz hat dann so gelaundet:

$\delta\varsigma\ \pi\rho\omicron\epsilon\tau\acute{\epsilon}\theta\eta\ \iota\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\lambda\mu\alpha\tau\iota$
 $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$
 $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\nu\omicron\chi\tilde{\eta}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon.$

Mit H.J. van der Minde haben wir aus diesem Satz noch das Partizipialadjektiv $\pi\rho\omicron\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\omicron}\tau\omega\nu$ gestrichen, da es mit seinem Zeitindex $\pi\rho\omicron\text{-}$ der zweiten, sicher von Paulus stammenden Zeitangabe $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \nu\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\iota\rho\tilde{\omega}\ \textit{korrespondiert}$.⁸⁰ Wahrscheinlich hat die Formel allgemein von der «Vergebung der Sünden» gesprochen und erst Paulus hat den Zeitindex «*vorher*-geschehen» in sie eingebracht in der Absicht, im ersten Glied die *Geschichte* (Israels) als Interpretationshorizont für die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ als (Bundes-) Treue ins Bewußtsein zu rufen.

Daß die so rekonstruierte Formel trotz ihrer Besonderheiten nicht aus dem Rahmen der anderen uns bekannten Glaubenssätze herausfällt, spricht für sie. Solche Glaubenssätze können relativisch eingeführt (Röm 4,25) und passivisch formuliert sein, wobei das Passiv Gottes Tun umschreibt (Röm 4,25). Näherhin gehört Röm 3,25 zu den Sätzen, in denen der Tod Jesu gedeutet wird und für die in der Regel zwei Glieder konstitutiv sind: die Bezeichnung des Todes Jesu («er ist gestorben»; hier in $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ impliziert) und eine soteriologische Zielangabe, die sich der $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\text{-}$ Formel, aber auch einer solchen mit $\delta\iota\acute{\alpha}$ (vgl. Röm 4,25) bedienen kann. Beide Glieder enthält auch der hier eruierte Glaubenssatz,⁸¹ so daß es dann auch unter formgeschichtlichem Aspekt unwahrscheinlich wird, daß die Zielangabe $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\chi\iota\nu\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ zur ursprünglichen Formel gehört hat. Besonders nahe steht Röm 3,25 die Sühneformel 1 Joh 2,2 (vgl. auch 4,10): Und er ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$)

⁸⁰ Minde, Schrift, 59 (allerdings mit einer verfehlten Interpretation der beiden Zeitangaben verbunden: vgl. oben Anm. 40). Zu Recht beläßt er gegen Zimmermann das pln. Hapaxlegomenon $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ der Formel (vgl. auch Zeller, Juden, 159, Anm. 86). Diese hat jetzt syntaktisch (Subjekt: Christus) in der Tat keinen Raum mehr für die theo-logische Wendung «zum Erweis seiner Gerechtigkeit».

⁸¹ In der vorgegebenen Formel wird $\delta\iota\acute{\alpha}$ nicht instrumental (= kraft), sondern final (= um wegen) verstanden sein. Zu $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\eta}\ \acute{\alpha}\nu\omicron\chi\tilde{\eta}\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ findet sich in anderen Glaubensformeln nichts Vergleichbares. Auch ist die soteriologische Deutung schon im ersten Glied der Formel enthalten.

ist Sühne (ἰλασμός) für unsere Sünden. « Diesen Satz korrigiert der Verfasser, indem er anfügt: <... nicht aber für unsere allein, sondern auch für die ganze Welt>. Damit zeigt er aber an, daß er vorher in V. 2a eine traditionelle Formel zitiert hat, in die statt αὐτός eine personale Bezeichnung einzufügen ist ».⁸² Gerade in der zuletzt rekonstruierten Form (ὅς προετέθη ἰλαστήριον) ist Röm 3,25 mit 1 Joh 2,2 vergleichbar, was für die vorgetragene Hypothese spricht.

Wenn D. Zeller gegen sie vorbringt, die erste ἐνδειξίῃ - Wendung sei deshalb zur Tradition zu rechnen, weil sie « Pl womöglich zu deren Einfügung in seinen Kontext reizte », ⁸³ dann ist das nicht beweiskräftig. Die Entscheidung des Paulus für die Sühneformel, die er mit der Blutformel auch in Röm 5,9 anklängen läßt, kann man sich bei der hier vertretenen Rekonstruktion auch anders erklären. Der Glaubenssatz, der judenchristliche Theologie wiedergibt, ⁸⁴ artikuliert das in Christus eröffnete Heil nämlich im *Horizont der Geschichte Israels*. Er « scheint ursprünglich mit dem Gedanken des (eschatologischen) Gottesvolkes verbunden gewesen zu sein », das Gott « neu konstituiert (hat), und zwar durch die Einsetzung Jesu zum Versöhner, die den Jerusalemer Kult der verborgen im Allerheiligsten für das Volk vollzogenen Sühne überbietet und ablöst ». ⁸⁵ Ist nach dieser Deutung der antitypische Bezug der Formel zum Ritual des Versöhnungstages ihr springender Punkt, dann wird auch in ihm der Grund für ihre Aufnahme durch Paulus zu

⁸² Wengst, Formeln, 90. Es ist überraschend, daß der Vf. des 1 Joh den ursprünglich auf die Glaubenden (« uns ») beschränkten Satz mit seiner Correctio entschränkt. Analoges geschieht ja auch in Röm 3,25f (Juden / alle).

⁸³ Zeller, Juden, 158, Anm. 86.

