

Kommentar-Kommentierung zum Römerbrief des Paulus

Die befreiungstheologische Auslegung von Gerhard Jankowski
im Gespräch mit dem Evangelisch-Katholischen Kommentar von Michael Wolter

Helmut Schütz, Gießen

8. März 2026

Online-Version: <https://bibelwelt.de/roemerbrief-blog/> und PDF-Version:
<https://bibelwelt.de/wp-content/uploads/2026/03/Roemerbrief-Blog.pdf>

Gerhard Jankowski rüttelt an der festgefühten Überzeugung des christlichen Mainstreams, der zu Christus bekehrte Paulus habe das Judentum als Religion hinter sich gelassen. Stattdessen nimmt er Paulus als einen jüdischen Messianisten ernst, der *als Jude* auf den Messias Israels vertraut und sich als von Jesus berufener Völkerapostel für die Versöhnung von Juden und Menschen aus den Völkern in der messianischen Gemeinde als dem „Leib des Messias“ einsetzt. Seine Auslegung überprüfe ich, indem ich sie mit dem wissenschaftlichen Kommentar von Michael Wolter zum Römerbrief ins Gespräch bringe. Meine Kommentar-Kommentierung entstand als ein Internet-Blog – begonnen am 31. Oktober 2024 und abgeschlossen am 8. März 2026.



In der evangelischen Stadtkirche Laubach wird deutlich, dass der Messias Jesus vom befreienden jüdischen Gottesnamen JHWH her verstanden werden muss.

Inhaltsverzeichnis

Mein Römerbrief-Blog	14
Hinweise zum Verständnis – auch für wissenschaftliche Laien!	16
Gerhard Jankowskis biblisch-theologische Lehrer	17
Martin Luthers Römerbrief-Vorlesung	17
Karl Barths Römerbriefauslegung, 1. Auflage 1919	19
Kleij's Kroon, Jacobus Johannes Meuzelaar und Friedrich-Wilhelm Marquardt	22

Der Verstehenshorizont für den Römerbrief, den Michael Wolter durchblicken lässt	24
Die anachronistische Verwendung der Begriffe „Christen“ und „christlich“	24
Der unerläuterte Gebrauch des Begriffs „Heil“	25
Wer sind „die Römer“, an die Paulus seinen Brief schreibt?	25
Stellten die in Rom dezentral organisierten Juden eine jüdische Gemeinschaft dar?	27
„Christen“ in Rom? Oder Anhänger des Messias Jesus als jüdische „Partei“?	28
Schreibt Paulus den Römerbrief ausschließlich an nichtjüdische Christen?	31
Das „nichtchristliche Judentum“ als theologisches Gegenüber des Paulus	33
Der „ <i>Jude Paulus</i> “ als konkreter theologischer Gesprächspartner im Römerbrief	35
Geht es in Römer 14 und 15 nur um inner-heidenchristliche Kontroversen?	36
Alle Juden in Rom als Hauptadressaten des Römerbriefs	37
Der Römerbrief als Traktat über das Volk Israel und die anderen Völker	39
Offene Fragen über eine messianische Gemeinde aus Juden und Gojim in Rom	41
Was wusste Paulus „über die gesellschaftlichen Verhältnisse in Rom“?	42
Der <i>kosmos</i> der römischen Weltordnung als ein weltweites Sklavenhaus	44
Zur Gliederung des Römerbriefs	46
Der Absender stellt sich vor und begrüßt die Adressaten des Römerbriefes (Römer 1,1-7)	48
Römer 1,1: Paulus – als Sklave des Messias zum Frohbotschafter Gottes berufen	48
Römer 1,2-4: Das Evangelium vom Messias Jesus als dem Sohn Gottes „in Macht“	51
Römer 1,5-6: Die „Hörerschaft des Vertrauens“ unter allen Völkern als der Auftrag des Paulus	55
Römer 1,7: Friedensgruß „an alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“	58
Übersetzungsvorschlag für Römer 1,1-7	60
Paulus wirbt einführend um Aufmerksamkeit für seine Botschaft (Römer 1,8-17)	61
Römer 1,8: Danksagung für das Vertrauen von „allen“ in Rom, das im ganzen <i>kosmos</i> verkündet wird	61
Römer 1,9-12: Paulus will nach Rom kommen, um im gegenseitigen Vertrauen mitermutigt zu werden	63
Römer 1,13-15: Paulus will in Rom „Frucht haben“ und weiß sich „Griechen und Barbaren“ verpflichtet	65

Römer 1,16: Das Evangelium als Macht Gottes zur Befreiung für Juden und Griechen	69
Römer 1,17: Gerechtigkeit Gottes – aus Vertrauen auf Vertrauen hin wahr gemacht	75
Übersetzungsvorschlag für Römer 1,8-17	83
Drei Teufelskreise von Verfehlungen der Menschen in der Völkerwelt (Römer 1,18-32)	84
Römer 1,18: Gottes Zorn über alle Abtrünnigkeit und Unbewährtheit der Menschen	85
Römer 1,19-20: Die Erkennbarkeit Gottes in Taten der Schöpfung und Befreiung	89
Römer 1,21-23: Schuldhaftes Verstrickung der Menschen in eine Religion ohne Gott	91
Römer 1,24: Gottes Strafe der Auslieferung der Menschen an ihre Begierden zur Unreinheit und Selbstentehrung	96
Römer 1,25: Schuldhaftes Verkehrung der Wahrheit in Lüge und der Verehrung des Geschöpfes statt dem Schöpfer	97
Römer 1,26-27: Gottes Strafe der Auslieferung an widernatürliche Leidenschaften der Würdelosigkeit	100
Römer 1,28-31: Schuldhaftes Nichtanerkennung Gottes führt zur Strafe der Auslieferung an die Verweigerung aller Pflichten	104
Römer 1,32: Wer für seine Taten des Todes würdig ist, spendet andern dafür Beifall	108
Übersetzungsvorschlag für Römer 1,18-32	113
Auch der Mensch, der über andere urteilt, steht unter dem Gericht Gottes (Römer 2,1-11)	114
Römer 2,1-3: Ein Mensch, der über andere richtet, verurteilt sich selbst	115
Römer 2,4-5: Wen Gottes Güte nicht zur Umkehr leitet, häuft sich Zorn an für den Tag des Zorns	118
Römer 2,6-11: Gott vergilt nach den Werken zuerst der Juden und der Griechen	121
Übersetzungsvorschlag für Römer 2,1-11	127
Juden haben durch Tora und Beschneidung nichts vor den Gojim voraus (Römer 2,12 - 3,20)	128
Römer 2,12-13: Wer sich verfehlt, ob ohne oder mit Tora, ist verloren – nur Täter der Tora werden gerechtfertigt	130
Römer 2,14-16: Es gibt Gojim, die das in ihr Herz geschriebene Werk der Tora tun	134

Römer 2,17-24: Wer sich als Jude mit der Tora beruhigt, statt sie zu tun, entehrt Gott	139
Römer 2,25: Einem Übertreter der Tora wird seine Beschneidung zur Vorhaut	148
Römer 2,26-27: Naturgegebene „Vorhaut“, die Tora beachtet, setzt vor-geschriebene „Beschneidung“, die Tora übertritt, ins Unrecht	152
Römer 2,28-29: Ob jemand Jude ist, zeigt sich nicht offen am Fleisch oder im Geschriebenen, sondern im Verborgenen des Herzens durch Gottes Inspiration	155
Römer 3,1-4: Den Juden bleiben die Worte Gottes anvertraut, die Untreue einiger von ihnen hebt Gottes Treue nicht auf	159
Römer 3,5-8: Wird etwa Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit durch menschliche Ungerechtigkeit und Lüge erst herausgestellt?	168
Römer 3,9: Juden haben keinen Vorzug vor Griechen – sagt Paulus als Jude „wir Juden“ oder spricht er von ihnen aus nichtjüdischer Distanz?	174
Römer 3,10-18: Die Schrift belegt, dass auch Israel nicht nach Gottes Wegen der Befreiung und des Friedens fragt	176
Römer 3,19-20: Kein Fleisch wird wahr vor Gott durch Werke der Tora, durch Tora geschieht aber Erkenntnis der Sünde	181
Übersetzungsvorschlag für Römer 2,12 - 3,20	191
Die Vision einer „aus“ und „durch“ Vertrauen auf den Messias Jesus zurechtgebrachten Menschheit (Römer 3,21-31)	193
Römer 3,21-22a: Die außerhalb der Tora offengelegte Bewährtheit Gottes durch die Treue des Messias für alle, die vertrauen	195
Römer 3,22b-24: Unverdient werden Juden und Gojim wahr durch die Auslösung aus ihrer Verfehlung im Messias Jesus	200
Römer 3,25-26: Der Messias als Ort der Bedeckung der Sünden auch der Gojim zum Erweis von Gottes wahr machender Bewährtheit	204
Römer 3,27-28: Nicht eine Tora der Werke, sondern die Tora der Treue bzw. des Vertrauens bringt wahre Menschheit hervor	215
Römer 3,29-30: Der <i>eine</i> Gott Israels ist auch der Gott der Völker, der Juden und Gojim wahr macht aus und durch Treue und Vertrauen	220
Römer 3,31: Durch Treue bzw. Vertrauen wird die Tora nicht außer Kraft gesetzt	223
Übersetzungsvorschlag für Römer 3,21-31	227
Ein Midrasch über die Verheißungen an Abraham (Römer 4,1-25)	228
Römer 4,1-3: Abrahams Gottvertrauen wurde ihm zur Bewährtheit gerechnet	230
Römer 4,4-5: Aus Gnade wird das Vertrauen des Frevlers zur Bewährtheit gerechnet	234

Römer 4,6-8: Davids Preislied auf den Menschen, dessen Toraverstöße aufgehoben, dessen Verfehlungen bedeckt, nicht angerechnet wurden	237
Römer 4,9-10: Abraham war noch unbeschnitten, als ihm sein Vertrauen zur Bewährtheit gerechnet wurde	239
Römer 4,11-12: Mit dem Siegel der Beschneidung versehen wird Abraham zum Vater sowohl vertrauender Gojim als auch vertrauender Juden	241
Römer 4,13: Nicht durch Tora, sondern durch Bewährung im Vertrauen erhält Abraham die Verheißung, Erbe der Weltordnung zu sein	247
Römer 4,14-15: Tora ohne Vertrauen bewirkt ihre Übertretung und Gottes Zorn und macht Vertrauen und Verheißung zunichte	251
Römer 4,16a-d: Aus Vertrauen, damit aus Gnade, ist die Verheißung gewiss für alle Kinder Abrahams	253
Römer 4,16e-17a: Abraham als Vater von uns allen – der Juden und der Völker	258
Römer 4,17b-22: Abraham vertraute auf Gott, der erstorbenen Leibern Kinder erweckt und so zum Vater vieler Völker werden lässt	261
Römer 4,23-25: Was Abraham angerechnet wurde, gilt durch Tod und Auferweckung des Messias auch für Juden und Gojim, die auf den Gott Israels vertrauen	268
Übersetzungsvorschlag für Römer 4,1-25	274
Gewisse Hoffnung auf Frieden jedes Christen mit Gott oder auf die Versöhnung von Juden und Völkern im Schalom Gottes? (Römer 5,1-11)	276
Römer 5,1: Wahr geworden aus Vertrauen auf Jesus haben wir Frieden auf Gott hin	279
Römer 5,2: Wir – Juden gemeinsam mit Gojim – sind im Vertrauen der Gnade des Gottes nahegebracht, dessen Ehre in der Befreiung Israels besteht	280
Römer 5,3-4: Die Bedrängnisse Israels sind für uns Anlass zum Rühmen, indem sie Ausharren, Erprobtheit und Hoffnung bewirken	286
Römer 5,5: Hoffnung bereitet keine Beschämung, da die Liebe des Gottes Israels in unseren Herzen ausgegossen ist durch heilige Inspiration	289
Römer 5,6-8: Aufgrund von Gottes Liebe ist der Messias für uns gestorben, als wir schwach und gottlos waren, fehlgehende Feinde	293
Römer 5,9-11: Als wahrgemachte Feinde Gottes sind wir – Gojim mit den Juden – befreit vom Zorn durch Jesu Tod und als Versöhnte befreit in seinem Leben	300
Übersetzungsvorschlag für Römer 5,1-11	310
Wie wird eine von Adam her der Sünde und dem Tod verfallene Menschheit geeint und neu durch den Messias? (Römer 5,12-21)	311
Römer 5,12: Durch <i>einen</i> Menschen kamen Sünde und Tod zu <i>allen</i> Menschen	313

Römer 5,13- 14b: Von Adam bis Mose herrschte der Tod auch über die Menschheit, die ohne Tora und nicht in Entsprechung zu Adam sündigte	318
Römer 5,14c: Was bedeutet es, dass Adam der <i>typos</i> des Zukünftigen ist?	322
Römer 5,15-17: Unterscheidungen im Blick auf Adam und Christus, auf den Einen und die Vielen	325
Römer 5,18-19: Eine Menschheit, die durch das Weghören von Einem ihre Verurteilung verdient, wird durch das Hinhören von Einem zur wahren Menschheit werden	334
Römer 5,20-21: Verschlimmert die hinzugekommene Tora die Sünde der Menschheit einfach nur oder macht sie Sünde und die Alternative des Lebens erkennbar?	339
Übersetzungsvorschlag für Römer 5,12-21	350
Wer auf den Tod des Messias hin getauft ist, ist der Verfehlung gestorben, um den Weg eines neuen Lebens zu gehen (Römer 6,1-11)	351
Römer 6,1-2: Wer Gnade erfahren hat, ist der Verfehlung gestorben und bleibt nicht in ihr	354
Römer 6,3-5: Auf den Tod des Messias hin getauft, mit ihm begraben, verwachsen, gehen wir den Weg in Lebensneuheit, ihm gleich auch künftig in der Auferstehung	357
Römer 6,6-7: Mitgekreuzigt mit dem Messias sind wir wahre Menschen, weg von der Verfehlung	364
Römer 6,8-10: Mit dem Messias gestorben, den Tod und Sünde nicht beherrschen, werden wir auch mit ihm leben	369
Römer 6,11: Von der Logik des Messias Jesus her seid ihr tot für die Verfehlung und Lebende für Gott	374
Übersetzungsvorschlag für Römer 6,1-11	376
Wer von der Verfehlung befreit ist, wird Sklave dessen, was wahr macht (Römer 6,12-23)	377
Römer 6,12-13: Sind „Begierden des Leibes“ und „Gerechtigkeit“ hellenistisch oder vom rabbinischen bösen oder guten Trieb her zu verstehen?	378
Römer 6,14: Wer unter Gnade statt unter Tora ist, den wird Verfehlung nicht beherrschen	384
Römer 6,15-16: Wer statt unter Tora unter Gnade ist, macht sich nicht zu Sklaven der Verfehlung, sondern des Gehorsams zur Bewährtheit	386
Römer 6,17-18: Von Herzen gehorsam dem Typ einer neuen Lehre, euch übergeben, seid ihr frei von der Verfehlung und versklavt für die Bewährtheit	391
Römer 6,19-22: Statt eure Glieder der Toralosigkeit zur Toralosigkeit zu überstellen, stellt sie der Bewährtheit zur Verfügung, zur Heiligung	393

Römer 6,23: Verfehlung hat Tod als Lohn, Gott schenkt Leben in die Zeitalter hinein	401
Übersetzungsvorschlag für Römer 6,12-23	405
Was die Tora über die Freiheit von der Tora im Todesfall sagt – oder sind Christen grundsätzlich frei von der Tora? (Römer 7,1-6)	406
Römer 7,1: Paulus diskutiert mit Kennern der Tora einen Satz aus der rabbinischen Diskussion über die Tora	409
Römer 7,2-3: Was die Tora über die Befreiung einer Ehefrau von der Tora sagt, die sie an ihren Mann bindet	412
Römer 7,4: Getötet für die Tora gehört ihr einem anderen an, dem aus Toten erweckten Messias, damit wir Gott Frucht bringen	417
Römer 7,5-6: Durch die Tora in Leidensverstrickung der Verfehlungen geraten, aber von ihr ledig geworden, dienen wir in neuer Inspiration statt altem Buchstaben	424
Übersetzungsvorschlag für Römer 7,1-6	432
Der Blick eines idealtypischen oder persönlich-paulinischen jüdischen „Ich“ auf eine durch Verfehlung instrumentalisierte Tora (Römer 7,7-25)	433
Römer 7,7: Tora ist nicht Verfehlung, aber Verfehlung und Begehren kannte ich nur durch die Tora	438
Römer 7,8-13: Die gute Mizwa, gegeben zum Leben, brachte mir den Tod, indem die Verfehlung sie als Gelegenheit zum Betrug ergriff	444
Römer 7,14: Die Tora inspiriert, aber ich bin ans „Fleisch“ gebunden, verkauft unter die Verfehlung	458
Römer 7,15-20: Nicht das Gute tue ich, das ich will, sondern das ungewollte Böse, weil die Verfehlung in mir wohnt	463
Römer 7,21-23: Trotz meiner Freude mit der Tora führt eine andere Tora Krieg gegen mich, nimmt mich gefangen in der Tora der Verfehlung	475
Römer 7,24-25: Wer rettet mich aus diesem Todesleib? – Gott sei gedankt! – zugleich im Dienst der Tora Gottes und der Tora der Verfehlung	483
Übersetzungsvorschlag für Römer 7,7-25	489
Im Messias Jesus durch Gottes Geist die Praktiken des Leibes töten und Gottes Kinder und Erben werden (Römer 8,1-17)	490
Römer 8,1: Keine Verurteilung für die im Messias Jesus, denn die Tora der Lebensinspiration befreit dich von der tödlichen Sündentora	494
Römer 8,3-4: Durch die Sendung seines Sohnes verurteilt Gott die Verfehlung und lässt die wahr machende Kraft der Tora in uns erfüllt werden	502
Römer 8,5-8: Wer auf das Fleisch bedacht ist, erlangt Tod statt Leben und Frieden	512

Römer 8,9-11: In euch wohnt der Geist dessen, der den Messias auferweckt hat und auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wird	517
Römer 8,12-13: Nicht Schuldner des Fleisches sind wir, leben werdet ihr, wenn ihr durch Inspiration die Praktiken des Leibes tötet	528
Römer 8,14-17: Von Gottes Inspiration geleitet sind wir Kinder Gottes, nicht Sklaven der Furcht, sowie Erben Gottes und Miterben des Messias	533
Übersetzungsvorschlag für Römer 8,1-17	542
Gewisse Hoffnung auf die Befreiung der stöhnenden Schöpfung durch Gottes Liebe (Römer 8,18-39)	544
Römer 8,18: Gegenwärtige Leiden sind nichts wert gegenüber zukünftiger Ehre	547
Römer 8,19-22: Die der Nichtigkeit und Verwüstung unterworfenene Schöpfung stöhnt in Wehen und wartet auf die Freiheit der Kinder Gottes	549
Römer 8,23-25: Mit der Erstlingsgabe der Inspiration – befreit auf Hoffnung hin – erwarten auch wir stöhnend im Dranbleiben die Auslösung unseres Leibes	561
Römer 8,26-27: Die Inspiration trägt an unserer Schwachheit mit und tritt im Beten wortlos stöhnend für uns, für Heilige, ein	568
Römer 8,28-30: Eine Synergie zum Guten für alle, die Gott lieben – gerufen und dem Messias gleichgestaltet, vorherbestimmt, wahr gemacht und geehrt	572
Römer 8,31-32: Gott ist für uns, hat seinen Sohn ausgeliefert für uns alle	579
Römer 8,33-35: Wer klagt die Auserwählten an, wer verurteilt, wer trennt uns von der Solidarität des Messias?	588
Römer 8,36: Paulus erinnert an den Psalm der Leiden Israels um des Bundes willen	595
Römer 8,37-39: In allem obsiegen wir, denn nichts kann uns trennen von Gottes solidarischer Liebe im Messias Jesus	598
Übersetzungsvorschlag für Römer 8,18-39	603
Fragt Paulus, ob nichtchristliche Juden ihr Heil verlieren oder wendet sich Paulus als Anwalt der Juden an die Gojim? (Römer 9,1-5)	604
Römer 9,1-2: Paulus trauert voller Schmerz wegen seiner jüdischen Brüder und wünschte, selber anstatt ihrer <i>anathema</i> , gebannt, zu sein	608
Römer 9,4-5: Gott sei gelobt für alles, was Israeliten bleibend durch ihn empfangen haben	615
Übersetzungsvorschlag für Römer 9,1-5	624
Der befreiende Gott erwählt und verhärtet souverän, er ruft und befreit Gojim zusammen mit dem Rest aus Israel (Römer 9,6-29)	624

Römer 9,6: Gottes Wort ist nicht dahingefallen, doch nicht alle aus Israel sind Israel	626
Römer 9,7-9: Nur Kinder der Verheißung sind Same Abrahams, nicht Kinder nach dem Fleisch	629
Römer 9,10-13: Von den Söhnen Rebekkas erwählt und liebt Gott den Jüngeren	636
Römer 9,14-16: Gott ist keineswegs ungerecht in seinem souveränen Erbarmen	643
Römer 9,17-18: Um seinen NAMEN auf Erden zu proklamieren, erweckt Gott den Pharao und verhärtet ihn	649
Römer 9,19-21: Darf der Mensch Gott Widerworte geben, das Gebilde dem Bildner, der Ton dem Töpfer?	654
Römer 9,22-24: Gott hat Gefäße des Zorns mit Langmut ertragen und will Gefäßen des Erbarmens seine Ehre kundtun – aus Juden und aus Gojim	663
Römer 9,25-26: „Nicht-mein-Volk“ wird nach Hosea „Mein-Volk“ gerufen werden	670
Römer 9,27-29: Der Rest der Söhne Israels wird befreit werden, übriggelassener Same, so dass wir nicht wie Sodom und Gomorra werden	674
Übersetzungsvorschlag für Römer 9,6-29	681
Der Messias, der Gojim wahr macht, als Stein des Anstoßens für Juden, die auf eigene Weise wahr werden wollen (Römer 9,30 - 10,21)	683
Römer 9,30-32b: Gojim erlangen Bewährtheit aus Vertrauen, während Israel die Tora der Bewährtheit ohne Vertrauen nicht erreicht	685
Römer 9,32c-33: Wer nicht vertraut, kommt zu Fall am Stein des Anstoßens	690
Römer 10,1-3: Paulus fleht um Befreiung für Juden, die für Gott eifern ohne Erkenntnis, wie Gott wahr macht, und auf ihre eigenständige Bewährtheit pochen	694
Römer 10,4: Ziel der Tora ist der Messias zur Bewährtheit für jeden, der vertraut	701
Römer 10,5: Mose beschreibt Bewährtheit aus der Tora: Wer sie tut, lebt durch sie	708
Römer 10,6-8b: Die Bewährtheit aus Vertrauen holt den Messias nicht herbei, sie spricht vom Wort, das nahe ist in Mund und Herz	710
Römer 10,8c-9: Wer bekennt und vertraut: Jesus ist der Kyrios, von Gott aus Toten auferweckt, wird befreit – aus dem Sklavenhaus Roms oder ewiger Verdammnis?	716
Römer 10,10-13: Jeder, ob Jude oder Grieche, der dem HERRN vertraut und seinen NAMEN anruft, erlangt Bewährtheit und Befreiung	722
Römer 10,14-15: Bekennen setzt Vertrauen, Hören, Ausrufen, Gesandtwerden mit der befreienden Botschaft voraus	727

Römer 10,16-17: Nicht alle hörten auf die befreiende Botschaft, also Vertrauen kommt aus dem Gehörten, das Gehörte aber durch des Messias Wort	731
Römer 10,18-19: Israel hat gehört und verstanden, wurde aber ereifert und zornig gemacht auf ein Nicht-Volk	737
Römer 10,20-21: Was Jesaja über die Völker sagt, die Gott nicht suchten, und über ein untreues und widersprechendes Israel	742
Übersetzungsvorschlag für Römer 9,30 – 10,21	746
Plädoyer für Israel als bleibendes Volk Gottes – der Rest, die Übrigen, die heilige Wurzel (Römer 11,1-36)	747
Römer 11,1-2b: Paulus bekennt sich zu seiner Identität als Jude, dessen Volk nicht verstoßen ist	749
Römer 11,2c-4: Schon zur Zeit des Elia blieb ein Rest von Israel erwählt, der sein Knie nicht gebeugt hat vor der Baal-Schande	752
Römer 11,5-6: Auch jetzt bleibt ein Rest, erwählt aus Gnade, nicht aus Werken	754
Römer 11,7-10: Wie Gott mit den Übrigen umgeht – verhärtend, betäubend, ihren Rücken beugend – und wie ihnen ihr Tisch zur Falle oder zum Anstoß wird	757
Römer 11,11-12: Israels Fehltritt bringt den Völkern Befreiung, dass sie nacheifern	763
Römer 11,13-15: Der Völkerapostel Paulus und die Befreiung Israels, Versöhnung der Welt, Leben aus den Toten	769
Römer 11,16: Sind Erstlingsgabe und Wurzel heilig, so auch der Teig und die Zweige	773
Römer 11,17-18: Die metaphorische Abstraktion des Ölbaums, in den du als wilder Ölzweig eingepropft wirst, der von der Wurzel getragen wird	780
Römer 11,19-21: Der du in den Ölbaum eingepropft bist, hüte dich vor Arroganz!	788
Römer 11,22-24: Fürchte die Güte und Strenge Gottes, der natürliche Zweige in den Ölbaum wieder einpfropfen kann	792
Römer 11,25 -26a: Ein Geheimnis ist die teilweise Verhärtung Israels, damit die Fülle der Gojim hinzukommt und ganz Israel befreit wird	798
Römer 11,26b-27: Zions Löser wendet Abtrünnigkeiten von Jakob und bestätigt den Bund mit ihnen durch Wegnahme ihrer Verfehlungen	805
Römer 11,28-29: Auch Juden, die wegen der befreienden Botschaft zu Feinden wurden, bleiben Geliebte Gottes	809
Römer 11,30-32: Der Ungehorsam von Völkern und Juden als Ausgangspunkt von Gottes Erbarmen für „die Alle“	813
Römer 11,33-36: Loblied auf die Ehre Gottes zum Abschluss des Lehrvortrags über Israel und die Völker	820

Übersetzungsvorschlag für Römer 11,1-36	830
Ermutung zu einer neuen Halacha des Zusammenlebens in der messianischen Gemeinde von Juden und Gojim (Römer 12,1-2)	833
Römer 12,1: Im wortgemäßen Dienst stellt eure Leiber als Opfer für Gott bereit: lebendig, heilig, wohlgefällig	837
Römer 12,2: Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern verwandelt euer Denken, um zu erproben, was Gottes Wille ist: das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene	845
Übersetzungsvorschlag für Römer 12,1-2	850
Im Leib des Messias und mit Feinden leben (Römer 12,3-21)	851
Römer 12,3: Im Bedenken dessen, was einem anvertraut ist, sich nicht überheben, sondern besonnen handeln	851
Römer 12,4-5: Als Glieder im Leib des Messias sind wir zugleich Glieder voneinander	857
Römer 12, 6-8: Sieben verschiedene beispielhafte Gaben und Taten der Solidarität	861
Römer 12,9: In nicht vorgespielter solidarischer Liebe das Böse verabscheuen und dem Guten anhaften	869
Römer 12,10-13: Zehn parallel aufgebaute Weisungen von der Geschwisterlichkeit bis zur Gastfreundschaft	873
Römer 12,14-15: Vom Segnen der Verfolger und von emotionaler Anteilnahme	878
Römer 12,16: Füreinander auf dasselbe aus sein, davongeführt mit Erniedrigten	880
Römer 12,17-18: Böses nicht heimzahlen, auf Gutes und Frieden bedacht sein	882
Römer 12,19-20: Die Rache Gott überlassen, den Feind als Menschen würdigen	886
Römer 12,21: Lass dich nicht vom Bösen besiegen, besiege das Böse mit dem Guten	893
Übersetzungsvorschlag für Römer 12,3-21	900
Jede Seele ordne sich den übergeordneten obrigkeitlichen Gewalten unter (Römer 13,1-7)	902
Römer 13,1: Die jedem übergeordneten Obrigkeiten sind Gott untergeordnet	904
Römer 13,2-5: Als Gottes Dienerin dir zum Guten ist die Obrigkeit Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut	909
Römer 13,6: Entrichtet Tribute, denn es sind Gottes obrigkeitliche Gehilfen, die sie eintreiben	916
Römer 13,7: Gebt allen, was ihr schuldig seid: Tribut, Zoll, Furcht, Ehre	922
Übersetzungsvorschlag für Römer 13,1-7	933

Erfüllt im Gebot der solidarischen Liebe die Tora und zieht den Messias Jesus an, weil der Tag der Befreiung näher rückt (Römer 13,8-14)	934
Römer 13,8-10: Bleibt niemandem Liebe schuldig, die dem Nächsten nichts Böses tut und alle Gebote zusammenfasst	935
Römer 13,11-12: Die Zeit zum Aufstehen ist da, um die Werke der Finsternis ab-und die Waffen des Lichts anzulegen	945
Römer 13,13-14: In guter Haltung den Gang gehen statt dem Begehren zu verfallen	949
Übersetzungsvorschlag für Römer 13,8-14	955
Ermutigungen zur Einheit der Verschiedenen in der messianischen Gemeinde aus Juden und Menschen aus den Völkern (Römer 14,1 - 15,13)	956
Römer 14,1-3: Meinungsstreit über Speisetabus als Gefahr für eine Gemeinschaft der Verschiedenen	957
Römer 14,4-9: Jeder stehe zu seiner Überzeugung wie zu seinem Herrn mit Dank an Gott, denn wir alle gehören zum Messias als unserem Herrn	964
Römer 14,10-12: Niemand richte oder verachte seinen Bruder, denn wir alle müssen uns selbst vor Gott als dem Richter verantworten	974
Römer 14,13: Statt dass wir einander verurteilen, stellt dem Bruder keine Falle	981
Römer 14,14: Jesus hat mich überzeugt, dass nichts von sich aus unrein ist	984
Römer 14,15-16: Speiseprovokationen verstoßen gegen die Liebe und lassen euer Gut, die Tora, verlästert werden	988
Römer 14,17-19: Jagen wir dem nach, was der Königsherrschaft Gottes dient: dem Frieden und dem Aufbau der Gemeinde	992
Römer 14,20-21: Reiß nicht Gottes Werk nieder durch etwas, woran dein Bruder Anstoß nimmt	998
Römer 14,22-23: Glücklich ist, wer im Vertrauen vor Gott auch sich selbst ver- traut, denn aus Streit mit sich selbst und Misstrauen erwächst Verfehlung	1001
Römer 15,1-2: Als die Starken müssen wir die Schwächen der Schwachen tragen, jeder gefalle nicht sich selbst, sondern dem Nächsten	1007
Römer 15,3-4: Auch der Messias gefiel sich nicht selbst, wie die Schrift bezeugt	1011
Römer 15,5-6: Gott gebe, dass ihr untereinander dasselbe bedenkt, um mit einem Munde ihm als dem Vater unseres Herrn Jesus, des Messias, Ehre zu erweisen	1014
Römer 15,7-9a: Nehmt einander an, wie ihr zu Gottes Ehre durch den Messias angenommen seid – als Juden durch Gottes Treue, als Völker durch Gottes Erbarmen	1017
Römer 15,9b-12: Vier Worte der Schrift zum Gotteslob der Völker – gemeinsam mit Israel!	1029

Römer 15,13: Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit Freude und Frieden im Vertrauen und mehr als genug an Hoffnung durch seine Inspiration	1035
Übersetzungsvorschlag für Römer 14,1 - 15,13	1039

Rückblick und Ausblick: Ein kühn geschriebener Brief, das Lebenswerk des Paulus und seine Pläne und Wünsche (Römer 15,14-33)

1042

Römer 15,14: Mit eurer Gutheit und Erkenntnis könnt ihr selbst einander ermahnen	1043
Römer 15,15-16: Paulus erinnert kühn an seinen Dienst unter den Völkern, um sie als durch Inspiration geheiligte „Nahrung“ Gott wohlgefällig zu machen	1045
Römer 15,17-19b: Paulus rühmt sich, im Messias dem Gott Israels zu dienen und die Völker in die Disziplin seiner Befreiungstaten einzubeziehen	1051
Römer 15,19c-21: Paulus beschreibt den Umfang seines Frohbotschaftens, wo der Name des Messias noch nicht genannt war	1055
Römer 15,22-24: Auf der Durchreise nach Spanien will Paulus seinen lange verhinderten Besuch in Rom nachholen, nachdem sein Platz nicht mehr im Osten ist	1060
Römer 15,25-27: Paulus beteiligt sich an der Überbringung einer Gemeinschaftsgabe der Gojim in Makedonien und Achaia zu den bedürftigen Heiligen in Jerusalem	1063
Römer 15,28-29: Nach besiegelter Übergabe der Frucht will Paulus nach Spanien aufbrechen und mit dem vollen Segen des Messias in Rom Station machen	1069
Römer 15,30-32: Paulus bittet die Römer, mit ihm zu kämpfen im Gebet um Errettung vor den Ungehorsamen in Judäa, damit er in Rom bei ihnen ausruhen kann	1071
Römer 15,33: Ein Friedensgruß – noch nicht zum Abschluss des Römerbriefes	1076
Übersetzungsvorschlag für Römer 15,14-33	1078

Postskriptum mit Empfehlung, wechselseitigen Grüßen und Warnung sowie ein Briefschluss zu Gottes Ehre (Römer 16,1-27)

1079

Römer 16,1-2: Empfehlungsschreiben für Phöbe, die vermutliche Briefbotin	1084
Römer 16,3-5a: Grüße an Prisca und Aquila als enge Mitarbeiter des Paulus	1088
Römer 16,5b-7: Grüße an Epainetos und Maria sowie an die Apostel Andronikos und Junia	1091
Römer 16,8-13: Grüße an eine Reihe nur kurz charakterisierter Adressaten in Rom	1095
Römer 16,14-16: Weitere Grüße und der gegenseitige Gruß mit dem heiligen Kuss	1099
Römer 16,17-18: Warnung vor Agitatoren, die Spaltungen und Anstöße hervorrufen	1102

Römer 16,19-20: Freude über die Adressaten, Zermalmung des Satans, Gnade Jesu	1106
Römer 16,21-23: Grüße vom Mitarbeiter Timotheus, vom Briefschreiber Tertius und sechs weiteren Personen	1112
Römer 16,25-27: Was dem Einen Gott zur Ehre allen Völkern befreiend durch den Messias Jesus bekannt gemacht wurde, damit sie hören und vertrauen	1119
Übersetzungsvorschlag für Römer 16,1-27	1128
Bemerkungen zum Abschluss der Kommentar-Kommentierung	1130

Mein Römerbrief-Blog

[31.10.2024] Nachdem ich vom 23. Februar 2022 bis zum 23. Februar 2023 in einem Johannes-Blog Ton Veerkamps befreiungstheologische Auslegung des Johannesevangeliums mit den wissenschaftlichen Kommentaren von Hartwig Thyen und Klaus Wengst ins Gespräch gebracht habe, starte ich am Reformationstag 2024 ein ähnlich umfangreiches Unternehmen, das sich auf den Römerbrief des Paulus bezieht.

Inspiziert von Ton Veerkamp und in enger Zusammenarbeit mit ihm ist nämlich der evangelische Pfarrer **Gerhard Jankowski** seit vielen Jahren daran interessiert, eine gängige, von antijudaistischen Vorurteilen geprägte Paulus-Auslegung zu überwinden und Paulus als einen jüdischen Messianisten ernst zu nehmen, der als Jude auf den Messias Israels vertraut und sich als von Jesus berufener Völkerapostel für die Versöhnung von Juden und Menschen aus den Völkern in der messianischen Gemeinde als dem „Leib des Messias“ mit seinem ganzen Herzblut einsetzt.

Das wesentliche Anliegen seiner Römerbriefauslegung unter dem Titel „Die große Hoffnung“¹ macht Jankowski deutlich (J13), indem er sie seinen Enkelkindern widmet:

Ich wünsche ihnen, daß sie das Hoffen lernen, damit sie in der Brutalität der heutigen Gesellschaftsordnung überleben und um der Menschlichkeit willen menschlich bleiben.

1 **Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung: Paulus an die Römer. Eine Auslegung**, Berlin 1998. Die im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen oder Verweise auf Anmerkungen **mit vorangestelltem „J“** beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus diesem Buch. Seine Übersetzung des Römerbriefs hat Jankowski 23 Jahre später noch einmal grundlegend überarbeitet: Die Briefe des Paulus. Neu übersetzt von Gerhard Jankowski, Texte & Kontexte 166-168 (2021), 9-40. Auf nachfolgende Zitate aus dieser Übersetzung verweise ich durch Seitenzahlen **mit vorangestelltem „G“** (ich nehme den Anfangsbuchstaben von Jankowskis Vornamen Gerhard, um ein Zahlenwirrwarr mit unterscheidenden Jahreszahlen zu vermeiden).

Um dem jüdischen Hintergrund des Römerbriefs und damit seiner „Fremdheit“ gerecht zu werden, verzichtet Jankowski auf eine allzu „glatte deutsche Übersetzung“ und greift für „Zitate aus dem [Thenakh](#)“ häufig auf die „Verdeutschung von Buber/Rosenzweig“ zurück oder lehnt sich an sie an. Zugleich stellt er sein Desinteresse am Diskussionsprozess der gängigen theologisch-wissenschaftlichen Kommentare klar:

Außer den Kommentaren von Luther und Barth sowie der Skizze Marquardts in seiner Christologie habe ich so gut wie keine anderen Kommentare zum Römerbrief gelesen. Ich wollte mir diesen Text selbst erarbeiten. Hilfreiche Kommentare waren mir Texte aus den Midraschim der Rabbinen, aus den Mischnajot und dem Talmud.²

So verständlich ich Jankowskis Herangehensweise finde, sich den Zugang zur Gedankenwelt des Paulus nicht durch akademische Spitzfindigkeiten und jahrhundertlang tradierte Voreingenommenheiten verstellen zu lassen, ist es im wortwörtlichen Sinne aber doch „frag-würdig“, wenn seine vom Mainstream so stark abweichende Auslegung sich so wenig mit den gängigen Argumenten für eben diesen Mainstream auseinandersetzt.

Umgekehrt ist es für mich noch bedauerlicher, dass fast nirgendwo in der akademischen Theologie auch nur die Spur einer Auseinandersetzung mit biblisch-theologischen Ansätzen zu entdecken ist, die von Pfarrern wie Ton Veerkamp oder Gerhard Jankowski ohne akademische Titel außerhalb des universitären Umfeldes (etwa in der exegetischen Zeitschrift *Texte & Kontexte*) vertreten werden.