⁸⁴ Während Wengst, Formeln, 90, « wegen des Begriffes ἰλαστήριον und mangels jeder Spur einer aramäischen Vorlage die theologiegeschichtliche Herkunft von Röm 3,25 in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde » sucht, führt Käsemann, Verständnis, 99f, die Tradition auf die palästinische Urgemeinde zurück. Stuhlmacher, Exegese, 321f. 332f, denkt an den Stephanus-Kreis. Dessen Kritik an der Kultora wird « ihre eigentliche Spitze darin gehabt haben, daß die <Hellenisten> den Tod Jesu als eschatologisch wirksamen Sühnetod verkündigten, durch den der gesamte Sühnekult im Tempel radikal und endgültig sistiert worden sei » (U. Wilckens, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, in: NTS 28 [1981-82] 154-190,155). Vgl. Mk 14,24; Apg 6,11.13f. Von daher gesehen ist mir die Rückführung der Formel auf den Stephanus-Kreis sehr plausibel.

⁸⁵ Stuhlmacher, Exegese, 330. Zur Auslegung der Formel vgl. jetzt auch seine (zusammenfassenden) Überlegungen: « Jesu Auferweckung und die Gerechtigkeitsanschauung der vorpaulinischen Missionsgemeinden », in: ders., Versöhnung, 66-86, 80-84. Wichtig für unsere Frage nach dem Anknüpfungspunkt für Pl: « Die durch Gott in Jesus heraufgeführte Sühne gilt für alle, die Jesus als Christus und Herrn bekennen. Der Schritt von der bloßen Judenmission zur Mission unter den Samaritanern und schließlich sogar den Heiden, den der Stephanuskreis gewagt hat », war von der Formel her gesehen die logische Konsequenz (84).

suchen sein. Er greift eine typisch judenchristliche Formel auf, um gemäß ihrer inneren Logik an ihr die *Entgrenzung* des Heils für alle, die glauben, zu demonstrieren: Jesu Tod ist der Inhalt des Veröhnungstages schlechthin, und zwar nicht nur für Israel, sondern universal für alle, die glauben. Sollte diese diachrone Analyse die literarische Genese des Textes zutreffend beschreiben, dann gewönne die oben vorgestellte Auslegung von 3,25f auch von ihr her eine wichtige Stütze.

3.1.3 Die theo-logische Vertiefung der Rechtfertigungsproblematik in Röm 3,21-26

Daraus, daß Paulus in 3,21-31 eine literarisch in sich kohärente Textsequenz geschaffen hat, folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß auch das hier entfaltete Konzept der «Gerechtigkeit Gottes» semantisch einheitlich ist und keine disparaten Bestimmungen in sich enthält.⁸⁶ Ist δικαιοσύνη θεοῦ (3,21f) kein term. tech., dessen Bedeutung schon unabhängig vom Kontext feststeht,⁸⁷ dann ist es dieser in letzter Instanz, der über den Sinn der Wendung befindet. 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.⁸⁸ Der Hörer muß aber nicht bis 3,25f warten, sondern empfängt schon vom Einsatz in VV. 21f an Signale, die ihm bedeuten, daß mit δικαιοσύνη θεοῦ Gottes Heilshandeln am Menschen gemeint ist.

1) E. Kühl machte die Beobachtung, daß, wenn δικαιοσύνη θεοῦ als *gottgeschenkte* Gerechtigkeit des Menschen (Gen. obj. oder auct.) von der *selbsterworbenen* Gerechtigkeit hätte abgehoben werden sollen, der Genitiv θεοῦ betont voranstellen müßte.⁸⁹

2) VV. 21f sind im *Proklamationsstil* abgefaßt. Nachdem Paulus

⁸⁶ Anders Bultmann, Käsemann, Conzelmann u.a.

⁸⁷ Richtig Zeller, Juden, 178; anders A. Oepke, δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus, in: TLZ 78 (1953) 257-263, 261 («eine spezifisch jüdische Formel»); E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Versuche II, 181-193, 185; Stuhlmacher, Gerechtigkeit, 144.

⁸⁸ Vgl. die oben unter b) in 2.1.1 notierten Bezüge zwischen V. 21 und VV. 25f! Subjektiv deutet zuletzt auch Wilckens, Röm I, 187 (mit Lit.). Entscheidend sind auch die Bezüge von 1,17 (18) zu 3,21.

⁸⁹ E. Kühl, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913, 107. Auch sind in VV. 21.22a geschichtlich-objektive Größen einander zugeordnet: «Gesetz» (nicht «Werke des Gesetzes»), wie dies die soteriologische Perspektive in V. 28 verlangt, «die (in Jesus erschienene) Gerechtigkeit Gottes», «der Glaube an Jesus» (= Glaubensbotschaft). Χωρίς νόμου und διὰ πίστεως stehen in Opposition zueinander.

in 3,19f die Aussichtslosigkeit jeden *menschlichen* Weges zur Rechtfertigung festgeschrieben hat, proklamiert er nun die Wende, die allein von *Gott* heraufgeführt wurde.⁹⁰ Dem Proklamationsstil entspricht ein subjektives Verständnis des Genitivs eher als die anderen Deutungen, die trotz der Eröffnung der Gerechtigkeit durch Gott doch am Standort des Menschen orientiert sind.

3) Auch wenn isoliertes *δικαιοσύνη θεοῦ* nicht als term. techn. anzusprechen ist, so ist doch die Verbindung, in der die Wendung gebraucht wird, traditionell und verrät deshalb u.U. auch etwas über die Erwartung der zeitgenössischen Hörer, wie die Proklamation VV. 21f zu verstehen sei.

a) Die Verbindung von «*offenbaren*» und «*Gerechtigkeit (Gottes)*» ist im Alten Testament, in Qumran, in apokalyptischen Schriften und in den Targumen belegt.⁹¹ Da sie oft in eschatologischen Zusammenhängen begegnet — die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist sein vor aller Welt offener Herrschaftsantritt —, verrät sie auch etwas über die apokalyptische Herkunft der von Pl verwendeten Terminologie.

b) Eingebettet ist die geprägte Wortverbindung in das «*Revelationsschema*», das wir auch aus anderen ntl. Schriften kennen und zumeist das Offenbarwerden der bisher verborgenen, eschatologischen Heilsgüter ausdrückt.⁹² In der Regel ist dieses Schema mit einer Zeitangabe verbunden, die die Zeit der Offenbarung als letzte, eschatologische Zeit qualifiziert. Von hier her ist dann auch das pln. *ῥῶν* nicht nur als logisches, sondern als pointiertes temporales Signal aufzufassen.⁹³ Diese Zusammenhänge stützen die These, der Genitiv *τοῦ θεοῦ* sei subjektiv zu deuten.

⁹⁰ 3,20 kann deshalb nicht das Maß für die Interpretation von 3,21 abgeben. Man kann auch darauf hinweisen, daß die Rahmenverse von Ps 143, auf dessen zweiten Vers Pl in 3,20 anspielt («*denn kein Lebender ist gerecht vor dir!*»), im Kontrast dazu von der Gerechtigkeit *Gottes* sprechen (V. 1/11). Auf die Bedeutung von Ps 143 für die richtige Einschätzung des Übergangs von 3,20 zu 3,21 verweisen jetzt auch *Hays*, Psalm 143, sowie *Williams*, *Righteousness*, 271.

⁹¹ Vgl. Ps 97,2 (LXX); Jes 51,1 (M); aeth Hen 91,14; 4 Esr 8,36; 1 QH 14,16; CD 20,20; Jes Targ 45,8; 56,1; 59,17; 61,11. Mit *W. Richter*, *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971, 101, kann man dann von einer «*Formel*» reden, «*wenn sich die festgeprägte Wortverbindung in mehr als einem literarischen Werk findet*». In unserer «*Formel*» ist immer von Gottes eigener Gerechtigkeit die Rede!

⁹² Vgl. Eph 3,5; Kol 1,26; 2 Tim 1,10; Tit 1,2; 2,11; 1 Petr 1,20; Röm 16,26; vgl. auch 1 Joh 1,2. Zum «*Revelationsschema*» vgl. *D. Lührmann*, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden* (WMANT, 16), Neukirchen 1965, 124-133.

⁹³ Vgl. noch 3,26; 5,9.11; 6,19.21f; 7,6; 8,1.18; 11,5.30f. *Wolter*, *Rechtfertigung*, 28, der *δικαιοσύνη θεοῦ* als Gen. auct. auffaßt, lehnt eine Erklärung vom

4) Oben wurde festgestellt, daß Paulus seinen Gedankengang in Form eines *Kreises* organisiert hat. Er beginnt beim Offenbarungsereignis *Gottes*, blickt dann auf die Situation des *Menschen* coram Deo und kehrt zuletzt zur Tat *Gottes* zurück. Diese Denkform unterstützt ebenfalls die subjektive Auflösung des Genitivs. Zudem kann sie auch die Art und Weise, wie Paulus die Eröffnungsproklamation V. 21a in V. 22a präzisiert, verständlich machen: « Gerechtigkeit Gottes freilich durch Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben ». Immer wieder hat man sich an der Doppelung des Glaubensmotivs gestoßen und oft den Anstoß dadurch aus der Welt zu räumen versucht, daß man die πίστις Ἰησοῦ auf Jesu *eigenen* Glauben bezog.⁹⁴ Damit schien dann die Doppelung gut als vermittelnder Übergang von einer objektiven Glaubensaussage hin zur subjektiven, die Antwort des Menschen betreffenden Wendung erklärt zu sein. Richtig an dieser Deutung ist, daß es der Denkform von V. 22 entspricht, wenn διὰ πίστεως als « mittlere » Größe in dem proklamierten Offenbarungsgeschehen der Gerechtigkeit Gottes *objektiv* interpretiert wird. Berücksichtigt man, daß etwa in Gal 3,23.25 vom « Offenbarwerden » und vor allem « Kommen » des Glaubens wie von einem Befreier die Rede ist und auch sonst der Glaube synonym für die objektive Glaubensbotschaft stehen kann,⁹⁵ dann empfiehlt es sich auch hier, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ auf die objektive Größe des Evangeliums hin zu deuten, durch welches die Gerechtigkeit Gottes zum Zuge kommt (vgl. 1,17) und dessen Inhalt der Glaube an Jesus Christus ist. Auch die beiden Glaubenswendungen von V. 22 zwingen einen also nicht, δικαιοσύνη θεοῦ als Gen. obj. oder auct. aufzulösen.⁹⁶

jüdischen Revelationsschema her ausdrücklich ab mit der Begründung, daß « eben 1,18-3,20 nicht als eine der jetzigen Heilszeit vorausgehende Epoche konzipiert ist, in der die Gerechtigkeit Gottes verborgen <vorhanden> war ». Dem kann man im Blick auf den ersten Teil der Begründung zustimmen, wird aber dann doch zu bedenken geben, daß Israel nach 3,3 (vgl. den Zusammenhang von ἐπιστεῦθησαν V. 2 und πίστις θεοῦ) 4.5 und auch 3,25 *immer schon* im Horizont der in Jesus begründeten « Treue », « Wahrheit » und « Gerechtigkeit Gottes » steht, und daß auch nach der Schrift immer schon gilt, daß nur Gott gerecht ist und er allein rechtfertigt (vgl. unten S. 164 mit Anm. 110). Die Anwendung des « Revelationsschemas » ist von daher gesehen durchaus plausibel. Daß Pl in V. 21 νομί « in bewußter Auseinandersetzung mit der jüdischen Eschatologie » (22) sagt, bestreitet Wolter, aaO. 23, freilich zu Recht. Für Pl ist letzte Zeit, über der Gottes eschatologische Gerechtigkeit aufgerichtet ist, aber der offenbare Anbruch seiner Herrlichkeit steht noch aus.

⁹⁴ So zuletzt Williams, Righteousness, 272-276; L.T. Johnson, Rom 3:21-26 and the Faith of Jesus, in: CBQ 44 (1982) 77-90; anders A. J. Hultgren, The Pistis Christou Formulation in Paul, in: NT 22 (1980) 248-263.