Solche Überlegungen haben mich dazu veranlasst, diesen Römerbrief-Blog zu beginnen, indem ich Jankowskis Auslegung (ein Buch von 335 Seiten) ins Gespräch bringe mit einem der neuesten wissenschaftlichen Römerbrief-Kommentare von **Michael Wolter**³, der in der renommierten Reihe EKK „Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament“ in zwei Bänden erschienen ist (mit insgesamt 1070 Seiten).

2 Jankowski verweist zu Texten aus den **Midraschim** auf: *The Midrash Rabba*, Vol. I-IX, ed. by H. Freedman and M. Simon, New York 1983 (Soncino-Ausgabe), zu Zitaten aus der **Mischna** auf: *Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna*, Hebräischer Text mit deutscher Übersetzung, Basel 1986, und zu Zitaten aus dem babylonischen **Talmud** auf: *Der Babylonische Talmud*, Bd. I-XII, neu übertragen von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt/M. 1996. Gelegentlich zieht er auch **H. Strack / P. Billerbeck**, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Bd. I-IV, München 1978, zu Rate. Das eben erwähnte Wort „**Thenakh**“ oder „**Tanach**“ bezeichnet die jüdischen heiligen Schriften, also das, was Christen (in anderer Zusammenstellung) als ihr Altes Testament vertraut ist. Es steht für die hebräischen Anfangsbuchstaben der **thora** = 5 Bücher Mose, der **neviim** = Vordere und Hintere Propheten (erstere entsprechen in unserem Alten Testament den vier Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige, letztere den Propheten Jesaja, Jeremia, Hesekiel und dem Zwölfprophetenbuch) und der **khetuvim** („Schriften“, nämlich einerseits Psalmen, Sprüche, Hiob und Fünf Rollen [Hohelied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther] und andererseits Daniel, Esra, Nehemia und Chronik). Jankowskis **Übersetzungen aus dem Tanach** sind angelehnt an M. Buber, *Die Schrift*, Bd. I-IV, verdeutschte gemeinsam mit F. Rosenzweig, Heidelberg 1976ff.

Die Erfahrung mit meinem Johannes-Blog, als ich ein ganzes Jahr lang nicht die Freude und Neugier verlor, mich mit fast 2000 Seiten verschiedener Kommentierungen des Johannesevangeliums zu beschäftigen, ermutigt mich zu der Annahme, ich könne mich in ähnlicher Weise auch lange Zeit mit kontroversen Römerbrief-Auslegungen auseinandersetzen.

Hinweise zum Verständnis – auch für wissenschaftliche Laien!

[1. November 2024] Auch wenn hier ein wissenschaftlicher Kommentar und eine ebenfalls theologisch anspruchsvolle Auslegung nebeneinandergestellt und miteinander verglichen werden, liegt mir daran, auch für wissenschaftliche Laien so verständlich wie möglich rüberzubringen, was ich selbst verstanden habe – **falls mir das nicht gelungen ist, scheuen Sie sich bitte nicht, mich in Kommentaren anzusprechen und nachzufragen!**

Wenn in einem Zitat **Erläuterungen in geschweiften Klammern {...} oder Verlinkungen mit [Wikipedia](#)** auftauchen, dann gehören sie nicht zum Original-Zitat, sondern wurden von mir zum besseren Verständnis hinzugefügt. **Wörter in griechischer oder hebräischer Schrift** gebe ich *kursiv* mit einer einfachen deutschen Umschrift wieder (auch, wo Jankowski oder Wolter sie anders oder in griechischen Buchstaben zitieren)⁴ und ergänze deutsche Übersetzungsmöglichkeiten in geschweiften Klammern.

Auf **biblische Bücher** verweise ich in meinem eigenen Text mit den Angaben, wie sie in der evangelischen Lutherbibel üblich sind. Für abweichende Bezeichnungen und Abkürzungen, die in den Kommentaren verwendet werden, verweise ich auf die [Liste biblischer Bücher](#) in Wikipedia.

3 **Michael Wolter, Der Brief an die Römer**, Teilband 1: Röm 1-8, 1. Auflage 2014, sowie Teilband 2: Röm 9-16, 1. Auflage 2019, Neukirchen-Vluyn / Ostfildern. Die im folgenden Text in runden Klammern (...) angegebenen Seitenzahlen oder Verweise auf Anmerkungen **mit vorangestelltem „W“** beziehen sich auf die jeweils folgenden Zitate aus Teilband 1; auf Zitate aus Teilband 2 verweise ich mit eingeklammerten Seitenzahlen **mit vorangestelltem „M“** (ich nehme den Anfangsbuchstaben von Wolters Vornamen Michael, um ein Zahlenwirrwarr mit unterscheidenden Teilband- oder Jahreszahlen zu vermeiden).

4 Ich gebe altgriechische Buchstaben mit ihrer deutschen Entsprechung wieder und unterscheide dabei die beiden t-Laute durch **t** und **th** und kennzeichne die langen e- und o-Vokale *ēta* und *ōmega* mit **ē** und **ō**.

Die hebräischen Buchstaben *beth/veth*, *gimel*, *daleth*, *he*, *waw*, *chet*, *tet*, *jod*, *kaf/khaf*, *lamed*, *mem*, *nun*, *pe/fe*, *zade*, *qof*, *resch*, *schin* und *thaw* gebe ich mit ihren hier fett hervorgehobenen Anfangsbuchstaben wieder. Vom weichen *zajin* = *s* unterscheide ich die scharfen s-Laute auf ungewöhnliche Weise: *samech* = **ss** und *sin* = **ß**. Bis auf die beiden Zeichen ׀ und ׀ für die Knacklaute ׀alef und ׀ayin verwende ich keine diakritischen Zeichen. Stumme Konsonanten an den Wortenden (*alef*, *he*, *waw* und *jod*) lasse ich weg. Auch unterscheide ich weder zwischen einfachen und doppelten Konsonanten noch gebe ich die unterschiedlichen Längen der Vokale an (allerdings verwende ich manchmal ein **9** für einen nur angedeuteten e-Laut).

Stellenangaben mit hochgestelltem „LXX“ verweisen auf die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta (= „Übersetzung der Fünfzig“ = „LXX“). In der Septuaginta unterscheidet sich die Kapitel- und Versangabe gelegentlich vom hebräischen Text, vor allem viele Psalmen werden in der Septuaginta mit einer um 1 verminderten Zahl bezeichnet (zum Beispiel Psalm 76^{LXX} statt 77 im hebräischen Text). Entsprechend beziehen sich **Stellenangaben mit hochgestelltem „MT“** auf den [Masoretischen Text](#) der hebräischen Bibel.

Wünschenswert ist, dass am Anfang eines Abschnitts, in dem die Auslegung von Bibelversen besprochen wird, auch eine Übersetzung dieser Verse steht. Zu weit würde es allerdings führen, jedes Mal alle Übersetzungsvorschläge von Jankowski und Wolter aufzuführen. Darum stelle ich – gelb hinterlegt – jedem Abschnitt die **Lutherübersetzung von 2017** voran.

Am Ende jedes von mir besprochenen größeren Abschnitts im Römerbrief folgt ein **Übersetzungsvorschlag**, den ich aus den Vorlagen von Wolter und Jankowski zusammenstelle. Dabei markiere ich Textschnipsel von Wolter **blau** und aus den beiden Übersetzungen von Jankowski **grün**. Die **schwarze** Farbe zeigt an, wo sich beide einig sind, und in **roten** Ergänzungen füge ich eigene Übersetzungsvorschläge hinzu, die sich von denen beider Autoren unterscheiden. Bei alldem geht es mir weder um möglichst gutes Deutsch noch um einen Text, der im Gottesdienst die Lutherbibel ersetzen sollte, sondern um weitgehende Nähe zum griechischen Text, aber auch um die Aufnahme wesentlicher Impulse von Gerhard Jankowski, die die Verwurzelung des Paulus in den jüdischen heiligen Schriften zum Vorschein bringen. Dass die Anordnung des Textes in kurzen Zeilen fast immer genau dem griechischen Text folgt, mag unser deutsches Sprachgefühl stören, entspricht aber wohl eher der Ursprungssituation biblischer Texte, die zunächst weniger still für sich gelesen, sondern einer Zuhörerschaft vorgelesen wurden.

Gerhard Jankowskis biblisch-theologische Lehrer

[3. November 2024] Der Pfarrer Gerhard Jankowski, der sein ganzes Berufsleben lang im Gemeindedienst aktiv war, kann zwar nicht wie der Universitätstheologe Michael Wolter seinem Römerbriefkommentar eine insgesamt 36 Seiten umfassende Literaturliste voranstellen, aber es gibt einige theologische Lehrer, denen er viel verdankt und auf deren Kommentare zum Römerbrief er eingangs eingeht.

Martin Luthers Römerbriefvorlesung

Bereits auf der ersten Seite seiner Einleitung (J11) erwähnt Jankowski Martin Luthers Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515/1516, mit der das beginnt,

was Spätere die Anfänge reformatorischer Bibelauslegung genannt haben. Die Bibel rückte in das Zentrum theologischen Denkens und Arbeitens. Befreiend hat das damals gewirkt. Ein Gegner der Reformation sagt: „Schneider und Schuster, ja auch Weiber und andere einfältige Idioten ... lasen die Bibel gleich

einen Brunnen aller Weisheit und mit höchster Begier ... Daher maßen sie sich so viel Geschicklichkeit und Erfahrung selber zu, daß sie keine Scheu trugen, nicht allein mit den katholischen Laien, sondern auch mit ... Magistern und Doktoren der heiligen Schrift vom Glauben und Evangelium zu disputieren.“⁵

Von vornherein stellt Jankowski damit klar: Was einfachen Christenmenschen durch Luthers reformatorisches Wirken ermöglicht wurde, sollte auch heutzutage nicht nur der akademischen Theologie vorbehalten bleiben, nämlich sich auf die biblischen Schriften und ihre befreienden Impulse zu besinnen.

In Luthers Römerbriefvorlesung sehen (J35) viele „den Ansatz zu der sogenannten ‚reformatorischen Entdeckung‘ Luthers, der *iustificatio impii*, der Rechtfertigung des Sünders“, also „daß die *iustitia Dei* eine passive, also keine Eigenschaft Gottes ist, sondern eine Beziehung zwischen Gott und dem sündigen Menschen ausdrückt, anders gesagt ein Geschenk, das Mensch sich nicht verdienen kann“. Dabei darf man nach Jankowski aber nicht „den Text“ vergessen, „auf den sich Luther bezieht.“ Was er damit meint, kann er vor seiner Auslegung nur andeuten (J35f.):

Luther legt den Römerbrief aus und folgt hier ganz konsequent Paulus. Im ersten Teil des Briefes sind „Sünde“ (*hamartia*) und „Rechtfertigung“ (*dikaïosynē*) die Hauptstichworte. ... Paulus diskutiert das Thema natürlich im Zusammenhang mit der Thora. Seine Frage ist, ob man in dieser Welt unter den herrschenden Bedingungen überhaupt noch die Forderungen der Thora erfüllen kann. Luther hat diese Fragestellung, soweit ich sehe, als einer der ersten wieder aufgegriffen und für seine Zeit neu gestellt. Wie Paulus geht er davon aus, daß der Mensch in dieser Welt nur als Sünder leben kann. Sünde aber ist für Luther keine moralische Kategorie, die allein in Verstößen gegen den geltenden Sittenkodex benennbar ist. Er benennt kritisch und sehr offen die „Sünden“ der Herrschenden seiner Zeit in Kirche und Politik. Daß er dabei anders vorgeht als Paulus, ist nur verständlich. Er hält sich an den lateinischen Text. Und im Lateinischen haben *peccatum* und *iustitia* immer auch eine juristische Bedeutung, da beide Begriffe, wie auch *lex* (*Thora*), aus dem römischen Rechtswesen entnommen sind. Und dennoch ist das Ringen Luthers erkennbar, die ihm vorliegende Begrifflichkeit im Anschluß an Paulus aus der juristischen Sphäre zu lösen und sie biblisch zu fassen.

Am Beispiel (J38) der Auslegung von Römer 9,17 zeigt Jankowski, wie Luther „auf die Erzählung von der Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens“ zurückgreift, darauf hinweist, „daß die Übersetzer an anderer Stelle andere Worte haben“, den „Unterschied zwischen den griechischen, hebräischen und lateinischen Vokabeln“ beachtet und erst dann zu seiner Übersetzung ins Deutsche und zu seiner Deutung kommt:

5 Jankowski zitiert [Johannes Cochläus](#): *Historia Martini Lutheri*, Das ist, Kurtze Beschreibung seiner Handlungen vnd Geschriften, [Ingolstadt 1582](#), 121f.

Hier haben wir alles zusammen, was zu einer biblischen Theologie gehört: Verweise auf andere Schriftstellen, genaues Bemühen um den Wortsinn in den verschiedenen biblischen Sprachen, schließlich der Versuch einer eigenen Übersetzung und Deutung.

Schließlich bleibt Luthers „biblische Theologie ... nicht in der reinen Luft des Hörsaals stecken“ (J39), sondern

sie drängt zur Praxis. Die Schrift gibt keine Antwort auf Fragen, die man an sie stellt. Sie stellt vielmehr Fragen, stellt im wahrsten Sinn des Wortes in Frage. Das Hören auf die Schrift führt zum Tun. „Practice“, das heißt nicht zuletzt, daß hier Theologen ausgebildet werden für ihren Beruf als Prediger der Schrift. ... Aus toten Buchstaben wird lebendige Schrift, wird richtunggebende Weisung.

Mit der „Berufung auf die Schrift“ einher geht Luthers „Bruch mit dem überkommenen theologischen System“ (J40), das als „das scholastische Lehrsystem ... im Grunde nichts anderes als ein philosophisches System war, das sich besonders auf Aristoteles berief.“ Luther will (J40f.) „gegen die Philosophie anbellern“, er ringt darum (J41),

die Theologie aus der philosophischen Umklammerung und Engführung zu befreien.⁶ In der Römerbriefvorlesung finden wir dazu die Anfänge. Aus einer philosophisch gefangenen Theologie wird wieder biblische Theologie.

Zugleich ist sich Jankowski der Kehrseite des lutherischen Aufbruchs bewusst (J11):

Aber was befreiend war, verkrustete wieder. Der Römerbrief wurde zum Fundament der lutherischen Rechtfertigungslehre und einer Lehre vom Staat, in dem sich die Untertanen der Obrigkeit zu fügen hatten. Vor allem aber wurde der Brief zur Begründung der „Freiheit vom (jüdischen) Gesetz“ mißbraucht. Und das wiederum förderte den Antijudaismus in Theologie und Kirche.

Karl Barths Römerbriefauslegung, 1. Auflage 1919

Es dauerte (J11) „mehr als 400 Jahre“, bis Karl Barth „mit seinen beiden Auslegungen des Römerbriefes von 1919 und 1922“

die Verkrustungen aufbrach und ... einen Angriff gegen die Götzen der akademischen und bürgerlichen Theologie fuhr, sie gehörig ins Wackeln brachte und einige stürzte.

Was Jankowski an Barths Römerbriefauslegung am Herzen liegt (J42), skizziert er, indem er „allein der Ausgabe von 1919“ folgt. Definitiv schreibt Barth keinen „herkömmlichen Kommentar“, obwohl die „historisch-kritische Methode der Bibelfor-

6 Dazu verweist Jankowski auf W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München 1955:

Dort sind die in aller Kürze prägnantesten Kurzdarstellungen des Thomismus, des Nominalismus und der Mystik, also der ‚Schulen‘, die Luther kannte, zu finden.

schung“ auch für ihn ihr Recht behält. „Im Vordergrund aber steht das biblische Wort, das allein ernst zu nehmen ist, weil es etwas zu sagen hat – in der Vergangenheit und in der Gegenwart.“ Zwar (J43) „bellt“ Barth

nicht wie Luther gegen die Philosophie an, aber er will die Schriftauslegung – wie Theologie überhaupt – nicht eingebunden wissen in Philosophie oder in irgendwelche anderen Systeme, die irgendwelche Wahrheiten vermitteln wollen. Erst recht nicht soll Schriftauslegung beeinflusst sein von den „Erlebnissen, Erfahrungen und Empfindungen“, kurz von dem Bewußtsein, dem großen bürgerlichen Götzen, der zwar die Schrift für sich vereinnahmt, aber nicht auf ihre Wahrheit hören will.

Barth zufolge ist, wie Jankowski notiert, die „Institution Kirche ... nicht an der biblischen Wahrheit interessiert“. Stattdessen hat sie „aus ihr Religion gemacht“. Als „Kirche“ in diesem Sinne versteht Barth „auch das Judentum“ und bezieht so die Kritik des Paulus an Juden, die nicht auf Jesus vertrauen, vor allem auf die eigene Kirche⁷:

„Die Kirche hat einen guten Magen (Goethe) – ein unheimlich wahres Wort! Sie bekommt Mose – und verwandelt seine Erbschaft in einen Kodex von Buchstaben, zu dem die Rabbinen ihre Kommentare schreiben. Sie bekommt den Römerbrief – und zerlegt das lebendige Ganze sorgfältig in einzelne tote Stücke, die Wahrheit in Wahrheiten, baut ihn wieder auf als ‚Glaubens- und Sittenlehre‘ und rühmt sich ‚ihres‘ Paulus ... Sie ... nimmt von allem Notiz, weiß aus allem etwas zu machen für ihre Zwecke, sie weiß in allen Erweisungen Gottes das Religiöse, das Menschliche, das Interessante, die ‚Frömmigkeit‘ zu entdecken und das Göttliche, die Botschaft selbst, das, was gefährlich werden könnte: die Aufforderung zur Buße – liegenzulassen.“

Worauf es Jankowski am meisten ankommt, ist die betrübliche Tatsache (J44), dass mit „der beginnenden bürgerlichen Restauration in Gesellschaft und Kirche seit den fünfziger Jahren ... auch die unbequeme Kritik Barths und die unbequeme biblische Wahrheit behutsam wieder eingesargt worden“ ist:

Das Zerlegen des Ganzen in kleinste Stücke wird gerade in der Bibelwissenschaft fast zur Manie. Die Bibel wird zum großen Rezeptbuch für alle möglichen Probleme und Fragen, wobei man sich die Rezepte heraussucht, die gerade passend sind: Bibliodramen, tiefenpsychologische Erklärungen à la Drewermann, die einen menschlichen Zugang zur Bibel erschließen sollen, haben Konjunktur, weil sie interessant sind und Religiosität ermöglichen. Das Fremde der biblischen Botschaft wird zum Besitz, den man handhaben kann. Barth – nichts weiter als ein unglücklicher Zwischenfall der Theologiegeschichte. Anpassung ist gefragt. Und dennoch, was Luther und was Barth einfordern, die Rückbesinnung auf die biblische Wahrheit gegen alle anderen Wahrheiten, ist

nicht erledigt. Es ist aller Mühe wert, von beiden belehrt, sich um diese Wahrheit nicht herumzudrücken, sondern sie zum Hören zu bringen, erst recht, wenn man sich mit dem Römerbrief beschäftigen will.

Unter der Überschrift „Wir ‚haben‘ Gott – Gott und die Religion“ bringt Jankowski die grundlegende Kritik von Karl Barth an einer Theologie auf den Punkt, die Jankowski „bürgerlich“ nennt, für die „Religion und Gott ... wie selbstverständlich zusammen [gehören] eben wie in anderen Religionen auch.“ Gegen ein so verstandenes religiöses Gott-in-der-Tasche-Haben-Wollen fragt Barth (J45) mit

dem Paulus des Römerbriefes ..., wer Gott ist und wie das, was Gott genannt wird, nicht nur in Theologie und Kirche, sondern gerade auch gesellschaftlich funktioniert. ...

Die biblische Wahrheit, für Barth eben Gott oder die Sache Gottes, hat es nicht sosehr mit seelischen, moralischen oder religiösen Haltungen des einzelnen Menschen zu tun, sie wirkt direkt ein auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. Religion wird demaskiert als ein „Verhältnis“, das auf dem Haben Gottes beruht. Ganz bewußt setzt er hier das Stichwort „haben“ ein, ein überdeutlicher Hinweis auf die „Verhältnisse“ in der bürgerlichen, vom Kapitalismus bestimmten Gesellschaft, in der man alles „haben“ kann, eben auch Gott, wie man ihn gerade braucht, für Barth eine Täuschung und ein Selbstbetrug. Die Manipulierbarkeit Gottes in der Religion steht diametral der biblischen „Sache Gottes“ gegenüber. Aus dem befreienden Gott der Bibel ist ein Gott geworden, der dazu dient, bestehende Verhältnisse zu stabilisieren, statt sie zu verändern.

Diese Barthsche „Religionskritik“ enthält Jankowski zufolge auch „die Kritik am bürgerlichen Sündenbegriff“. Die einzelnen Menschen (J46)

scheitern ... ständig an der ihnen vorgehaltenen Verantwortlichkeit gegenüber einem Sitten- und Moralkodex, der vor allem Sexualität und Eigentumsrecht sanktioniert. Sünde wird dann zu einer rein individualistischen Kategorie, die den einzelnen zwar die Verantwortlichkeit vorgaukelt, aber gleichzeitig auch das Scheitern dieser Verantwortlichkeit ins Bewußtsein ruft. Gegen diesen individualistischen Sündenbegriff wehrt sich Barth vehement [201f.]: „Das Individuum ist nicht das Subjekt, das den Imperativen der Sittlichkeit gehorchen kann ... Die ganze Menschheit, die ganze Welt lebt in dieser Vereinzelung und Abgeschnittenheit und Auflösung und Desorganisiertheit.“ Hier geht Barth weit über Luther hinaus und ist dem Paulus des Römerbriefes ganz nahe.

Diejenigen, die Barth „Bibilizismus“ und „einen unmodernen Gottesbegriff“ vorwerfen, „der zutiefst der Orthodoxie verhaftet sei“, entziehen nach Jankowski

sich selbst der Mühe, biblische Theologie zu betreiben und mit der Bibel zu fragen, wer Gott ist und was in unserer Gesellschaft als Gott funktioniert.

Was Karl Barth letzten Endes in den biblischen Schriften sucht (J47), sind Antworten „auf die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit“, während Luther „und in seiner Nachfolge fast ausnahmslos alle protestantischen Theologen“ stattdessen „die Frage ... nach dem Heil des Individuums“ in den Mittelpunkt ihres Fragens gestellt haben. Dabei betrachtet Barth politische Strömungen nicht blauäugig (J48). So „begrüßt“ er Jankowski zufolge zwar

- sehr nüchtern – die revolutionären Bewegungen und kritisiert sie gleichzeitig
- so ist die Auslegung von Römer 13 mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Auseinandersetzung mit Lenins Schrift „Staat und Revolution“, kurz gesagt, er betreibt konsequent eine politische Lektüre der Bibel.

Kleij's Kroon, Jacobus Johannes Meuzelaar und Friedrich-Wilhelm Marquardt

Weiter stützt sich Gerhard Jankowski (J49) in seiner Römerbriefauslegung auf einige „niederländische Theologen, die, angeregt durch die Arbeit Miskottes⁸, mit einer neuen Pauluslektüre begannen“. Im Vorwort seiner Auslegung des 2. Korintherbriefs⁹ verrät er, dass es sein „väterlicher Freund und Lehrer Kleij's Kroon“ war, der ihn bereits in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts auf die Spur gelenkt hatte, „die Briefe des Paulus von ihrem jüdischen und auch politischen Kontext her auszulegen“. Kroon¹⁰ versuchte als „Beauftragter seiner Kirche für das jüdisch-christliche Gespräch..., Paulus nicht als christlichen Theologen, sondern als ‚jüdisch-messianischen Prediger‘ zu verstehen. Was Paulus schreibt, ist für ihn zutiefst verwurzelt im Judentum und seiner Tradition.“

Von besonderer Bedeutung für Jankowskis Römerbriefauslegung ist die Monogra-

-
- 8 Kornelis Heiko Miskotte hat sich mit einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen um eine Auslegung der Bibel verdient gemacht, die ihren jüdischen Wurzeln gerecht wird, z. B.:
- Antwort aus dem Wettersturm – Hiob, der Mensch in der Revolte (im niederländischen Original erschienen: Amsterdam 1936), Kamen 2012;
 - Zur biblischen Hermeneutik, Theologische Studien Heft 55, Zollikon 1959;
 - Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien, in: Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe, Neue Folge Nr. 89, München 1961;
 - Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1966;
 - Das Judentum als Frage an die Kirche, Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung Band 5, Wuppertal 1970.
- 9 Gerhard Jankowski, Messianisch leben. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 131/132 (2011), 32.
- 10 Jankowski kann nur auf wenige schriftliche Veröffentlichungen von Kleij's Kroon verweisen; auf Deutsch sind erschienen:
- Das Neue Testament als jüdisches Zeugnis, Texte & Kontexte Nr. 5 (3/1979), 10-23;
 - „Antisemitismus“ schon im „neuen Testament“?, Texte & Kontexte Nr. 27 (3/1985), 18-23;
 - Der Sturz der Hure Babylon, Eine zeitgeschichtliche Auslegung der Johannesapokalypse, Berlin 1988.

phie „Der Leib des Messias“ des Theologen Jacobus Johannes Meuzelaar¹¹, der ebenfalls „Paulus vor allem auf dem Hintergrund der jüdischen Tradition“ versteht (50):

Meuzelaar weist nach, daß die paulinischen Gemeinden keine christlichen Gemeinden waren, sondern messianische Gemeinden, in denen Juden und Nichtjuden zusammenlebten. Hier ist in der Tat der Grundstein zu einer Erneuerung der Paulusinterpretation gelegt worden, auf dem aufgebaut werden kann.

Schließlich stützt sich Jankowski auf „eine Kurzauslegung des Römerbriefes“ durch Friedrich-Wilhelm Marquardt¹², die er im „1. Band seiner Christologie ... auf den Seiten 180-298 unter der Überschrift ‚Jesus zwischen Juden und Griechen‘..., von dem Interesse des ‚Bekenntnisses zu Jesus, dem Juden‘ geleitet“, unternimmt:

Für Marquardt ist der Römerbrief „diejenige neutestamentliche Schrift, in der die Grundstruktur des alttestamentlichen Wirklichkeitsverständnisses nicht nur beiläufig anklingt, sondern zum Thema gemacht worden ist: das differenzierte Verhältnis, das der Gott Israels und der Vater Jesus Christi einerseits zu Juden, andererseits zu Nichtjuden eingegangen ist“. Damit ist das Thema des Paulus – das Volk Israel und die Völker – aufgenommen. Die These Marquardts ist, daß Gott sich Israel erwählt hat und er nur als der Gott Israels auch der Gott der Gojim, der Nichtjuden, wird und nicht umgekehrt. Von dieser Grundvoraussetzung wird der Römerbrief ausgelegt. Marquardt buchstabiert das durch an den zentralen Themen des Römerbriefes: der Gerechtigkeit und dem Bund, dem Gesetz und dem Evangelium. Vor allem die Frage nach der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit ist für ihn keine paulinische Erfindung, sondern wurzelt tief in der biblisch-jüdischen Tradition. Wer Paulus auslegen will, kann es nicht abseits von Israel, erst recht nicht gegen Israel tun. Von daher wird auch die Thora als Leben ermöglichende Weisung endlich von einem christlichen Theologen ernst genommen und nicht von vorneherein als „Gesetz“ abgewertet.

11 Jacobus Johannes Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Kampen 1979. Jankowski bemerkt zu diesem Werk (J49f.):

Die Studie wurde in deutsch (!) als Dissertation in Amsterdam angenommen, weil Meuzelaar gehofft hatte, daß sie als Artikel *sōma tou Christou* im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament erscheinen würde. Sie erscheint auch da – als Literaturangabe in einer Fußnote und als „abweichende Ansicht“. Sie paßte eben nicht in die Linie dieses Wörterbuches.

12 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, Eine Christologie*, Bd. I, München 1990 (das nachfolgende Zitat steht auf S. 181). Nach Jankowski fußt die „Kurzauslegung ... auf einer kleinen Studie Marquardts ..., ‚Die Juden im Römerbrief‘“, Zürich 1971. Weiteren Zitaten aus der Christologie Marquardts stelle ich den Namen „Marquardt“ mit einer Seitennummer in eckigen Klammern [] voran.

Damit sind von Jankowski diejenigen benannt (J12), denen er „kräftig zur Hand gehen“ möchte, um den Römerbrief vom „Götzen“ des „Antijudaismus“ zu befreien, „der immer noch die Auslegung dieses Briefes bestimmt und der auch von Barth nicht ins Wackeln geschweige denn zum Einsturz gebracht wurde“, damit endlich erkannt wird:

Paulus war ein jüdischer Lehrer, der zum messianischen Prediger in der Welt des römischen Imperiums wurde, besessen von der Hoffnung, verfeindete Menschen, und das hieß für ihn Juden und Nichtjuden, miteinander einen zu können in kleinen Gruppen, die das alles beherrschende römische System auszuhöhlen begannen. Der Römerbrief begründet diese Hoffnung.

Der Verstehenshorizont für den Römerbrief, den Michael Wolter durchblicken lässt

[9. November 2024] Nachdem ich Gerhard Jankowskis erkenntnisleitende Interessen an Hand der theologischen Lehrer skizzieren konnte, auf die er sich ausdrücklich beruft, fällt dies bei Michael Wolter schwerer, da Verfasser wissenschaftlicher Kommentare eher darauf bedacht sind, ihren eigenen Standpunkt im Hintergrund zu halten und sich so gewissenhaft und objektiv wie möglich um die Auslegung eines Textes in der Diskussion mit Hunderten anderer Exegeten zu bemühen. Trotzdem weiß natürlich auch Wolter (WIX), dass

die philologische und historische Exegese biblischer Bücher ein [hermeneutisches](#) Unternehmen ist und keine Kommentierung denkbar ist, die nicht von der theologischen Identität ihrer jeweiligen Autoren und von den jeweils aktuellen kulturellen und kirchlichen [Paradigmen](#) bestimmt wäre und so immer ein Kind ihrer je eigenen Zeit und den in ihr jeweils maßgeblichen theologischen Großwetterlagen und exegetischen Paradigmen bliebe.

Erkennbar ist von vornherein, dass Wolter trotz des gigantischen Umfangs der von ihm verwendeten Literatur die von Jankowski angeführten Werke – ausgenommen Luthers Römerbriefvorlesung und Barths Römerbriefauslegung (zweite Auflage) – nicht berücksichtigt hat. Anscheinend galt nicht nur vor 45 Jahren Meuzelaars Monographie über den Leib des Messias als „abweichende Ansicht“ ohne wissenschaftlichen Wert (siehe oben, Anm. 11), auch heute noch werden Autoren, die Paulus als jüdischen Messianisten einschätzen, nicht einmal zur Kenntnis genommen.

Einige Stellen in der Einleitung zu Wolters Kommentar lassen den traditionellen Horizont zu Tage treten, vor dem er den Römerbrief auslegt.

Die anachronistische Verwendung der Begriffe „Christen“ und „christlich“

Obwohl Wolter weiß (W31, Anm. 58), dass „es die Begriffe ‚Christen‘ und ‚christlich‘ in paulinischer Zeit noch nicht gab“, greift er von vornherein auf sie zurück, um damit „solche Menschen“ zu bezeichnen,

die der Überzeugung sind, dass Gottes Heil sich in Jesus von Nazareth offenbart hat, oder von denen Paulus sagen würde, dass sie zu Jesus Christus gehören. Paulus sagt zu ihnen meistens *hoi pisteuontes* („die Glaubenden“; Röm 3,22; 4,11.24; 1Kor 1,21; 14,22; Gal 3,22; 1Thess 1,7; 2,10.13), aber auch *hoi tou Christou* („die zu Christus gehören“; 1Kor 15,23; Gal 5,24; s. auch Röm 8,9) oder *hoi epikaloumenoi to onoma tou kyriou hēmōn Iēsou Christou* („die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen“; 1Kor 1,2) oder *hoi en Christō* („die in Christus“; Röm 8,1). Niemals nennt er sie übrigens ‚die auf Jesus Christus Getauften‘ o.ä.

Auch wenn Wolter die Begriffe „Christen“ und „christlich“ lediglich „als interpretations sprachliche Sammelbezeichnungen“ verwenden will, legen sie nahe, dass Paulus sich als „Christ“ von seiner angestammten Religion des Judentums verabschiedet hat und dass auch Menschen jüdischer Abstammung, die an Jesus glauben, sich nicht mehr als Angehörige der jüdischen, sondern der christlichen Religion begreifen. Dass Michael Wolter selbst von dieser Grundannahme selbstverständlich ausgeht, zeigt eine Bemerkung (W43) über den „Philemonbrief“, den Paulus „an einen Menschen“ geschrieben habe, „den er zum christlichen Glauben bekehrt hat.“

Der unerläuterte Gebrauch des Begriffs „Heil“

Indem Wolter an der eben erwähnten Stelle (W31, Anm. 58) die „Überzeugung“ von „Christen“ auf den Punkt bringt, dass „Gottes Heil sich in Jesus von Nazareth offenbart hat“, lässt er die Bedeutung des Begriffs „Heil“, griechisch *sōtēria*, völlig offen. Üblicherweise wird mit dem Wort „Heil“ so etwas wie Seelenheil verbunden, also die Errettung von ewiger Verdammnis nach dem Tod im Himmel. Es wird zu klären sein, ob auch Wolter hier unausgesprochen ein solches Heilsverständnis voraussetzt und wie er mit dem Hintergrund des Wortes *sōtēria* in den hebräischen Schriften umgeht, wo es in der Regel für die *Befreiung* Israels von den Bedingungen der gegenwärtigen Weltzeit von Gewalt und Unterdrückung steht, die mit dem Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens überwunden sein wird.

Wer sind „die Römer“, an die Paulus seinen Brief schreibt?

[12. November 2024] Entscheidende Unterschiede der Herangehensweisen von Jankowski und Wolter an den Römerbrief ergeben sich schon in ihrer Einleitung vor allem dadurch, wen sie als die Adressaten des Römerbriefs betrachten. Viele andere hier behandelte Fragen lasse ich außer Acht, zum Beispiel, dass der Römerbrief „echt“ ist, von Paulus selbst geschrieben, weil es außer Frage steht, oder welche Teile der beiden Schlusskapitel 15 und 16 in welcher Reihenfolge ursprünglich zum Brief gehörten, weil es der Besprechung dieser Kapitel vorbehalten bleiben kann. Auch die Frage, wo genau Paulus den Brief verfasst hat, ist für das Verständnis des Römerbriefs kaum entscheidend, aber schon eher die Abfassungszeit. Dazu äußert sich Wolter ausführlich und kommt zu den Schluss (W30):

Nimmt man alles zusammen, können wir nicht mehr sagen, als dass der Römerbrief wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der 50er Jahre geschrieben wurde. Eine genauere Festlegung ist nicht möglich. Auch innerhalb des Briefes gibt es keine Anhaltspunkte, die eine präzisere Datierung möglich machen könnten.

Jankowski sieht das ähnlich, indem er auf die Regierungszeiten der römischen Kaiser Claudius (41-54 n.Chr.) und Nero (54-68 n.Chr.) heranzieht (J29):

Allgemein wird davon ausgegangen, daß der Römerbrief in den letzten Jahren des Claudius oder zu Beginn der Herrschaft des Nero geschrieben wurde. Ein genaues Datum ist kaum anzugeben. Das ist auch nicht weiter von Belang. Viel wichtiger ist es, darauf zu achten, unter welchen politischen Bedingungen der Traktat geschrieben wurde. Auf jeden Fall ist zu bedenken, daß er nicht an diesen Bedingungen vorbeigeschrieben wurde. Wie alle in dieser Zeit lebenden Menschen wird auch Paulus die Auswirkungen der Herrschaft zu spüren bekommen haben. Und er wird sie erst recht als Jude wahrgenommen haben, der durch große Teile der Diaspora gereist war und mit den verschiedenen Gruppen über das damals alle jüdischen Menschen bestimmende Problem, nämlich das Verhältnis zwischen dem Volk Israel und den Völkern, diskutiert und nach Lösungen gesucht hatte. Gewiß hatte er als *civis Romanus* Sonderrechte, aber als Jude, der er ja nach wie vor sein wollte und auch war, gehörte er auf eine andere Seite. Und das wird in allen Teilen des Traktates überdeutlich.

Wie bereits andeutungsweise zu erschließen war, teilt Wolter aber nicht diese von Jankowski als selbstverständlich vorausgesetzte Annahme, dass Paulus seinen Brief „als Jude“ schreibt, „der er ja nach wie vor sein wollte“. Und damit ergibt sich zugleich ein krasser Gegensatz in der Beantwortung der Frage, an welche Römer Paulus eigentlich seinen Brief adressiert. Schon die Frage, wie man die Adressaten benennen soll, ist kompliziert. Sind es Juden und Menschen aus den Völkern, die auf Jesus vertrauen? Wären diese als Judenchristen und Heidenchristen zu bezeichnen? Könnten alle Juden in Rom angesprochen sein? Oder sogar alle Nichtjuden? Und wie sind diese, griechisch *ethnē*, „Völker“, zu bezeichnen? Wolter verwendet das uns aus der Lutherbibel vertraute Wort „Heiden“, während Jankowski auf das aus dem Hebräischen übernommene Wort für Menschen fremder Völker zurückgreift: „Gojim“.¹³

13 Vgl. dazu „den Unterschied zwischen Nation, *ethnos*, und Volk, *laos*,“ auf den Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 270f., aufmerksam macht:

Ethnos ist auf hebräisch *goj*, und *laos* ist *ʿam*. Deuteronomium 4,6 begegnen beide Wörter in einem Satz: „Was ist das doch für ein weises und vernünftiges Volk (*ʿam-chakham we-navon*), diese große Nation (*ha-goj ha-gadol ha-se*).“ Ein *ethnos/goj* ist ein Volk, wie es nach außen, auf die Außenwelt wirkt. Ein *laos/ʿam* ist ein Volk, wie es nach innen zu-

Stellten die in Rom dezentral organisierten Juden eine jüdische Gemeinschaft dar?

Nach Wolter (W31) beginnt die „Geschichte der römischen Christen ... mit der Geschichte der römischen Juden, über die wir aber nur sehr wenig wissen.“ Er zitiert (W32) Philo von Alexandrien¹⁴, der im 1. Jahrhundert schreibt,

„dass der große Stadtteil Roms jenseits des Tibers von Juden eingenommen und bewohnt war; die meisten aber waren römische Bürger, nachdem sie freigelassen worden waren (*Rōmaioi de ēsan hoi pleious apeleutherōthentes*), denn als Gefangene waren sie nach Italien gebracht und von ihren Besitzern freigelassen worden, ohne dass sie gezwungen wurden, von den väterlichen Sitten Abstand zu nehmen“.