⁹⁵ Vgl. Kertelge, Rechtfertigung, 77.

⁹⁶ Zumeist wird übersehen, daß zu V. 22a πεφανέρωται aus V. 21 zu ergänzen

Röm 3,21-31 ist strikt theo-zentrisch orientiert. *H. Moxnes* hat jüngst in seinem Buch, «Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans»,⁹⁷ daran erinnert, daß die Gottesaussagen im Römerbrief sich wie in keinem anderen Brief des Paulus häufen, was er zu Recht damit erklärt, daß Paulus in seinem letzten Brief mit seinen jüdischen, bzw. judenchristlichen Gegnern ein *grundsätzliches* Gespräch über das Recht seiner Missionspraxis führt und deshalb das Fundament seiner Argumentation nicht tief genug legen konnte.

Mit dieser Grundorientierung erklärt sich nun auch die *theologische* Vertiefung, die die Rechtfertigungsbotschaft, soweit wir sie aus dem Galaterbrief und anderen Äußerungen des Paulus (Phil 3,1/2 Kor) kennen, im Römerbrief erfahren hat.⁹⁸ Es geht methodisch nicht an, aus allen einschlägigen Stellen der Paulusbriefe eine umfassende «semantische Strukturanalyse des Semantems» δικαιο- zu entwerfen⁹⁹ und dabei die Aussagen des Römerbriefs etwa von denen in Phil 3 her einzuebnen. Mußte Paulus sich in seinen früheren, meist in Konfliktsituationen gemachten Äußerungen (Gal/Phil 3) an der Heilsfrage des *Menschen* orientieren, die da lautete: Ergeht der Freispruch des Richtergottes, der Leben gewährt, gemäß den Werken des Gesetzes oder gnadenweise, aufgrund des Glaubens an Jesus?,¹⁰⁰ so vertieft er im Römerbrief diese anthropologisch-soteriologische Frage zum erstenmal theo-logisch, indem er nun auch ausdrücklich die Konsequenzen für die *Frage nach Gott* formuliert. Er streitet in erster Linie für Gottes Freiheit, seinen universalen Heilswillen allein an den Christusglauben zu binden (was Gottes Freiheit selbst dem Gesetz gegenüber einschließt!), und bestimmt daher Gottes Identität nicht von der Erwählung Israels,

ist. Vgl. etwa die Paraphrase von *Michel*, Röm, 146: «wie sie (s.c. die Gerechtigkeit) ... erlangt und allen zuteil wird».

⁹⁷ *H. Moxnes*, *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NTSuppl, 53), Leiden 1980. Vgl. auch *Williams*, *Righteousness*, 254f. 289f; *Kertelge*, Art. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ, 791f.

⁹⁸ «Mit Ausnahme von 2 Kor 5,21 findet sich δικαιοσύνη θεοῦ nur im Römerbrief, hier jedoch so zahlreich und an zentralen Stellen im Gedankengang, daß die Schlüsselbedeutung des Ausdrucks für den Gedankengang des Römerbriefs in die Augen fällt» (*Wilckens*, Röm I, 203).

⁹⁹ So die Forderung von *E. Güttgemanns*, «Gottesgerechtigkeit» und strukturelle Semantik, in: *ders.*, *studia linguistica neotestamentica*, München 1971.

¹⁰⁰ Vgl. Phil 3,6.9; Gal 2,16f.21; 3,6ff; 5,4f. Vgl. auch *Zeller*, *Juden*, 165: «Hier grenzt Pl sein Heilskonzept polemisch gegen das des offiziellen pharisäischen Judentums ab. Der gemeinsame Hintergrund, auf den er sich dabei bezieht, ist die Frage, wie der Mensch vor dem Richtergott bestehen kann». Diese anthropologisch-soteriologische Frage bleibt natürlich auch im Römerbrief noch präsent: vgl. 3,20.24.28.

sondern vom Kreuz Jesu her. Die Rede von der «Gerechtigkeit Gottes» kam ihm in diesem Rahmen wohl deshalb gelegen, weil er mit ihr dann auch unmißverständlich zum Ausdruck bringen konnte, daß Gott als der Gott Jesu seine Identität für den Juden nicht einbüßt,¹⁰¹ sondern sie im Gegenteil als neubegründete Treue erst freisetzt. Formal gesprochen erwächst also seine Identität als des in Jesus gerechten und rechtfertigenden Gottes aus der Spannungseinheit seiner *Freiheit* und *Treue*, wobei sich beide gegenseitig interpretieren: Erscheint seine *Treue* im Licht des christologischen Glaubens als *freie*, nicht einklagbare Anhänglichkeit an ein Volk von Sündern, so umfaßt umgekehrt die *Freiheit* des die Sünder aus den Gojim berufenden Gottes auch die Wirklichkeit seiner *Treue* (vgl. 1 Thess 5,24; Phil 1,6; 1 Kor 1,9; 10,13). Dieser Gesichtspunkt wird allerdings in Röm 3 nicht entfaltet.¹⁰²

Zusammengebunden sind beide Aspekte in dem einen Begriff der Gerechtigkeit Gottes, wobei in Röm 3 erst der zu 3,25f fortschreitende Gedanke an den Tag bringt, daß der «Gerechtigkeitserweis» Gottes in Jesus Christus für alle, die glauben, aus der Perspektive des Juden die Tiefendimension der Bundes-Treue gewinnt. Aber schon der Briefleitsatz 1,16f läßt ahnen, daß vom Juden bei der Rede von der Gerechtigkeit Gottes nicht abgesehen werden kann, wenn die These, das Evangelium sei «Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen» (1,16b), eben damit begründet wird (γράφ), daß «die Gerechtigkeit Gottes in ihm enthüllt wird aus Glauben zum Glauben» (1,17). Was hier und in 3,21ff dem kritischen Kontext gemäß, der auf die *Selbigkeit* des Heilswegs für alle abhebt, in *einem* Begriff zusammengebunden ist, wird dann in dem Lehrsatz 15,8f in die beiden Aspekte der «Wahrheit» (= Treue und Beständigkeit) und «Erbarmen» (= freie Zuwendung zu den Heiden) entfaltet. In Röm 9-11 ist das «Erbarmen Gottes» Leitmotiv,¹⁰³ das am Ende der drei Kapitel das Wirken Gottes *allen* Menschen gegenüber, Juden *und* Heiden, bezeichnet. Die «Gerechtigkeit Gottes» tritt dagegen in 10,1ff (vgl. schon 9,30-33) in Opposition zu der von den Juden in Erfüllung des

¹⁰¹ So hatte man jüdischerseits Pl mißverstanden und dagegen geht er im Römerbrief an. Vgl. dazu M. Theobald, Verantwortung vor der Vergangenheit. Die Bedeutung der Traditionen Israels für den Römerbrief, in: BiKi 37 (1982) 13-20, und Williams, Righteousness, 245-255, der im übrigen sehr abgewogen auf die Bedeutung aller drei Reisen (Jerusalem-Rom-Spanien) für Röm abhebt.

¹⁰² Zur Bedeutung der Kategorie «Treue» bei Pl vgl. P. von der Osten-Sacken, Gottes Treue bis zur Parusie. Formgeschichtliche Beobachtungen zu 1 Kor 1,7b-9, in: ZNW 68 (1977) 176-199, 197f.

¹⁰³ Vgl. 9,15.23; 11,32.

Gesetzes angestrebten «eigenen Gerechtigkeit» und wird wohl wegen dieser kritischen Verwendung dann nicht mehr als Bezeichnung für Gottes Treue zu seinem Volk über allen Ungehorsam hinweg benützt worden sein. Auch Röm 3,21-31 ist kritisch orientiert, aber Paulus reflektiert hier nicht wie in Röm 10 über die erfolgte Ablehnung des Evangeliums durch die Mehrheit der Juden, sondern begründet logisch dem voraus dessen *universalen* Anspruch, der vor allem auf die Heiden zielt, aber auch die Juden nicht in die Beliebigkeit entläßt. Deshalb mußte ihm an einer Sprachform gelegen sein, bei der deutlich wird, daß der Gott Jesu der Gott der Juden und Heiden ist, und diese Sprachform war die der «Gerechtigkeit Gottes».

Nun kann man einwenden, Paulus vollziehe in 3,21-31 eine *Individualisierung*, wenn er Gottes Heilswillen vom Erwählungsraum Israels ablöse und ihn an die unvertretbare Glaubensentscheidung des Einzelnen vor Gott binde.¹⁰⁴ Die Folge sei die Bedeutungslosigkeit oder sogar Profanisierung der Wirklichkeit Israels. Richtig an diesem Einwand ist nur, daß Gesetz und Erwählung vor der einzigen Alternative Glaube an Jesus *soteriologisch* gesehen tatsächlich bedeutungslos sind. Darüber hinaus argumentiert Paulus hier aber *theo-logisch*, das heißt, er findet die Wahrheit Israels in *Gott selbst* wieder: als Bestimmung seines Handelns, als Bundes-Gerechtigkeit, für die er sich am großen Versöhnungstag des Karfreitags in der Hingabe des eigenen Sohns für alle Zeiten selbst verbürgt hat. Für Paulus, der ja in seiner Rede vom «Gott auch der Heiden» die erste Bestimmung «Gott der Juden» nicht auslöscht, lautet die Alternative also nicht: der Mensch vor Gott in seiner unvertretbaren *Individualität* oder im *kollektiven* Rahmen des erwählten Volkes, sondern: Läßt sich der Mensch vom *Gott Jesu* das Heil zusprechen oder nicht. Tut er es als Jude, dann findet er in der gläubigen Anerkenntnis des *freien* Gottes, der so unorthodox am Gesetz vorbei alle Menschen rettet, unerwartet Gottes *Treue* wieder, die per se das einzelne Individuum transzendiert, indem sie die Tiefe der Geschichte assoziiert. Tut er es als Heide, dann gewinnt er Stand in der durch Jesu Sühntod begründeten Heilswirklichkeit, von der zu wissen, daß sie Wurzeln in Gottes Vergangenheit mit Israel hat (Röm 4; 11,16ff), das Vertrauen in sie kräftigt. *Die Grenzen zwischen Juden und Heiden sind aufgehoben, aber die Konturen verschwimmen nicht.*

¹⁰⁴ Vgl. bes. *Conzelmann* (oben Anm. 59) und *G. Klein*, Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, in: *ders.*, *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvTh, 50), München 1969, 145-169, 148-150. Dagegen vgl. oben schon Anm. 64!

3.2 Eine Paradoxie: Die Aufhebung der Grenzen durch das Gesetz (Röm 3,27-31)

Abgrenzungsversuche jüdischerseits mit Rekurs auf Erwählung und Gesetz als Quelle der Lehrautorität gegenüber den Heiden (zu V. 27 vgl. Röm 2,17) haben nach Paulus paradoxerweise schon durch das Gesetz selbst als « ausgeschlossen » zu gelten, und zwar durch das « vom Glauben *qualifizierte* », d.h. in den hermeneutischen Horizont des christologischen Glaubens gestellte « Gesetz » (νόμος πίστεως).¹⁰⁵ Mit dieser abbreviaturhaften Wendung bezieht Paulus sich auf 3,19f zurück (vgl. schon die Schriftkatene 3,10-18),¹⁰⁶ wo er unter unausgesprochenem christologischem Vorzeichen das Gesetz als entlarvenden Kläger oder Zeugen für die Schuldverfallenheit *aller* Menschen aufgeboten hat, der jeden Ausbruchversuch aus der Solidarität der Sünder vereitelt.¹⁰⁷ Dagegen hätte das aus dem hermeneutischen Horizont des christologischen Glaubens herausgelöste Gesetz als das von « Werken » qualifizierte Gesetz, nach welchem die Gerechtigkeit den Menschen als « Lohn » (vgl. 4,4) für ihren Gesetzesgehorsam zugesprochen wird,¹⁰⁸ solches nicht ge-

¹⁰⁵ Den Nachweis, daß mit νόμος in VV. 27-31 um der inneren Einheit des Abschnitts wegen jeweils die Tora, nur in verschiedener Sicht, gemeint sei (die Genitive έργων und πίστεως sind Gen. qualitatis), haben je auf ihre Weise geführt: G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Röm. 3,27, in: *ders.*, Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze, hg. von J.H. Friedrich, Göttingen 1978, 107-122; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT, 119), Göttingen 1980, 95.118-129; Cranfield, Röm I, 220; Wilckens, Röm I, 245f.