Die von Wolter angeführten „Schätzungen über die Zahl der jüdischen Bewohner Roms“ reichen von 20 bis 60 Tausend, wichtiger ist ihm aber, „dass es in Rom keinen stadtweiten jüdischen Kommunalverband gab, der als Vertretung aller in der Stadt wohnenden Juden agieren konnte“, sondern dass die Juden in einer ganzen Reihe von „einzelnen autonomen Synagogen... als collegia (‚Vereine‘) rechtlich anerkannt“ waren.

Anders als Wolter nennt Jankowski (J19) diese Juden trotz dieser dezentralen Organisation „eine verhältnismäßig starke jüdische Gemeinschaft in der Kapitale Rom“, die in der Lage war, „in Rom etwa ein Dutzend Gebetsstätten oder Synagogen zu errichten“ und (J20) „in einer Art Lobby“ ihren „Einfluß zugunsten der gesamten Judenheit geltend machen“ konnte. Als Grundlage dafür betont Jankowski (J19):

Wahrscheinlich verhielten sich alle diese jüdischen Menschen in Rom mehr oder weniger loyal gegenüber der römischen Herrschaft. Ein Kennzeichen dafür ist, daß eine Synagoge den Namen des Imperators Augustus trägt, andere haben als Patronatsnamen Herodes oder Agrippa, sind also nach jüdischen Königen genannt, die von Rom abhängig waren. Gerade zu Zeiten Herodes des Großen oder des Herodes Agrippa, der übrigens in der Familie des Augustus in Rom zusammen mit dem späteren Imperator Claudius erzogen wurde und aufwuchs, war eine starke und loyale jüdische Gemeinschaft in Rom für die Beziehungen zwischen der römischen Herrschaft und dem Königreich bzw. der Provinz Judäa von großem Nutzen. Aber auch später wird diese Gemeinschaft für die gesamte jüdische Diaspora ein wichtiger Brückenkopf gewesen sein.

Eine wesentliche Rolle spielten dabei nach Jankowski (J20) gewiss auch die ursprünglich nichtjüdischen „Gottesfürchtigen“ und „Proselyten, Hinzugekommene“, die vermutlich „nicht aus den unteren Gesellschaftsschichten kamen, sondern zu den oberen Schichten gehörten“. Zugleich weist Jankowski aber darauf hin, dass

sammengehalten wird.

14 Wolter zitiert mit „Leg. Gai. 155“ aus seiner [Legatio ad Gajum](#); eine deutsche Übersetzung ist im Internet unter dem Titel [Die Gesandtschaft an Caligula](#) verfügbar.

nach wie vor zu dieser Zeit Jerusalem das Zentrum jüdischen Lebens [blieb]. Auch Juden in Rom zahlten die Tempelsteuer, die jedes Jahr durch die Gesandten, die Apostel des Synhedrions in Jerusalem, eingesammelt wurde. Und es waren diese Apostel, die auch die Juden in Rom über die wichtigen Entscheidungen der Lehrer und über die politische Lage in Erez Jissrael {hebr. „Land Israel“} und in der übrigen Diaspora unterrichteten.

„Christen“ in Rom? Oder Anhänger des Messias Jesus als jüdische „Partei“?

Sowohl Michael Wolter als auch Gerhard Jankowski gehen zur Frage (W37), „wie und wann die ersten ‚Christen‘ nach Rom gekommen sind“, zunächst (W38) auf die von dem römischen Schriftsteller Sueton¹⁵ „erwähnten Unruhen unter den römischen Juden“ ein. Aus dem dort genannten (J21f.) „Edikt des Claudius gegen die Juden“ zitiert Sueton allerdings „nur eine Zeile“, nämlich die folgende:

„Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantis Roma expulit“, er vertrieb die Juden aus Rom, weil sie beständig Unruhen unter dem Anstifter Chrestos machten. Dieser Satz kann bedeuten, daß die messianische Predigt Rom erreicht hatte und unter den Juden Unruhen hervorrief wie überall in der Diaspora auch. Da die römische Verwaltung die messianische Bewegung als eine jüdische Sekte begriff – was sie ja auch war –, kam es zu Maßnahmen gegen die Juden insgesamt.

Die Frage ist nun, wer mit „Chrestos“ gemeint ist, den Sueton als den „Anstifter der Unruhen in Rom“ betrachtet. Nach Jankowski versteht er (J22)

unter dem Titel Christus/Messias eine bestimmte Person. In dieser Annahme liegt er sicher falsch. Er hat aber erkannt, daß die Unruhen in Rom, zu denen es unter Claudius gekommen ist, wohl messianistisch bestimmt waren. Das könnte bedeuten, daß Messianisten aus den Oppositionsgruppen in Judäa auch in Rom agitiert hatten. War das aber der Fall, dann mußte eingegriffen werden. Daß wir den Vermerk bei Sueton so verstehen können, belegt ein Brief des Claudius nach Alexandrien, wo es ... ebenfalls zu Unruhen gekommen war. In diesem Schreiben werden die Juden beschuldigt, das Imperium mit einem *allgemeinen Übel* (*nosos*) anzustecken. Es war eben zu befürchten, daß das, was in der Provinz Judäa sich zusammenbraute, auf das ganze Imperium übergreifen könnte. Das hatten die hellenistischen Freigelassenen des Claudius, die die Politik des Imperiums gestalteten, erkannt. Und sie griffen durch. In Rom sicherlich nicht so scharf, wie der Vermerk bei Sueton vermuten läßt: Mit Sicherheit sind aus Rom nur die Juden vertrieben worden, die das römische Bürgerrecht nicht hatten...

15 Wolter zitiert Sueton mit „Claud. 25,4“; eine deutsche Übersetzung ist im Projekt Gutenberg unter [Tiberius Claudius Drusus Cäsar](#) verfügbar.

Auch Wolter geht (W37), weil Sueton mit dem „Adverb *assidue*“ von fortwährenden Unruhen spricht, davon aus, dass „*Chrestus* kein römischer Jude war“, der (W38) „in den jüdischen Kultvereinen Tumulte verursachte“, denn einen solchen hätte man mit Sicherheit nicht

über einen längeren Zeitraum hinweg gewähren lassen. ... Es ist darum vor allem diese Überlegung, die es wahrscheinlich macht, dass Sueton sich geirrt hat und *Chrestus* bei ihm für ‚Christus‘ steht und dass Claudius mit seinem Edikt auf einen Konflikt zwischen christlichen und nichtchristlichen Juden um die Messianität Jesu reagiert hat.

Obwohl Wolter hier von einem „Konflikt zwischen christlichen und nichtchristlichen Juden“ spricht, liegt auch in seinen Augen (W37) den Unruhen zum Zeitpunkt des Claudius-Edikts „ein innerjüdischer Streit darüber“ zugrunde, „ob Jesus von Nazareth der Messias (der ‚Christus‘) ist.“ Ausdrücklich betont er (W38), dass nach Suetons Darstellung

die ‚Christen‘ in Rom als Juden wahrgenommen wurden und dass mögliche Konflikte mit den nichtchristlichen Juden – von Außenstehenden zumal – als eine innerjüdische Angelegenheit angesehen werden konnten. Die ersten ‚Christen‘ wären demnach unter Caligula (37-41) oder zu Beginn der Regierungszeit seines Nachfolgers Claudius (41-54) als Juden nach Rom gekommen.

Wie Jankowski geht auch Wolter (W36) davon aus, dass die von Claudius vermutlich im Jahr 49 verfügte „Ausweisung“ der Juden aus Rom keineswegs „alle Juden“ betraf, obwohl (W33) die gegen „Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre des 1. Jahrhunderts“ geschriebene Apostelgeschichte (18,2)

die Anwesenheit des aus Pontus stammenden Juden Aquila und seiner Frau Priscilla in Korinth damit [erklärt], „dass Claudius angeordnet hatte, dass alle Juden sich aus Rom zu entfernen hätten“ (*diatetachenai Klaudion chōrizesthai pantas tous loudaious apo tēs Rōmēs*).

Jankowski wiederum (J21) zieht aus der Erwähnung von Aquila und Priscilla (Apg 18,2-3) den Schluss, dass „Paulus durch die beiden Juden aus Rom über die dortige Lage informiert“ war:

Sie werden ihm erzählt haben, wie die jüdische Gemeinschaft in Rom sich zusammensetzte, was dort gedacht wurde, wer die führenden Persönlichkeiten waren und natürlich, warum Juden aus Rom wegmußten, welchen Inhalt also die „Verfügung“ des Claudius hatte.

Nach Jankowski können wir weiter annehmen, dass Aquila und Priscilla

von Paulus und seiner Predigt gehört und vielleicht in Rom in einer messianischen Ekklesia gelebt hatten. Nicht wohl zuletzt deswegen nahm Paulus in Korinth zu ihnen Kontakt auf und lebte, arbeitete und diskutierte mit ihnen. Und

so wußte er etwas über die vielleicht noch kleine messianische Ekklesia {Gemeinde} in Rom und über die Schwierigkeiten, die sie hatte.

Da das Claudius-Edikt sich auf die Ausweisung von Unruhestiftern bezog, kann man nach Jankowski

davon ausgehen, daß auch nach der Abschiebung ... die jüdische Gemeinschaft intakt blieb und konservativ dachte. Der messianistischen Agitation für einen Aufstand in Judäa wird sie eher ablehnend gegenübergestanden haben. Und eher verhielt sie sich genauso gegenüber der messianischen Predigt, die wohl auch in Rom bekannt war.

Wolter dagegen setzt voraus (W39), dass es schon sehr bald, nämlich in der „Regierungszeit Neros (54-68)“ bereits „Christen in Rom“ gab, die

für Außenstehende nicht mehr als Juden, sondern als eine von diesen zu unterscheidende eigenständige Gruppe wahrgenommen werden konnten. Christen galten nicht mehr als Juden, und zwar ganz offensichtlich sowohl nicht nur aus eigener und aus jüdischer Perspektive, sondern auch aus der Perspektive der stadtrömischen Behörden. Hierzu wird es sicher nicht von heute auf morgen gekommen sein.

Dieser Einschätzung liegt erstens eine weitere Notiz bei Sueton¹⁶ zugrunde:

„Mit Todesstrafen unterdrückt wurden die Christianer, eine Art von Menschen mit einem neuen und schädlichen Aberglauben“ (*afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficiae*).

Außerdem aber „bringt Tacitus die Verfolgung der römischen Christen unmittelbar mit dem Brand Roms im Juli 64 in Verbindung“¹⁷:

„Nero machte zu Schuldigen und strafte mit ausgesuchtesten Strafen die wegen ihrer Verbrechen verhassten Leute, die das Volk Chrestianer nannte (*vulgus Chrestianos appellabat*). Der Stifter dieses Namens, Christus (*auctor nominis eius Christus*), wurde unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet. Der unheilvolle Aberglaube wurde dadurch für den Augenblick unterdrückt, trat später aber wieder hervor und verbreitete sich nicht bloß in Judäa, wo er entstanden war, sondern auch in Rom, wo alle furchtbaren und verabscheuungswürdigen religiösen Gebräuche, die es in der Welt gibt, sich zusammenfinden und praktiziert werden.“

Obwohl Wolter ausdrücklich davon spricht, dass wir „mit einer längeren Entwicklung zu rechnen“ haben, bis (W40) die „Christen ... nicht mehr mit den vor Ort befindli-

16 Wolter zitiert Sueton mit „Nero 16,2“; eine deutsche Übersetzung ist im Projekt Gutenberg unter [Nero Claudius Cäsar](#) verfügbar.

17 Wolter zitiert mit „Ann. 15,44“ die [Annalen des Tacitus](#).

chen Juden verwechselt werden konnten“, setzt die Beschreibung des entsprechenden Vorgangs bereits voraus, was zumindest für Paulus nicht ohne Weiteres zu belegen ist, dass er nämlich auch aus seiner eigenen Perspektive sich selbst und die von ihm betreuten messianischen Gemeinschaften bereits als Nichtjuden betrachtet (W39f.):

Der ursprünglich innerhalb der Synagogen vorgetragene Glaube der christlichen Juden fiel zunächst vor allem bei den sog. Gottesfürchtigen auf fruchtbaren Boden, die es als nichtjüdische Sympathisanten des Judentums im Umfeld der jüdischen Gemeinden in den Städten rund um das Mittelmeer gab. Durch deren Vermittlung fand der christliche Glaube dann weiteren Zugang auch zu Menschen ohne vorgängige Verbindung mit den jüdischen Gemeinden. Sie wurden durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, ohne dass sie dabei gleichzeitig Juden wurden. Dementsprechend gewann das individuelle Ethos der Christen und das Gemeinschaftsethos der christlichen Gemeinden eine Gestalt, die zur Folge hatte, dass sie nicht mehr mit den vor Ort befindlichen Juden verwechselt werden konnten.

Ob die durch die beiden Zitate von Sueton und Tacitus belegte Außensicht der „Christianer“ als einer von den Juden unterschiedenen Gruppe auch dem Selbstverständnis der auf Jesus vertrauenden Juden in der Weise entspricht, dass diese sich selbst nicht mehr als Juden, sondern als Angehörige einer neuen Religion betrachten, erscheint mir zumindest fraglich.

Während Wolter die Lage in Rom bereits zur Zeit des Römerbriefs als ein vollendetes „Ergebnis des christlich-jüdischen Trennungsprozesses“ betrachtet, wird zu klären sein, worauf Jankowski (J23f.) unter Berufung auf Apostelgeschichte 28,22 hinweist, ob es in Rom tatsächlich bereits eine oder mehrere „christliche“ Gemeinden gab, die sich von den jüdischen Synagogen abgespalten hatten, oder ob Paulus davon ausging, dass die Mehrheit der Juden in Rom eine jüdische *hairesis* mit Argwohn betrachtete – also eine „Häresie“ oder „Partei“ oder sektierische Gruppierung, die sich nach wie vor als jüdisch verstand, aber wegen ihres Vertrauens auf den Messias Jesus messianistischer Umtriebe verdächtig war.

Schreibt Paulus den Römerbrief ausschließlich an nichtjüdische Christen?

[16. November 2024] An wen in Rom schreibt Paulus nun seinen Brief? Die Frage ist schwerer zu beantworten, als man denken könnte, denn nach Michael Wolter (W42) „nimmt der Römerbrief eine Sonderstellung“ unter seinen Briefen ein:

Der Brief an die Christen in Rom ist nicht nur der einzige Paulusbrief, bei dem es keinen Mitabsender gibt, sondern auch der einzige Brief, den Paulus nicht an eine von ihm gegründete Gemeinde schreibt oder – wie den Philemonbrief – an einen Menschen, den er zum christlichen Glauben bekehrt hat. Der Römerbrief hat vielmehr Adressaten, die Paulus nicht kennen und die er nicht

kennt. Bei den Christen in Rom ist er noch nie gewesen. Paulus schreibt an Menschen, mit denen ihn anders als sonst keine gemeinsame Erfahrung verbindet, an die er sie erinnern könnte.

Daher darf man nach Wolter (W44) nicht „die Frage nach der Situation in Rom zum Ausgangspunkt“ der Interpretation des Römerbriefes machen, sondern allein die Anliegen des Paulus, die sich aus seiner Situation ergeben.

Als „Ausgangspunkt“ für „die konkrete Frage nach Anlass und Anliegen des Römerbriefes“ setzt Wolter voraus, dass sich „Paulus ... *die römischen Heidenchristen* ... als Leser vorstellt; diese Ausrichtung des Briefes wird niemals aufgegeben.“ Eine Begründung dafür (W44, Anm. 108), dass „Paulus durchgängig und ausschließlich mit nichtjüdischen Christen als Lesern rechnet“, bleibt Wolter allerdings schuldig. Seiner Ansicht nach geht das

aus Röm 1,5-6.13; 11,13.17-24.28-32; 15,15-16 so offensichtlich hervor, dass es hier nicht noch einmal begründet werden muss... Auf die exegetischen Klimmzüge, die bisweilen unternommen werden, um diesen Sachverhalt in Frage zu stellen, gehe ich darum nicht ein.

Diese Weigerung, sich mit alternativen Auslegungen auseinanderzusetzen und sie stattdessen als „Klimmzüge“ abzuwerten, mutet seltsam an, zumal er weiß, wie er später einräumt (W44f.), dass Paulus nach der heutigen „Mehrheitsmeinung“ der Exegeten „den Römerbrief im Blick auf eine gemischte, aus Heidenchristen und Judenchristen zusammengesetzte Leserschaft geschrieben habe“. Zwar werden an den genannten Stellen tatsächlich *ethnē*, Menschen aus den Völkern angesprochen und die besondere Beauftragung des Paulus mit seiner Sendung zu den Völkern wird vorausgesetzt. Aber das schließt nicht aus, dass er sich an anderen Stellen auch an Juden wendet. Ja, es ist doch geradezu widersinnig anzunehmen, Paulus hätte einen Brief an Menschen in Rom schreiben wollen, die auf Jesus vertrauen, und dabei nur die von Wolter als heidenchristlich benannte Teilmenge dieser Gruppierungen angesprochen, während er die Judenchristen, deren Existenz ihm ja bekannt war, vollkommen ignoriert hätte. Aber genau diesen Widersinn behauptet Wolter ausdrücklich (W40):

Auch unter den römischen Christen, die Paulus in Kap. 16 grüßen lässt, befinden sich Juden. Zu ihnen gehörten sicher Prisca und Aquila (V. 3), Andronikus und Junia (V. 7) sowie Herodion (V. 11), vielleicht auch Maria (V. 6) und Apelles (V. 10). Paulus wusste also von der Existenz christlicher Juden in Rom. Trotzdem schreibt er den Römerbrief ausschließlich an nichtjüdische Christen, d.h. er rechnet nur mit Lesern, die zu den – jüdisch gesprochen – „Völkern“ (vulgo {gemeinhin} ‚Heiden‘; griech. *ethnē*) gehören (vgl. vor allem 1,5-6.13; 11,13.17-24.28-30-32).

Wie hätte Paulus damit rechnen können, dass nur „nichtjüdische Christen“ seinen Brief lesen? Nur deswegen, weil seine besondere Sendung die Völker betraf? Aber in allen anderen Briefen, in denen Paulus ein gemischtes Publikum voraussetzt, ist ihm

doch gerade daran gelegen, bestehende Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden zu überwinden, und nicht nur im 1. Korintherbrief kommen *Ioudaioi* und *Hellēnes*, „Juden“ und „Griechen“, in vier Versen gemeinsam vor (1,22.24; 10,32; 12,13), sondern auch im Römerbrief in fünf Versen (1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12).

Das „nichtchristliche Judentum“ als theologisches Gegenüber des Paulus

Warum wehrt sich Wolter so sehr dagegen, die römischen „Judenchristen“ als Mit-Adressaten des Römerbriefs anzuerkennen? Weil seines Erachtens (W45) der „historische Sachverhalt, dass es in Rom Judenchristen gab“, nichts mit dem eigentlichen Anliegen zu tun hat, das Paulus im Römerbrief am Herzen liegt, und das ist „der theologische Dialog mit dem Judentum“. Es ist (W44) „das nichtchristliche Judentum“, das „im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit“ steht:

Entweder setzt Paulus sich mit seinem erwählungstheologischen Selbstverständnis auseinander (1,18 - 5,21; 7,1-25; 13,8-10) oder er fragt nach den Gründen und Konsequenzen von Israels Ablehnung des Evangeliums (9-11). Diese Ausrichtung verdichtet sich in 2,17-29, wo Paulus mit Hilfe einer rhetorischen *apostrophe* einen literarisch konstruierten *Ioudaios* (V. 17) zum fiktiven Ansprechpartner macht.

Wolter will „beide Orientierungen“, nämlich „die römischen Heidenchristen und das nichtchristliche Judentum ... in ihrem Zugleich“ so ernst nehmen, dass er erneut sehr seltsam argumentiert. Denn (W44f.) man darf

die Spannung zwischen ihnen nicht dadurch beseitigen, dass man aus der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem nichtchristlichen Judentum und seiner Erwählungstheologie, die Paulus innerhalb des Briefes führt, eine in Rom befindliche Gruppe von Judenchristen konstruiert und daraus dann den Rückschluss zieht, dass er den Römerbrief im Blick auf eine gemischte, aus Heidenchristen und Judenchristen zusammengesetzte Leserschaft geschrieben habe (das ist heute die Mehrheitsmeinung) oder sich gar in erster Linie an die römischen Judenchristen wenden wollte.

Seltsam daran ist, dass Wolter keine „in Rom befindliche Gruppe von Judenchristen“ konstruieren will, obwohl er selbst im nächsten Satz ausdrücklich schreibt (W45):

Natürlich gab es in Rom auch jüdische Christen. Das macht schon die Vorgeschichte des Römerbriefes wahrscheinlich, und die Grußliste in Röm 16,3-16 lässt erkennen, dass Paulus dieser Sachverhalt nicht unbekannt war. Beides ändert aber nichts daran, dass er sich in seinem Brief nirgendwo an eine judenchristliche Leserschaft wendet.¹⁸

18 Gegen eventuelle Einwände wendet sich Wolter in seiner Anm. 112:

Eben das wird aber konkret zu prüfen sein und wäre, wie gesagt, sehr ungewöhnlich, wenn die Existenz möglicher „judenchristlicher Adressaten“ des Römerbriefs definitiv feststeht. Sie muss nicht erst, wie Wolter meint, „mit Hilfe eines methodisch hochproblematischen mirror reading {Spiegellesen} begründet“, also indirekt aus den von Paulus angesprochenen Themen erschlossen werden.

Zwei Gründe führt Wolter dann doch noch gegen „die Annahme einer judenchristlichen Mit- oder gar Hauptadresse des Römerbriefes“ an.

Erstens setzt sich ihm zufolge Paulus vor allem in 1,18 - 3,20 „anders als im Galaterbrief nicht mit einer von *Judenchristen* vertretenen Position auseinander“, sondern sein „impliziter und z.T. fiktiver Gesprächspartner ist hier vielmehr das *nichtchristliche* Judentum, das nicht seinen Christus-Glauben teilt.“ Problematisch an diesem Argument ist allerdings, dass Wolter überhaupt schon von einer so klaren Trennung der „*Judenchristen*“ vom „*nichtchristliche[n]* Judentum“ ausgeht.

Zweitens spielen in „der Beschreibung des Ölbaums in Röm 11,17-24“ nach Wolter

nur zwei Arten von Zweigen eine Rolle: Zweige, die ausgebrochen wurden (die nichtchristlichen Juden), und Zweige, die eingepfropft wurden (die Heidenchristen). Dass es noch eine dritte Art von Zweigen gibt, nämlich die am Ölbaum verbliebenen (die *Judenchristen*), lässt Paulus gänzlich unbeachtet.

Für die Kapitel 9 bis 11 trifft es in der Tat zu, dass Paulus mit großer Trauer darüber nachdenkt, warum und wozu eine Mehrheit der Juden nicht zum Vertrauen auf Jesus gefunden hat. Daher sind es in diesem Zusammenhang auch wirklich nicht „die *Judenchristen*“, die Paulus „gegen heidenchristliche Überheblichkeit in Schutz“ nehmen will, sondern er warnt die Menschen aus den Völkern vor einer Überheblichkeit gegenüber genau *den Juden*, die Wolter nichtchristlich nennt und die Paulus dennoch nicht für alle Zeiten aufgegeben hat.

Am Ende dieses Gedankengangs gesteht Wolter dann wieder zu, dass „ansonsten doch einmal *Judenchristen* vorkommen“, aber angeblich „benutzt Paulus“ sie nur, „um darzutun, dass Gottes Verheißung für Israel nicht hinfällig geworden ist (9,6a. 27-29) und er sein Volk durchaus nicht verstoßen hat (11,1-2a).“ Ob Paulus nicht trotzdem auch im Römerbrief Juden anspricht, die begonnen haben, auf Jesus als ihren Messias zu vertrauen, wird im einzelnen zu prüfen sein.

Zusammenfassend schreibt Wolter (W46) „über Anlass und Anliegen des Römerbriefes“, in dem „zahlreiche Themen und theologische Bausteine aus früheren Briefen wiederkehren“ und mit dem er ausschließlich römische Heidenchristen anspricht, dass Paulus (46f.)

Auch nicht in Röm 4,1 und 7,1; s. dazu u. S. 50.279f.409f. Auch die Position der „Schwachen“ (14,1-23) ist nicht zwingend ‚judenchristlich‘ (s. dazu u. S. 52).

zu den römischen Christen, die ihn noch nicht persönlich kennen, eine freundschaftliche Beziehung aufbauen will..., und zu diesem Zweck stellt er seine Theologie den Christen in Rom vor. Er liefert dabei keine Verkündigung des Evangeliums, sondern er bespricht sein Evangelium. Er will seine Adressaten nicht noch zum Christus-Glauben bekehren, denn den teilen sie mit ihm bereits. Sie sollen den Römerbrief darum als einen theologischen Kommentar zu dem von Paulus verkündigten Evangelium lesen.

Der „Jude Paulus“ als konkreter theologischer Gesprächspartner im Römerbrief

Bei alldem ist Wolter sich durchaus bewusst (W49), dass „niemand einen Dialog mit ‚dem Judentum‘ führen“ kann. Daher fragt er nach dem konkreten „Gegenüber, das als Repräsentant dieses Gesprächspartners fungiert“:

Wer ist der implizite Adressat, für den diese Passagen bestimmt sind? Die römischen Heidenchristen können es nicht sein, denn denen wird dieser Dialog lediglich vorgeführt. Weil es außer ihnen aber keine textexternen Adressaten gibt, denen Paulus eine Kopie seines Briefes schicken wollte und von denen er erwartete, dass sie den Brief auch noch lesen, kann dieser Gesprächspartner nirgendwo anders zu finden sein als im Bewusstsein des Autors selbst. Der das Judentum repräsentierende Dialogpartner im Römerbrief ist darum niemand anderer als der *Jude Paulus*. Von ihm sieht der *Apostel Paulus* sich genötigt, theologische Rechenschaft über den Weg abzulegen, den er als „Sklave Christi Jesu“ und „Apostel“ gegangen ist, den Gott mit der Verkündigung seines Evangeliums beauftragt hat (Röm 1,1).

Hier wird nun die Schablone sichtbar, mit der Wolter wohl alle Stellen, in denen Paulus sich an konkrete Juden in Rom wenden könnte, die möglicherweise im Zweifel sind, ob sie tatsächlich auf Jesus als den Messias vertrauen können, über denselben vorgefassten Kamm scheren wird. Sie besteht in einem Dialog, den der „*Apostel Paulus*“ mit sich selbst als dem ehemaligen, zu Christus bekehrten *Juden* führt, der von seinem Jude-Sein Abschied genommen hat. So gesehen spricht Paulus (W50) in Römer 4,1 nicht etwa konkrete Juden *kata sarka*, „nach dem Fleisch“, an, sondern lediglich sich selbst in seiner Identifikation „mit seinem impliziten jüdischen Gesprächspartner sowie mit allen anderen nichtchristlichen Juden“.

Weiter kann es nach Wolter nur der Jude Paulus sein (W50f.), der „auf das Gesetz“, also die jüdische Tora, zu sprechen kommt, um „auf die Behauptung“ zu reagieren,

dass es vor Gott keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt. Ihr gegenüber bringt dieser Einwand zur Geltung, dass Juden sich von Heiden doch durch das Gesetz unterscheiden, das Gott seinem Volk gegeben hat, damit es seine Sonderstellung jeden Tag aufs Neue erfahren kann. Es handelt sich hierbei um einen Einwand, der selbstverständlich nur von jüdischer Seite aus gegen die postulierte Gleichheit von Juden und Heiden vor Gott vorgebracht

werden kann. Weil bei der Abfassung des Römerbriefes aber kein anderer Jude anwesend ist als Paulus selbst, kann dieser Einwand, der auf der Textoberfläche unausgesprochen bleibt, von niemand anderem stammen als von Paulus, dem Juden, der den Apostel Paulus zu einer Diskussion über Israels Erwählung durch das Gesetz nötigt.

Dieses Argument ist insofern nicht schlüssig, als Paulus durchaus für die Situation in Rom annehmen kann, dass es wie in Galatien dort Juden gibt, die zwar auf Jesus vertrauen, aber dennoch Vorbehalte gegenüber Menschen aus den Völkern hegen.

Geht es in Römer 14 bis 16 nur um inner-heidenchristliche Kontroversen?

Die in Römer 14,1 - 15,13 angesprochenen Konflikte spielen (W51) „traditionellerweise ... die wichtigste Rolle“, um nachzuweisen (W52), dass Paulus auch in Rom „eine Auseinandersetzung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christen beschreiben will“ und dass er in diesem Zusammenhang auch Judenchristen anspricht.

Dagegen spricht nach Wolter vor allem, „dass Paulus darauf verzichtet, die Position der Schwachen mit der Tora zu verbinden“, und die „Beschreibung des ‚Schwachen‘ ... auf Grund ihrer Allgemeinheit ein Spektrum an Verhaltensweisen“ umgreift, „das weit über die Tora hinausgeht.“ Ich verzichte an dieser Stelle auf eine umfassende Würdigung seiner Argumente und verschiebe sie auf die Exegese der entsprechenden Verse.

Dasselbe gilt für die Passage 15,7-13, die es Wolter zufolge (W53) „sogar wahrscheinlich“ macht, „dass Paulus den Konflikt als eine Auseinandersetzung wahrgenommen wissen will, die sich ausschließlich unter den römischen Heidenchristen abspielte“, obwohl der Messias in 15,8 ausdrücklich als Diener auch der Beschnittenen bezeichnet wird.

Da jedenfalls auch nach Wolter zu vermuten ist, „dass es mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit unter den römischen Christen ähnliche Ethoskonflikte geben wird wie anderenorts“, liegt die Frage nahe, ob es in Korinth oder Rom nicht eben doch hauptsächlich um Konflikte zwischen „Juden“ und „Griechen“ ging, die sich im gemeinsamen Vertrauen auf den Messias Jesus verbunden wussten.

Dass Paulus sich nicht konkret „auf Nachrichten“ bezieht, „die er über einen in Rom bestehenden Ethos-Konflikt erhalten hat“, ist richtig. Wolters Frage: „Wer hätte sie ihm auch zukommen lassen sollen?“ ist allerdings durchaus nicht nur rhetorisch zu verstehen, und Gerhard Jankowski beantwortet sie im Blick auf das in Apostelgeschichte 18,1-3 erwähnte Ehepaar Aquila und Priscilla folgendermaßen (J21):

Paulus war über die Situation in Rom bestens unterrichtet. Die beiden aus Rom weggegangenen Juden haben ihm darüber berichtet. Sie werden ihm erzählt haben, wie die jüdische Gemeinschaft in Rom sich zusammensetzte, was dort gedacht wurde, wer die führenden Persönlichkeiten waren und natürlich,

warum Juden aus Rom wegmußten, welchen Inhalt also die „Verfügung“ des Claudius hatte.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Wolters Versuch (W55),

die unmittelbare Veranlassung für die Abfassung des Römerbriefes noch etwas präziser zu fixieren. Wir müssen uns dafür nur noch einmal die Empfehlung anschauen, die Paulus in 16,1-2 Phoebe, der Überbringerin des Briefes, mit auf den Weg gibt.

Wenn Phoebe, wie aus Römer 16,2b hervorgeht (W56), „nicht lediglich als Briefbotin nach Rom reist..., sondern weil sie dort „Geschäfte“ (*pragmata*) zu erledigen hatte“, mag es „erst Phoebes bevorstehende Romreise“ gewesen sein, „die Paulus zum Anlass genommen hat, an die Christen in Rom zu schreiben.“¹⁹ Falls Phoebe mit der Situation in Rom vertraut war, hätte auch sie Paulus mit grundlegenden Informationen versorgen können.

Überhaupt bin ich gespannt, ob Wolter bei der eingehenden Exegese von Römer 16 eine Erklärung dafür vorweisen wird, dass Paulus in diesem letzten Kapitel sowohl Juden- als auch Heidenchristen, wie er sagen würde, persönlich grüßen lässt, ohne anzunehmen, dass er mit seinem Brief diese auch selber ansprechen will.

Alle Juden in Rom als Hauptadressaten des Römerbriefs

[18. November 2024] Überraschend ist für mich, dass Gerhard Jankowski im Unterschied zu Michael Wolter nicht einfach nur annimmt, wie ich zunächst gedacht hatte, dass Paulus im Römerbrief auch Juden anspricht, die zum Vertrauen auf Jesus gekommen waren. Indem er ernst nimmt, dass Paulus durch Informationsquellen wie Priscilla und Aquila zwar von einzelnen Juden und Menschen aus den Völkern weiß, die im Rom auf Jesus vertrauen, aber (J19) eine „eigenständige messianische Gemeinde neben den anderen jüdischen Gemeinden in Rom ... nicht zu kennen“ scheint, geht er davon aus, dass Paulus nicht etwa, wie Wolter meint, seine innere theologische Abrechnung mit einem fiktiven nichtchristlichen Juden in Gestalt des ehemaligen Juden Paulus vor einer Gemeinde von Heidenchristen ausbreitet, sondern in der Tat die Gesamtheit aller Juden in Rom einschließlich der in ihr vorhandenen Gojim und Juden, die auf Jesus vertrauen, ansprechen will (J18):

Wenn er seinen Traktat an **alle Geliebten Gottes in Rom, Heilige genannt**, schreibt, dann will er, daß dessen Worte von allen jüdischen Menschen in Rom gehört werden. Anders gesagt: Er will, daß seine Meinung in der gesamten jüdischen Gemeinschaft in Rom bekannt und wohl auch diskutiert wird.

Bedenkt man, dass Paulus, obwohl er sich besonders zu den Völkern gesandt weiß (Galater 1,16), nach der Apostelgeschichte bei der Ankunft in jedem Ort zunächst die Synagoge oder den Versammlungsort der Juden aufsucht (9,20; 13,5,14; 14,1; 16,13;

19 Wolter verweist dazu auf J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38B), 2. Bd., Dallas, TX 1988, 889.

17,1.10.17; 18,4.19; 19,8), erscheint diese Vorstellung durchaus nachvollziehbar, zumal er die ersten Menschen aus den Völkern, die er anspricht, unter den Gottesfürchtigen in diesen Zusammenkünften findet.

Indirekt bestätigt Wolter diesen Gedankengang, indem er annimmt (W40), dass „das römische Judentum zur Zeit des Römerbriefes ... noch im römischen Christentum“ nachwirkt:

Weder in der Adresse des Briefpräskripts noch sonst spricht Paulus die eine christliche ‚Gemeinde‘ (*ekklēsia*) in Rom an. Das unterscheidet den Römerbrief von allen anderen Briefen. Paulus adressiert den Brief vielmehr an „alle, die in Rom Geliebte Gottes sind, an die berufenen Heiligen“ (1,7a). Erkennbar werden auch einzelne Hausgemeinden (16,5.14.15); eine übergeordnete stadtgemeindliche Organisationsebene gab es bei den römischen Christen aber ganz offensichtlich nicht. Es liegt nahe, hierin ein Erbe der Herkunft der römischen Christenheit aus dem römischen Judentum zu sehen, das sich in dezentralen synagogalen Gemeinschaften organisiert hatte und über keinen stadtweiten Dachverband verfügte. Man kann darum nicht sagen, dass es so etwas wie „die christliche Gemeinde in Rom“ oder gar „die römische Kirche“²⁰ gab, die wie die korinthische Gemeinde als *holē hē ekklēsia* (Röm 16,23) von den Hausgemeinden unterscheidbar gewesen wäre.

Während Wolter aber annimmt, dass Paulus in Römer 1,7 nur heidenchristliche Römer anspricht, bezieht Jankowski (J17f.) die Anrede „Geliebte Gottes, gerufene Heilige“ auf das Volk Israel, mithin alle Juden, die „von Gott geliebt“ und „Heilige“ genannt werden.

Zur Begründung bezieht sich Jankowski (J18) auf einen „Satz des Rabbi Akiba, der zusammenfaßt, was auch schon zur Zeit des Paulus galt“, nämlich:

„Geliebte sind die Israeliten, denn sie sind Kinder (Gottes) genannt worden. Besondere Liebe ist ihnen zur Kenntnis gegeben worden, daß sie Kinder Gottes gerufen werden, denn es heißt: ‚Kinder seid ihr dem Ewigen eurem Gott‘. Geliebte sind die Israeliten, denn gegeben wurde ihnen ein kostbares Gerät. Besondere Liebe ist ihnen zur Kenntnis gegeben worden, daß ihnen ein kostbares Gerät gegeben wurde, durch das die Welt erschaffen wurde, denn es heißt: ‚Denn gute Lehre gebe ich euch, nicht verlaßt meine Thora‘.“²¹

In Römer 11,28 wird Paulus sogar von den Juden, die nicht auf Jesus vertrauen, die Aussage von 1,7 wiederholen, dass sie *agapētoi*, „Geliebte“ sind. „Er greift nur auf, was die Lehrer vor ihm sagten.“

20 Dazu verweist Wolter auf U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen, 8. Aufl. 2013, 141, „und viele andere“ (auch auf Marcus* 68, den ich im Literaturverzeichnis allerdings nicht finde).

21 Jankowski zitiert Rabbi Akiba mit „MAbot 3,15“ und verweist damit auf die Mischna Abot.

Wenn die Parallele „Geliebte Gottes, gerufene Heilige“, wie Jankowski sagt, „dem in den Schriften der Bibel gebräuchlichen Parallelismus membrorum“ entspricht, „in dem das erste Glied im Parallelismus durch das zweite bestärkt, erläutert oder verdeutlicht wird“, sind auch mit den „*gerufenen Heiligen* ... jüdische Menschen“ gemeint. „Denn wie Israel von Gott geliebt ist, so ist es „*‘am qadosch le-JHWH*, ein dem Ewigen heiliges Volk“ wie es in Dtn 7,6; 26,19 u.ö. heißt.“ So gesehen kann das Wort *klētoi*, „Gerufene“, „hier die schlichte Bedeutung *genannt* haben, so wie jemandes Namen gerufen wird, wenn man ihn nennt.“²² Allerdings hätte Jankowski auch darauf verweisen können, dass Israel in 2. Mose 12,16; 2. Mose 23,2.3.4.7.8.21.24.27.35.36.37 und 4. Mose 28,25 als *miqra²-qodesch*, „heilige Versammlung“, ins Griechische mit *klētē hagia* übersetzt, zusammengerufen wird.

Unmittelbar vor der Adressierung aller Geliebten Gottes undgerufenen Heiligen in Rom spricht Paulus nach Jankowski in 1,5f. von „allen Gojim..., unter denen ... auch ihr Gerufene von Jesus Messias“ seid. Das sind die Verse, die nach Wolter eindeutig belegen, dass Paulus ausschließlich genau diese von Jesus berufenen Menschen aus den Völkern anspricht. Jankowski sieht das anders (J19):²³

Der Traktat ist an die jüdische Gemeinschaft in Rom gerichtet, zu der für Paulus aber auch die von Jesus Messiasgerufenen Gojim gehören. Hier ist das Thema der Zugehörigkeit von vertrauenden Nichtjuden aus anderen Völkern zum Volk Israel stichwortartig genannt, das dann den ganzen Traktat beherrschen wird. Paulus, so scheint es, kennt die Verhältnisse der jüdischen Gemeinschaft in Rom nicht. Jedoch nimmt er ganz selbstverständlich an, daß in dieser Gemeinschaft auch Nichtjuden leben, ohne Juden geworden zu sein. Eine eigenständige messianische Gemeinde neben den anderen jüdischen Gemeinden in Rom scheint er nicht zu kennen. Und so schreibt er eben den Traktat an die gesamte jüdische Gemeinschaft zu Rom. Damit der dort diskutiert wird.

Der Römerbrief als Traktat über das Volk Israel und die anderen Völker

Was Wolter (W47) einen „theologischen Kommentar zu dem von Paulus verkündigten Evangelium“ nennt, in dem er seinen Abschied vom nichtchristlichen Judentum vor heidenchristlichen Adressaten ausbreitet, ist auch für Jankowski (J16) kein „gewöhnlicher Brief“, da in ihm „kaum etwas Persönliches“ abgehandelt wird,

wohl aber höchst „theologische“ und sehr theoretisch-abstrakte Abschnitte und Sätze. ... Der eher unpersönliche und fast akademische Stil des Schreibens kann natürlich von der Tatsache bestimmt sein, daß Paulus die Gemeinde in Rom nicht gekannt hat und nur sehr vage Informationen über sie hatte. So ge-

22 Ich lasse hier offen, ob mit den „gerufenen Heiligen“ nicht auch die hinzugerufenen Heiligen aus den Völkern gemeint sein könnten, und verschiebe die Beschäftigung mit dieser Frage auf die Exegese von Römer 1,7.

23 Auf diese Problematik wird in der Exegese von Römer 1,5f. genauer einzugehen sein.

rät ihm der Brief zu einem großen Lehrschreiben, nicht in Eile verfaßt, um auf konkrete Fragen zu antworten, sondern wohl konzipiert und gut durchdacht. Im Römerbrief zieht Paulus so etwas wie die Summe seines messianischen Denkens und Handelns, seiner Praxis. Das Schreiben ist eine Abhandlung über das Problem: **‘am Jissrael und die gojim, das Volk Israel und die anderen Völker**, und über seine Lösung.

Anders als Wolter meint Jankowski aber nicht, Paulus hätte diese Frage nur mit den zum Vertrauen auf Jesus gelangten Menschen aus den Völkern erörtern wollen, zumal sein Traktat „in der Art“ verfasst ist, „in der damals die Lehrer Israels schrieben.“

So finden sich in dem Traktat eine Fülle von kurzen und längeren Zitaten aus dem Thenakh, dem von uns so genannten Alten Testament. Wie wir noch an den einzelnen Stellen sehen werden, werden sie in der Weise eines [Midrasch](#) ausgelegt oder als Beweis für eine These herangezogen. Hier folgt Paulus den [hermeneutischen](#) Regeln, die er als Schüler bei seinem Lehrer [Gamliel](#) in Jerusalem gelernt hatte.

Dazu verweist Jankowski (J16f.) auf die „sieben Regeln der Schriftauslegung, die Rabbi Hillel zugeschrieben werden“ und von denen Paulus einige „genau befolgt“:

den Schluß vom Leichterem auf das Schwere, den Analogieschluß, die Verallgemeinerung von einer Schriftstelle bzw. von zwei Schriftstellen aus, den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere und vom Besonderen auf das Allgemeine, den Schluß von einer anderen Schriftstelle aus und den Schluß aus dem Zusammenhang.²⁴

Außerdem greift Paulus nach Jankowski (J17) auch „Stücke aus der Diskussion der Lehrer über bestimmte Probleme auf“, wie zum Beispiel „die Lehrstücke über die Proselyten oder über den bösen und den guten Trieb“, die er „nach seinem Verständnis“ auslegt und „zur Disputation“ anbietet. Zwar erfolgte die „schriftliche Fixierung der einzelnen Diskussionen ... zu einem wesentlich späteren Zeitpunkt“, vor allem im Talmud und in den

großen Midraschsammlungen, die z.T. erst Jahrhunderte nach Paulus erarbeitet wurden. Da diese Werke aber auf weitaus früheren mündlichen Diskussionen fußen, ist es durchaus zulässig, sie für die Auslegung paulinischer Texte heranzuziehen und zu benutzen. Sie können aber nur dazu dienen, den jüdischen Kontext zu verstehen, der für den jüdischen Rabbi Paulus wichtig und sicher auch unabdingbar war.

Auf jeden Fall setzt Paulus voraus, dass zumindest ein Großteil seiner Adressaten „die Art seiner Diskussion verstehen können und vor allem sich bestens in der

24 Jankowski findet diese Regeln in der [Tosephta](#), Traktat Sanhedrin (VII,11), und zitiert sie nach G. Stemberger, Das klassische Judentum, München 1979, 133.

Grundlage jüdischen Denkens und Lebens, der Schrift, auskennen.“ Darum ist es sehr wahrscheinlich, dass er sich ausdrücklich an reale Juden in Rom wendet und sich nicht nur vor nichtjüdischen Römern mit seinem eigenen früheren jüdischen Ich auseinandersetzt.

Offene Fragen über eine messianische Gemeinde aus Juden und Gojim in Rom

Jankowski (J23) bezieht sich auf das Ende der Apostelgeschichte (28,17-22), um sich über „die Haltung der römischen Juden“ klar zu werden. Dort trifft sich Paulus nach seiner Ankunft in Rom nicht etwa mit Christen, sondern (Vers 17) mit den „Ersten der Juden“, die (Vers 21) über ihn aus Jerusalem nichts Nachteiliges erfahren haben, aber (Vers 22) von ihm informiert werden wollen „über diese Partei“, der „überall widersprochen“ wird. Auch wenn diese „kleine Episode ... sicher Konstrukt des Lukas“ ist und etwa vierzig Jahre später die historischen Ereignisse nur ungenau wiedergibt, beschreibt nach Jankowski (J23f.)

der Text ziemlich genau, was über die messianische Bewegung zumindest in der jüdischen Führungsschicht in Rom gedacht wurde. Der *schaliach* (Apostel) Paulus ist in Rom höchstens dem Namen nach bekannt. Aber weder die höchsten Autoritäten in Judäa/Jerusalem haben vor ihm schriftlich gewarnt, noch haben die Gesandten des Synhedrions, die regelmäßig nach Rom kamen, über Paulus und die messianische Bewegung berichtet oder sie schlecht gemacht. Die messianische Bewegung gilt als eine der vielen Parteien oder sektiererhaften Gruppen, die im damaligen Judentum und erst recht in der sich bildenden Opposition gegen die römische Herrschaft üblich waren. Freilich ist sie nicht überall anerkannt. Sie wird zwar nicht bekämpft, aber sie erfährt da, wo sie auftritt, Widerspruch.

Lukas als Autor der Apostelgeschichte ging also nach Jankowski (J24) gegen Ende des 1. Jahrhunderts davon aus, dass Paulus „und die von ihm vertretene Richtung der messianischen Bewegung“ zur Zeit seiner Ankunft in Rom

bei der jüdischen Führungsschicht in Rom so gut wie nicht bekannt waren. Selbst in Rom wird sie, wenn sie denn schon da Fuß gefaßt hatte, eine kaum zu beachtende Größe gewesen sein. Sie wurde schlicht nicht zu Kenntnis genommen. Entweder war sie nicht auffällig geworden, weil sie in die von Sueton erwähnten messianischen Unruhen nicht oder nur am Rand verwickelt war, oder aber sie war noch in die verschiedenen jüdischen Gemeinden in Rom integriert. Vielleicht sah man sie als die Gruppe an, die sich im wesentlichen aus den sogenannten *Sebomenoi* zusammensetzte und nicht als eigenständige Gruppierung galt.

Wenn Paulus von „Priscilla und Aquila ... nur über die Menschen“ etwas erfuhr, „mit denen sie Kontakt gehabt hatten“, blieben für ihn viele Fragen unbeantwortet (J24f.):

Wer hatte in Rom mit der messianischen Predigt vom Messias Jesus begonnen? Gab es dort schon eine Ekklesia aus Juden und Gojim? War die messiani-

sche Bewegung mehr vom „orthodoxen“ Flügel beeinflusst worden, wie ihn etwa Simon Petrus oder Jakobus und die anderen Jerusalemer Brüder²⁵ vertraten? Was war von der paulinischen Praxis bekannt? Auf welche Widerstände stieß die messianische Bewegung bei den jüdischen Gemeinden? Gab es Bestrebungen, sich vom Judentum zu lösen, oder konvertierten die Gojim, die messianisch dachten und handelten, zum Judentum und ließen sich beschneiden? Schließlich: Gab es Reaktionen der römischen Verwaltung auf die messianische Praxis?

So sieht nach Jankowski die Situation aus (J25), in die hinein Paulus mit seinem Traktat den „Repräsentanten der Juden in Rom die *hairesis* {Partei}, zu der er sich bekennt“, darzustellen versucht:

Paulus geht so vor, als kennten die Repräsentanten des Judentums in Rom so gut wie nichts von der messianischen Bewegung. Andererseits ermutigt er die in Rom von ihm vermuteten messianisch ausgerichteten Gojim zur engen Gemeinschaft mit den Juden, indem er im zweiten Teil des Traktates sehr massiv das **Zuerst** der Juden hervorhebt. Er verläßt sich nicht auf ungenaue Informationen über die messianische Bewegung in Rom, sondern stellt seine Sicht dar. Nicht nur die Juden, sondern gerade auch die messianischen Gojim, *die Gerufenen des Jesus Messias*, wer auch immer sie sein mögen, sollen erfahren, was er denkt. Schließlich hören wir im dritten Teil des Traktates von der Praxis der messianischen Gemeinschaft aus Juden und Gojim. Dieser Teil ist sehr allgemein gehalten. Auch hier wird so gut wie gar nicht auf eine konkrete messianische Ekklesia Bezug genommen – mit einer Ausnahme, nämlich der bekannten Stelle über das Verhältnis zum „Staat“ im 13. Kapitel des Traktates. Wer an eine Gemeinschaft schreibt, die in der Kapitale des Imperium Romanum lebt, kann dieses Problem nicht außer acht lassen.

Was wusste Paulus „über die gesellschaftlichen Verhältnisse in Rom“?

[19. November 2024] Gerhard Jankowski schließt es aus (J26), dass für Paulus „der gesellschaftliche Kontext seiner Adressaten in diesem eher theoretisch-abstrakten ‚Lehrschreiben‘ völlig unbeachtet bleiben“ konnte. Er findet „in dem Brief zumindest Andeutungen, daß Paulus über die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen in Rom ziemlich gut informiert gewesen sein muß“, unter anderem die eben genannten „berühmten Sätze über den Staat in Kapitel 13“ und „in Kapitel 1 die Äußerungen über das gesellschaftliche Leben der Nichtjuden“, die „auch als eine plakartartige Schilderung der Zustände in Rom während des Prinzipats des Caligula und des Claudius“ gelesen werden können.²⁶

25 Dazu bemerkt Jankowski (Anm. 10), dass die „Schwestern ... hier wie an allen anderen entsprechenden Stellen natürlich mitgemeint“ sind.

26 Jankowski entnimmt seine Informationen (Anm. 11) hauptsächlich der Schrift von Suetoni-

Caligula folgte nicht der autoritär-gemäßigten Herrschaft seiner Vorgänger Augustus und Tiberius... Er war der absolute Herrscher, dessen Willkür und Despotismus keine Schranken kannten. Erpressungen der römischen Nobilität, um an Geld zu kommen, Anklagen wegen Majestätsbeleidigung, die das Spitzel- und Denunziantenunwesen förderten, waren an der Tagesordnung. Die Ausschweifungen der Hofclique bis hin zum Exzess waren Stadtgespräch. Mißliebige Mitglieder der kaiserlichen Familie wurden ermordet oder in den Tod getrieben. Gerüchte über inzestuöses Verhalten des Prinzeps wurden dadurch genährt, daß er seine Schwester heiraten wollte, wie es vorderasiatische Herrscher auch getan hatten.

All das und vor allem auch die Tatsache (J27), dass dieser römische Herrscher sich in Rom „als Staatsgott einen Tempel errichten und weihen“ ließ und dass seine „Statuen ... im ganzen Imperium verehrt werden“ mussten, wird

in den jüdischen Gemeinden diskutiert worden sein. Es war, gemessen an der Thora, für sie abscheulich. Erst recht für Juden, die in Rom lebten und die Auswüchse dieser despotischen Herrschaft erlebten, war hier eine Bestätigung gegeben, daß die nichtjüdische Welt nichts als verderbt war. Sie konnten sicher dem zustimmen, was Paulus in Röm 1 als nichtjüdische Praxis auflistete. Sie hatten es tagtäglich in der Zeit des Caligula hautnah erlebt und erlebten es auch in der Zeit des Claudius, der Zeit, in der Paulus den Traktat nach Rom sandte.

Dennoch muss anerkannt werden, dass die „Herrschaft des Claudius ... im Gegensatz zu der des Caligula alles andere als despotisch“ war.²⁷ Er „versuchte den Prinzipat so zu gestalten, wie er ihn unter Augustus erlebt hatte“, gab durch „seine Freigelassenen“, die „fast alle griechischer Abstammung“ waren, „der Verwaltung eine neue Ordnung“ und war (J28) „seiner Politik gegenüber den Juden ... zunächst von seinem jüdischen Freund Herodes Agrippa beeinflusst, der mit ihm am Hof des Augustus aufgewachsen war“ und dem er „Judäa und Samaria als Königreich“ anvertraute. „Es mag sein“, so urteilt Jankowski,

daß gerade diese eher bürokratische als absolutistische und erst recht nicht despotische Herrschaft des Claudius und seiner Freigelassenen sowie deren Politik gegenüber den Juden Paulus dazu gebracht hat, die Macht dieser Herrschaftsform so nüchtern zu betrachten, wie er es in Röm 13 tut.

Da nach allgemeiner Annahme (J29) „der Römerbrief in den letzten Jahren des Claudius oder zu Beginn der Herrschaft des Nero geschrieben wurde“, wird „das bei der

us, *De vita Caesarum*, im Abschnitt *Caesar Caligula*; eine deutsche Übersetzung ist im Projekt Gutenberg unter [Gajus Cäsar Caligula](#) verfügbar.

27 Vgl. zu Claudius und Nero nochmals Sueton über die Herrschaft von [Tiberius Claudius Drusus Cäsar](#) und [Nero Claudius Cäsar](#).

Auslegung zu berücksichtigen“ sein, zumal dasselbe (J28) auch noch für die Herrschaft des Nero ab 54 n.Chr. gilt, die „in den ersten Jahren eher bürokratisch als despotisch ausgerichtet“ war, so lange er bis zur Ermordung seines „Gardepräfekt[en] Burrus“ noch unter dem Einfluss des Philosophen Seneca stand.

Der *kosmos* der römischen Weltordnung als ein weltweites Sklavenhaus

Wie sind nach Jankowski (J29) „die Bedingungen“ einzuschätzen, „unter denen die apostolischen Schriften (die Evangelien und die paulinischen Briefe) entstanden sind“? Zunächst einmal hält er es für notwendig, sie überhaupt zu berücksichtigen. Zum Beispiel hätte

Paulus seine Reisen im östlichen Teil des Imperiums kaum oder nur mühselig ... unternehmen können, wenn es nicht das ausgezeichnete römische Wegenetz gegeben hätte. Nur gilt es wohl auch zu bedenken, daß dieses Wegenetz vor allem deswegen angelegt und ausgebaut wurde, um die Legionen schneller bewegen zu können. Die militärische Sicherung der eroberten Gebiete hatte da allemal den Vorrang vor der Bequemlichkeit der Reisenden.

Worin sich (J29f.) die „neue Ordnung der Welt“ auszeichnete, die sich mit „dem Prinzipat ... des Augustus“ im Römischen Imperium durchsetzte, hat in beispielloser Weise der römische Dichter [Vergil](#) (70-19 v. Chr.) in seiner *Aeneis* (VI, 847ff.) dargestellt (J30, Anm. 14):

„Andere mögen weicher fauchende Erze schmieden
ich glaub's in der Tat – mögen lebende Gestalten bilden aus Marmor
werden Prozesse besser führen, den Lauf des Himmels
mit dem Stift beschreiben und die aufgehenden Gestirne benennen:
Du, Römer, denk daran, die Völker mit Gewalt zu regieren
das werden deine Künste sein – im Frieden Ordnung aufzurichten,
die Unterworfenen zu schonen und die Übermütigen völlig zu besiegen.“²⁸

So bringt Vergil auf den Punkt (J30), dass das *imperium Romanum* dazu bestimmt ist, die Völker unter ihrer (militärischen) Oberhoheit zu lenken, eine Friedensordnung zu schaffen, zu der es gehört, die unterworfenen Völker zu schonen und die aufständischen endgültig zu besiegen. Besser und knapper kann man eine Staatsideologie nicht formulieren. Rom ordnet die Welt, den *mundus*, griechisch *kosmos*. Garant dieser Weltordnung ist der Prinzeps aufgrund des ihm übertragenen, besser: von ihm okkupierten, *imperiums*, der obersten Gewalt.

28 Der lateinische Text und eine andere Übersetzung nach W.Hertzberg bearbeitet von [E.Gottwein](#) sind im Internet verfügbar. Vgl. auch den Abschnitt [0.3 Richeys Definition der „Augusteischen Ideologie“](#) in: Helmut Schütz, [Christus und Caesar](#). Eine politische Auslegung des Johannesevangeliums, kritisch gelesen, Gießen 2023 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83991](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83991)), 7. In dem Buch setze ich mich mit Lance Byron Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington 2007, auseinander.

Die Begriffe *imperium* und *imperator* lassen keinen Zweifel daran (J31), dass auf diese Weise der „im militärischen Bereich geltende Grundsatz von Befehl und Gehorsam ... zur Grundlage für die Ordnung der Welt“ wird:

Den unterworfenen Völkern wird bis auf die Finanzverwaltung und die Militärpolitik durchaus eine eigene Verwaltung zugestanden, solange sie sich der Ordnung fügen. Das gilt auch für ethnische Minderheiten in den großen Städten. Aufstände und Angriffe von außen auf diese Ordnung werden brutal unterdrückt. Getreu der von Vergil formulierten Ideologie überläßt man die Wissenschaft, das Handwerk und die Künste, vor allem die Architektur, den Unterworfenen: Es sind meistens Sklaven, besonders aus dem hellenisierten Osten des Imperiums, die als Lehrer, Forscher, Architekten und Handwerker für die Herrschenden gearbeitet und ohne Frage Überragendes geleistet haben. Handwerk, Landwirtschaft und die gesamte Ökonomie konnten überhaupt nur aufgrund der Massen an Sklaven funktionieren.

Gegen „diese Weltordnung“, die „auf den ersten Blick eine großartige Leistung“ darstellt, nämlich „eine Welt, in der es einen Herrscher, eine Sprache, eine Kultur und eine wie auch immer geartete religiöse Grundhaltung gab“, bekehrten nur wenige auf, und zwar (J32) waren es

vor allem die Menschen in Judäa, die das taten. Auf der einen Seite hatten sie ihre befreienden Traditionen nicht aufgegeben, zum anderen hatten sie schon einmal erfahren, was eine einheitliche Weltordnung, die ihren Vorfahren aufgezwungen wurde, für das Leben eines Volkes bedeutete. So erlebten sie die römische Weltordnung als ein Sklavenhaus im Weltmaßstab, als ein „kosmisches“ Sklavenhaus. Sie wollten unter dieser Ordnung nicht leben, weil sie unter ihr ihre befreiende Tradition nicht leben konnten. Damit war der Konflikt mit der römischen Ordnung programmiert.

Zur besonderen Zuspitzung der Römerbrief-Auslegung von Gerhard Jankowski gehört es, dass ihm zufolge „auch Paulus diesen Konflikt gesehen“ hat und „zu der Überzeugung gekommen“ ist,

daß man unter den Bedingungen der römischen Weltordnung die befreienden Überlieferungen in seinem Volk nicht leben konnte, auch wenn man es wollte und sich an die Weisung (die Thora) hielt, die einem den Weg zur Befreiung aufzeigte. Ohne hier schon der Auslegung vorgreifen zu wollen, meine ich, daß Paulus davon überzeugt war, daß wahrhaftiges, befreites Menschsein, wie es die Thora fordert und verheißt, unter den herrschenden Verhältnissen seiner Zeit unmöglich zu praktizieren war. Was er sah, war, daß man unter diesen Verhältnissen das Ziel nur verfehlen, in seiner Sprache, daß man nichts als nur „Sünder“ sein konnte. Und deshalb setzte er sich gerade auch im Römerbrief mit diesen Verhältnissen auseinander. Folglich hat jeder, der sich an eine Auslegung des Römerbriefes wagt, die Pflicht, die Bedingungen der römischen Weltordnung wenigstens skizzenhaft aufzuzeigen und sie zu hinterfragen.

Zur Gliederung des Römerbriefs

[24. November 2024] Wie wirken sich die unterschiedlichen Herangehensweisen an den Römerbrief und die völlig gegensätzliche Einschätzung seiner Adressaten auf die Art und Weise aus, wie Wolter und Jankowski seine Kommentierung gliedern?

Gerhard Jankowski unterteilt den Römerbrief in vier große Hauptteile, die er „Kapitel“ nennt und in seinem Inhaltsverzeichnis (J5-8) folgendermaßen überschreibt:

- 1 Anwalt der Nichtjuden: Israel und die Gojim (Römer 1-8)
- 2 Anwalt der Juden: Die Gojim und Israel (Römer 9-11)
- 3 Ermutigungen zur gemeinsamen Praxis (Römer 12,1-15,13)
- 4 Der Schluß des Briefes (Römer 15,14-16,27)

Diese Gliederung ergibt sich klar aus seiner Annahme, dass Paulus zunächst einmal im **1. Kapitel** alle Juden in Rom anspricht und ihnen gegenüber dafür plädiert, dass Menschen aus den Völkern durch das Vertrauen auf den Messias Jesus zum Gottesvolk hinzukommen. Dem entspricht umgekehrt im **2. Kapitel**, dass sich Paulus gegenüber den Letzteren für die bleibende Erwählung des Volkes Israel stark macht. In einem **3. Kapitel** schließlich spricht Paulus alle Juden und Gojim, die auf Jesus vertrauen, gemeinsam an, um sie zum gemeinsamen Tun zu ermutigen.

Das **4. Kapitel** gehört nicht mehr zum eigentlichen Traktat des Römerbriefs, sondern enthält Elemente eines üblichen Briefschlusses wie Grüße und Empfehlungen. Demgegenüber behandelt Jankowski den Eingang des Briefes ab Römer 1,1 praktisch bereits als Auftakt zum ersten Teil des Traktats.

Nach Michael Wolter (W69) beginnt der Römerbrief „mit den üblichen *brieftypischen Formelementen*, dem *Präscript* (1,1-7) und einem für die paulinischen Briefe charakteristischen *Proömium* (1,8-17)“, das „die Leser des Briefes auf die Lektüre vorbereiten“ soll, „damit sie dem Folgenden aufmerksam, wohlwollend und interessiert folgen“. Danach folgt „das *Briefcorpus*, das von 1,18 bis 15,13 geht“, mit vier Hauptteilen, denen er gemäß den Inhaltsverzeichnissen der beiden Teile seines Kommentars (WXI-XIII und MIX-XI) folgende Überschriften gibt:

- 1 Gottes Heil durch Jesus Christus für alle Menschen aufgrund des Glaubens (1,18 – 5,21)
 - 1.1 Juden und Heiden – alle sind sie unter der Sünde (1,18 - 3,20)
 - 1.2 Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus (3,21 - 5,21)
- 2 Das neue Leben der von der Herrschaft der Sünde Befreiten (6,1 - 8,39)
- 3 Was ist mit Israel? (9,1 - 11,36)
- 4 Was Christen tun und lassen sollen (12,1 - 15,13)

Der Akzent im **1. Hauptteil** liegt für Wolter darauf (W69), „die jüdische Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden einzuebnen“ und darzustellen, „inwiefern das Heil Gottes allen, die an Jesus Christus glauben (3,22.26), zugänglich ist.“ Gegenüber einer Mehrheit der „Kommentatoren und Interpreten des Römerbriefes“, die das anders sieht, gehört ihm zufolge das gesamte Kapitel 5 zu diesem Hauptteil (W71), weil die „zwei Abschnitte“ 1.1 und 1.2

nicht nur ... antithetisch aufeinander bezogen sind (1,18 - 3,20: Unheil; 3,21 - 5,21: Heil), sondern ... weil Paulus bei der Beschreibung der menschlichen Unheilssituation in 1,18 - 3,20 bereits von Anfang an gewusst hat, dass die Rettung aus ihr so aussehen wird, wie er sie dann ab 3,21 darstellt. Aus diesem Grunde wirkt 1,18 - 3,20 wie eine Einlage, die den Zusammenhang von 1,16-17 und 3,21-26 (jeweils „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glaube“) unterbricht.

Hier lässt Wolter erkennen, dass auch für ihn im Grunde die einführenden Worte des Paulus im „Proömium“ bereits zum Inhalt des 1. Hauptteils hinzugehören.

Der **2. Hauptteil** enthält dann

so etwas wie die Anthropologie des Christenmenschen, indem er das Wesen von dessen Existenz in der Gegenwart in Abgrenzung von seiner vorchristlichen Vergangenheit und im Blick auf seine Zukunft beschreibt.

Mit all dem bestätigt Wolter, dass er die Begriffe „Christen“ und „christlich“ keineswegs so zurückhaltend verwendet, wie man es nach W31, Anm. 58, noch hätte annehmen können. Er scheint selbstverständlich anzunehmen, dass Paulus das mit diesen Worten Bezeichnete bereits so verstand wie die spätere christliche Kirche bis heute.

Da Paulus am Ende des zweiten Hauptteils (W71) auf „die Christen ... Eigenschaften und Merkmale“ überträgt, „die nach dem Zeugnis des Alten Testaments das Gottesvolk Israel auszeichnen“, nimmt sich Paulus im **3. Hauptteil** „auch die Frage vor..., was denn nun mit denjenigen Angehörigen des Volkes Israels ist, die nicht zum christlichen Glauben gefunden haben“.

Abschließend (W72) folgt ein **4. Hauptteil** mit einem „ganz anderen Charakter“, in dem Paulus „den römischen Christen Ratschläge für ihr Verhalten auf bestimmten Handlungsfeldern und in bestimmten ethischen Situationen übermittelt.“ Bezeichnend für seine Annahme, dass Paulus den Brief an die römischen Heidenchristen adressiert, ist seine Bemerkung über den Schluss dieses Hauptteils:

Dieser Briefteil nimmt in 15,7-13 ein Ende, das nicht nur den in 14,1 begonnenen Abschnitt abschließt ..., sondern auch das gesamte Briefcorpus: Durch ihren Christusglauben „verherrlichen“ die Heiden Gott als Gott ... und überwinden damit die Grundsünde der nichtjüdischen Völker, die nach 1,21 in der Weigerung bestand, Gott die ihm geschuldete „Herrlichkeit“ zu geben ...

Am Ende des Römerbriefes entspricht nach Wolter dem „Präskript und den Proömium am Briefanfang ... zunächst der zweiteilige *Epilog* (15,14-21.22-33), in dem er „noch einmal ... seinen apostolischen Auftrag“ erläutert und „seine Reisepläne offen“ legt, bevor er mit einer „Liste von *Grußaufträgen und Grußbestellungen*“ sowie einem „*Gnadenwunsch*“ den Brief beschließt.

Der Absender stellt sich vor und grüßt die Adressaten des Römerbriefes (Römer 1,1-7)

[26. November 2024] Die ersten sieben Verse des Römerbriefes stellen nach Wolter (W76) das „Präskript“ dar, das in einer außerordentlich langen „Selbstvorstellung“ des Paulus (Verse 1-6), „der Nennung der Adressaten“ (Vers 7a-c) und „dem Gruß“ (Vers 7d) besteht.

Dass sich Paulus so ausführlich vorstellen muss, hat nach Jankowski (J53) den einfachen Grund, dass er

in Rom so gut wie gar nicht bekannt war und ... die, an die er schreibt, ebenso wenig kennt. Man hat vielleicht gehört, daß er zu einer jüdischen Sekte gehören soll, der in der ganzen Diaspora widersprochen wird. Also hat er sich vorzustellen, und zwar so, daß das Schreiben nicht gleich nach den ersten Worten schon beiseite gelegt wird.

Am spannendsten wird für mich die Frage sein, auf welche Weise hier Paulus ganz konkret seine Adressaten ins Auge fasst, nachdem wir in den Einleitungen der beiden Kommentare von Wolter und Jankowski gesehen haben, wie gegensätzlich sie diese Frage beantworten.

Römer 1,1: Paulus – als Sklave des Messias zum Frohbotschafter Gottes berufen

1,1 Paulus, ein Knecht Christi Jesu,
berufen zum Apostel,
ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes...

[26. November 2024] Wer ist Paulus? Diese Frage beantwortet er (W79) „mit Hilfe von drei parallelen Näherbestimmungen“, Wolter übersetzt sie wörtlich so (W73):

Sklave Christi Jesu,
berufener Apostel,
ausgesondert zum Evangelium Gottes...

Mit dem Wort *doulos*, „Sklave“, greift Paulus nach Wolter (W79) den „Sprachgebrauch der Septuaginta“, also der griechischen Übersetzung der jüdischen heiligen Schriften auf. So werden in ihr „die Mittler zwischen Gott und seinem Volk“ bezeichnet (W80), „die Gott in den Dienst nimmt, um durch sie an seinem Volk zu handeln.“ Allerdings nennt Paulus sich nicht einen Sklaven Gottes, sondern „Christi Jesu“, er will „nichts anderes“ sein „als das Werkzeug“ dieses Herrn, von dem Wolter selbst-

verständlich voraussetzt, dass sich ihm „auch die Adressaten seines Briefes zugehörig wissen.“

Jankowski (J52) übersetzt *doulos Christou Iēsou* mit „Sklave des Messias Jesus“. Die uns ungewohnte Wortstellung „Christi Jesu“ könnte verdeutlichen, dass das Wort *Christus* für Paulus keineswegs lediglich ein zweiter Name oder gar Nachname Jesu ist, wie er uns in der Abfolge *Jesus Christus* allzu geläufig über die Lippen geht. Und es könnte sein, dass es in Rom zwar bereits eine Anzahl von Menschen gab, Juden wie Nichtjuden, die Vertrauen zu Jesus als dem Messias Israels gefasst hatten, dass aber unter den Juden ganz im Allgemeinen und ihrem gottesfürchtigen Umfeld noch wenig Konkretes über diese Parteigänger Jesu bekannt war.

Nach Jankowski (J53) gab es im 1. Jahrhundert

viele, die über den Messias nachdachten und sich in den Dienst der messianischen Sache gestellt hatten. Einige hatten den Messias auch in anderen Männern erkannt. Das war nichts Neues. Es war an der Zeit, messianisch gesinnt zu sein. Die in Rom sollen gleich zu Beginn des Schreibens wissen, daß sie es mit einem zu tun haben, der sich sklavisches der messianischen Sache verschrieben hat, mit anderen Worten voll und ganz im Dienst der Befreiung steht, die vom Messias erwartet wird und die schon jetzt programmatisch mit einem Namen benannt ist: Jesus, hebräisch Jeschuah, übersetzt: er befreit.

Dass Wolter solche Überlegungen über einen befreiungstheologischen Zusammenhang des Römerbriefes nicht einmal erwägenswert findet, bestätigt er (W80, Anm. 16) durch seinen knappen Hinweis auf „die präzise Kritik von J.M.G. Barclay²⁹ am Programm des sog. ‚empire criticism‘“, also einer implizit im Neuen Testament enthaltenen [Kritik am Römischen Imperium](#), und seine brüske Zurückweisung haltloser Spekulationen, Paulus wolle sich mit der Selbstvorstellung als *doulos Christou Iēsou* politisch vom Umfeld der Kaiserfamilie abgrenzen, „deren Mitglieder sich *Caesaris servus* nannten“.³⁰

Dass Paulus sich zu einem besonderen Dienst berufen (*klētos*) und ausgesondert (*aphorismenos*) weiß, gehört für Wolter (W80) wie in Galater 1,15 und Apostelgeschichte 12,2 zusammen.

Um die Bedeutung des Wortes *apostolos* zu erschließen, genügt ihm zufolge (W80f.) „der allgemeine Sprachgebrauch“, den er folgendermaßen skizziert:

Das Nomen *apostolos* ist von *apostellein* abgeleitet und bezeichnet zunächst ganz allgemein eine Person oder eine Gruppe, die „gesandt“ sind, oder besser:

29 Wolter verweist auf J.M.G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (WUNT 275), Tübingen 2011, 363-387.

30 Solche Vorstellungen vertreten Wolter zufolge M. J. Brown, *Paul's Use of *doulos Christou Iēsou* in Romans 1:1*, JBL 120 (2001) 723-737, und R. Jewett, *Romans* (ANTC), Nashville 2005, 100f.

die als „Gesandte“ eine andere Person oder eine andere Instanz (wie z.B. eine Stadt oder ein Volk) repräsentieren. Zu einem *apostolos* gehört darum immer jemand, der ihn „gesandt“ hat. Diese Bedeutung hat das Wort in der gesamten Umwelt des frühen Christentums... In diesem Sinne können auch die alttestamentlichen Propheten als „Apostel“ gelten... Als Subjekt dieser Sendung gilt immer Gott.

Demgegenüber lehnt Wolter (W81) es als „nicht tragfähig“ ab (Anm. 21), den Begriff *apostolos* „aus dem jüdischen *schaliach*-Institut“ herzuleiten, vor allem weil „diese Einrichtung erst in rabbinischer Zeit belegt ist.“

Jankowski dagegen (J53) bettet seine Ausführungen zum Stichwort „Gesandter, *apostolos*“, in Betrachtungen zu den „*schelechim, apostoloi*“, ein, die „der Große Rat, der Sanhedrin, in Jerusalem“ aussandte, um „den jüdischen Gemeinden in der Diaspora“ seine „Entscheidungen über die Festtagszeiten, über den Dienst der Priester, über Lehre und Ordnung des Lebens“ mitzuteilen. Apostelgeschichte 9,1-2 lässt erkennen, dass Paulus, bevor er sich durch den Messias Jesus berufen wusste, „wahrscheinlich auch solch ein Gesandter gewesen“ ist, „berufen vom Großen Rat in Jerusalem und in dessen Auftrag unterwegs.“ Den Römerbrief lässt er jedoch als „ein Gesandter ohne offiziellen Geschäftsauftrag“ überbringen, seine einzige „Legitimation ... wird sein Schreiben sein“, in dem er genau darlegen wird, in wessen Autorität er auftritt.

Nach Wolter (W81) verweisen alle drei Begriffe

klētos, apostolos und *aphōrismenos* {berufen, gesandt und ausgesondert} ... auf ein und dasselbe Geschehen: auf die Offenbarung des Auferstandenen und Erhöhten, die Gott Paulus vor Damaskus hat zuteil werden lassen.

Wozu Paulus ausgesondert wurde, beschreibt er mit den Worten: *eis euangelion theou* (W73), „zum Evangelium Gottes“.

Auch bei dem Wort *euangelion* setzt Wolter (W83) „die allgemeine Verwendung von *euangelion* im Sinne von ‚gute Nachricht‘ oder ‚Frohbotschaft‘ als Grundlage für die paulinische Verwendung voraus“, die „aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition herzuleiten ist“, und hält es schon darum für „unhaltbar“, eine Anknüpfung an seinen „Gebrauch in der hellenistischen Herrscherverehrung“ vorauszusetzen, „weil die Zahl der einschlägigen Belege im Verhältnis zum sonstigen Sprachgebrauch viel zu gering ist.“

Zur näheren Charakterisierung dieses *euangelion* als „Evangelium Gottes“ betont Wolter (W84), dass es mit dem an anderen Stellen von Paulus erwähnten „Evangelium Christi“ identisch ist:

Das paulinische Evangelium ist immer nur insofern „Evangelium Christi“, als es vom Heilshandeln Gottes an Jesus Christus spricht, und es ist immer nur insofern „Evangelium Gottes“, als es die Erschließung von Gottes Heil durch *Jesus Christus* verkündet. Das „Evangelium Gottes“ gibt es für Paulus nur als „Evan-

gelium Christi“, und das „Evangelium Christi“ ist nur darum Evangelium, weil es das „Evangelium Gottes“ ist. Ein ‚Evangelium‘, das nicht „Evangelium Gottes“ und „Evangelium Christi“ wäre, kann es nicht geben, weil es in diesem Fall kein Evangelium ist.

Interessant ist noch die Frage, warum die Lutherbibel in ihrer Übersetzung zwei Worte ergänzt, die nicht im griechischen Text zu finden sind: „... ausgesondert **zu predigen** das Evangelium Gottes...“. Sie trägt damit ausdrücklich in den Text ein, was nach Wolter (W82) unausgesprochen schon in ihm gemeint ist. Paulus ist nicht nur ausgesondert für „den Inhalt seiner Botschaft“, sondern für „die *Tätigkeit der Verkündigung* des Evangeliums“. Indem das „Evangelium Gottes“ mit der „Evangeliumsverkündigung“ gleichzusetzen ist, kommt nach Wolter

ein für die paulinische Theologie zentraler Gedanke zum Ausdruck: dass das von Paulus verkündete Evangelium nicht nur über das Heilsgeschehen informiert, sondern dass es selbst Heil mit sich bringt. ‚Evangelium Gottes‘ ist nicht nur das Verkündigte, sondern auch die Verkündigung. Diesen Gedanken wird Paulus in Röm 1,16-17 wieder aufgreifen.

Jankowski (J53) mahnt zunächst einmal zur Zurückhaltung im Zusammenhang mit dem Begriff „die Gute Botschaft Gottes, *euangelion tou theou*“ als dem „Geschäftsauftrag“, mit dem Paulus als Gesandter und Ausgesonderter betraut wurde:

Wir sagen Evangelium und haben dabei sehr geprägte Vorstellungen im Kopf, was ein Evangelium ist. Die müssen wir zunächst außer acht lassen. Für Paulus ist die Gute Botschaft durch die Künder in den Schriften voraus angekündigt worden. Sie ist also nicht seine Erfindung, sondern kommt aus der Tradition Israels und ist dort nachzulesen.