¹⁰⁶ Die abbreviaturhafte Formulierung konnte Pl sich nur nach seinen Ausführungen in 3,10-18.19-20 leisten. Für den Bezug spricht auch die Wiederaufnahme des Motivs vom Ruhmverlust (V. 19b: « damit jeder Mund gestopft wird ... ») in V. 27.

¹⁰⁷ Wilckens, Röm I, 246, ordnet fälschlich den Nomos Ergon Röm 3,19f zu, wenn er als Problem formuliert: « Wieso ist ... alles <Rühmen> nicht durch das Werke fordernde, sondern durch das dem Glauben zugeordnete Gesetz ausgeschlossen? Hat Pl 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! » Nein! Das in V. 19 ausgesprochene und in V. 20b auf eine Formel gebrachte « Wissen » (οἶδαμεν) enthält ein *christologisch* vermitteltes Glaubensurteil, dessen prinzipielle Gültigkeit — das Gesetz verurteilt *alle!* — sich nur vom Solus Christus her begründen läßt. Also spricht sich in 3,19.20b der νόμος πίστεως aus, von dem her dann die prinzipielle Unwirksamkeit des νόμος έργων in 3,20a gefolgert (διότι = deshalb), bzw. in welchem diese begründet (20b: γάρ) wird. Schematisch dargestellt:

3,19	νόμος πίστεως	3,31	νόμον ιστάνομεν διὰ τῆς πίστεως
3,20a	νόμος έργων	3,21/28	χωρὶς νόμου (ἔργων νόμου)
3,20b			

¹⁰⁸ Das « Gesetz der Werke » (vgl. Röm 9,31: « Gesetz der Gerechtigkeit »)

leistet. Im Gegenteil: Gesetzeserfüllung führt zur Verdrängung der radikalen Verfallenheit an die Macht der Sünde und infolge dessen zu Überhebung und Abgrenzung von den Heiden (καύχησις).¹⁰⁹ Daß solches das « Gesetz des Glaubens » vereitelt, begründet Paulus im Rekurs auf zwei Instanzen: einen von ihm selbst geprägten « Lehrsatz » (V. 28) und das Sch'ma Israel (V. 30).

1) Die präsentische, prinzipielle Formulierung von V. 28 entspricht der Form des Lehrsatzes, besagt aber auch, daß dieser Satz nicht erst seit Christus, sondern als vom Gesetz bestätigter (vgl. die negative Formulierung Röm 3,20a [vgl. auch Gal 3,11]; Röm 4) immer schon in Kraft ist.¹¹⁰ Indem jenes als « Gesetz des Glaubens » nur Sünde aufdeckt, bezeugt es, daß der Mensch ohne es (χωρίς ἔργων νόμου steht betont am Ende) gerechtfertigt wird. Geschieht dies im Glauben an Jesus, dann fällt für den Juden jeder Grund dahin, sich von den Heiden abzusetzen.

2) Bei den rhetorischen Fragen von V. 29, die die Formel beim Namen nennen, welche den Grundriß von 3,25b.26 bestimmte (nicht nur der *Juden*, sondern auch der *Heiden* Gott), dürfte Paulus sich der Zustimmung von seiten der Hörer, insbesondere auch der jüdischen noch gewiß sein. Der Universalismus als solcher ist keine differentia specifica zwischen Juden und Christen. Daß Jahwe auch Gott der Heiden ist, hätte kein Jude geleugnet.¹¹¹ Nur ist für diesen der uni-

hat seine Mitte in dem Grundsatz, daß, wer die Gebote des Gesetzes tut, durch sie leben wird (vgl. Röm 10,5; Gal 3,10b.12b, im Anschluß an Lev 18,5 [LXX]: « Wer sie [meine Satzungen und Vorschriften] getan hat, wird durch sie leben »).

¹⁰⁹ Daraus läßt sich freilich nicht mit *Bultmann* und *Schlier* folgern, daß Pl das « Gesetz der Werke » deshalb zur Wirkungslosigkeit verdammt sähe, weil nicht erst der Ungehorsam, sondern schon das *Tun* der Gebote selbst im unvermeidlichen Selbst-Ruhm des Menschen als dem Bewußtsein der eigenen Leistung (also nicht moralisch abwertend gemeint) durch die « Sünde » als dem Zwang, vor Gott Eigenstand zu beweisen, prinzipiell verdorben sei. Nicht das *Tun* des Gesetzes als solches ist Gegenstand der pln. Kritik (auch der Glaube wird nur im *Tun* der Liebe als der Erfüllung des Gesetzes wirksam), sondern nur das *Tun*, insofern es als soteriologisch aufgeladenes die radikale Verlorenheit des Menschen an die Sünde (Röm 7!) *verdrängt* und vorgibt, letztere aus eigener Kraft aufheben zu können. Die Schwierigkeit des Interpreten besteht darin, daß Pl selbst die in διότι (V. 20a) und γάρ (V. 20b) implizierte logische Beziehung nicht expliziert hat.

¹¹⁰ So auch *Mußner*, Heil, 214, Anm. 15.