Damit macht uns Jankowski neugierig auf die Art und Weise, in der Paulus weiter vom *Evangelium Gottes* reden wird.

Römer 1,2-4: Das Evangelium vom Messias Jesus als dem Sohn Gottes „in Macht“

	[... das Evangelium Gottes,]
1,2	das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der Heiligen Schrift,
1,3	von seinem Sohn,
	der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch,
1,4	der eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist, der da heiligt,
	durch die Auferstehung von den Toten
	– Jesus Christus, unserm Herrn.

[28. November 2024] Die Verse 2 bis 4 im ersten Römerbriefkapitel sagen nach Gerhard Jankowski (J53), „was Inhalt der Guten Botschaft ist: der Messias.“ Das Wort *Christou*, das Jankowski (J52/G9) mit „Messias“ wiedergibt, erscheint erst in der letzten Zeile dieser Verse. Vorher (J54) „bekommen die in Rom“ von Paulus zunächst nur

Vertrautes ... zu hören... Er benutzt die gebräuchlichen Namen: Sohn Gottes, einer aus dem Samen Davids Fleisch gemäß, also Sohn Davids. Wie es üblich war, umschreibt er das, was mit dem Messias gemeint ist. Er sagt zunächst nicht, **wer** der Messias ist.

Wenn Paulus in Vers 2 auf das Zeugnis der Propheten zurückgreift, ist nach Jankowski (Anm. 1) zu bedenken, dass zu „den prophetischen Schriften ... neben den Schriften der großen und kleinen Propheten auch die beiden Samuel- und Königsbücher zu rechnen“ sind, in denen (J54) ursprünglich „der König Israels“ als „der Erwünschte und Erhoffte, der Gesalbte, *maschiach/Messias*“, beschrieben wird:

Seine Salbung ist eine Beauftragung: Er hat nach dem Willen Gottes dafür zu sorgen, daß das Volk in Gerechtigkeit und Frieden leben kann und so zum Paradigma für eine befreite Völkerwelt wird. Er ist und bleibt der durch und durch irdische Mandatar Gottes. Er ist kein Herrscher. Die Gewichtigkeit des Mandats und die Beauftragung des Mandatsträgers wird dadurch unterstrichen, daß der Gesalbte der **Sohn Gottes** genannt wird. David, der erste wirkliche König Israels, gilt als der Prototyp des von Gott beauftragten Gesalbten. Mißbrauchen die späteren Könige Israels ihren Auftrag, richtet sich die Hoffnung durchgängig auf einen Gesalbten, der aus dem Geschlecht Davids kommt und den Auftrag endlich vollgültig erfüllen wird. **Sohn Davids, ben David**, wird dann zu einem Synonym für den Messias.

Was mit dem *Evangelium Gottes* in den prophetischen Schriften konkret gemeint ist, kommt nach Jankowski am klarsten in Jesaja 52,7-8 zum Ausdruck, wo „der Auftrag des Messias ... als **Gute Botschaft**“ bezeichnet wird, hebräisch *mevasser tov* und griechisch *euangelion*. Und deren Inhalt wird folgendermaßen zusammengefasst: „Friede (*schalom*), Befreiung (*jeschu'a*), Königsherrschaft Gottes (*malkhut elohim*).“ Es ist sicher dieser Hintergrund, der Jankowski dazu veranlasst hat, in seiner späteren Übersetzung (G9 und öfter) das Wort *euangelion* durchgehend mit „befreiende Botschaft“ wiederzugeben.

Dann aber hebt Paulus (J54) doch einen Menschen hervor, der in einzigartiger Weise „der *bestimmte, horistische, Sohn Gottes*“ ist, und zwar „*in Kraft, en dynamei*“. Jankowski erkennt hier „[a]nsatzweise“ schon, was spätere Rabbinen in den Midraschim³¹ ausführten:

Noch vor der Erschaffung der Welt wurde von Gott der Name des Messias vollmächtig definiert, festgesetzt, bestimmt. Er gehört von Anfang an zum Befreiungsplan Gottes. Was sein soll, war schon immer mitbedacht, von Gott so gewollt, dem Geist seiner Heiligung entsprechend, der am Anfang über den Wassern schwebte.

31 Jankowski bezieht sich auf Bereshit Rabba I,4.

Und was von Anfang an galt, kommt (J55) jetzt zum „Ziel“, denn es „heißt, daß in den Tagen des Messias die Toten auferstehen werden, Zeichen der endgültigen Befreiung, Beginn der erneuerten Schöpfung.“ Es ist dieser im Volk Israel erwartete Messias, den Paulus jetzt mit Namen nennt: „Jesus, Jeschuah: *er befreit*“. In diesem konkreten Namen vollzieht sich die „Aktualisierung des NAMENS“³², des befreienden Programms des Gottes Israels“,

weil Paulus mit anderen davon überzeugt war, daß der gekreuzigte Jeschuah aus den Toten auferstanden war. Für ihn und die anderen kommt damit zum Ziel, was vor allem Beginn bedacht wurde: eine erneuerte Schöpfung mit einer endlich befreiten Menschheit.

Auch nach Michael Wolter (W85) stellt Paulus mit Vers 2 „sein Evangelium in die Kontinuität der Geschichte Israels hinein“, und zwar indem er „seine Verkündigung als ein Geschehen“ charakterisiert,

mit dem Gott die Verheißungen erfüllt, die er seinem Volk einstmals gegeben hat. ... In keinem anderen Brief bemüht Paulus sich derart intensiv darum, die Einbettung seiner Christusverkündigung in die Geschichte Gottes mit Israel so deutlich herauszuarbeiten wie im Römerbrief.

Im Gegensatz zu Jankowski will Wolter jedoch das „Evangelium Gottes“ nicht von den „heiligen Schriften“ Israels her interpretieren, sondern er geht von vornherein davon aus, dass durch das „Evangelium Gottes“ umgekehrt diese Schriften selbst

in einem neuen Licht erscheinen, denn Paulus schreibt ihnen in diesem Vers eine geschichtliche Referenz zu, die es vorher in ihnen noch nicht zu entdecken gab: dass sie als Gottes Verheißung ihre Erfüllung sowohl in dem Geschehen finden, von dem das Evangelium spricht, als auch in der paulinischen Verkündigung des Evangeliums selbst.

Die beiden Teilverse 3b und 4a haben nach Wolter (W86) in ihrem Zusammenhang „eine alttestamentliche Grundlage in der Nathanweissagung 2Sam 7,12-14“, die wahrscheinlich bereits in einer „Tradition, auf die Paulus hier zurückgreift, ... auf Jesu Auferstehung“ übertragen worden ist.

Das liegt auch darum nahe, weil der Prophet nach der Septuaginta-Fassung von 2Sam 7,12 ankündigt, dass Gott Davids „Samen erwecken wird“ (*anastēsō to sperma sou*).

32 Wo Jankowski das Wort „NAME“ in Großbuchstaben schreibt, ist eine Bedeutung gemeint, die er selber (J233) folgendermaßen erläutert:

In der Schrift wird der unaussprechliche NAME, das sogenannte Tetragramm JHWH, mit *adonai*, *mein Herr*, umschrieben. Die LXX übersetzt dann *adonai* konsequent mit *kyrios*. *Kyrios* steht so für das Tetragramm, für den NAMEN, das befreiende Programm des Gottes Israels.

Außer *adonai* können im Hebräischen auch andere Bezeichnungen zur Umschreibung des Gottesnamens dienen, unter anderem eben *ha-schem*, auf Hebräisch „der NAME“.

Die Gegenüberstellung (W75) von „nach dem Fleisch“ und „nach dem Geist der Heiligkeit“ in den Versen 3 und 4 kennzeichnet nach Wolter (W86f.)

zwei unterschiedliche Aspekte oder Betrachtungsweisen oder auch Wirklichkeiten. ... *kata sarka* {nach dem Fleisch} bezeichnet demnach die menschlicher Wahrnehmung zugängliche *menschliche* Wirklichkeit Jesu. ... Demgegenüber steht *kata pneuma hagiōsynēs* {nach dem Geist der Heiligkeit} für die vom Geist bestimmte Wahrnehmung, die die Wirklichkeit des *Gottes*verhältnisses Jesu zu erkennen vermag ...

Dass Paulus (W87) „in V. 4b ‚*unser Herr*‘ sagt und damit die Gesamtheit aller Christen jenseits der Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern in den Blick nimmt“, spricht Wolter zufolge³³

gegen die Annahme, dass Paulus mit der Betonung der davidischen Abstammung Jesu (V. 3b) dessen „Bedeutung für die *Juden*“ hervorheben wolle und darum die erste Zeile „vom *Messias Israels*“ sprechen lasse, während er in V. 4b Jesu „österliche Inthronisation ... zum Kyrios ... in bezug zur Heidenwelt“ in den Vordergrund stelle. ... Man sollte nicht trennen, was Paulus gerade verbinden will.

Stattdessen verfolgt Paulus (W88)

mit dem Hinweis auf Jesu Herkunft „aus der Nachkommenschaft Davids“ eine ganz ähnliche Intention wie mit V. 2: Er will kenntlich machen, dass der Inhalt seines Evangeliums in den eschatologischen Heilshoffnungen Israels verwurzelt ist.

Es ist dann „Jesu Auferstehung“, durch die Gott

an Ostern in ungebrochener Kontinuität mit der Erwartung gehandelt [hat], die sich auf 2Sam 7,12-14 gründet, weil es ein Nachkomme Davids war, den er zu seinem Sohn gemacht hat.

Weitreichende Schlüsse zieht Wolter aus den Worten *en dynamēi* in Vers 4, von ihm übersetzt (W75) mit „in Macht“. Sie charakterisieren (W90) den „Sohn Gottes“ näher, indem Paulus mit ihnen „die Hoheitsstellung des Sohnes kenntlich“ macht und „ein Attribut Gottes (vgl. Dtn 3,24; Jos 4,24; 1Chr 29,11; Ps^{LXX} 67,35; 76,15; 150,1; Jer 16,21)“ auf ihn überträgt:

Die Übertragung auf den Sohn will anzeigen, dass dessen Auferweckung von den Toten mit einer Erhöhung einherging, die ihn ganz auf die Seite Gottes gestellt hat.

Es bleibt abzuwarten, was genau Wolter damit sagen will. Unterstellt er Paulus, dass bereits dieser wie die späteren christlichen Konzile Jesus mit Gott gleichsetzt? Oder

33 Wolter wendet sich hier gegen M. Theobald, Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 113 (Hervorhebungen im Original).

ist Jesus als Messias des Gottes Israels in seinem Wollen und Wirken ganz und gar von dessen befreiendem NAMEN her zu begreifen?

Römer 1,5-6: Die „Hörerschaft des Vertrauens“ unter allen Völkern als der Auftrag des Paulus

1,5 Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt,
den Gehorsam des Glaubens
um seines Namens willen aufzurichten
unter allen Heiden,
1,6 zu denen auch ihr gehört,
die ihr berufen seid von Jesus Christus.

[29. November 2024] Mit Vers 5 kommt Paulus nach Wolter (W91) auf seine Selbstvorstellung als Apostel zurück. Diese Beauftragung erfolgte von Gott durch „die paulinische Christusvision vor Damaskus“, die er bereits in Galater 1,15-16 beschrieben hatte:

Paulus hat „Gnade und Apostelamt“ dadurch empfangen, dass Gott ihm ‚seinen Sohn offenbart hat‘ (hierauf nimmt V. 5a Bezug), ‚damit er ihn unter den Heiden frohbotschaftet (*euangelizesthai*)‘...

Dabei bedeutet *charis*, „Gnade“, nichts anderes als genau „den apostolischen Auftrag, den Gott ihm übergeben hat“, denn „*charis* geben“ bezeichnet stets ein Handeln von oben nach unten: von Gott gegenüber den Menschen oder von Herrschern gegenüber den Untertanen“.

Worauf zielt (W92) die „Aussendung“ (*apostolē*)“ des Paulus? „Paulus spricht hier vom ‚Gehorsam‘, der im ‚Glauben‘ besteht, bzw. er charakterisiert den Glauben als Gehorsam.“ Ganz ähnlich (W93) hatte Paulus schon in Galater 3,2.5 „von der *akoē pisteōs* (dem ‚Hören des Glaubens‘)“ gesprochen (von Luther ziemlich frei mit „Predigt vom Glauben“ übersetzt). Damit nimmt

Paulus ... das Gottesverhältnis in den Blick, denn der „Gehorsam“, von dem er hier spricht, ist der Gehorsam gegenüber Gott. Er qualifiziert damit den „Glauben“, den seine Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus unter *panta ta ethnē* {allen Völkern} (V. 5c) finden will, als diejenige Antwort, die Gott schon immer gegenüber seinem eigenen Wort verlangt hat – gerade von Israel, seinem erwählten Volk. Mit dem Ausdruck „Gehorsam des Glaubens“ bezeichnet Paulus darum ganz gezielt die Zustimmung zu seiner Verkündigung und die Annahme des Evangeliums: dass Gott durch Jesus Christus zum Heil aller Menschen gehandelt hat und dass durch niemand anderen als durch Jesus Christus das Heil Gottes erschlossen wird. Es ist eben diese Reaktion, die Zustimmung zu dieser Botschaft, die Gott als den ihm geschuldeten „Gehorsam“ akzeptiert.

Dass es (W95) „niemand anderer als Jesus Christus ist, durch den das Heil Gottes für alle Menschen erschlossen wird“, bestätigt Paulus nach Wolter (W75) auch dadurch, dass der „Gehorsam des Glaubens“ als die Zielsetzung seines apostolischen Auftrags „um seines Namens willen“ anzustreben ist. Mit keinem Wort erinnert Wolter allerdings daran, dass der Name Jesu – nach Jankowski (J55) „Jeschuah: *er befreit*“ – vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her gefüllt werden muss, um das (W95) „Heil Gottes für alle Menschen“ angemessen zu begreifen.

Wen meint Paulus, wenn er seinen Auftrag als ausgerichtet auf Gehorsam des Glaubens *en pasin tois ethnesin*, „unter allen Völkern“, versteht? Zuzustimmen ist Wolter (W94) darin, dass er dazu „nicht auch die Juden rechnet, sondern lediglich die Gesamtheit der nichtjüdischen Menschen“, üblicherweise „Heiden“ genannt, Juden würden von „Gojim“ sprechen. Tatsächlich hatte Paulus die

Ausrichtung seiner Berufung zum Verkündiger des Evangeliums auf die „Heiden“ ... schon in Gal 1,16 hervorgehoben. Er betont sie auch sonst immer wieder als zentralen Bestandteil seines apostolischen Selbstverständnisses (Röm 11,13; 15,16.18; Gal 2,2.7-9; 1Thess 2,16).

Völlig zu Recht geht Wolter auch davon aus (W75), dass Paulus sich mit den an „unter allen Heiden“ anknüpfenden Worten *en hois este kai hymeis*, „zu denen auch ihr gehört“, an nichtjüdische Menschen wendet, die in Rom zum Vertrauen auf Jesus gefunden haben. Strittig ist zwischen ihm und Jankowski aber die Frage, ob das die **einzig** Adressaten des Paulus sind, wie Wolter annimmt (W95):

Selbst wenn es unter den römischen Christen auch Juden gab, spricht Paulus sie immer wieder als Heiden an (vgl. in diesem Sinne vor allem 11,13.25.30f). Diese Mitteilung ist vor allem darum sinnvoll, weil Paulus die Adressaten seines Briefes nicht lediglich darüber informiert, dass sie zu den nichtjüdischen Völkern gehören. Wenn man sie von V. 5 her liest, wird vielmehr deutlich, dass Paulus die intendierten Leser mit Hilfe dieser Worte in seinen apostolischen Zuständigkeitsbereich hineinholen will: Auch sie gehören zu den *ethnē*, auf die sich nach V. 5a-c sein apostolischer Auftrag bezieht. Mit Hilfe des Relativsatzes will Paulus seinem Brief an die römischen Christen, die ohne ihn zum Christus-Glauben gefunden hatten, so etwas wie eine apostolische Legitimation verleihen.

Wolters Argumentation neigt zu seltsam abwegigen Zügen, wenn er meint, der unsinnigen Vorstellung widersprechen zu müssen, Paulus hätte seine Adressaten über ihre eigene Zugehörigkeit zu den nichtjüdischen Völkern informieren wollen. Wer sollte so etwas annehmen? Abwegig ist aber auch sein Argument, Paulus spreche im Römerbrief überall ausschließlich Heidenchristen an, weil er dies ausdrücklich in 1,6-7.13 und in 11.13.25.30f. tut. Zumindest in 2,17 spricht Paulus ebenso ausdrücklich einen Juden als Juden an, was auf jeden Fall beweist, dass er ebenso zwischen der Anrede an verschiedene Adressaten wechselt, wie er das von ihm verwendete Wir

auf verschiedene Personenkreise bezieht, worauf Wolter selbst in der Auslegung der Verse hinweist, mit denen wir uns gerade beschäftigen. Denn (W91) zwischen Römer 1,4 und 1,5 „wechselt ... das grammatische Subjekt unvermittelt vom gesamtchristlichen Wir ... zum apostolischen Wir“, also von „unserem Herrn“ zu „durch den wir empfangen haben“. Es muss also schon inhaltlich näher begründet werden, warum Paulus angeblich in seinem Brief an die Gemeinde in Rom, die Paulus noch nicht kennt, nur eine ganz bestimmte Gruppe ansprechen soll. Wenn ich Predigthörer anspreche, dann nehme ich doch auch manchmal unterschiedliche Gruppierungen der Gottesdienstgemeinde in den Blick, rede etwa die Konfirmanden persönlich an oder eine Familie, deren Kind getauft werden soll, oder Menschen mit besonderen Erfahrungen wie die Russlanddeutschen oder Flüchtlinge aus dem Iran.

Abgesehen davon scheint Wolter davon auszugehen, dass Paulus seinen Auftrag, unter den Völkern für das Vertrauen auf Jesus zu werben, völlig losgelöst von der jüdischen Gemeinschaft, zu der ja Paulus selbst gehörte, ausgeführt hätte. Dagegen spricht aber, wie bereits gesagt, dass Paulus überall, wo er hinkam, immer zuerst die jüdischen Versammlungsorte aufsuchte und die ersten Menschen aus den Völkern, die er anspricht, unter den Gottesfürchtigen in den Synagogen findet (siehe oben: [Alle Juden in Rom als Hauptadressaten des Römerbriefs](#), hier S. 37).

Nach Gerhard Jankowski (J55) hat Paulus vom Messias Jesus her

seinen „Geschäftsauftrag“, sein Apostolat. Worin besteht der? Die Völker zu schulen, daß sie teilhaben können an der Befreiung.

Das ist nun wirklich neu. Ein Gesandter hat das Volk Gottes zu schulen, es zu unterrichten in der Thora. Dazu ist er beauftragt, dazu ist er ausgebildet worden. Die anderen Völker, die *Gojim*, können nicht in der Thora geschult werden. Sie kennen sie nicht. Wenn sie überhaupt unterrichtet werden können, wenn sie überhaupt teilhaben können an der messianischen Befreiung, dann kann das nur geschehen in der Hörschaft des Vertrauens.

Im Unterschied zu Wolter geht Jankowski also nicht davon aus, dass Paulus sich bereits vom Judentum verabschiedet hat und den Völkern ein zwar an das Alte Testament anknüpfendes, aber doch sehr verändertes Evangelium zu verkündigen hat, sondern dass Paulus im Auftrag Jesu die Völker in die Verheißungen „der messianischen Befreiung“ an Israel mit hineinnehmen will. Die Worte *hypakoē tēs pisteōs*, „herkömmlich mit *Gehorsam des Glaubens* übersetzt“, wie es ja auch Wolter tut, will er daher lieber mit „Hörschaft des Vertrauens“ wiedergeben. Zwar kann „*hypakouē*“/„*hypakouē*“ ...in der Tat die Bedeutung von *gehören*/*Gehorsam* haben“. Aber im jüdischen „Lehrhaus“, in dem man in der Tora geschult wird,

geschieht das Lernen vor allem durch das Hören, das Hören auf die Worte der Schrift und der Überlieferung, die durch die Lehrer Israels ausgelegt werden. Im Grunde ist jeder in Israel ein Hörender, beginnt doch das „Glaubensbekenntnis Israels“ mit der Aufforderung *schma Jisrael, höre Israel*. Das Gehörte

ist immer auch die vermittelte Tradition. ... Das Hören im Lehrhaus ist immer mit Disziplin verbunden. Von daher bot sich das Nomen *hypakoē*, das Gehorsam konnotiert, an, um diesen Vorgang des Lernens zu umschreiben.

Wie geht Paulus aber damit um, dass nach „allem, was er aus Rom berichtet bekommen hat, ... auch dort Gojim den Ruf des Messias gehört und sich ihm vertrauensvoll zugewendet haben“? Er kann und will sie nicht einfach an der Tora schulen, als wären sie Juden, und hat sich bereits im Galaterbrief vehement dagegen gewandt, die Menschen aus den Völkern zur Beschneidung und zur Befolgung der gesamten Tora zu nötigen. Stattdessen sind sie für ihn einfach (G9) *klētoi Iēsou Christou*, „gerufen von Jesus, dem Messias“, und nach Jankowski (J55) haben die Gojim

zuerst zu hören, was Befreiung ist, bevor sie vertrauen können. Es ist Aufgabe des messianischen Apostels, sie zu dieser Hörschaft zu rufen und zu schulen.

Römer 1,7: Friedensgruß „an alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“

1,7 An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom:
Gnade sei mit euch und Friede
von Gott, unserm Vater,
und dem Herrn Jesus Christus!

[30. November 2024] Gerhard Jankowski war schon in seiner Einleitung (siehe oben: [Alle Juden in Rom als Hauptadressaten des Römerbriefs](#), hier S. 37) ausführlich darauf eingegangen (J55), dass Paulus sich mit dem Römerbrief zwar auch an Menschen aus den Völkern richtet, die „den Ruf des Messias gehört und sich ihm vertrauensvoll zugewendet haben“, aber doch „vor allem an **alle** Juden in Rom, die Paulus hier ganz bewußt mit den Ehrennamen Geliebte Gottes und gerufene Heilige anredet“. Hier wiederholt er das nur kurz und fügt ergänzend hinzu (J56):

Er hat sich damit all denen vorgestellt. Es ist eine merkwürdige Vorstellung. Nichts Persönliches ist zu hören. Er stellt sich vor mit dem, was seine Sache ist, seine Aufgabe zur Zeit: die Gojim zur Hörschaft des Vertrauens zu rufen. Und gleichzeitig kommt in dieser Vorstellung zutage, wie er den Messias versteht. Wie er das formuliert in der ihm eigenen komprimierten, fast formelhaften Art, macht deutlich, daß er in nichts von dem abweicht, was überall vom Messias gedacht wird. Neu ist, daß der Messias, für den er eintritt, kein Unbekannter ist, sondern einen Namen trägt und daß er ein Messias für die Völkerwelt, für die Gojim, ist. Das wird er noch erklären müssen, denn schließlich geht es um den Messias Israels.

Auch Wolter geht davon aus, dass Paulus (W96) „nicht an alle Bewohner Roms“ schreibt, „sondern nur an diejenigen, die er ‚Geliebte Gottes‘ und ‚berufene Heilige‘ nennt“. Aber ihm zufolge meint Paulus damit nur Menschen aus den Völkern, die zum Glauben an Jesus gekommen sind (siehe oben: [Schreibt Paulus den Römerbrief ausschließlich an nichtjüdische Christen?](#), hier S. 31). Ich bin gespannt auf Wolters Begründung.

Natürlich weiß Wolter genau wie Jankowski, dass die

drei Adjektive „geliebt“, „berufen“ und „heilig“, mit denen Paulus seine Adressaten hier charakterisiert, ... in der alttestamentlich-jüdischen Tradition die Erwählung Israels als Gottesvolk kennzeichnen.

Insbesondere „die Heiligkeit“ gilt „als kennzeichnendes Merkmal Israels“ und ist (W97)

aufs Engste mit seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk verbunden ... Das Gottesvolk bekommt damit Anteil an einer Eigenschaft, die Gottes Gott-Sein ausmacht. Nach den alttestamentlichen Texten stellt aber nicht die Erfüllung der Tora Israels Heiligkeit her, sondern einzig und allein Gottes Erwählung. Die Erfüllung der Tora dient der Darstellung und Veranschaulichung sowie der Bewahrung dieser Heiligkeit. Durch ein Leben nach der Tora erfährt Israel täglich aufs Neue, dass es sich tatsächlich von den anderen Völkern unterscheidet.

Während Jankowski all dies sehr folgerichtig so deutet, dass Paulus mit den erwähnten Adjektiven *agapētoi*, *klētoi*, *hagioi* eben genau solche geliebten, berufenen und heiligen Menschen aus dem Volk Israel anspricht, die in Rom leben und zu denen der Messias Jesus außerdem Menschen aus den Völkern hinzu berufen hat, setzt Wolter einfach voraus, dass Paulus diese

Gottesvolk-Prädikationen in Röm 1,7a ... auf die in Rom lebenden christlichen ‚Heiden‘ (*ethnē*) überträgt und auf diese Weise zum Ausdruck bringt, dass auch den nichtjüdischen Christenmenschen derselbe Status zukommt wie Israel.

Verwunderlich ist in diesem Satz allerdings die Verwendung des Wörtleins „auch“, denn damit müsste Wolter doch zugleich voraussetzen, dass Israel eben diesen Status nicht verloren hat. Warum sollte Paulus dann aber seinen Brief ausschließlich an Menschen aus den Völkern richten und nicht auch an Juden, die in Rom leben? Kann er wirklich „ein und dieselben Menschen“ aus den Völkern „erst *klētoi Iēsou Christou* (V. 6) und dann *klētoi hagioi*“ nennen, ohne damit zu rechnen, dass es auch Juden in Rom gibt, die seine Anrede in Vers 7 auf sich beziehen würden? Schon allein das, was Lukas noch Jahrzehnte später in Apostelgeschichte 28,17ff. schreibt, belegt eindeutig, dass Paulus in einem Brief nach Rom auf keinen Fall die Juden als Adressaten außer Acht gelassen hätte.

Zu den Grüßen, die Paulus nach Rom sendet, äußert sich Jankowski nicht; Wolter (W98) hebt hervor, dass

das Begriffspaar *charis kai eirēnē* ... in keinem einzigen vorpaulinischen Brief begegnet ... Paulus wünscht seinen Adressaten, dass ihnen Gott und Jesus Christus als der an Gottes Seite erhöhte Herr die Heilsgüter „Gnade und Frieden“ zuteil werden lassen.

Abschließend geht Wolter in seiner Auslegung von Römer 1,1-7 auf die „theologische Spannung“ ein, die in diesen Versen zutage getreten ist und

nach einer intensiven Bearbeitung verlangt: Wie kann es sein, dass die Verheißungen, die Gott seinem Eigentumsvolk Israel hat zuteil werden lassen, in der paulinischen Christusverkündigung unter den Heiden und in deren Christus-Glauben Erfüllung finden? Es wird sich im weiteren Verlauf des Römerbriefes zeigen, dass es eben diese Frage ist, um deren Beantwortung Paulus in seinem Schreiben ringt.

Die Unterschiede zum vorhin skizzierten Umgang Jankowskis mit derselben Fragestellung sind deutlich. Jankowski zufolge (J55) wendet sich Paulus im Römerbrief auf der einen Seite an Menschen aus den Völkern, um ihre Schulung in der „Hörerschaft des Vertrauens“ auf den Messias Jesus weiterzuführen. Auf der anderen Seite aber ist noch erheblich mehr an Schulungsarbeit notwendig, um die Juden in Rom davon zu überzeugen, dass der Messias Jesus eben diese Menschen aus den Völkern in das befreiende Wirken des Gottes Israels mit hineinnimmt.

Übersetzungsvorschlag für Römer 1,1-7

- 1,1 Paulus,
Sklave des Messias Jesus,
gerufener Apostel,
ausgesondert
für die befreiende Botschaft Gottes,
1,2 die er zuvor verheißen hat
durch seine Propheten
in heiligen Schriften
1,3 von seinem Sohn
– der geworden ist
aus dem Samen Davids
nach dem Fleisch,
1,4 der eingesetzt ist
als Sohn Gottes in Macht
nach dem Geist der Heiligung
aus der Auferstehung von den Toten –,
Jesus, dem Messias, unserem Herrn.
1,5 Durch ihn haben wir empfangen
Gnade und Gesandtschaft
zur Hörerschaft des Vertrauens
unter allen Gojim
um seines Namens willen,
1,6 unter denen auch ihr seid,
Gerufene von Jesus, dem Messias.
1,7 An alle, die in Rom Geliebte Gottes sind,
gerufene Heilige:

Gnade euch und Friede
von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus, dem Messias.

Paulus wirbt einführend um Aufmerksamkeit für seine Botschaft (Römer 1,8-17)

[1. Dezember 2024] Nach Gerhard Jankowski (J56) will Paulus in den nun folgenden Versen davon „reden, warum er diesen Brief nach Rom schreibt.“ Die Verse 8-15 legt er unter dem Stichwort „Die Verpflichtung“ aus, auf (J59) die Verse 16-17 geht er unter der Überschrift „Die Botschaft“ ein. Zunächst (J57) äußert Paulus seine Dankbarkeit und seinen Wunsch, „nach Rom zu gehen“, außerdem aber (J58f.) spricht er über seine Verpflichtung, die er als Frohbotschafter für die Gojim übernommen hat. Und schließlich stellt er plakativ und ansatzweise die Umrisse der befreienden Botschaft dar, für die er bei den Juden werben und in die er die Nichtjuden einbeziehen will.

Obwohl der Römerbrief nach Michael Wolter weder (W57ff.) ganz genau der Art entspricht, wie üblicherweise zu seiner Zeit Briefe verfasst wurden, noch (W61ff.) als Rede in eine der in der Antike verwendeten Gattungen der Rhetorik eingeordnet werden können, nennt er (W101) den Abschnitt Römer 1,8-17 ein „Proömium“, wie in „der antiken Rhetorik“ der „Einleitungsteil der Rede“ bezeichnet wird.

Dieses „Proömium“ enthält zunächst (W102) in Vers 8 einen „Danksagungsbericht“, dann „beschreibt Paulus seine Verbundenheit mit den römischen Christen (V. 9-15)“, indem er (W103) „Motive der antiken Freundschaftsethik“ aufnimmt und seine „bisherigen Besuchsabsichten“ schildert.

Abschließend lässt Wolter auch die Verse 16-17 „als Bestandteil des Proömiums gelten, weil sie genauso mit einer paulinischen Selbstaussage beginnen (V. 16a) wie alle Sätze ab V. 8.“ (W128):

Mit ihnen knüpft Paulus an seine Ausführungen über das Evangelium und seinen Apostolat im Präskript (V. 1-7) an. Er nimmt aus ihnen die Stichworte „Evangelium“ und „Glaube“ aus V. 1.5 auf und stellt sie in den Vordergrund. Nachdem er in V. 3-4 den Inhalt des Evangeliums identifiziert hat, beschreibt er in V. 16b-17 dessen Eigenart.

Römer 1,8: Danksagung für das Vertrauen derer in Rom, das im ganzen *kosmos* verkündet wird

1,8 Zuerst danke ich meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle,
dass man von eurem Glauben in aller Welt spricht.

[2. Dezember 2024] Fast alle Briefanfänge des Paulus (W102) enthalten einen „Danksagungsbericht“, in dem er „den Empfängern des Briefes“ mitteilt, „dass er Gott dankt“, und zwar um auf „diese Weise die Adressaten der Briefe indirekt [zu] loben“. In Römer 1,8 sind es nach Michael Wolter (W104) „die römischen Christen“, die er „davon in Kenntnis“ setzt, „dass er Gott im Moment des Schreibens dankt, weil man

von ihrem Glauben in der ganzen Welt erzählt.“ Wenn dieses Lob Wolter zufolge (W104f.) in diesem Zusammenhang „rhetorisch als *captatio benevolentiae* fungiert“, also als Umschmeicheln der Angesprochenen, damit sie seinen Brief aufmerksam lesen, klingt dies so, als übertreibe Paulus maßlos (W105), was Wolter zufolge auch die Formulierung „in der ganzen Welt“ bestätigt.

Inhaltlich basiert der „Ausdruck ‚euer Glaube‘ (*pistis hymōn...*)“ für Wolter auf dem „ganz spezifischen Glaubensverständnis“, das er bereits in der [Auslegung von Römer 1,5-6](#) (hier S. 55ff.) zum Ausdruck gebracht hatte und hier noch einmal zuspitzt:

Bezeichnete *pistis* ursprünglich die Annahme des von Paulus verkündigten Evangeliums ..., so steht der Begriff hier für das dauerhafte Festhalten an dieser Annahme. „Glaube“ ist damit verstanden als eine Lebensorientierung, die sich auf das Evangelium gründet ... Die Besonderheit der Rede von „*eurem* Glauben“ besteht außerdem darin, dass der Glaube nicht lediglich als „Haltung des Menschen“ gilt..., sondern als *Kennzeichen einer Gruppe*. Der Glaube leistet damit für die christlichen Gemeinden genau dasselbe wie für das Judentum die Befolgung der Tora: Er stiftet überindividuelle Identität und soziale Kohäsion {Zusammenhalt}.

Gegen Wolters feste Überzeugung, Paulus rede im gesamten Römerbrief ausschließlich Heidenchristen an, möchte ich hier zu bedenken geben, wie unwahrscheinlich es wäre, dass Paulus seinen Dank (W100) *peri pantōn hymōn*, „euch aller wegen“, eben nicht an **alle** ausspricht, sondern diejenigen, die Wolter Judenchristen nennt, davon aussparen würde. Interessant ist Wolters Hinweis (W105), dass Paulus mit „dem Ausdruck *theos mou* ... alttestamentliche Redeweise“ übernimmt, „die in der hellenistischen Umwelt unbekannt ist.“ Spricht das nicht zusätzlich dafür, dass Paulus wirklich **alle** in Rom anspricht, Menschen aus den Völkern *und* Juden?

Für Gerhard Jankowski (J57) ist es selbstverständlich, dass der Dank des Paulus „für alle, die in Rom sind“, bestimmt ist. Dieser Dank bezieht sich (J56) auf „eure Treue“ bzw. (G9) euer „Vertrauen“, und Jankowski (J57) nimmt besondere Gründe für diesen Dank gerade im Blick auf die dem Paulus, wie Apostelgeschichte 18,2 andeutet, bekannt gewordenen Unruhen in Rom an:

Sollen wir ergänzen: die in Rom geblieben oder wieder da sind? Der Dank hat einen Grund. Die in Rom sind treu geblieben, und das ist durch Boten im ganzen Imperium bekannt geworden. Treu geblieben sind die jüdischen Menschen in Rom und alle, die sich für den messianischen Weg entschieden hatten. Spielt Paulus hier auf das von Sueton erwähnte Edikt des Claudius gegen die stadtrömischen Juden an? Was auch immer zu der Zeit in Rom geschehen ist, ob es zu messianischen Unruhen kam oder zu Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaften und welche Maßnahmen auch von der Regierung des Claudius dagegen ergriffen worden, es ist zumindest unter den anderen jüdischen Gemeinschaften im Imperium bekannt geworden.

Dass Paulus „hier das Wort *kosmos*“ verwendet, von Jankowski ursprünglich (J56) mit „Weltsystem“ übersetzt, später (G9) mit „Weltordnung“, geschieht nicht zufällig, so dass Jankowski (J57) von diesem Stichwort aus weitere Vermutungen darüber anstellt, was der Anlass für den Römerbrief gewesen sein kann:

Es umschreibt die von den Römern den unterworfenen Völkern aufgezwungene Ordnung ihres Herrschaftssystems. Wo das bedroht wurde, erst recht, wenn das in der Kapitale geschah, mußte eingegriffen werden, auch wenn die Bedrohung für den Bestand der ganzen Ordnung recht unbedeutend gewesen sein mag. Die jüdische Gemeinschaft in Rom hat sich nicht einschüchtern lassen, auch wenn es zu einigen Verhaftungen gekommen sein mag. Sie ist eben treu geblieben in ihrer facettenhaften Zusammensetzung. Treu geblieben sind auch die Nichtjuden, die dem messianischen Ruf gefolgt waren. Wahrscheinlich standen sie unter besonderem Druck, sowohl von seiten der römischen Verwaltung wie von seiten der jüdischen Gemeinden. Vielleicht waren sie es, die den Paulus gebeten hatten, ihnen mit einer Art „Grundsatzpapier“ für die weiteren Diskussionen zu helfen. So mag ihre Bitte der Anlaß für den Brief gewesen sein.

Römer 1,9-12: Paulus will nach Rom kommen, um im gegenseitigen Vertrauen mit-ermutigt zu werden

- 1,9 Denn Gott ist mein Zeuge,
 dem ich in meinem Geist diene durch das Evangelium von seinem Sohn,
 dass ich ohne Unterlass euer gedenke
- 1,10 und allezeit in meinem Gebet flehe,
 ob sich's wohl einmal fügen möchte durch Gottes Willen,
 dass ich zu euch komme.
- 1,11 Denn mich verlangt danach, euch zu sehen,
 damit ich euch etwas mitteile an geistlicher Gabe,
 um euch zu stärken,
- 1,12 das ist, dass ich zusammen mit euch getröstet werde
 durch euren und meinen Glauben, den wir miteinander haben.

In den Versen 9 und 10 (W106) „bringt Paulus ... einen Bericht über seine alltägliche Gebetspraxis“, in dem er allerdings anders als in seinen anderen Briefen

nicht von dem *Dank* [spricht], den er Gott gegenüber ausspricht, wenn er in seinen Gebeten der Adressaten gedenkt; es geht in ihm vielmehr darum, dass er Gott ständig darum *bittet*, dieser möge ihn einen Weg zu den römischen Christen finden lassen.

Die „Schwurformel“, mit der Paulus „Gott als Zeugen“ für seine Behauptung anruft, veranlasst Wolter zu der Bemerkung (Anm. 33):

Vom Schwurverbot Jesu (Mt 5,34a; s. auch Jak 5,12) hat Paulus entweder nichts gehört, oder er setzt sich ebenso leichtfüßig über es hinweg, wie er das in 1Kor 7,10f und 9,14f mit anderen Weisungen Jesu tut.

Seinen Dienst für Gott (W106) durch „seine *Verkündigung* des Evangeliums“ drückt Paulus in Vers 9b mit dem Begriff *latreuō* aus, „der im hellenistischen Judentum ... die Gottesverehrung bezeichnet“ und in der Septuaginta zum ersten Mal in 2. Mose 3,12 vorkommt. Und (W107) mit der „Formulierung ‚mein Geist‘“ stellt Paulus Wolter zufolge klar,

dass er Gott bei der Verkündigung des Evangeliums nicht nur äußerlich dient, sondern mit seiner ganzen Person, unter Einsatz seiner Lebenskraft.

Der „Verweis auf den Willen Gottes“ in Vers 10 hat nach Wolter „eine entlastende Funktion“; dass es zu dem Besuch in Rom, den er „für längst überfällig hält“, bisher nicht gekommen ist, hat also „nicht Paulus selbst zu verantworten“. Darum will Wolter auch „das Verb *euodoō* nicht metaphorisch („gelingen, Erfolg haben“), sondern wörtlich ... verstehen“. Das Wort besteht nämlich aus den Teilen *eu* = „gut“ und *hodos* = „Weg“, so dass er übersetzt (W100): „dass ich vielleicht einmal durch Gottes Willen auf einen guten Weg geführt werde, zu euch zu kommen.“

In den Versen 11 und 12 erklärt Paulus Wolter zufolge (W107), „warum er Gott beim Beten dauernd mit dem Wunsch in den Ohren liegt, zu den Christen in Rom geführt zu werden.“ Paulus will ihnen weitergeben (W108), „was er selbst als Gnadengabe von Gott empfangen hat“, dadurch soll die „bereits existierende Gemeinschaft ... gefestigt werden“.

Wie diese Stärkung erfolgt, präzisiert Paulus mit dem Wort *symparakalein* {mit-ermutigen}, indem nämlich (W108f.) „Apostel und Gemeinde ... gemeinsam Ermutigung von Gott“ erfahren. Diese „Gemeinsamkeit“ wird noch weiter betont, indem die Mitermutigung erfolgt (W100) „durch das gegenseitige Vertrauen, von euch und von mir.“

Interessant ist, dass Wolter (W109) das Wort *pistis* in diesem Fall ausnahmsweise nicht mit „Glauben“ übersetzen will, sondern mit „Vertrauen“, da „Paulus hier von der *pistis* spricht, die sich auf das jeweilige Gegenüber richtet“. Bezeichnend ist wiederum, dass Wolter Belege „für ein solches Verständnis der paulinischen Formulierung ausschließlich in der außerbiblischen „antiken Literatur“ findet, aus der er auch „die Nähe dieser Redeweise zur antiken Freundschaftsethik“ erschließt:

Gegenseitiges Vertrauen (*pistis en allēlois*) ist das Kennzeichen von Freundschaft, und eben sie ist es, die Paulus den römischen Christen mit den Worten dieses Verses anbietet.

Wolter scheint derart fixiert zu sein auf seine Gleichsetzung der neutestamentlichen *pistis* mit einem Glauben, der bestimmte Heilstatsachen als Wahrheit annimmt, dass er die Frage völlig ausblendet, ob nicht für *pistis* in der gesamten Bibel zunächst ein-

mal die Bedeutung „Vertrauen“ erwogen werden muss, wo sie die Beziehung zu Gott oder zum von Gott gesandten Messias beschreibt.

Gerhard Jankowski geht nur kurz auf die Reisepläne des Paulus in den Versen 9-12 ein (J57):

Er jedenfalls plante, nach Rom zu gehen. Das betont er fast emphatisch. Er möchte die in Rom sehen, sie stärken und stützen, möchte sich mit ihnen zusammen ermutigen lassen durch gegenseitiges Vertrauen, durch ihre und seine Treue.

Allerdings macht er sich anders als Wolter Gedanken darüber, warum Paulus einen solchen Nachdruck auf das gegenseitige Vertrauen legt:

Das Vertrauen ist gefragt in diesen Zeiten, in denen untereinander gestritten wird um den richtigen Weg zur Befreiung und man einander verdächtigt, die falsche Linie zu verfolgen. Auch Paulus ist in den Verdacht geraten, die Sache Israels verraten zu haben, ein Häretiker zu sein, mit dem Feind zu paktieren.

Jankowski setzt also nicht wie Wolter voraus, dass Paulus bereits an eine vorwiegend heidenchristlich geprägte Gemeinde von Christen schreibt, die sich nach in ihrem Abschied vom Judentum noch einmal rückblickend auf das besinnt, was sie im Glauben an Jesus Christus hinter sich gelassen hat. Stattdessen sieht er Paulus als einen Juden, der innerhalb einer von harten Auseinandersetzungen zerrissenen jüdischen Gemeinschaft mit durchaus harten argumentativen Bandagen für seine befreiende Botschaft vom Messias Jesus eintritt. Es ist in seinen Augen kein Verrat an Israel, wenn Menschen aus den Völkern im Vertrauen auf den Messias Jesus in die Gemeinschaft mit Israel hineinberufen werden.

Römer 1,13-15: Paulus will in Rom „Frucht haben“ und weiß sich „Griechen und Barbaren“ verpflichtet

- 1,13 Ich will euch aber nicht verschweigen, Brüder und Schwestern,
dass ich mir oft vorgenommen habe, zu euch zu kommen
– wurde aber bisher gehindert –,
damit ich auch unter euch Frucht schaffe
wie unter andern Heiden.
- 1,14 Griechen und Nichtgriechen,
Weisen und Nichtweisen bin ich es schuldig;
- 1,15 darum, soviel an mir liegt, bin ich willens,
auch euch in Rom das Evangelium zu predigen.

[3. Dezember 2024] Damit hat Paulus nach Gerhard Jankowski (J56) aber noch nicht deutlich genug gemacht, warum er schon lange unbedingt nach Rom kommen will. Er will *tina karpon echein*, „einige Frucht“ haben „sowohl bei euch wie auch bei den übrigen Gojim“. So möchte Paulus (J57)

auch in Rom die Früchte seiner Arbeit einfahren bei den Juden und den Nichtjuden, möchte sehen, daß der messianische Weg möglich ist trotz allem Widerspruch und gegen alle bisherige Erfahrung.

Der „messianische Weg“, das Vertrauen auf den Messias Jesus, besteht für Jankowski also nicht einfach im Glauben an das Heil durch Jesus Christus, das allen Menschen gilt gleich welcher Herkunft, ohne dass an die Feindschaft zwischen Juden und Nichtjuden überwunden wird. Stattdessen wird Heil genau dadurch in Gang gesetzt, indem sich beide im Vertrauen auf den Messias miteinander versöhnen lassen (J57f.):

Die anderen Völker, die Gojim, und das Volk Israel. Das ist das große Problem. Die einen möchten es lösen, indem sie alle zu Juden machen; andere möchten mit Gewalt die Autonomie wenigstens in Erez Jissrael {Land Israel}, das z.Z. als römische Provinz Judäa heißt, erkämpfen; und wieder andere möchten sich am liebsten heraushalten aus allem und einigermaßen in Ruhe leben, ausgestattet mit ein paar Privilegien, mitten unter der Masse der Nichtjuden.

Demgegenüber vertritt Paulus eine Haltung, die Jankowski zufolge (J58) „einigen in den Ohren gellen“ muss, wenn er hier ausdrücklich sagt: „*Griechen und Barbaren, Weisen und Unwissenden bin ich verpflichtet.*“ Welches gewaltige Projekt Paulus damit anstrebt, wird deutlich, wenn man sich klar macht, worauf er mit diesen Stichworten anspielt:

Griechen und Barbaren, das ist schärfster Gegensatz. Die Griechen, *Hellenes*, sind die Überlegenen, die Menschen mit Kultur, mit der richtigen Sprache. Sie sind die Herren. Die Barbaren, *Barbaroi*, sind die Unterlegenen, die Primitiven, minderwertig, kulturlos, geborene Sklaven. Es gilt: *Ewiger Krieg besteht zwischen den Barbaren und allen Griechen und wird bestehen. Aufgrund der unveränderlichen Natur ... sind sie Feinde.*³⁴ Zu den Barbaren zählten nach dieser Ideologie auch die Juden. Die Römer haben diese rassistische Ideologie bei ihrem Aufstieg zum Herrenvolk voll und ganz übernommen. Jede der alten Familien versuchte in ihrem Stammbaum einen griechischen Stammvater nachzuweisen. Augustus läßt als ersten Staatsbau der imperialen Ära in Rom einen Tempel für den griechischen Gott Apollon errichten. Seine Residenz wird neben diesem Tempel gebaut. Das entspricht vollkommen der Praxis der hellenistischen Herrscher. Und im Laufe der Zeit nimmt die Herrschaft der Kaiser immer mehr Züge hellenistischer Herrschaftsformen an. Rom saugt als Beherrscherin der Völker diese hellenistische Ideologie in sich auf.

Paulus greift mit den Stichworten „Griechen und Barbaren“ wortwörtlich „ein Zitat dieser Ideologie“ auf, und erläutert und vertieft es wie „in einem guten hebräischen Parallelismus membrorum“ mit den folgenden Worten über Weise und Unwissende:

34 So zitiert Jankowski Livius nach Polybios und gibt ihn wieder nach M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart 1976, 80.

die Griechen sind die Weisen, die Barbaren die Unwissenden. Nun ist dieser Satz aus der Sicht eines Juden gesagt. Und für den sind aus den Erfahrungen seines Volkes heraus sowohl Griechen als auch Barbaren die große Bedrohung, das Problem. Griechen und Barbaren sind die Gojim, inmitten derer Israel seinen Weg gehen muß. Die Schärfe des Gegensatzes Griechen-Barbaren bekommt so aus jüdischer Sicht noch eine Zuspitzung, erst recht, wenn Paulus sagt, daß er denen verpflichtet ist, wörtlich: ihr Schuldner ist.

Wenn Paulus diesen Satz an alle Juden in Rom adressiert, dann ist er eine Provokation. Jankowski spitzt zu, worauf diese hinausläuft (J58f.):

Das ist nach allem, was in Israel gedacht und gelehrt wird, eine Unmöglichkeit. Zwar gibt es die Hoffnung, daß einst die Völker zusammen mit dem Volk Israel zum Zion pilgern werden, um dort den Gott Israels zu loben und Frieden untereinander zu halten. Aber niemand aus Israel wird sich von den Gojim in welcher Weise auch immer in Pflicht nehmen lassen. Und doch genau das tut Paulus. Wir werden gleich hören, warum. Weil er diese Verpflichtung eingegangen ist, oder besser wörtlich: weil er in der Schuld der Gojim steht, ist es sein Wunsch, denen in Rom die Gute Botschaft zu sagen. Er will der *mevasser*, der Bote mit der Guten Botschaft sein, der in Rom hören läßt: Friede, Befreiung, Herrschaft Gottes, wie es damals der Bote aus Jes 52 hören ließ in Babylon, in der feindlichen Umgebung. Wo, wenn nicht in Rom, der Herrin der Völker, sollte das gesagt und dann auch gelebt werden? Die Verpflichtung, die er da auf sich genommen hat, mag unmöglich scheinen. Sie wird zu erklären sein. Aber vielleicht ist sie die letzte Chance, das Problem zwischen den Gojim und dem Volk Israel zu lösen.

Für Michael Wolter (W110) bedeutet die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus etwas ganz anderes, nämlich „wirklich immer die auf die Hinwendung zum Christus-Glauben abzielende Missionspredigt“. Daher kann Paulus mit seiner in den Versen 13b und 15 angekündigten Absicht (W101), dass ich „eine Frucht hervorbringe, bei euch wie bei den übrigen Heiden“ bzw. „auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu verkündigen“, schon einmal keinesfalls (W110) „die christliche Gemeinde in Rom meinen“, denn damit

widerspräche er dem in Röm 15,20 formulierten Grundsatz, dass er darauf achte, das Evangelium nur dort zu verkündigen (*euangelizesthai* wie in Röm 1,15), „wo Christus nicht genannt wurde“.

Entscheidend ist nun für Wolter, wen Paulus ganz genau mit der Formulierung „bei euch wie bei den übrigen Heiden“ meint. Dabei geht er davon aus, dass die Wendung *en tois loipois*, „bei den übrigen“, grammatikalisch zwingend erfordert, dass es sich auch bei den angeredeten *hymín*, „euch“, um *ethnesin*, Menschen aus den Völkern oder „Heiden“ handelt. Allerdings unterscheidet Paulus nicht etwa (W111)

christliche von nichtchristlichen Heiden ..., sondern die Heiden *in Rom* von denen *außerhalb Roms*, unter denen Paulus bereits Missionserfolge („Frucht“) erzielt hat. Nicht dass die *hymeis* {ihr} Christen sind, ist darum das Merkmal, das Paulus hier in den Vordergrund stellt, sondern dass sie in Rom leben. *en hymin* bedeutet nicht ‚unter euch Christen‘, sondern wie *hymen* in V. 15 ‚bei euch in Rom‘. Paulus spricht hier also nicht von einem Wirken unter den christlichen Gemeinden Roms, sondern von erhofften Missionserfolgen unter den nichtchristlichen Bewohnern Roms – zu denen es aber aus den in V. 13c genannten Gründen nicht gekommen ist.

Fraglich ist aber, wende ich gegen Wolters Argumentation ein, ob Paulus wirklich grammatikalisch immer ganz so exakt formuliert. Ähnlich wie es Paulus bewusst sein musste, dass aus der Sicht der Griechen auch Juden häufig in die Völkerschaften der Barbaren einbezogen wurden, mag er selbst neben den von ihm als den „übrigen“ erwähnten Völkern mit *hymen*, „euch“, eine bunt gemischte Vielfalt von Juden, Gottesfürchtigen und bereits auf Jesus vertrauenden Gojim anreden. Wenn das so ist, dann kann sich die Absicht des Paulus, *hina tina karpon schō*, „dass ich einige Frucht habe“, durchaus doch auf ein *sowohl – als auch* beziehen, nämlich *kai en hymen kathōs kai en tois loipois ethnesin* – also „sowohl bei euch“ im Umkreis der jüdischen Bevölkerung in Rom „wie auch bei den übrigen Gojim“, und zwar ebenfalls denen in Rom. Die Frohbotschaft, die Paulus denen in Rom bringen will, bezieht ja immer auch die Juden mit ein, in deren Gemeinschaft durch das gemeinsame Vertrauen auf den Messias Jesus auch Menschen aus den Völkern hineinberufen werden, um in der messianischen Gemeinde, dem einen Leib des Messias {*hen sōma ... en Christō*, Römer 12,5; vgl. 1. Korinther 12,27}, zusammengeschlossen zu werden.

Wolter sieht das anders. Auch Römer 1,14 bestätigt in seinen Augen nochmals ganz klar (W112), „dass sein apostolischer Auftrag sich auf die gesamte nichtjüdische Menschheit erstreckt“, wie sie „seit Herodot und Euripides“ eingeteilt wurde:

als *Hellēnes* galten alle Menschen und Völker, die von griechischer Sprache und Kultur bestimmt sind, als *barbaroi* alle, denen griechische Sprache und Kultur fremd waren.

Nur auf sie richtet sich nach Wolter (W101) die von Paulus in Vers 15 geäußerte dringende „Bereitwilligkeit“, *kai hymen tois en Rōmē euangelizesthai*, also „auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu verkündigen.“ Denn mit *euangelizesthai* wird (W113) „bei Paulus immer die Missionsverkündigung und nicht die Unterweisung oder Belehrung von bereits existierenden Gemeinden bezeichnet“, mithin spricht er (W114)

die Adressaten nicht als Angehörige einer christlichen Gemeinde an..., sondern als Bewohner Roms. Das geht aus der Näherbestimmung von *hymen* {euch} durch *tois en Rōmē* {denen in Rom} hervor. Zu ergänzen ist *ethnesin* {Heiden}, und Paulus grenzt sie durch diese Spezifizierung *en Rōmē* {in Rom} von denjenigen *ethnē* {Heiden} ab, denen er anderenorts das Evangelium ver-

kündigt hat. Auf der linken Seite des *kai* {auch} in V. 15 ist darum aus V. 13d *tois loipois ethnesin* {den übrigen Heiden} zu ergänzen.

Mit dem letzten Satz überträgt Wolter die von ihm vorausgesetzte Gegenüberstellung von römischen und nichtrömischen Heiden aus Vers 13 vollständig auf Vers 15. Aber widerspricht er damit nicht seiner eigenen (siehe oben: [Schreibt Paulus den Römerbrief ausschließlich an nichtjüdische Christen?](#), hier S. 31) ausführlich begründeten Annahme (W44), „dass es *die römischen Heidenchristen sind*, die er [Paulus] sich als Leser vorstellt“? Wie kann Paulus einerseits durchgehend „Heidenchristen“ anreden, die bereits an Jesus Christus glauben, und andererseits zugleich in Römer 1,15 ausschließlich „Heiden“ ansprechen, denen er das Evangelium erst noch verkündigen will? Ist es überhaupt vorstellbar, dass Paulus seinen Brief direkt an ein heidnisches Publikum außerhalb jeglichen jüdischen Umfeldes gerichtet haben sollte?

Wolter scheint zwar den Versuch zu unternehmen, diesen Widerspruch aufzulösen, indem seiner Ansicht nach (W128) „der Römerbrief nicht der Verkündigung des Evangeliums dient, sondern seiner Besprechung“. Das würde bedeuten, dass Paulus zwar bei einem Besuch in Rom das Evangelium unter den bis dahin noch nicht zum Glauben an Christus gekommenen Heiden verkündigen wollte, aber in seinem Brief wendet er sich nur an bereits bekehrte Heidenchristen, um ihr theologisches Wissen über ihren neu erworbenen Glauben zu vertiefen. Dem steht aber entgegen, dass Paulus in Römer 1,15 ausdrücklich seinen Willen äußert, den im Brief angesprochenen Römern selbst das Evangelium zu verkünden.

Römer 1,16: Das Evangelium als Macht Gottes zur Befreiung für Juden und Griechen

1,16 Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht;
 denn es ist eine Kraft Gottes,
 die selig macht alle, die glauben,
 die Juden zuerst und ebenso die Griechen.

[4. Dezember 2024] Dass sich Paulus des im vorigen Vers erwähnten Evangeliums nicht schämt, hält Wolter (W114) in erster Linie für „eine rhetorische Bekräftigungsformel“. Dabei mag zwar „ein Bewusstsein dafür mit[schwingen], dass der Gegenstand, auf den sich diese Versicherung bezieht, einen Verstoß gegen geltende Normen und Werte beinhaltet“, aber es „handelt ... sich sicher nicht um eine konfessorische Aussage, wie häufig mit Verweis auf Mk 8,38 par. Lk 9,26; Lk 12,8f par. Mt 10,32f; 2Tim 1,12 angenommen wird“, denn die „römischen Christen sind schließlich kein Forum, vor dem ein Bekenntnis abzulegen wäre“.

Wenn sich Wolter jedoch irrt und Paulus gar nicht nur an römische Heidenchristen schreibt, sondern ein gemischtes Publikum aus Juden, Gottesfürchtigen und bislang nur vereinzelt auf Jesus als den Messias vertrauenden Menschen im Blick hat, könnte es doch sein, was Jankowski nicht ausschließt (J59), dass Paulus sich gegen

Vorwürfe wehrt, „er möge sich als Jude dessen schämen, *epaischynesthai*, was er lehrte und praktizierte.“

Wahrscheinlicher ist es allerdings für Jankowski, dass Paulus seinen Satz über das Evangelium in Erinnerung an den „Anfang des großen Preisliedes auf die Thora in Ps 119,5ff.“ formuliert, wo das Wort *epaischynomai* {sich schämen, zuschanden werden} eine wichtige Rolle spielt. Von Jankowski übersetzt, heißt es dort (J59f.)

- 5 *Ach daß gefestet seien meine Wege,
zu hüten deine Gesetze.*
- 6 *Dann würde ich nicht zuschanden (Septuaginta [LXX]: epaischynthō),
wann ich blicke auf all deine Gebote.*

Im Psalm schätzt sich einer glücklich, daß er die Thora hat, sie bewahrt und deswegen nicht zuschanden wird, sich nicht zu schämen braucht vor nichts und niemanden. ...

Bei Paulus dagegen: Gute Botschaft und Vertrauen. Die machen nicht zuschanden, ihrer braucht sich niemand zu schämen. Fast könnte man meinen, daß hier ein Gegensatz aufgebaut wird: hier Gute Botschaft und Vertrauen, dort Thora und Lernen der Gebote...

Dass das nur so scheint, darauf wird Jankowski später zurückkommen. Ihm zufolge ist das, was Paulus hier sagen will, letzten Endes nicht ohne den Hintergrund der Tora zu begreifen. Allerdings kann (J61) die Tora

hier nicht im Mittelpunkt stehen, weil Paulus erklärt hatte, daß er von den Griechen und Barbaren, also den Nichtjuden, in Pflicht genommen ist. Für die aber ist die Thora nicht bestimmt, es sei denn, sie würden Juden werden. Das sollen sie nicht. Sie sollen jedoch Anteil haben an der Befreiung, die Israel erfahren hat. Das war für Paulus die große Offenbarung. Und das rief er als Gute Botschaft, als **euangelion** aus.

Entscheidend für Jankowskis Auslegung dieser Stelle ist der Begriff *sōtēria*, von ihm mit „Befreiung“ übersetzt, während Wolter (W101) neutral das Wort „Heil“ verwendet, was die Lutherbibel mit der Umschreibung „selig machen“ einseitig verinnerlicht oder gar verjenseitigt. Die Frage, wie die Gute Botschaft des Evangeliums sowohl für Juden als auch für Griechen bestimmt sein kann, beantwortet Jankowski von Psalm 98 her, aus dem in Römer 1,16-17 drei wichtige Stichworte aufgegriffen werden (J62), nämlich „Befreiung, *sōtēria*, Bewährtheit, *dikaïosynē*, Treue, *pistis*“:

- 2 *Zu kennen gab der EWIGE sein Befreien,
den Augen der Gojim
offenbarte er seine Bewährtheit,*
- 3 *gedachte seiner Huld, seiner Treue
dem Hause Israel,
es sahen alle Ränder der Erde,
das Befreiertum unseres Gottes.*

Während Befreiung, Bewährtheit und Treue sich jedoch im Psalm 98 „allein auf Israel“ beziehen und Israel den „anderen Völkern ... als ein Beispiel für gewährte Befreiung“ dient, haben diese dort keinen „Anteil daran“. Das ist bei Paulus anders:

Bei ihm sind die Völker in das Befreiungsgeschehen hineingenommen. Sie stehen nicht am Rande. Deswegen heißt es bei Paulus, daß die Befreiung **jedem, panti**, gilt: denen, die das zuerst erfahren haben, den Juden, und auch den Nichtjuden, den Griechen. Wie ist das möglich? Noch einmal: es ist nicht möglich über die Thora. Es ist nur möglich durch **Vertrauen**. Eine Antwort auf die Treue Gottes, die sich in der geschenkten Befreiung und ihrer weiteren Gewährung zeigt, ist das Vertrauen Israels. Im Vertrauen wird die Freiheit angenommen und bewährt. Und das können auch Nichtjuden. Nun ist das Vertrauen nicht allein auf Gott ausgerichtet. Vertrauen hat mit Gemeinschaft zu tun, kann nur im Gegenüber wirklich werden. Das will gelebt werden: Juden können Nichtjuden und umgekehrt vertrauen. Sie stehen sich nicht mehr antagonistisch gegenüber.

„Diese Erkenntnis“ ist es nach Jankowski, die im Evangelium als „der befreienden Botschaft“ öffentlich gemacht wird und die „in der Realität umzusetzen“ ist:

Für Paulus wird das zu einer Machtfrage. Die Gute Botschaft wird zu einer Macht, *dynamis*, Gottes auf Befreiung hin. Es mag sein, daß in diesen Worten auch Kritik an den Zielen der Widerstandsbewegungen laut wird. Denn die wollten Befreiung auch mit Gewalt erzwingen gegen die Übermacht der römischen Legionen. Der Antagonismus sollte durch die Ausschaltung der Fremdherrschaft erledigt werden. Paulus setzt dagegen auf die Dynamik, die sich aus dem gegenseitigen Vertrauen entwickelt und den Antagonismus auflöst, so daß Freiheit gelebt werden kann. Ob das gelingen kann, muß sich noch erweisen.

Wir sehen also, dass die Unterschiede der Auslegungen von Wolter und Jankowski hauptsächlich darin begründet sind, dass Wolter die gesellschaftlich-politischen Hintergründe von in den biblischen Schriften verwurzelten und von Paulus aufgegriffenen Grundworten wie *euangelion* oder *sōtēria* vollkommen ignoriert. Dasselbe gilt für den im folgenden Vers Römer 1,17 zum ersten Mal auftauchenden zentralen Begriff *dikaiosynē*, von Luther mit „Gerechtigkeit“ übersetzt, der nach Jankowski in den heiligen Schriften ganz eng auf die „Bewährung“ der Israel gewährten „Befreiung“ bezogen ist (J62f.):

Befreiung heißt in Israel zunächst immer Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens. Da aber Ägypten ein Synonym für Unterdrückung ist, die überall geschieht, haben die Befreiten ihre Freiheit zu bewahren und zu bewähren. So ist die Befreiung nicht nur ein einmaliges Geschehen. Sie soll und muß ständig wahr werden. Wahr wird sie, indem die Befreiten sich als wahre Menschen bewähren. Die Befreiung wird verspielt, wenn Menschen verkommen, verludern, wenn sie nicht mehr im rechten Verhältnis zueinander stehen, das Recht beugen.

Daß die Befreiung gewährleistet ist, zeigt sich in Gottes Bewährtheit, in seiner Gemeinschaftsgerechtigkeit, wie Marquardt {[181]} übersetzt. Von ihm her ist es möglich, daß unter Menschen gerechte Verhältnisse herrschen. Die Bewährtheit Gottes ist, wenn man so will, die ständige Bestätigung der Befreiung. Sie ist so auch Bestätigung des wahren Menschseins. Bestätigt wird, daß wahre menschliche Verhältnisse möglich sind. Sie werden möglich, wenn sich Menschen als wahr erweisen, das tun, was die gewährte Freiheit nicht gefährdet, also vor allem das Recht durchsetzen. Es gilt, daß die Bewährtheit Gottes zuerst in Israel wirksam wurde und daß Israel zuerst die Aufgabe hatte, die Freiheit zu bewähren. Israel hat darauf vertraut, daß das so ist. Um die Aufgabe wahrzunehmen, wurde ihm die Wegweisung zur Freiheit gegeben, die Thora.

Was Jankowski hier schreibt (J63), stellt den Schlüssel dar für seine Paulus-Auslegung. Das Wort *dikaioσynē* zielt zwar auf „gerechte Verhältnisse“ unter den Menschen, aber immer so, dass befreite Menschen „sich als wahre Menschen bewähren“. Wir werden sehen, wie sich das auf Jankowskis Interpretation der so genannten paulinischen Rechtfertigungslehre auswirken wird.

Interessant ist, dass Wolter in seiner Auslegung von Römer 1,16 zunächst in eine ganz ähnliche Richtung wie Jankowski zu steuern scheint, demzufolge das Evangelium für Paulus im eben skizzierten Sinne „zu einer Macht, *dynamis*, Gottes auf Befreiung hin“ wird. Dabei geht Wolter davon aus (W115), „dass Paulus hier mit *euangelion* ... nicht lediglich Inhalt und Gegenstand seiner Verkündigung bezeichnet, sondern in [metonymischer](#) Weise seine *Verkündigung* des Evangeliums“, in der sich „Gottes heilschaffendes Handeln“ zeigt:

Das paulinische Evangelium informiert also nicht lediglich über das durch Jesus Christus erschlossene und in ihm zugängliche Heil Gottes, sondern es führt dieses Heil herbei. Aus diesem Grunde kann Paulus vom Evangelium auch sagen, dass es nicht lediglich von Gottes *dynamis* spricht oder sie bezeugt, sondern dass es eben diese wirksame Heilsmacht Gottes „*ist*“.

Um die „Identifikation des Evangeliums als *dynamis theou*“, als diese „Heilsmacht“ zu erklären, greift Paulus nach Wolter

auf eine theologische Kategorie zurück, die ihren Ursprung im Alten Testament hat. *dynamis* („Macht“, auch „Kraft“) ist hier ein Attribut Gottes, das sein Gott-Sein ausmacht und sich in seinem Handeln manifestiert: „Du bist der Gott, der Wunder tut, bekannt gemacht hast du unter den Völkern deine *dynamis*“, heißt es in Ps 76,15^{LXX}.³⁵ Mit diesem Begriff kann aber auch in metonymischer Weise die konkrete (Macht-)Tat bezeichnet werden, die Gott in Ausübung sei-

35 Wolter verweist (Anm. 88) außerdem z.B. auf Dtn 3,24; Jos 4,24; 1Chr 29,11; Ps 67,35^{LXX}; 150,1; Jer 16,21.

ner *dynamis* tut: „Die Rechte des Herrn *epoiēsen dynamin* {tat eine Machttat}, die Rechte des Herrn hat mich erhöht, ... und erzählen werde ich die Werke des Herrn (*ta erga kyriou*)“ (Ps 117,15b-17^{LXX}).

Auf all diese Machttaten Gottes in den Schriften Israels bezieht sich Wolter allerdings, ohne dabei konkret auf ihre gesellschaftlich-befreiende Wirkung einzugehen. Ihm zufolge (W116) „deutet Paulus“ lediglich sehr allgemein in „diesem Sinne ... seine Verkündigung des Evangeliums als ein Geschehen, in dem Gott selbst handelt.“

Weil seine Verkündigung für den Glauben nicht Menschenwort, sondern Gotteswort ist, geht von ihr eine Wirkung aus, wird sie zu einem *verbum efficax* {wirksamen Wort}. Als Wort Gottes bildet sie nicht lediglich eine Wirklichkeit ab, sondern sie stellt sie her. Das alles vermag das paulinische Evangelium natürlich nur, weil es „Evangelium Gottes ... von seinem Sohn ..., Jesus Christus, unserem Herrn“ ist. Nur als solches ist die paulinische Verkündigung überhaupt „Evangelium“. Seine Wirkung bleibt exklusiv an diesen Inhalt gebunden.

Auch Wolter sieht nun, dass „das Evangelium“ als „eine *dynamis theou* ... natürlich auch die von Paulus komprehensiv {zusammenfassend} und pauschal als *sōtēria* umschriebene Wirkung“ hat. Er äußert sich aber sehr zurückhaltend, was die inhaltliche Füllung des Begriffs *sōtēria* betrifft und meint, man könne „an dieser Stelle“ nicht mehr sagen, „als dass das Evangelium eine Heilsfolge hat“. Zwar ist ihm bewusst (Anm. 89), dass der Begriff „in der Septuaginta (Ex 15,2; 2Sam 10,11; Hiob 13,16; Ps 117,14.21.28; Jes 12,2 als Wiedergabe von hebr. *lišchuaʿh*“ auftaucht, aber die mit diesem Wort auf die Befreiung Israels bezogene politische Bedeutung greift er nicht auf, ja, er lehnt jede solche Interpretation ohne Begründung sogar ausdrücklich ab:

Weder lässt sich seine Bedeutung an dieser Stelle auf die künftige Errettung aus dem Zorngericht festlegen³⁶, noch darf man in ihm eine Abgrenzung vom imperialen Heilsversprechen Roms sehen³⁷.

Damit ist klar, dass Wolters Zurückhaltung bei der Deutung von *sōtēria* nur vorge-schoben war. Erst recht zeigt seine anschließende Auslegung der Worte *panti tō pisteuonti*, von ihm (W101) mit „für jeden, der glaubt“, übersetzt, dass er sie nicht wie Jankowski mit dem Vertrauen auf die Treue des befreienden Gottes Israels und seinen Messias Jesus in Verbindung bringt, sondern (W116f.) im Sinne des Für-Wahr-Haltens und der Zustimmung zu einer religiösen Botschaft interpretiert, in der es wohl in erster Linie um individuelles Heil für die Seele geht. Denn „die Heilswirkung des Evangeliums“ wird denjenigen „zuteil“, die auf das

Wort der Verkündigung ... mit Zustimmung reagieren, die ihm also „glauben“, und an dieser Zustimmung bleibend festhalten... „Glauben“ heißt für Paulus

36 Dazu verweist Wolter (Anm. 91) unter anderem auf H. Lietzmann, An die Römer (HNT 8), Tübingen, 5. Aufl. 1971, 30 und E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 77.

37 So sieht es nach Wolter (Anm. 92) R. Jewett, Romans (Hermeneia), Minneapolis 2007, 139.

demnach: seine Verkündigung als eine Botschaft hören, die in Gottes Auftrag ausgerichtet wird und die davon spricht, dass das Heil Gottes in Jesus Christus zugänglich ist sowie durch Jesus Christus erschlossen wird und dass denjenigen, die dieser Botschaft Glauben schenken, eben dieses Heil zuteil wird. Für die Menschen, die in dieser Weise auf das paulinische Evangelium reagieren, wirkt es sich als eine „Macht Gottes zum Heil“ aus.

... Dieser Glaube geht zu keinem Zeitpunkt dem Evangelium voraus oder ist gar von ihm unabhängig. Er kann vielmehr immer nur Reaktion auf das Evangelium sein; er ist auf es angewiesen, um überhaupt entstehen zu können.

Weiter stellt Paulus nach Wolter (W117) in diesem Text zwar „den Glauben als *hinreichende Bedingung* für die Heilswirkung des Evangeliums in den Vordergrund“, zugleich ist unausgesprochen

der Glaube hier aber auch als *notwendige Bedingung* für die Heilswirkung des Evangeliums präsent: Wer der paulinischen Verkündigung *nicht* glaubt, hält sie nicht für eine „Macht Gottes zum Heil“, und darum wirkt sie sich für ihn auch nicht als eine solche aus. ... Für die, die der paulinischen Verkündigung nicht glauben, wird sie eben *nicht* zu einer „Macht zum Heil“, weil sie sie nicht als „Evangelium Gottes“ hören.

Hier meldet sich ein christlicher Absolutheitsanspruch zu Wort, demzufolge alle Menschen verloren sind, die nicht auf eine ganz bestimmte Weise an Jesus glauben. Wolter zufolge vertritt Paulus diesen mit einer „besonderen Pointe“, indem er nämlich „das Adjektiv *pas* {jeder}“ auf folgende Weise verstanden wissen will (W118):

„Jeder“ soll demnach heißen: für „Juden“ wie für „Griechen“ gleichermaßen. Paulus macht seine Leser also darauf aufmerksam, dass der Glaube als hinreichende und notwendige Bedingung für die Teilhabe an der Heilswirkung des Evangeliums den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden theologisch bedeutungslos macht. ... Wie Paulus in V. 14 mit „Griechen und Barbaren“ die Menschheit aus griechischer Perspektive in den Blick genommen hat, so nimmt er hier die jüdische Perspektive ein, und unterteilt alle Menschen in Juden und Nichtjuden. ... Der Glaube, der das Evangelium als eine „Macht Gottes zum Heil“ wahrnimmt, macht diese Unterscheidung theologisch bedeutungslos, weil natürlich „jeder“ glauben kann und weil „jedem, der glaubt“, das Evangelium zu einer „Macht Gottes zum Heil“ wird – ganz unabhängig davon, ob er Jude ist oder nicht.

Im Klartext heißt das: Jeder Jude, der nicht an Jesus „glaubt“, ist ebenso auf ewig verloren wie jeder andere Mensch, der zu Jesus keinen Zugang findet. Aber ist das tatsächlich die Zuspitzung, die Paulus (W101) mit der „Macht Gottes zum Heil für jeden, der glaubt, für den Juden vor allem und auch für den Griechen“, im Sinn hat? Mit keinem Wort geht Wolter darauf ein (worauf Jankowski besonderen Wert legt),

wie sehr Paulus an der Versöhnung von Juden und Griechen in der messianischen Gemeinde interessiert ist.

In der (W118) „Sonderstellung der Juden gegenüber den Nichtjuden“, die Paulus mit dem „Adverb *prōton* {zuerst, vor allem}“ markiert, kommt nach Wolter weder zum Ausdruck, „dass das Evangelium von Jesus Christus zunächst den Juden und erst nach ihnen den Nichtjuden verkündigt wurde“, noch

dass Paulus hier die Bedingung des Glaubens für die Teilhabe an der Heilswirkung des Evangeliums für die Juden relativiert. Er will vielmehr durch *prōton* zum Ausdruck bringen, dass Israel aufgrund seiner Geschichte mit Gott, weil Gott es sich als Eigentumsvolk erwählt hat, eine besondere Affinität zu *dem* Heil aufweist, das aus dem Evangelium von Jesus Christus kommt. Diese Affinität hat ihren Grund darin, dass das Evangelium in der Geschichte Gottes mit Israel verankert ist, was Paulus schon in Röm 1,2.3b dargetan hatte und was er dann später in Kap. 9-11 noch ausführlicher herausarbeiten wird.

Leider interpretiert Wolter die besondere Beziehung Israels zu dem *euangelion* und der *sōtēria*, um die es Jesus geht, also lediglich rückblickend im Sinne einer historischen Erinnerung, die zwar zu würdigen, aber letzten Endes für den christlichen Glauben unwesentlich ist, nutzt sie aber nicht als Chance und Impuls, um das Evangelium und das mit ihm verkündigte Heil von den jüdischen Schriften her zu begreifen.

Römer 1,17: Gerechtigkeit Gottes – aus Vertrauen auf Vertrauen hin wahr gemacht

1,17 Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht (Habakuk 2,4): „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“

[6. Dezember 2024] In Römer 1,17 erscheint (W119) der schwierige „Ausdruck ‚Gerechtigkeit Gottes‘“, dem Wolter einen sechsseitigen Exkurs widmet, nachdem er vorausgeschickt hat, dass er erstens die von Paulus „betont ans Ende gestellte Aussage über den Glauben“ zur Begründung dafür, „warum das Evangelium „für jeden, der glaubt“, eine ‚Macht Gottes zum Heil‘ ist“, für entscheidender hält als die „Gerechtigkeit Gottes“ selbst, und dass zweitens hier nicht bestimmten Menschen „etwas offenbart wird, was allen anderen verborgen bleibt“. Vielmehr spricht das Verb *apokalyptetai* {offenbaren}

hier wie z.B. in Lk 17,30; Röm 8,18 von einem ereignishaften In-Erscheinung-Treten und Wirklich-Werden ... Eben dies wird z.T. mit demselben Verb von der Gerechtigkeit Gottes schon in der alttestamentlich-jüdischen Tradition gesagt, wie vor allem aus Ps 98/97,2 hervorgeht: „Kundgetan hat JHWH sein Heil (LXX: *sōtērion*); vor den Völkern offenbart hat er seine Gerechtigkeit (LXX: *apekalypten tēn dikaiosynēn autou*)“.