¹¹¹ Vgl. *N.A. Dahl*, The One God of Jews and Gentiles (Romans 3:29-30), in: *ders.*, Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission, Minneapolis 1977, 178-191, sowie *Campbell*, Romans III, 27. Zu Röm 3,29f vgl. ansonsten *C.H. Giblin*, Three Monotheistic Texts in Paul, in: CBQ 37 (1975) 527-547, 543-545; *C. Demke*, « Ein Gott und viele Herren ». Die Verkündigung des einen Gottes in den Briefen des Paulus, in: EvTh 36 (1976) 473-484, 474-476; *E. Gräßer*, « Ein einziger ist Gott » (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus,

versale Anspruch Jahwes an die heilsgeschichtliche Mittlerrolle Israels gebunden (vgl. etwa die Vorstellung von der Völkerwallfahrt zum Sion), während Paulus ihn im christologischen Glauben zentriert. Von ihm her legt er dann auch das Sch'ma Israel für den Juden « gezielt-provokativ »¹¹² aus. « Kann der Jude das Einzigsein Jahwes nicht denken, ohne das ihm korrespondierende Einzigsein des Volkes, dem er als Jude zugehört, mitzudenken, so kann es Paulus nicht mehr denken, ohne das dem Einzigsein Gottes korrespondierende Einzigsein des Sohnes mitzudenken ».¹¹³ Dies ist die *Voraussetzung*, von der aus er das Grundbekenntnis des Juden auslegt, aber man muß sehen, daß er in der Abfolge seines Gedankens *umgekehrt* vorgeht, von der Einzigkeit des christologischen Glaubens als dem hermeneutischen Vorzeichen erst an zweiter Stelle spricht und sich zuerst auf das Grundbekenntnis beruft, um sich so seiner jüdischen Hörer zu vergewissern. Dem entspricht ein *logisches* Verständnis des Futurs δικαιώσει im relativischen Nachsatz, dessen Aussage aus dem vorangehenden Grundbekenntnis gefolgert werden soll: « Wenn es denn (gilt): Ein einziger (ist) Gott, der *also* die Beschnittenen aufgrund von Glauben rechtfertigt und die Unbeschnittenen durch Glauben ». Paulus meint somit, daß der Jude von seinem Grundbekenntnis zum einen und einzigen Gott her, das gerade für das hellenistische Judentum in der Begegnung mit dem Heidentum so bedeutsam war,¹¹⁴ zumindest Verständnis für das christologische Prinzip des *einen* soteriologischen Weges für *alle* aufbringen müßte oder von jenem her für seine Annahme sogar vorbereitet sei. Die persuasiven Absichten des Paulus in 3,27-31 sollte man also trotz des « provokativen » Tons vielleicht doch nicht übersehen. Dies gilt denn auch für den Abschluß in V. 31, wo er

in: « Ich will euer Gott werden ». Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS, 100) Stuttgart 1981, 177-205, 201-205.

¹¹² Wilckens, Röm I, 248.

¹¹³ Gräßer, Gott, 203.

¹¹⁴ Vgl. etwa Jos Ant III, 5,5; IV, 8,5; Arist 16; 132 (« ... daß ein Gott ist und seine Kraft in *allem* sich offenbart, da sein Walten die *ganze* Welt erfüllt ... »); man beachte die Opposition: der Eine – Alles!); Philo, Op 171; Herm mand I,1; Sib III, 11ff. 760ff. *G. Bornkamm*, Das Doppelgebot der Liebe, in: *ders.*, Geschichte und Glaube, I (Gesammelte Aufsätze, III) (BEvTh, 48), München 1968, 37-45, 39: « Es versteht sich, daß das Sch'ma Israel diese Ausdeutung und Verwendung (s.c. « der Glaube an einen Gott im Gegensatz zu aller heidnischen Vielgötterei ») als « das Grundgebot » erst im Diaspora-Judentum und also auf griechischem Sprachboden erhalten konnte ». Zu Dtn 6,4 vgl. *M. Peter*, Dtn 6,4-ein monotheistischer Text?, in: BZ 24 (1980) 252-262, sowie *K. Berger*, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I: Markus und Parallelen (WMANT, 40), Neukirchen 1972, 56-80 (« Die Grundbedeutung von Dt 6,4-5 und deren Auslegungsgeschichte bis zum NT »).

den Vorwurf, er würde das Gesetz « durch den Glauben » (vgl. V. 30) zu Fall bringen, *nach* V. 30 *begründet* zurückweisen kann: *Entspricht* das Prinzip vom *einen* Christusglauben dem Bekenntnis zum *einen* Gott, das ja für den hellenistischen Juden die Mitte der Tora bezeichnet, dann setzen wir die Tora in der Tat nicht außer Kraft, sondern richten sie erst eigentlich auf¹¹⁵ und bringen sie zu ihrer universalen Geltung. Wie also in der Botschaft von der « Gerechtigkeit Gottes » in Jesus die Bundestreue Jahwes zu Israel nicht ausgelöscht wird, so wird auch durch die Proklamation des Glaubens an Jesus das Gesetz nicht zunichte gemacht.

4. PRAGMATISCHE ASPEKTE: DER EINE GOTT UND DIE IDENTITÄT DER PLN GEMEINDEN

Hieß es bei Bultmann, « jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt », so meint H. Moxnes: « for Paul, to speak about God is to speak about his people »¹¹⁶ und umgekehrt (ist zu ergänzen). Diese These läßt sich an Röm 3,21-31 wie auch an Röm 4 verifizieren.