In seinem Exkurs (W120) beginnt Wolter damit, dass Martin Luther, wie dieser selbst rückblickend schreibt, dem Vers Römer 1,17

den Durchbruch zur entscheidenden reformatorischen Einsicht (das sog. ‚Turmerlebnis‘) verdankt. Ursprünglich habe er den Ausdruck ‚Gerechtigkeit Gottes‘ „gehasst“, weil er „nach Brauch und Gewohnheit aller Lehrer ‚Gerechtigkeit‘ philosophisch zu verstehen gelernt“ hätte: „als formale oder aktive Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten bestraft“. Nachdem er jedoch „Tag und Nacht“ über diesen Text „nachgesonnen“ habe, hätte er auf die „Verknüpfung der Worte geachtet, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben‘“. Da habe er „begonnen, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, als diejenige, durch die der Gerechte als durch eine Gabe Gottes lebt, nämlich aus Glauben, und dass dieser Satz besage, dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, nämlich die passive, durch die der barmherzige Gott durch Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.“³⁸

So wird in Luthers Theologie (W121) „aus der *iustitia activa* Gottes ... die *iustitia passiva* des Menschen“, allerdings weist Wolter darauf hin, dass diese „Antithese ... bei Luther ... schief“ ist, denn nicht nur die strafende Gerechtigkeit Gottes, sondern „auch die vom Menschen ‚passiv‘ empfangene Gerechtigkeit setzt ein ‚aktives‘ Handeln Gottes voraus.“

Weiter geht Wolter auf „eine Kontroverse um das Verständnis des Ausdrucks ‚Gerechtigkeit Gottes‘“ zwischen Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann ein, die vor 60 Jahren ausgefochten wurde. Bultmann verstand ihn „wie Martin Luther als ‚von Gott geschenkte, zugesprochene Gerechtigkeit‘³⁹, d.h. als eine ‚Gabe‘⁴⁰“, während Paulus nach Käsemann⁴¹ den „Ausdruck ‚Gerechtigkeit Gottes‘“ als „eine ‚feste Formel‘... aus dem Judentum übernommen habe“ und

38 In Anm. 100 verweist Wolter auf den lateinischen Text aus D. Martin Luthers Werke, WA 54, 186, 3-8:

Donec miserante Deo meditabundus dies at noctes connexionem verborum attende-rem, nempe: iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: iustus ex fide vivit.

39 Wolter zitiert R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 6. Aufl. 1968, 285.

40 Wolter zitiert R. Bultmann, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: ders., Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 470.

41 Wolter zitiert E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen, 3. Aufl. 1968, 182.

die Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17; 10.3ff „personifiziert als Macht“ dar[stelle], und der Genitiv charakterisiere „mindestens“ in Röm 3,5.25f als *genitivus subjectivus* „Gottes eigenes Handeln und Wesen“.

In der griechischen Grammatik liegt aber nach Wolter allen Wörtern, die wie *dikaio-synē* die Endung *-synē* haben, ein Adjektiv zugrunde, also bezeichnet das Wort (W122) eine „Eigenschaft Gottes..., nämlich dass Gott *dikaios* ist“, und „nicht das Handeln Gottes“. Was Käsemann meint, trifft auf ein anderes von Paulus in Römer 4,25 und 5,18 verwendetes Wort zu, nämlich *dikaiōsis*.

Letztendlich ist nach Wolter als „Grundlage für die paulinische Rede von der Gerechtigkeit Gottes ... der Sprachgebrauch des Alten Testaments und des frühen Judentums“ zu betrachten:

Er basiert auf einem Verständnis von Gerechtigkeit, deren Kriterium nicht die Übereinstimmung mit einer gesetzten Norm ist, sondern die Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft.⁴² Wenn Gott nach Gen 15,6 Abraham dessen Glauben „als Gerechtigkeit anrechnet“, so bescheinigt er ihm damit, dass Abrahams Vertrauen auf die Realisierung der in V. 4-5 ausgesprochenen Verheißung ein Verhalten ist, das dem Verhältnis zwischen den beiden angemessen ist: Abraham hat geglaubt, dass Gott seine Verheißung realisieren kann und wird, weil er Gott ist. ‚Gerechtigkeit‘ wird hierdurch zu einer Eigenschaft Abrahams.

In diesem Sinne kann Abraham gerecht genannt werden, außerdem aber kommt nach Wolter hinzu,

dass ‚Gerechtigkeit‘ nicht nur eine Eigenschaft bezeichnet, sondern auch in [metonymischer](#) Weise die Handlungen, die dieser Eigenschaft entsprechen, die aufgrund dieser Eigenschaft getan werden und die diese Eigenschaft zur sichtbaren und erfahrbaren Darstellung bringen. Aus diesem Grunde kann hier im Plural von *dikaio-synai* („Gerechtigkeitstaten“) gesprochen werden oder auch vom „Tun“ der Gerechtigkeit Gottes ...

Wenn aber im Alten Testament oder im frühen Judentum „von Gottes Gerechtigkeit“ als von „heilvollem Handeln zugunsten seines Volkes oder zugunsten des einzelnen Frommen die Rede“ ist und Gott insofern (W123)

Gerechtigkeit ‚tut‘, so manifestiert sich in diesem Handeln seine Gerechtigkeit in einer Weise, dass sie für die Menschen erkennbar und erfahrbar wird. Wenn Gottes Gerechtigkeit Ereignis wird, erweist sich darin immer auch das

42 Wolter verweist dazu auf K. Koch, *ḥdḡ* gemeinschaftstreu / heilvoll sein, in: E. Jenni. C. Westermann. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT) 2 (1979) 507-530, und auf M. Köckert, „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ in Gen 15,6, ZThK 109 (2012) 415-444, hier 435f.

Gott-Sein Gottes, denn nur *Gottes* Gerechtigkeit ist diejenige Heilsmacht, die eine heilvolle Wirklichkeit zu schaffen vermag.

Diese „Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes“ als seiner „Eigenschaft“, die sich „in Gottes rettendem Eingreifen zugunsten seines Volkes und der Frommen“ manifestiert, ist nach Wolter aber nur eine von „zwei Linien“, die im „alttestamentlichen und frühjüdischen Sprachgebrauch noch nebeneinander herlaufen“ und die auch Paulus erst im Laufe der Zeit „miteinander verbindet“. Auf der zuerst von Paulus verfolgten Linie leitet Paulus aus 1. Mose 15,6 im Galaterbrief „die Gewissheit ab, dass Gott die Menschen aus *Glauben* rechtfertigt“; ebenso ist auch in Philipper 3,9b

die Gerechtigkeit Eigenschaft des Menschen, und wie in Gen 15,6 sowie in den Texten des Galaterbriefes eignet Gott sie zu, weil der Mensch glaubt. Als ‚Gerechtigkeit *Gottes*‘ kommt sie hier aber gerade nicht in den Blick. ...

In allen Texten des Römerbriefes verknüpft Paulus diese beiden Linien in der Weise miteinander, dass er die Gerechtigkeit, die Gott den Glaubenden aufgrund ihres Glaubens zuspricht, als Ereignis-Werden von Gottes heilbringender Gerechtigkeit darstellt.

Daraus ergibt sich für Wolter (W124) eine kritische „Abgrenzung“ von Martin Luther und Rudolf Bultmann, die seines Erachtens „nicht bedacht“ haben,

dass die theologischen Konzepte ‚Rechtfertigung aus Glauben‘ und ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ursprünglich nicht miteinander verbunden waren. ... Dadurch, dass der Glaube das im Evangelium vergegenwärtigte Heilshandeln Gottes als solches wahrnimmt, tritt Gottes Gerechtigkeit gewissermaßen aus ihrer Verborgenheit in Gott heraus und wird unter den Menschen als Heilsmacht wirksam.

Am Ende läuft Wolters Argumentation darauf hinaus (W125), dass „Gott die paulinische Verkündigung“ benutzt,

um seine Gerechtigkeit in Erscheinung treten zu lassen. Dass eine Verkündigung überhaupt zu einer solchen „Macht Gottes zum Heil“ (V. 16b) werden kann – das kann nur der Glaube sagen, der ihr diesen Machtcharakter zuschreibt und für dessen Subjekt (*panti tō pisteuonti* {für jeden, der glaubt}) sie zu dieser Macht wird. Paulus hat den Ausdruck *ek pisteōs eis pistin* {aus Glauben zum Glauben} darum mit gutem Grund betont ans Ende des Satzes gestellt, denn in ihm steckt das eigentliche Sachargument, das die Begründung der in V. 16b formulierten Behauptung trägt. Der Glaube fungiert hier als Erkenntnisgrund wie als Sachgrund gleichermaßen für das Ereignis-Werden der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium.

Dabei ist es (W126) in dem Ausdruck *ek pisteōs eis pistin* {aus Glauben zum Glauben} „nichts anderes als der Glaube ‚jedes Glaubenden, des Juden vor allem und auch des Griechen‘, von dem in V. 17a die Rede ist.“ Und da „mit *ek* und *eis* ... Ursprung und Ziel oder auch Anfang und Ende bezeichnet“ werden, steht hier im Mittelpunkt

Glaube und nichts als Glaube überall, vom Anfang bis zum Ende. Es ist allein der Glaube, der die Gerechtigkeit Gottes im Evangelium wirksam werden lässt und es zu einer Heil stiftenden Macht Gottes macht.

Abschließend bestätigt Paulus „seine Charakterisierung des Evangeliums“ mit dem Zitat Habakuk 2,4 „aus der Schrift“. Nach Wolter ist es

neben Gen 15,6 der einzige alttestamentliche Text, den man sich so zurechtlegen kann, dass in ihm „Gerechtigkeit“ bzw. „gerecht“-sein durch „Glaube“ zustande kommt.

Tatsächlich steht (W126f.) in „der Hebräischen Bibel ... die Formulierung *wəzadiq bə-ʾemunatho jichjeh* („und der Gerechte wird durch *seine* Treue am Leben bleiben“), was (W127) die Septuaginta – vermutlich aufgrund eines Schreibfehlers im zugrundeliegenden hebräischen Text – folgendermaßen übersetzt: „*ho de dikaios ek pisteōs mou zēsetai* („der Gerechte aber wird aus *meiner* [sc. Gottes] Treue leben“)“. Indem Paulus aus der „Septuaginta-Fassung“ das *mou* [meiner] streicht, fügt er den Vers „in seine theologische Argumentation“ ein: „Nicht mehr Gottes *pistis* („Treue“) ist es, auf der die dem Gerechten geltende Lebensverheißung basiert, sondern dessen eigene *pistis* {Glaube}.“

Wolter beschließt seine Auslegung der letzten Zeile von Römer 1,17, indem er sich gegen eine Übersetzung wie in der Lutherbibel wendet: „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“ In seinen Augen spricht alles für die Alternative (W101): „Der aus Glauben Gerechte wird leben“, wie sie etwa die katholische Einheitsübersetzung hat, denn (W127) „bei Paulus wird ‚der Gerechte‘ ja nicht von selbst, sondern immer nur ‚aus Glauben‘ gerecht.“

Offen bleibt die Frage, ob sich Paulus den Text der Schrift wirklich so zurechtlegt, wie es Wolter voraussetzt, oder ob umgekehrt die Interpretation des Wortes *pistis* bei Paulus von den jüdischen heiligen Schriften her nicht doch noch weiter gehen muss als bei Wolter.

[7. Dezember 2024] Gerhard Jankowski (J60) beginnt seine Auslegung von Römer 1,17 mit Erwägungen zu den beiden Begriffen *dikaiosynē/dikaios*. Die übliche Übersetzung „mit *Gerechtigkeit* und *gerecht*... hat sehr viel zu tun mit christlicher Theologiegeschichte“. Da die „Sprache der Theologie ... sehr früh das Lateinische“ wurde,

übersetzte man *dikaiosynē* mit *iustitia* und prägte damit für lange Zeit die Interpretation des Begriffs und damit auch der Theologie. Der **lateinische (römische)** Rechtsbegriff *iustitia* wurde maßgebend für die Auslegung.

Erst als Luther, der „damit seine großen Schwierigkeiten gehabt“ hat, durch „gute exegetische Arbeit an unserer Stelle“ zu sehen lernte, „wie das Wort im sogenannten Alten Testament verwendet wird“, kam er

zu der neuen Erkenntnis..., daß *dikaiosynē* vor allem ein Gemeinschaftsbegriff ist: sie wird dem Menschen geschenkt, so daß er ihr antworten kann. Freilich

redet Luther da, wo er lateinisch schreibt, weiter von *iustitia*. Und in der deutschen Übersetzung behilft er sich mit einer erklärenden Übersetzung: „die Gerechtigkeit, die für (vor) Gott gilt“. Diese Übersetzung hat nun wiederum bis in unsere Zeit besonders die protestantische Theologie geprägt.

Auf der Suche nach einer angemesseneren Übersetzung von *dikaiosynē* geht Jankowski auf die „**hebräischen Grundworte**“ zurück, für die *dikaiosynē/dikaio*s der Versuch einer adäquaten Übersetzung sind“, nämlich „*zedāqā* und *zedeq* bzw. *zaddiq*.“ Das Problem war allerdings auch schon im Griechischen, dass *dikaiosynē* und *dikaio*s, da sie (J60f.) „der griechischen philosophischen Tugendlehre“ entstammten und „die verpflichtende Rechtschaffenheit des einzelnen Menschen gegenüber den Göttern und den Menschen“ umschrieben, den Sinn der hebräischen Grundworte nur annäherungsweise erfassen konnten (J61):

Martin Buber⁴³ sagt zu unserer Begrifflichkeit: „*Chessed*, *zedeq* und *’emeth*, die göttliche Tugenden verherrlichen und dem Menschen, der ‚in den Wegen Gottes‘ gehen soll, zur Nachahmung darstellen, sind alle drei Begriffe der Übereinstimmung, der Zuverlässigkeit ... *Zedeq* ist die weitere und vielfältigere Konzeption: es bedeutet die Zuverlässigkeit eines Handelns einem äußeren oder inneren Sachverhalt gegenüber; einem äußeren gegenüber, indem es ihn zur Geltung bringt, ihm Raum schafft, ihm sein Recht werden lässt; einem inneren, indem es ihn verwirklicht, ihn aus der Seele in die Welt setzt.“

Jankowski geht davon aus, dass bei Paulus auch das Wort *dikaiosynē* diese Bedeutung trägt. Friedrich-Wilhelm Marquardt schlägt die Übersetzung „(Gemeinschafts-) Gerechtigkeit“⁴⁴ vor. Jankowski selbst will eher Martin Bubers Vorschlägen zur Verdeutschung von *zedeq* folgen:

Buber übersetzt die hebräische Wurzel mit Worten des deutschen Wortstammes **wahr**. Er hat u.a. Bewahrheitung, Wahrspruch, Bewährung, bewährt. Die außergewöhnliche Wahl der Worte weist auf die Besonderheit dieses Grundwortes hin. Freilich hat zumindest Bewährung inzwischen einen Bedeutungswandel durchgemacht und ist fast negativ besetzt. ... Wir folgen ... Buber und übersetzen auch *dikaiosynē/dikaio*s mit (Gottes) **Bewährtheit, bewährt**. Das Verb *dikaion* ist dann entsprechend im Aktiv mit **wahr machen**, im Passiv mit **wahr gemacht werden** zu übersetzen.

43 Jankowski zitiert M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, Beilage zu: Die Schrift, Bd. I, Heidelberg 1976, 32.

44 So Marquardt [192], aber schon zuvor erläutert Marquardt [181] seine Übersetzung von *dikaiosynē* mit „Gemeinschaftsgerechtigkeit“ in Anlehnung an den Alttestamentler G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 368ff.

Michael Wolter (W122) ist es von anderen Quellen her ebenfalls bewusst, dass *dikaiosynē* im Alten Testament die „Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft“ bezeichnet, ohne daraus jedoch ähnliche Schlüsse zu ziehen wie Buber, Marquardt oder Jankowski.

Vielleicht wegen der hier erwähnten Vorbehalte gegenüber dem Wort „Bewährung“ umschreibt Jankowski im Jahr 2021 (G10) *dikaiosynē theou* in Römer 1,17 mit „wie Gott wahr macht“, statt wie im Jahr 1999 (J59) mit „Gottes Bewährtheit“ zu übersetzen.

Worauf die Formulierung „wahr machen“ konkret abzielt, hatte ich oben bereits mit einem Zitat von Jankowski verdeutlicht, demzufolge (J63) „Befreiung“ im Volk Israel „nicht nur ein einmaliges Geschehen“ ist, sondern (so viel soll wiederholt werden):

Sie soll und muß ständig wahr werden. Wahr wird sie, indem die Befreiten sich als wahre Menschen bewähren. ... Daß die Befreiung gewährleistet ist, zeigt sich in Gottes Bewährtheit, in seiner Gemeinschaftsgerechtigkeit, wie Marquardt übersetzt. Von ihm her ist es möglich, daß unter Menschen gerechte Verhältnisse herrschen. Die Bewährtheit Gottes ist, wenn man so will, die ständige Bestätigung der Befreiung.

Das Neue und Besondere an „der Guten Botschaft“, die Paulus verkündet, ist nun die „Erkenntnis, daß Israel und die anderen Völker, Juden und Nichtjuden, zusammen auf dem Weg zur Freiheit gehen können“. In diesem Evangelium

ist die Bewährtheit Gottes offenbart, besser übersetzt: enthüllt, aus Vertrauen auf Vertrauen hin, sagt Paulus. Was ausschließlich Israel gelebt hat, können die anderen Völker auch leben, indem sie wie Israel vertrauen. Daß die Bewährtheit Gottes nur Israel gelten sollte, war eine Verschleierung. Der Schleier ist aufgehoben, und nun wird offenbar, daß die Bewährtheit, die Bestätigung der Freiheit, der gesamten Menschheit zugute kommt. Die einzige Bedingung dafür ist, daß sie darauf vertraut – mit Israel. Denn es heißt: **„Der Bewährte wird aus Vertrauen leben.“**

Anders als Wolter geht Jankowski nicht darauf ein, dass Paulus dieses „Zitat aus dem Buch des Propheten Habakuk (2,4)“ um das Possessivpronomen verkürzt. Erinnern wir uns, dass es bei Habakuk (W126f.) im hebräischen Text um „*seine*“, nämlich des Gerechten „Treue“ geht, während in der Septuaginta von „*meiner*“, also von Gottes „Treue“ die Rede ist. Die inhaltliche Spannung, die Wolter zwischen diesem Text und dem Zitat des Paulus aufbaut, wird jedoch nahezu gegenstandslos, wenn ernstgenommen wird, dass „Treue“ zu Gott und „Vertrauen“ auf Gott einander ebenso entsprechen, wie beide durch die „Treue“ Gottes sowohl hervorgerufen werden als auch innerhalb der Gemeinschaft des auf Gott Vertrauenden mit Gott auf sie bezogen bleiben.

So wird nach Jankowski (J64) der Prophet Habakuk

dem Paulus zum Zeugen dafür, daß es möglich ist, sich in der gewährten Freiheit zu bewahren. Es ist möglich für Israel, denn Habakuk wendet sich zuerst an Israel, und es ist möglich für die anderen Völker. Sie können mit Israel zusammen **leben**. Dieses Stichwort ruft das eigentliche Thema auf: das Leben, das sich in Freiheit gegenüber der Unfreiheit bewährt.

Dass Jankowski darauf besteht, die paulinische Verkündigung des Evangeliums als befreiende Botschaft zu deuten und die Gerechtigkeit eines Menschen als die Bewahrung einer gewährten Befreiung bzw. die Bewährung einer Disziplin der Freiheit zu begreifen, würde Wolter möglicherweise als Eintragung moderner gesellschaftskritischer Gedanken in den Text betrachten. Wenn Paulus aber mit seinem Habakuk-Zitat auch dessen Zusammenhang im Prophetenbuch aufruft, der ihm aus seinem Studium der Schriften sicher bekannt war, dann steht ihm nach Jankowski ein politischer Zusammenhang vor Augen, der zur Frage nötigt: „Wie kann gelebt werden in totaler Unterdrückung, bei Völkermord, bei Plünderung und Gewalt?“ Auf solche Zustände geht Habakuk in den Versen 2,5 und 2,8 ein, so von Jankowski übersetzt:

- 5 *Ja, der Tückische nimmts leicht gar;
der giergeschwollne Mann,
der nie innehaltende,
der wie die Gruft zusperrt seine Seele,
und wie der Tod ist er, wird nicht satt:
an sich rafft alle Völker er,
holt heran alle Völker sich ...*
- 8 *Weil du viele Gojim geplündert hast,
plündert dich nun der Völkerrest aus,
um das Blut der Menschen, die Gewalttat am Land,
der Stadt und allen die darin siedeln ...*

Diese Worte müssen Paulus an „die herrschenden Verhältnisse“ zu „seinen Zeiten“ erinnert haben, beschreiben sie doch „fast ... die Praktiken des römischen Imperiums.“ Auf die Frage, wie man sich unter solchen Bedingungen „bewähren“ kann, antwortet Habakuk: „Nur durch Vertrauen, daß die Bewährtheit Gottes, seine Treue nicht aufhört.“ Und Paulus überträgt das auf die eigene Situation: „Überlebt werden konnte da wirklich nur mit einem fast unverschämten Vertrauen, daß die Freiheit noch nicht verspielt ist.“

Aber nach Jankowski muss es Paulus auch bewusst sein, dass er „die in Rom, an die Paulus schreibt“, die „durch das Habakukzitat an ihre Verhältnisse erinnert wurden“, durch seine Worte zum Widerspruch herausfordert (J65):

Denn wurde hier nicht deutlich, daß die anderen Völker Israel zu vernichten drohten? Lebte man nicht in Rom in der Zentrale der Macht, die sich eine ganze Welt unterworfen hatte? Und die sollten nun mit Israel vertrauen, daß Befreiung möglich ist? Wie war da befreites Leben zu gestalten, wenn die Bedrohung hautnah, Tag für Tag gegenwärtig war? Also ist zu reden vom Leben, wie es nun mal ist. Zunächst vom Leben der Nichtjuden.

Mit diesen Worten leitet Jankowski über zu dem Teil des Römerbriefes, den Wolter (W129) das „Briefcorpus“ nennt, das in 1,18 beginnt und erst in 15,13 endet.

Übersetzungsvorschlag für Römer 1,8-17

- 1,8 Als erstes danke ich meinem Gott
durch Jesus, den Messias, euer aller wegen,
dass von eurem Vertrauen berichtet wird
in der ganzen Weltordnung.
- 1,9 Denn mein Zeuge ist Gott,
dem ich mit meinem Geist diene
in der befreienden Botschaft seines Sohnes,
dass ich unablässig an euch denke
- 1,10 und in meinen Gebeten ständig darum bitte,
ob ich wohl endlich einmal
auf einen guten Weg geführt werde,
im Willen Gottes, zu euch zu kommen.
- 1,11 Denn ich sehne mich danach, euch zu sehen,
um euch etwas abzugeben
an geistlicher Gnadengabe
damit ihr gestärkt werdet –
- 1,12 das heißt: um bei euch mitermutigt zu werden
durch das gegenseitige Vertrauen,
von euch und von mir.
- 1,13 Denn ich will nicht, dass ihr nicht wisst, Geschwister,
dass ich mir oftmals vorgenommen habe, zu euch zu kommen,
bis jetzt aber gehindert worden bin,
damit ich einige Frucht habe
sowohl bei euch wie auch bei den übrigen Gojim.
- 1,14 Griechen und Barbaren,
Weisen und Unverständigen
bin ich verpflichtet.
- 1,15 So ist, was mich betrifft, die Bereitwilligkeit da,
auch euch in Rom die befreiende Botschaft zu sagen.
- 1,16 Denn ich schäme mich der befreienden Botschaft nicht.
Denn eine Macht Gottes ist sie zur Befreiung
für jeden, der vertraut,
für den Juden zuerst und auch für den Griechen.
- 1,17 Denn Gottes Bewährtheit
wird in ihr enthüllt,
aus Vertrauen auf Vertrauen hin,
wie geschrieben ist:
Der aus Vertrauen Bewährte wird leben.

Drei Teufelskreise von Verfehlungen der Menschen in der Völkerwelt (Römer 1,18-32)

[10. Dezember 2024] Nach Gerhard Jankowski (J65) redet Paulus ab Römer 1,18 zunächst „vom Leben, wie es nun mal ist“, wie es die Propheten Israels getan haben, „schonungslos aufdeckend und gleichzeitig wegweisend“. Dabei beginnt er (J66) mit einer „Kritik der Götter“ der Völkerwelt, und aus dieser „Religionskritik“ folgt „die Kritik der gesellschaftlichen Zustände“, die ein „Leben in Freiheit“ bedrohen, und zwar „nicht nur in Israel..., sondern in der ganzen Menschheit“. Dreimal sagt er (in den Versen 24, 26 und 28) von „der nichtjüdischen Welt“, dass sie „**ausgeliefert**“ ist,

ho theos paredōken autous {Gott hat sie ausgeliefert}, wie es das Hauptstichwort sagt. Ausgeliefert an das, was sie bestimmt. Sie sind im Grunde sich selbst überlassen und so dem Verfall preisgegeben durch ihre „Religion“, die Religion der Vergötzung, der Moral, der Unvernunft.

Von diesen drei Stichworten her unterteilt Jankowski die Besprechung dieses Abschnitts in die drei Teile „Gott und Religion 1,18-25“, „Moral 1,26-27“ und „Die Pflichten 1,28-31“.

Für Michael Wolter (W130) zieht sich durch den gesamten Abschnitt 1,18 - 3,20 im Römerbrief „der rote Faden“, dass es

keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden [gibt], weil sie „alle unter der Sünde sind“ (3,9) und weil für diese wie für jene gilt: „Es gibt keinen Gerechten, nicht einen“ (3,10).

Dabei sieht er (W129) Römer 1,18 als die Überschrift dieses Abschnitts, in dem „die ausweglose Verfallenheit aller Menschen unter Gottes Zorn“ geschildert wird, „der über Juden wie Heiden gleichermaßen aufgrund ihrer ‚Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit‘ ... kommen wird.“

Besonderen Wert legt Wolter darauf (W137), dass es auch in den weiteren Versen 19-31 von Kapitel 1 „um die ‚Menschen‘ von V. 18 und um ihre ‚Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit‘“ geht: „Paulus spricht in dieser Hinsicht also von der Menschheit insgesamt.“ Zugleich ist aber auch ihm zufolge „nicht zu übersehen, dass Paulus die allgemeine Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen am Beispiel des Verhaltens der Heiden aufweisen will.“ Mit „dem Vorwurf der Verehrung der Abbilder von Menschen und Tieren anstelle der Verehrung des einen und wahren Gottes“ verwendet Paulus

ebenso ein im Judentum seiner Zeit verbreitetes antipaganes Stereotyp wie in V. 26-27 mit den als „würdelose Leidenschaften“ charakterisierten Verhaltensweisen. Paulus gibt der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschheit damit eine Gestalt, in der ganz deutlich die jüdische Wahrnehmung ihrer nichtjüdischen Umwelt erkennbar ist. Kein Jude würde annehmen, dass Paulus hier nicht von Heiden spricht.

Wie Jankowski sieht auch Wolter (W135) im „Zentrum der Darstellung“ in den Versen 21-31 drei Teufelskreise, in denen „immer erst die menschliche Schuld beschrieben wird und dann die Strafe, die Gott ihretwegen über die Menschen verhängt“. Das schuldhafte Handeln der Menschen erscheint in den Versen 21-23, 25 und 28a; die Strafe Gottes in den Versen 24, 26-27 und 28b-31. Dabei wird (W136) im

Laufe der Darstellung ... der Aufweis der Schuld immer kürzer, während die Beschreibung der Strafe immer ausführlicher wird. Außerdem ist für die drei Beschreibungen des Zusammenhangs von Schuld und Strafe charakteristisch, dass die Strafe, die Gott die schuldig gewordenen Menschen übergibt, selbst wieder ein schweres Vergehen gegen den Ordnungswillen Gottes ist und damit neue Schuld gebiert und die Menschen in einem unentrinnbaren Kreislauf der Sünde festhält.

Als Parallele für einen solchen Zusammenhang nennt Wolter die Darstellung in der Apostelgeschichte 7,41-42, derzufolge

als Strafe dafür, dass Israels Väter das Goldene Kalb hergestellt und ihm Opfer dargebracht haben (V. 41), über sie verhängt [wird]: „Gott aber wandte sich ab und lieferte sie aus (*kai paredōken autous*), dem Heer des Himmels zu dienen ...“ (V. 42a).

Auch hier im Römerbrief (W137) ist es „immer die Verweigerung der Gott als dem einzigen und wahren Gott geschuldeten Verehrung ..., die jeweils als Grundsünde aufgewiesen wird (V. 21-23.25.28a)“ und ursächlich ist „für das Zerschneiden der Ordnung in ihrer eigenen Welt, das sich in den Verfehlungen der Menschen gegen sich selbst manifestiert.“

Eingeleitet wird die Darstellung der genannten drei Teufelskreise durch die Verse 19-20, in denen

die Erkennbarkeit von Gottes Gott-Sein durch seine Werke ... eine denkbare Ausrede unmöglich machen [soll]: Kein Mensch soll sagen können, dass er Gott nicht kennt und dass ihn darum der in V. 18 erhobene Vorwurf nicht trifft.

Während Wolter Römer 1,32 als Zusammenfassung des Abschnitts betrachtet, worauf in Römer 2,1 „mit der direkten Anrede an einen fiktiven Gesprächspartner ein deutlicher Neueinsatz markiert“ ist, gehört für Jankowski (J71ff.) der letzte Vers von Kapitel 1 schon zur Thematik, die im 2. Kapitel angeschnitten wird, nämlich der Verantwortlichkeit der jüdischen Welt.

Römer 1,18: Gottes Zorn über alle Abtrünnigkeit und Unbewährtheit der Menschen

1,18 Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alles gottlose Leben und alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten.

[11. Dezember 2024] In den vorigen Versen 1,16-17 war von Gottes Gerechtigkeit bzw. Bewährtheit, *dikaiosynē theou*, die Rede gewesen, die in der Frohbotschaft, im *euangelion*, offenbart bzw. enthüllt wird. In Vers 1,18 wiederholt Paulus dasselbe Wort *apokalyptetai* {es wird offenbart, enthüllt}, aber in ganz anderer Weise (W130):

Statt von „Heil“ spricht Paulus jetzt von „Zorn“, und statt von der „Gerechtigkeit Gottes“ ist jetzt von der „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ die Rede.

Michael Wolter schließt sich (Anm. 4) der „Mehrheitsmeinung“ an, dass (W130) „die Konjunktion *gar* {im Sinne von „denn“} anaphorisch (d.h. begründend) ... zu verstehen“ ist, weil Paulus später in den Versen 3,21-23 ebenfalls das Hervortreten von „Gottes Gerechtigkeit“ damit begründet, dass „alle ... gesündigt“ haben, ohne „Unterschied“. Schon hier will also (W131)

Paulus ... erklären ..., warum das Heil für alle Menschen ohne Ausnahme nur aus Glauben kommen kann: weil sie alle ebenso ausnahmslos aufgrund ihres gottlosen Tuns dem Zorn Gottes verfallen sind. Das Begriffspaar „Jude und Grieche“ (V. 16) wird durch „Menschen“ (V. 18) wiederaufgenommen. Hier wie dort hat Paulus also dieselbe Dimension im Blick, und die Rede von den „Menschen“ meint bereits in Röm 1,18 darum ganz prononciert: Juden und Heiden gleichermaßen. Im Mittelpunkt der paulinischen Argumentation steht damit der Gedanke, dass die theologische Unterschiedslosigkeit von Juden und Nichtjuden nicht nur die *Folge* der Evangeliumsverkündigung ist, sondern auch eine *unabhängig von ihr bestehende Gegebenheit*.

Das Stichwort „Zorn (*orgē*)“ umschreibt nach Wolter „hier nicht einen Affekt Gottes, sondern ... Gottes Gerichtshandeln“, womit er „einen Sprachgebrauch“ übernimmt,

der unter ‚Zorn‘ immer das sog. *Vernichtungsgericht* versteht. Es handelt sich bei ihm um ein Vernichtungshandeln Gottes an seinen und seines Volkes Feinden, das unter Anknüpfung an die alten Jahwe-Krieg-Traditionen beschrieben werden kann. Gott selbst kommt (oft mit seinem Engelheer oder mit Feuer) vom Himmel (hier: *ap' ouranon*) auf die Erde herab und vernichtet alles, was ihm und seinem Willen entgegensteht.

Ein solches „*Vernichtungsgericht*“ wird etwa (Anm. 7) in Sacharja 14 beschrieben.

Von ihm zu unterscheiden ist das sog. *forensische Gericht*, bei dem Gerechte und Sünder vor dem Thron des Richters erscheinen, der ihnen Heil und Unheil zuweist. Dieser Gerichtstyp, der im Hintergrund von Röm 3,19-20 steht, wird niemals mit dem Begriff „Zorn“ umschrieben.

Nach Wolter (W131f.) meint Paulus in 1,18 also mit der Offenbarung von

„Gottes Zorn“ ... über die Sünden aller Menschen..., dass Gott sein endzeitliches Vernichtungsgericht an der sündigen Menschheit vollziehen wird. ... Es ist

dieser „Zorn“, von dem Paulus in Röm 5,9 sagen wird, dass die Gerechtfertigten aus ihm „gerettet“ werden (s. auch 1Thess 1,10; 5,9).

Was Wolter mit diesen Erläuterungen heraufbeschwört, ist eine Sicht auf den straffenden und nach Rache dürstenden Jahwe-Gott der Juden, die sich landläufig in der Vokabel „alttestamentarisch“⁴⁵ für die jüdische Bibel niederschlägt.

Gerhard Jankowskis Bemerkungen über den Zorn Gottes sind geeignet, ein solch einseitiges und verzerrtes Bild von der „Schrift“ zurechtzurücken, die er (J65, Anm. 9) als den „Thenakh“ versteht, „also die Thora, die Propheten und die übrigen Schriften, wie sie in der hebräischen Bibel überliefert sind“. In den Versen 1,16-17 und 1,18 stellt er anders als Wolter (W130) nicht allgemein Gottes „Heil“ und „Zorn“ gegenüber, sondern er begreift (J65) viel konkreter *sōtēria* als „Freiheit“, die durch menschliche „Abtrünnigkeit und Unbewährtheit“ zunichte gemacht wird:

Enthüllt ist die Bewährtheit Gottes. Das ist die Vision eines Lebens in Freiheit. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Deswegen: enthüllt ist Gottes Zorn über jede Abtrünnigkeit und Unbewährtheit von Menschen, die die Wahrhaftigkeit in Unbewährtheit niederhalten. Was folgt, ist Religionskritik und gesellschaftliche Analyse; nicht in der modernen Art, sondern prophetische Kritik und Analyse, schonungslos aufdeckend und gleichzeitig wegweisend. So kommt denn auch der Zorn Gottes ins Spiel. Der bricht in der Schrift aus, wenn die Existenz Israels von innen oder außen bedroht ist. Ist sie von innen bedroht, richtet sich der Zorn gegen Israel, ist sie von außen bedroht, richtet er sich gegen die Völker, die Israel vernichten wollen. Gott kann es nicht ertragen, daß die gewährte Freiheit verspielt oder zunichte gemacht wird. Deswegen regt sich sein Zorn, und in letzter Konsequenz muß verschwinden, was Leben in Freiheit zu vernichten droht.

Indem Jankowski die Worte *asebeia kai adikia* mit „Abtrünnigkeit und Unbewährtheit“ übersetzt, stellt er bewusst die „Unbewährtheit“ der Menschen der „Bewährtheit“ des Gottes Israels gegenüber, während er den ersten Begriff *asebeia* nicht wie üblich als Gottlosigkeit begreift, da auch der Glaube an andere Götter eine „Abtrünnigkeit“ vom befreienden Gott Israels darstellt.⁴⁶

45 So äußerte sich zum Beispiel Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede 2001 zur amerikanischen Antwort auf die Terroranschläge vom 11. September 2001 mit den Worten: „Die Sprache der Vergeltung, in der nicht nur der amerikanische Präsident zunächst auf das Unfassbare reagierte, erhielt einen alttestamentarischen Klang“. Das Zitat fand ich, als ich meinen Aufsatz [Alttestamentarische Besonnenheit](#) für das [Deutsche Pfarrerberblatt](#) schrieb, in einem Download der Dankesrede des Friedenspreisträgers, Glauben und Wissen, 2. Abschnitt, der inzwischen nicht mehr verfügbar ist. Siehe auch Helmut Schütz, [Lebenslanges Ringen um den Frieden](#), Gießen 2024 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84018](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84018)), 219.

46 In seiner späteren Übersetzung (G10), in der er in 1,17 „Gottes Bewährtheit“ mit „wie Gott wahr macht“ umschreibt, gibt er *epi pasan asebeia kai adikia* mit „gegen jeden Frevel und

Nach Wolter (W132) nimmt Paulus mit „der Umschreibung der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit durch das Begriffspaar *asebeia kai adikia* ... einen in seiner Umwelt geläufigen Sprachgebrauch auf.“ In dieser Zusammenstellung können beide Begriffe

- entweder „ohne einen erkennbaren Bedeutungsunterschied nebeneinander“ stehen
- oder es bezeichnet „*asebeia* Verfehlungen gegen Gott und *adikia* Verfehlungen gegen die Mitmenschen“,
- es kann aber auch die „eine Verfehlung ... als Folge oder Erscheinungsform der jeweils anderen dargestellt werden“
- oder „*asebeia* gilt als Steigerung von *adikia*“.

Nach Wolter kommt „jede der drei erstgenannten Möglichkeiten für die Interpretation der paulinischen Darstellung in Frage“, was „vor allem ... die jeweils zweistufige Struktur in V. 21-24 / V. 25-27 / V. 28-31 mit der Abfolge von Vergehen gegen das Gott-Sein Gottes und Auslieferung in immer neue ‚Strafschuld‘... erkennen“ lässt.

Abschließend spricht Paulus Wolter zufolge (W133) von „der ‚Unterdrückung‘ der Wahrheit“, *alētheia*, durch die „Ungerechtigkeit“, *adikia*, der Menschen. So stellt er dem ungerechten „Tun der Menschen ... die Wahrheit Gottes als die von Gott der Welt eingestiftete Ordnung“ gegenüber, „an der sich das Verhalten der Menschen orientieren soll.“ Indem Paulus „das Verhalten der Menschen ‚Ungerechtigkeit‘“ nennt, „weil es der Ordnung und dem Willen Gottes zuwiderläuft“, greift er eine Vorstellung auf, wie sie im [3. Buch Esra 4,37-38](#)⁴⁷ entfaltet wird (W132f.):

„*adikoi* sind alle Menschenkinder, und *adika* sind alle ihre Werke ..., und in ihnen gibt es keine *alētheia*, und sie werden durch ihre *adikia* zugrundegehen; die *alētheia* aber bleibt und ist mächtig in Ewigkeit, und sie lebt und herrscht bis in die Ewigkeit der Ewigkeit“.