1) In der Bestimmung der Identität Gottes (Röm 3,25f) ist für Paulus die Identität seiner aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinden mitgesetzt. Die Legitimationsfunktion seiner Gottesrede läßt sich schon am Gefälle vom proklamatorischen ersten Teil 3,21-26 zum dialogischen zweiten 3,27-31 erkennen. Der Jude, mit dem Paulus hier sein Gespräch führt (schon in 3,1-8.19), ist wohl vor allem der « Judaist », der die Abgrenzung gegenüber den Heiden sucht und sich deren Eintritt in die messianische Heilsgemeinde nur über ihre Bekehrung zum Judentum vorstellen kann. Demgegenüber vertritt Paulus nun in 3,21-31 nicht einfach den Standpunkt eines Universalismus, für den die Frage nach der jüdischen Identität belanglos geworden ist,¹¹⁷ sondern expliziert im Interesse seiner aus Juden *und* Heiden bestehenden Gemeinden die Gottesfrage so, daß in der Identität des Gottes Jesu die Einheit seiner Gemeinden grundgelegt wird. Erfährt der Jude die « Gerechtigkeit Gottes » in

¹¹⁵ Den hier behaupteten Zusammenhang der VV. 30 und 31 könnte auch eine Beobachtung von S. Lyonnet stützen: « *ιστάνομεν* de Rm 3,31 qui me paraît correspondre très exactement au piel du verbe hébreu <qum> (1^eqayem) employé dans la prière qui précède la récitation du <schema> (on <fait se tenir> la loi en la pratiquant) ... » (La charité plénitude de la loi [Rm 13,8-10], in: L. De Lorenzi [Hg], Dimensions de la vie chrétienne [Rm 12-13], Rom 1979, 171).

¹¹⁶ Moxnes, Theology, 99.

¹¹⁷ So wird Röm 3,21-31 zumeist ausgelegt. Anders neuerdings Hays, Psalm 143, 111, und Campbell, Romans III, 27.

Jesus Christus als Gottes Bundestreue (Röm 3,25b), wird also seine Vergangenheit durch das Evangelium nicht ausgelöscht, sondern « aufgehoben » und verwahrt, dann kann auch er sich, freilich verbunden mit dem Verzicht, aufgrund von Erwählung und Gesetz sich von anderen abzugrenzen, in die messianische Heilsgemeinde einbringen. Paulus forciert diesen Gedanken in 3,25f freilich nicht, hält ihn aber in seiner Gottesrede konsequent durch, weil man ihm wohl vorgeworfen hatte (vgl. 3,31), in seiner Antithesen-Theologie würden Gesetz und Erwählung, kurz die Wirklichkeit Israels in letzter Konsequenz theologisch ausgezehrt.

2) Röm 4¹¹⁸ kann diese Exegese von 3,21-31 bestätigen. Organisch schließt dieses Kapitel an die Rede von dem *einen* Gott und dem *einen* Heilsweg des Christusglaubens mit der Gestalt Abrahams die *eine* biblische Identifikationsfigur für alle an. Gewiß liegt wie in 3,25f auch hier der Akzent auf der Einbeziehung gerade der *Heiden* in die Nachkommenschaft Abrahams (4,11b.16fin.). Aber im Vergleich zu Gal 3,6-14 fällt doch auf, daß in Röm 4 « Abraham nicht allein der Vater der Heidenchristen (ist) unter Ausschluß der Juden – auch darin ist die paulinische Position keine einfache Umkehrung der jüdischen. Vielmehr ist Abraham zugleich auch der <Vater der Beschneidung>, also der Juden » (zu 4,12). In 4,16 entspricht die Abfolge dieser beiden Aspekte dann auch strukturell 3,25b.26 und 3,29 (Gott nicht « *nur* der Juden », « *auch* der Heiden »): « ... damit gilt: aus Gnade, auf daß die Verheißung feststeht für die *ganze* Nachkommenschaft, *nicht nur* für die aus dem Gesetz, *sondern auch* für die aus dem Glauben Abrahams, der unser aller Vater ist ». Diese Formulierung ist weiter als die von 4,12. Stellte Paulus dort Abraham als Integrationsfigur von Heiden- und *Judenchristen* vor, so läßt er in 4,16 mit der Behauptung der *umfassenden* Gültigkeit der Verheißung durchblicken, daß die Juden insgesamt unter dieser Verheißung stehen.¹¹⁹ Mit der Rede vom « totenerweckenden Gott » rührt er zudem an eine eschatologische Perspektive, die es ihm verbietet, seine eigenen Gemeindegründungen zu verabsolutieren. « In this new community of small, ethnically integrated groups he sees the promise coming true — they represent a vision of the future. In this vision, Paul sees at work the God <who gives life to the dead> — and therefore the Jews must be included as well ».¹²⁰ Sollte man

¹¹⁸ Dazu vgl. v.a. *Moxnes*, *Theology*, 103-282.

¹¹⁹ Vgl. *F. Mußner*, Wer ist « der ganze Samen » in Röm 4,16?, in: *Ź. Zmijewski-E. Nellessen* (Hgg), *Begegnung mit dem Wort* (= Fs. H. Zimmermann) (BBB, 53), Bonn 1980, 213-217. *Moxnes*, *Theology*, 250f.

¹²⁰ *Moxnes*, *Theology*, 251.

von hier aus nicht erwägen, ob nicht auch schon in Röm 3,25b mit der Bekräftigung der « Bundestreue » Gottes zu seinem Volk die eschatologische Vision von Röm 11 grundgelegt ist? Dann hätte Röm 3,21-31 axiomatische Bedeutung nicht nur für Röm 1-8, sondern auch für Röm 9-11.¹²¹ Paulus hätte dann auch den Todestag Jesu wirklich als umfassenden, niemanden ausschließenden, großen *Yom Kippur* Gottes verkündigt.

¹²¹ Vgl. *Michel*, Röm, 307: « Röm 9-11 geben die Kriterien dafür, ob Röm 3,21ff. (Rechtfertigungslehre) richtig verstanden wurde »; vgl. neuerdings *Hays*, Psalm 143, 113, Anm. 24, und *Campbell*, Romans III, 39: « The centre of Paul's argument in the letter is III 21-26 and its climax is chs. IX-XI; but the actual situation that determines both how he argues and the themes of his arguments is the circumstances of the Roman Christians ». Diese sieht er von prae-marciotischen Tendenzen bestimmt (vgl. aber die oben in Anm. 101 angegebene Lit.).