Nach Wolter (W133) ist die „Unterdrückung der Wahrheit“ aber „weder nur eine Verfehlung der Heiden noch wird ihre Konkretion allein in Röm 1,19-32 beschrieben“, denn auch „Juden ... ‚unterdrücken‘ sie sie durch die Übertretung des Gesetzes (2,21-23)“, obwohl „für sie Gottes Wahrheit im Gesetz zugänglich ist (2,20)“. Zunächst aber macht Paulus in 1,19-32 deutlich, wie er

jedes Unrecht“ wieder.

47 Wolter zitiert das [3. Buch Esra](#) mit „1/3Esr“. Unter dem Namen „3. Buch Esra“ folgt es als apokryphes Buch den beiden Büchern Esra und Nehemia der deutschen Bibeln. Es fehlt in der hebräischen Bibel, während es die Septuaginta ihrer Übersetzung der Bücher Esra und Nehemia, die in ihr unter dem Namen „2. Esdras“ zusammengefasst werden, unter dem Namen „1. Esdras“ vorangehen lässt.

sich das bei den Heiden vorgestellt hat...: Was Gottes ‚Wahrheit‘ ist, steht in V. 19-20, die „Ungerechtigkeit“, durch die sie „unterdrückt“ wird, beschreibt er in V. 21-32.

Römer 1,19-20: Die Erkennbarkeit Gottes in Taten der Schöpfung und Befreiung

- 1,19 Denn was man von Gott erkennen kann,
ist unter ihnen offenbar;
denn Gott hat es ihnen offenbart.
- 1,20 Denn sein unsichtbares Wesen
– das ist seine ewige Kraft und Gottheit –
wird seit der Schöpfung der Welt,
wenn man es wahrnimmt,
ersehen an seinen Werken,
sodass sie keine Entschuldigung haben.

[12. Dezember 2024] In Römer 1,18 hatte Paulus nach Michael Wolter (W138) „von einer ‚Unterdrückung‘ der Wahrheit durch die Menschen“ gesprochen. Damit

setzt er voraus, dass sie sie kennen. Eben dies stellt er in V. 19a fest: Gott ist für alle Menschen erkennbar, und hierin liegt darum ihre Unentschuldbarkeit (V. 20c) begründet.

Dabei geht es in „der Formulierung *to gnōston tou theou* {das Erkennbare Gottes}“ nicht „nur um eine partielle {nur teilweise} Erkenntnis Gottes“, sondern um die

Erkenntnis Gottes als Gott. Es handelt sich darum wie in Gen 2,9^{LXX} (*gnōston kalou kai ponērou* [„das Erkennbare des Guten und Bösen“ im Sinne von: ‚was das Gute und Böse erkennbar macht‘]) um ... die Erkennbarkeit Gottes.

Wolter übersetzt Vers 19 also (W134) folgendermaßen: „Denn was Gott erkennbar macht, ist unter ihnen offenbar. Gott hat (es) ihnen nämlich offenbart.“ Mit dem zweiten Satz (W138) betont Paulus,

dass die Erkennbarkeit Gottes den Menschen allein durch Gottes Selbstoffenbarung erschlossen wird und nicht eine Möglichkeit ist, die den Menschen unabhängig von ihr zuhanden wäre. Gott *ist* den Menschen nicht offenbar, sondern er *macht* sich ihnen offenbar.

Wie er das macht, verdeutlicht Paulus in paradoxer Weise mit den Worten *ta ahorata ... kathoratai*, von Wolter übersetzt (W134) mit: „seine unsichtbaren Eigenschaften werden ... gesehen“. Wörtlich bezeichnet *ta ahorata* einfach das Unsichtbare in der Mehrzahlform, es (W138) „steht für Abstrakta, die Eigenschaften Gottes bezeichnen“, von denen am Ende von Vers 20 zwei genannt werden: „Gottes ewige *dynamis* {Macht} und seine *theiotēs* {Göttlichkeit}.“

Aber wie ist es möglich, „dass zum Erkennen Gottes auch das Erkennen seiner Unsichtbarkeit gehört“? Indem die an Gott unsichtbaren Dinge als *nooumena* gesehen

werden, als gedachte Größen (W139): „Man kann die unsichtbaren Eigenschaften Gottes zwar nicht mit den körperlichen Augen sehen, man kann sie aber denken.“ Dazu betont Wolter allerdings nochmals (Anm. 12):

Auch als *nooumena* können Gottes unsichtbare Eigenschaften einzig und allein durch seine Offenbarung (V. 19) ‚sichtbar‘ werden und nicht aufgrund einer natürlichen Erkenntnis- oder Denkfähigkeit, die in den Menschen vorhanden wäre ...

Allerdings steht nach Wolter (W139) dieses „paulinische Konzept des intellektuellen Sehens in platonisch-stoischer Tradition“, derzufolge „Gott zur Welt der unsichtbaren Ideen“ gehört, „die nur gedacht werden können“.⁴⁸

Weiter sind es „Gottes *poiēmata*“, also Gottes Werke oder Taten, die „dieses ‚Sehen‘ der unsichtbaren, aber denkbaren Eigenschaften Gottes bei Paulus“ ermöglichen. Da dies (W140) „seit der Erschaffung der Welt“ möglich ist, wird in

der Regel ... dabei angenommen, dass er mit den *poiēmata* Gottes Schöpfungswerke meint. Dementsprechend würde Paulus hier im Anschluss an die platonisch-stoische Tradition behaupten, dass die Menschen durch die Betrachtung der natürlichen Welt Gott erkennen, weil sie durch sie eine gedankliche Vorstellung von der *dynamis* und *theiotēs* Gottes gewinnen. Was Gott erkennbar macht, ist demnach der gesamten Menschheit zugänglich. Darüber hinaus spricht aber auch einiges dafür, dass Paulus mit den *poiēmata* nicht nur die Schöpfungswerke im Blick hat, sondern auch Gottes Taten in der Geschichte. Die hellenistisch-jüdische Verwendung dieses Begriffs ist für einen solchen Bezug durchaus offen.

Dazu verweist Wolter (Anm. 19) u. a. auf die Psalmen 63,10^{LXX} und 142,5^{LXX} sowie auf die Stellen im Prediger 7,13; 8,17; 11,5; außerdem will er (W140) die „paulinische Sicht der Dinge ... mit Deutungen von Gottes Handeln verknüpfen, wie sie sich z.B. in 1Kön 8,43; Ps 82,19^{LXX}; Jes 43,8-11 finden.“

Wie bereits gesagt, läuft die Offenbarung Gottes in Form seiner Erkennbarkeit durch Gottes Taten am Ende von Vers 20 darauf hinaus, dass niemand entschuldigbar ist, der Gott „die Anerkennung seines Gott-Seins verweigert“, weil er sich nicht „auf Unwissenheit berufen“ kann.

Auch Gerhard Jankowski (J67) räumt eine ungewöhnliche „Wortwahl“ zur Umschreibung des Gottes, „wie ihn die Schrift kennt“, in 1,19-20 ein (und nennt dazu in Anm. 10 die Stichworte *ahoraton*, *theiotēs*, *gnōston* und *aĩdios*):

Sie erinnert stark an die gängige philosophische Begrifflichkeit der Zeit. Die Hauptstichworte jedoch entstammen der Schrift oder sind von ihr her geprägt.

48 Dazu verweist Wolter auf [Plato, Resp. 507b](#): „Diese Dinge werden gesehen, aber nicht gedacht (*horasthai ...*, *noeisthai d' ou*), die Ideen aber werden gedacht, jedoch nicht gesehen (*noeisthai men*, *horasthai d' ou*)“.

Es gilt, daß Gott unsichtbar ist. Das heißt, daß er nicht verfügbar ist. Und doch gibt er sich zu erkennen. Er ist zu ersehen in seinen Taten, *poiēmata*. Das hat wenig mit einer wie auch immer gearteten „natürlichen“ Gotteserkenntnis zu tun, als wäre Gott aus der Natur zu erkennen. Genau das wäre so etwas wie „natürliche Religion“. Die aber wäre das, was zuallererst zu kritisieren wäre.

In dieser Hinsicht stimmt Jankowski mit Wolters Auslegung überein, betont jedoch in seinen weiteren Ausführungen mehr als Wolter die Zielsetzung von Gottes Taten in der Geschichte, die auf die Befreiung Israels ausgerichtet ist:

poiēmata ist das, was in der Schrift *maʿasse* heißt. Und das sind die Schöpfungswerke. Das wiederum sind die Erde unter dem Himmel als Wohnplatz für den Menschen, das ist die Schaffung Israels unter den Völkern, das sind SEINE befreienden Taten an diesem Volk. Daran, an den schöpferischen und befreienden Taten in der Geschichte, ist das, was die Schrift „Gott“ nennt, zu erkennen. Und das von der Schöpfung des Weltsystems, *ktisis kosmou*, an. Denn Schöpfung ist zugleich gute Ordnung in dem ganzen Chaos, in der Verwüstung unter den Menschen auf der Erde. Paulus nennt das die Wahrhaftigkeit, *alētheia*. Diese Wahrhaftigkeit ist „Gott“.

Römer 1,21-23: Schuldhafte Verstrickung der Menschen in eine Religion ohne Gott

- 1,21 Denn obwohl sie von Gott wussten,
haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt,
sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken,
und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.
- 1,22 Die sich für Weise hielten, sind zu Narren geworden
- 1,23 und haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht
mit einem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen
und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere.

[13. Dezember 2024] In Römer 1,21-23 vollzieht Paulus nach Wolter einen ersten Aufweis menschlicher Schuld, der die in Vers 24 erfolgende göttliche Strafe nach sich ziehen wird, indem er die Begründung dafür nennt (W140), „warum die Menschen ‚keine Entschuldigung haben‘“. Hier sagt Paulus sogar (W134): „obwohl sie Gott kennen gelernt haben, haben sie (ihn) nicht als Gott verherrlicht oder (ihm) gedankt“, das heißt (W141), er

setzt die Kenntnis der von Gott offenbarten Erkenntnismittel mit der Kenntnis Gottes selbst gleich. Gott ist durch sein Handeln in Schöpfung und Geschichte erkennbar, und darum kann Paulus von einer Gotteskenntnis der Menschen sprechen.

Damit unterscheidet sich Paulus von einem Text aus dem Buch der Weisheit Salomos (13,1-9), der „häufig als eine Parallele zur paulinischen Darstellung angesehen wird“, in dem aber „von einer ‚Unkenntnis Gottes‘ (*theou agnōsia*) auf Seiten der Men-

schen“ die Rede ist, „die zwar alle Werke Gottes vor Augen gehabt, aber trotzdem Gott nicht als ‚den wahrhaft Seienden‘ erkannt hätten (s. auch Eph 4,17f).“

Als das erste schuldhaftes Versagen der Menschen nennt Paulus ihr Versäumnis, „Gott die ihm gebührende ‚Verherrlichung‘ und ‚Dankbarkeit‘ zukommen zu lassen“, womit er nach Wolter „Reaktionen in den Blick“ nimmt, „mit denen fromme und gottesfürchtige Menschen in Israels Geschichte regelmäßig auf Gottes Handeln in Schöpfung und Geschichte reagiert haben.“⁴⁹ Besonders nahe steht unserem Text (W142) die Stelle Daniel 5,23, wo „der Vorwurf der verweigerten Verherrlichung bzw. Dankbarkeit wie in Röm 1,21.23 mit dem Vorwurf fehlgeleiteter Gottesverehrung“ einhergeht.

In den Versen 21c.d.22 deuten „die drei passivischen Verbformen“ eine enge Zusammengehörigkeit an; außerdem gehört

die Rede von den *dialogismoi* {Gedanken} und der *asynetos kardia* {unverständiges Herz}⁵⁰ ... mit *sophos* {weise} und *mōrainēin* {dumm sein} zum semantischen Feld der Intellektualität; *emōranthēsan* {wurden zu Toren gemacht} und *emataiōthēsan* {wurde verfinstert} stehen parallel. Auf diese Weise wird die „Gottlosigkeit“ der Menschen (V. 18) nicht auf ihre Bosheit zurückgeführt, sondern als ein kognitives Scheitern dargestellt.

Dass das Herz verfinstert wird, *eskotisthē*, sieht Wolter (W143) in einem engen „Zusammenhang mit *kathoratai* {werden gesehen} (V. 20a)“, da

man im Dunkeln nichts sehen kann. ... Die beiden Metaphern in Röm 1,20-21 interpretieren sich darum gegenseitig: Erkenntnisorgan für das in V. 20a be-

49 Zur Übersetzung von *doxazein* mit „verherrlichen“ sei aber angemerkt, was Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 307, im Zusammenhang seiner Auslegung des Johannesevangeliums über das üblicherweise mit „Herrlichkeit“ übersetzte Wort *doxa* schreibt:

Das Wort „Ehre“ (*doxa, kavod, gloria*) wird im Verlauf des Evangeliums zunehmend wichtig. Ab Kap. 11, der Erweckung des Lazarus, bis Kap. 17, dem Gebet des Messias, ist jene *doxa*, Ehre, ein Hauptthema. Die Ehre Gottes ist nicht wie die schnell beleidigte Ehre der Menschen. Die Ehre, *kavod*, eigentlich „Wucht“, ist sein Durchsetzungsvermögen bei der Verwirklichung seines „Projektes“ Israel.

Da es dem Gott Israels bei der Ehrung seines NAMENS immer um dieses „Projekt“ der Befreiung Israels geht, ist auch das „Wort“ Gottes, das nach Johannes 1,14 in Gestalt des Messias Jesus bei uns Fleisch geworden ist und sein Zelt hat, Veerkamp zufolge (38, Anm. 51), nicht zu „verherrlichen“, sondern ihm gebührt Ehre auf Grund dessen, was es für Israel tut.

50 Nach Wolter (W143) basiert der „Ausdruck *asynetos kardia* in V. 21d (s. auch Ps 75,6^{LXX}) ... auf alttestamentlicher Anthropologie, die die Intellektualität des Menschen in seinem Herzen ansiedelt (vgl. z.B. Dtn 8,5; 1Kön 10,24; Esth 6,6; Hiob 17,4; Ps 33,11; Spr 2,2.10; Pred 2,3.15; Jes 10,7; Jer 24,7a).“ Dazu verweist er auf H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, neu hg. v. B. Janowski, Gütersloh 2010, 84ff.

schriebene intellektuelle Sehen ist das Herz (V. 21c). Sein *asynetos*-{unverständlich-}Sein lässt es aber im Dunkeln bleiben ..., als hätte es seine Augen geschlossen. Es kann darum die Wirklichkeit Gottes nicht sehen.

Nach Wolter erklärt Paulus hier,

warum die Menschen die Wirklichkeit Gottes nicht erkannt haben, obwohl sie Gott kennen. ... Nach V. 20a-b haben die Menschen Gottes Wirklichkeit durch seine „Taten“ in Schöpfung und Geschichte zwar *wahrgenommen*, doch haben sie sie aufgrund der in V. 21b-c beschriebenen intellektuellen Defizite nicht in sachgerechter Weise *gedeutet*.

Obwohl Wolter darauf hinweist, dass Paulus in gleicher Weise „in Röm 11,8 Israels Reaktion auf das Evangelium“ erklärt, „indem er auf Jes 6,9-10 zurückgreift“, meint er (W143f.), dass

Paulus ... in V. 22 wohl nicht speziell die ‚Griechen‘ im Auge [hat], von denen er in 1Kor 1,22 sagt, dass sie „Weisheit suchen“. Er spricht vielmehr im Rahmen der allgemein-anthropologischen Perspektive, die seine Darstellung seit Röm 1,18 bestimmt, sowie im Sinne von 1Kor 3,19 von der „Weisheit dieser Welt“, die „bei Gott Torheit ist“ (s. auch 1Kor 1,20c; Jes 19,11). Paulus nimmt hier dieselbe Aufspaltung der Begriffe ‚Weisheit‘ und ‚Torheit‘ vor wie in 1Kor 1,18-25: Die Weisheit der Weisen erweist sich im Blick auf Gottes Wirklichkeit als Torheit.

Hochinteressant ist nun, in welchem alttestamentlichen Zusammenhang Wolter den folgenden Vers 23 auslegt und welche Schlüsse er daraus zieht. Seine Übersetzung lautet (W134)

23 So haben sie an die Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes das Abbild des Aussehens eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierbeinern und Kriechtieren gesetzt.

Hier wechselt Paulus Wolter zufolge (W144) nach drei Verben im Passiv

wieder ins Aktiv zurück und knüpft mit *kai ēllaxan tēn doxan* {so vertauschten sie die Herrlichkeit} grammatisch an *ouch ... edoxasan ē ēucharistēsan* {sie verherrlichten oder dankten nicht} (V. 21a) an und beschreibt nun die Folge des intellektuellen Scheiterns der Menschen. ... Man kann die Blickrichtung aber auch umdrehen. Dann wird die Verehrung der Abbildungen von Menschen und Tieren zum Erkenntnisgrund für das in V. 21c-22 beschriebene Versagen.

Als Hintergrund von Römer 1,23 sieht Wolter die griechische Version von Psalm 105,20^{LXX}, in dem die Erzählung vom Goldenen Kalb (2. Mose 32) aufgegriffen wird:

kai ēllaxanto tēn doxan autōn en homoiōmati moschou eschontos chorton („und sie haben an die Stelle ihrer Herrlichkeit [gemeint ist Gott] das Abbild eines Kalbs gesetzt, das Gras frisst“). Er macht aus der *doxa* als Bezeichnung für

Gott in Ps 105,20^{LXX} die *doxa* Gottes (*genitivus possessivus*) und weitet den ursprünglichen Israelbezug des Psalm-Textes auf alle Menschen aus.

Zum Verständnis dieser Sätze muss ich nochmals auf die Bedeutung von *doxa* eingehen. Nach Wolter (Anm. 34) spricht Psalm 105,20 in mit den Worten *doxa autōn* {ihrer Herrlichkeit} von Gott als „Israels Herrlichkeit“. Ich würde, wie oben erläutert (siehe meine Anm. 49), *doxa* mit *Ehre* übersetzen und ergänzen, dass die Ehre des Gottes Israel in einem solchen Maße darin besteht, seinem Volk Freiheit und Recht zu verschaffen, dass Gott sogar gleichgesetzt werden kann mit dieser *doxa*, dieser Ehre, hebräisch *kavod* (so der Text in Psalm 106,20). Wo Israel diesen befreienden Gott mit Abbildern von Menschen und Tieren vertauscht, wendet es sich anstelle der von Gottes wegweisender Tora gebotenen Disziplin der Freiheit nicht nur fremden Göttern zu, sondern es lässt sich von eigenen oder fremden Machthabern erneut wie in Ägypten versklaven.

Wolters Schlussfolgerung (W144), dass Paulus „den ursprünglichen Israelbezug des Psalm-Textes auf alle Menschen“ ausweitet, zielt wieder einmal auf den Nachweis, Paulus wolle jeglichen Unterschied zwischen Juden und Völkern einebnen. Aber eben das ist die Frage. Schon der Vorwurf, der dem Volk Israel bei der Anbetung des Goldenen Kalbs gemacht wird, ist ja eben der, dass es den Praktiken der Völker folgt und den befreienden Gott Israels verlässt. Eine Einebnung der Unterschiede zwischen Juden und Völkern ist nach Paulus also nur insofern festzustellen, als auch die Völker in ihrer Verehrung nichtiger Götter sich schuldhaft dem wahren befreienden Gott verweigern, den sie eigentlich kennen könnten.

Letzteres weiß auch Wolter, denn ihm zufolge (W145) verknüpft Paulus mit den Worten

homoiōma eikonos phthartou anthrōpou {das Abbild des Aussehens eines vergänglichen Menschen} usw. ... Ps 105,20^{LXX} ... mit dem traditionellen jüdischen Vorwurf gegen die Heiden, sie würden „Darstellungen“ (*eikona*) verehren ... *eikōn* steht hier für die im Bild dargestellte Gestalt des Menschen und der Tiere.

Dabei stellt Paulus „mit Hilfe der antithetischen Opposition *aphthartos/phthartos* {unvergänglich/vergänglich}“ als „gemeinsames Merkmal, das ‚Mensch‘, ‚Vögel‘, ‚Vierbeiner‘ und ‚Kriechtiere‘ miteinander verbindet und von Gott unterscheidet, ... ihre Vergänglichkeit heraus.“

Für Gerhard Jankowski steht grundsätzlich in Frage, wie gewöhnlich von Gott geredet wird. Reicht es, zwischen den Göttern verschiedener Religionen zu unterscheiden und zu behaupten, dass der eigene Gott der wahre, unvergängliche, ewige Gott ist, während andere Religionen eben falsche Götter anbeten? Jankowski schreibt (J67):

Die Frage ist ... nicht, was und wie Gott ist. Zu fragen ist, was und wer wie als Gott funktioniert.⁵¹ Das aber ist zu erkennen und zu benennen. Es wurde aber

51 Damit bezieht sich Jankowski auf ein Verständnis von Gott, wie es Ton Veerkamp in seinem

nicht erkannt. Aus „Gott“ wurde Gott, begreifbar, verfügbar für die eigenen Interessen. Aus befreiendem Dienst wurde Religion, Rückversicherung für die eigenen Taten...

Indem also Menschen nicht dem befreienden Gott in die Freiheit folgen, die gewährte Befreiung nicht in gesellschaftlichen Strukturen bewahren, die Armut und Elend entgegenwirken, vergöttern sie Dinge und Menschen, die nicht wirklich „Gott“ sind:

Bilder und Gebilde wurden und werden zu Göttern, kurz: Religion führte gerade nicht in die Freiheit, sondern in die sklavische Abhängigkeit. Menschheit wurde ausgeliefert an das Chaossystem einer Götterwelt, deren Bilder durchaus auch in den jeweiligen Herrschern zu identifizieren sind, die Unterwerfung fordern, sei es im Bild des vergöttlichten Cäsar oder in den Symbolen auf den Standarten der Legionen.

Auf diese Weise interpretiert Jankowski (J66) die „anthropomorphe {menschenähnliche} Rede vom Zorn Gottes“, wie er nach Paulus (Römer 1,18) „vom Himmel über jede Abtrünnigkeit“ der Menschen von dem befreienden Gott Israels enthüllt ist, vor dem Hintergrund einer „Kritik der Götter“ oder „Religionskritik“, die bereits die Propheten Israels im Blick auf die Völkerwelt geübt haben (J65):

Vielfach sind es die Götter der Unfreiheit, Idole der Barbarei der Fremdherrscher, die den Zorn besonders hervorrufen. So heißt es bei Jer 10,10f.:

10 *Der EWIGE aber,
ein Gott ist er in Treue,
das ist der lebendige Gott,
der König der Zeiten!
Die Erde erschüttert vor seinem Zorn,
nicht halten seinem Drohen die Götter stand.*

Buch Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin 2013, entfaltet hat. Ich zitiere entsprechende Erläuterungen nach Helmut Schütz, [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#), Gießen 2018 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701)), 6, im Abschnitt [Die Struktur der Großen Erzählung](#):

Nach Veerkamp (50) begreift die Bibel Gott nicht als „höchstes Wesen“, sondern als die Beschreibung einer Funktion. Diese Definition erinnert an Martin Luthers Satz: „Worauf du nun ... Dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“ Ton Veerkamp meint also: „Es existiert kein *Wesen* Gott, so wie es kein *Wesen*, sondern nur die *Funktion* ‚König‘ gibt.“ Das Wort „Gott“ beschreibt, (51) was in einer Gesellschaftsordnung „als zentrales Organisationsprinzip für Autorität und Loyalität“ *funktioniert*. Das ist gemeint, wenn man in der Antike fragte: „Was ist sein [Gottes] Name?“ In Israel (53) ist dieser Name unaussprechlich, „der NAME ist ‚nur Stimme‘“. Er hat keine Gestalt, man darf kein Bild von ihm machen und anbeten. Er ist gefüllt mit dem, was er tut; er führt aus dem Sklavenhaus, er befreit. Das altbekannte Wort „Gott“ bekommt einen neuen Namen, einen neuen Inhalt. (55) „Der NAME ist die Chiffre für eine Grundordnung, welche die Sklaverei ausschließt, Ba‘al ist die Chiffre für eine Gesellschaft der großen Eigentümer, die Sklaverei zwingend voraussetzt.“

- 11 *Also sagt zu ihnen:
Die Götter,
die Erde und Himmel nicht geschaffen haben,
abgeschafft werden sie von der Erde,
unterhalb dieses Himmels hinweg.*

Römer 1,24: Gottes Strafe der Auslieferung der Menschen an ihre Begierden zur Unreinheit und Selbstentehrung

1,24 Darum hat Gott sie in den Begierden ihrer Herzen dahingegeben in die Unreinheit, sodass sie ihre Leiber selbst entehren.

[14. Dezember 2024] In Römer 1,24 drückt Paulus Michael Wolter zufolge (W145) „Gottes Strafhandeln“ für das zuvor geschilderte schuldhafte Versagen der Menschen zum ersten Mal mit dem Wort *paradidōmi* {ausliefern, dahingeben} aus, mit dem gewöhnlich „die Übergabe von Übeltätern an diejenigen Organe der Rechtsinstitutionen bezeichnet“ wird, „die Strafen vollziehen“, wie zum Beispiel in Matthäus 5,25 par.; 18,34; Johannes 19,16 und 1. Korinther 5,5). Und es sind die menschlichen Begierden, *epithymiai*, die (W146) im „Herzen“ als dem Inbegriff der „menschlichen Persönlichkeit und Intentionalität“ angesiedelt sind und die jeder Mensch „unter Kontrolle zu halten hat“, die aber nun umgekehrt die Herrschaft übernehmen: „Gott gibt die Menschen in die Gewalt ihrer ‚Begierden‘.“

Nicht ganz stimmig ist für mich Wolters folgende Argumentation:

Wenn Paulus als Unheilsfolge der Strafen, die die „Begierden ihrer Herzen“ über die Menschen verhängen, die *akatharsia* („Unreinheit“) nennt, so geht daraus hervor, dass er hier nicht von der einen *epithymia* {Begierde} als der Quelle und dem Ursprung aller anderen Sünden spricht, sondern dass er speziell an die unterschiedlichen Gestalten des sexuellen Verlangens denkt. Darum steht hier auch der Plural. Dass es sich in der Tat so verhält, lassen die Konkretisierungen erkennen, die V. 24 durch V. 26-27 erfährt.

Später wird Wolter in seiner Auslegung von Römer 6,12 und 7,7 allerdings doch von der *epithymia* ausdrücklich sagen (W388), dass sie „nicht nur das sexuelle Begehren“ bezeichnet, sondern (W431) „in der hellenistisch-jüdischen Umwelt des frühen Christentums“ als „die Ursünde schlechthin“ gilt. Insofern ist es doch auch denkbar, dass Paulus am Ende vom Römer 1 lediglich beispielhaft auf sexuelle Ausdrucksformen dieser „Mutter aller Sünden“ zu sprechen kommt.

Außerdem widerspricht Wolter unmittelbar nach den im vorletzten Abschnitt zitierten Sätzen (W146) seiner eigenen eben geäußerten Einschätzung, dass das Stichwort *akatharsia* hier vor allem auf sexuelle Begierden bezogen sein soll:

Mit der Kategorie der „Unreinheit“ geht Paulus weit über die sexuelle Konnotation von *epithymia* hinaus. Es ist nämlich der antithetische Dualismus von ‚rein‘ und ‚unrein‘, der das Wirklichkeitsverständnis Israels bestimmt. Was das Gottesvolk von den Völkern unterscheidet, ist seine ‚Reinheit‘, und die hat Israel zu bewahren, denn nur so bleibt es in der Gemeinschaft mit seinem Gott. Die gesamte Existenzorientierung des Gottesvolkes unterliegt darum dem Erwählungsauftrag, „zu unterscheiden zwischen dem Heiligen und dem Unheiligen, zwischen dem Unreinen und dem Reinen“ (Lev 10,10; s. auch 11,47; Ez 44,23). Hieran knüpft Paulus mit *akatharsia* an: „Unreinheit“ bezeichnet den Zustand der Heillosigkeit und Gottesferne.

Mit den Begriffen „Heillosigkeit und Gottesferne“, die unter Christen vor allem auf das individuelle Seelenheil bezogen werden, verschiebt Wolter allerdings erheblich den Sinn dessen, worauf sich die Unterscheidung von rein und unrein in den jüdischen heiligen Schriften bezieht. An der einzigen anderen Stelle in der gesamten Bibel, an der die Worte *eis akatharsian* {zur Unreinheit} in dieser Weise aufeinanderfolgen, nämlich am Ende von Hesekiel 7,20, bezeichnen sie die Folgen eines Strafgerichts Gottes, das (7,8 bzw. 7,5^{LXX}) seinem Zorn entspringt und Israel droht aufgrund (7,19-20) der „Bilder ihrer abscheulichen Götzen“, die sie aus ihrem Reichtum angefertigt haben. Die Verse Hesekiel 7,21-27 stellen die zu erwartende „Unreinheit“ ganz und gar nicht vergeistigt dar, sondern sehr konkret gesellschaftsbezogen unter anderem (Vers 24) als die Entthronung der Gewaltherrscher Israels durch die Übelsten unter den Völkern und die Entheiligung ihrer Heiligtümer.

Dass die Menschen nach Römer 1,24 zur Strafe für ihre Entehrung Gottes (*ouch ... edoxasan* {sie ehrten nicht} in Vers 21) an ihre Begierden zur Unreinheit übergeben werden, zieht Wolter zufolge eine weitere „Schadensfolge“ nach sich, nämlich (W146f.) die „Entwürdigung‘ (*to atimazesthai*) der menschlichen Körper“, die sie *en autois* {durch sie selbst} vollziehen:

Die Menschen selbst vollziehen an sich die Strafe, die Gott über sie verhängt. Genau dasselbe wird Paulus dann noch einmal in V. 27d sagen. Auf welche Weise die Menschen sich selbst bestrafen, steht dann in V. 26b-27c.

Römer 1,25: Schuldhafte Verkehrung der Wahrheit in Lüge und der Verehrung des Geschöpfes statt dem Schöpfer

1,25 Sie haben Gottes Wahrheit in Lüge verkehrt und das Geschöpf verehrt und ihm gedient statt dem Schöpfer, der gelobt ist in Ewigkeit. Amen.

[15. Dezember 2024] Mit Römer 1,25 beginnt nach Michael Wolter (W147) der „zweite Durchgang“ des von Paulus dargestellten Zusammenhangs menschlicher Schuld und göttlicher Strafe, indem Paulus weiterführt, was er

in V. 21-23 ausführlicher dargestellt hatte. Das wird nicht nur in der Wiederaufnahme von *ēllaxan* {sie haben an die Stelle gesetzt} (V. 23a) durch das intensivierende *metēllaxan* {sie haben ersetzt} (V. 25a) deutlich, sondern auch in der Transformation des Gegenübers von ‚unvergänglicher Gott‘ und ‚vergänglicher Mensch, Vögel, Vierbeiner und Kriechtiere‘ (V. 23) in das Gegenüber von ‚Schöpfer‘ und ‚Schöpfung‘ (V. 25b).

Das Verbindungswort „*kai* zu Beginn von V. 25b“ versteht Wolter im Sinne von „und zwar“ oder „indem“, denn mit

den Vorwürfen der Ersetzung von Gottes Wahrheit durch die Lüge (V. 25a) und der kultischen Verehrung der Schöpfung anstelle des Schöpfers (V. 25b) bezeichnet Paulus nicht zwei verschiedene Handlungen, sondern eine einzige. Wer nicht den Schöpfer, sondern das Geschaffene verehrt, substituiert die Wahrheit Gottes durch die Lüge.

Mit der *alētheia theou* {Wahrheit Gottes} meint Paulus Wolter zufolge die „Wahrheit, dass Gott Gott ist ... oder die Gott als solcher selbst ist“, wozu er (W148) auf „die verbreitete Rede vom *theos alēthinos* {wahren Gott}: 2Chr 15,3; 3Makk 6,18; Ps 85,15^{LXX}; Jes 65,16; Joh 17,3; 1Thess 1,9)“ verweist. Aber ist tatsächlich „Gott als solcher“ im Blickfeld des Paulus, als ob er wie ein griechischer Philosoph über Gottes Göttlichkeit spekulieren würde? Paulus weiß doch, dass der allein wahre Gott sich mit seinem heiligen NAMEN als der befreiende Gott Israels offenbart, in Taten der Treue, und die von Wolter angeführte Stelle Psalm 85,15^{LXX} belegt das dadurch, dass dort *alēthinos* als Übersetzung des hebräischen Wortes (Psalm 86,15) *ʾemeth* {Treue} dient. Auch in Jesaja 65,16 bezieht sich das griechische *ton theon ton alēthinon* {den wahren Gott} auf das hebräische *beʾlohej ʾamen*, also auf den Gott der Treue, und diese Treue wird in den folgenden Versen mit Bildern einer Zukunft des Friedens für Israel ausgemalt, in der Ausbeutung, Gewalt und der frühe Tod sogar von Kindern überwunden sein werden.

Zu Vers 25b geht Wolter darauf ein, dass es das Wort *sebazomai* {huldigen, verehren} „in der griechischen Bibel nur hier“ gibt⁵². Interessant daran ist, dass „das stammverwandte *sebastos* die griechische Übersetzung von *Augustus* ist, welche Bezeichnung seit Oktavian alle römischen Caesaren als Ehrentitel trugen (dt.: ‚der Erhabene‘)“ und die auch (Anm. 61) in der Apostelgeschichte 25,21.25 für den Kaiser verwendet wird. Darum nimmt eine Reihe von Exegeten⁵³ an (W148),

52 Jedenfalls im Neuen Testament und in der Septuaginta. Wolter verweist allerdings darauf, dass die griechische Übersetzung der jüdischen Schriften durch Aquila in Hosea 10,5 „über die Samaritaner“ sagt, „dass sie ‚die Hauskälber verehrten (*esebasthēsan*)“.

53 Wolter verweist unter anderem auf K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (THHK 6) Leipzig, 4. Aufl. 2012, 59, und R. Jewett, Romans (Hermeneua), Minneapolis 2007, 170f.

Paulus hätte mit der Wahl gerade dieses Verbs eine polemische Spitze gegen den römischen Herrscherkult in seine Darstellung eingebaut: Weil der Caesar ein Geschöpf Gottes ist, sei auch der Herrscherkult ein Fall von Ersetzung der Wahrheit Gottes durch Lüge. Für diese Vermutung könnte sprechen, dass die Kombination *sebazomai kai latreuō* {huldigen und dienen} nirgendwo sonst in der antiken Literatur belegt ist. ... Das ist durchaus denkbar. Trotzdem kann man aber nicht sagen, dass die paulinische Darstellung speziell auf den römischen Herrscherkult abzielt; sie schließt ihn aber natürlich ein.

Gerhard Jankowski (J67) geht inhaltlich nur indirekt auf den Beginn von Römer 1,25 ein, indem er im Zuge seiner Deutung des gesamten Abschnitts 1,18-25 als einer paulinischen Religionskritik die Folgen einer Ersetzung des Gottes, der sich Israel als der befreiende NAME offenbart hat, durch nichtige Götter beschreibt:

Aus „Gott“ wurde Gott, begreifbar, verfügbar für die eigenen Interessen. Aus befreiendem Dienst wurde Religion, Rückversicherung für die eigenen Taten; die gute Ordnung verkam zum Chaos, die Wahrhaftigkeit wurde zur Lebenslüge, zum Lebensbetrug. Einfache Antworten, absolut gesetzt, traten und treten an die Stelle der Wahrhaftigkeit...

Schon weiter oben hatte ich zitiert, dass nach Jankowski eine solche „Religion“, in der „Bilder und Gebilde ... zu Göttern“ werden, „gerade nicht in die Freiheit“ führt, „sondern in die sklavische Abhängigkeit“. Es geht dabei nicht etwa um die Frage, ob man grundsätzlich an unsichtbare Götter glauben kann oder welche der vielen Religionen man als seinen persönlichen Weg zum Heil den Vorzug gibt, sondern um die Frage, ob man dem befreienden Gott Israels und seinem Messias Jesus vertrauen kann oder ob die

Menschheit ... ausgeliefert“ bleibt „an das Chaossystem einer Götterwelt, deren Bilder durchaus auch in den jeweiligen Herrschern zu identifizieren sind, die Unterwerfung fordern, sei es im Bild des vergöttlichten Cäsar oder in den Symbolen auf den Standarten der Legionen.

Für Jankowski bildet der Vers 25 einen Abschluss der Gedanken des Paulus zum Thema „Gott und Religion“. Er schließt (J68) wie „aus einem Erschrecken über diese Möglichkeiten von Religion heraus ... mit einer *berakha*, einem Segenswunsch, auf den befreienden Gott.“

Wolter formuliert anders. Er meint (W148), dass diese „unvermittelt nachklappende Eulogie {Segensspruch} in V. 25c vielleicht (W149) der „Sorge“ des Paulus entspringt,

schon durch die bloße Beschreibung einer solchen Gottlosigkeit mit in sie hineingezogen zu werden. Dieser Gefahr will Paulus dadurch vorbeugen, dass er sich mit einem Lobpreis Gottes von dem Inhalt seiner Darstellung distanziert.

Damit unterstreicht Wolter auch seine Einschätzung, dass der Segensspruch nicht das Ende eines Abschnitts markiert; vielmehr wird ihm zufolge in den Versen 26-27 ja die göttliche Strafe für die in Vers 25 erwähnte menschliche Schuld geschildert.

Römer 1,26-27: Gottes Strafe der Auslieferung an widernatürliche Leidenschaften der Würdelosigkeit

- 1,26 Darum hat sie Gott dahingegeben
in schändliche Leidenschaften;
denn bei ihnen haben Frauen
den natürlichen Verkehr vertauscht
mit dem widernatürlichen;
- 1,27 desgleichen haben auch die Männer
den natürlichen Verkehr mit der Frau verlassen
und sind in Begierde zueinander entbrannt
und haben Männer mit Männern
Schande über sich gebracht
und den Lohn für ihre Verirrung,
wie es ja sein musste,
an sich selbst empfangen.

[16. Dezember 2024] Nach Michael Wolter (W149) beschreibt Paulus in Römer 1,26-27 „die Strafe, die Gott über die Menschen verhängt hat, weil sie nicht den Schöpfer, sondern die Schöpfung verehren (V. 25a-b)“, indem er „konkretisiert ..., was er in V. 24 noch allgemein gesagt hatte.“ Dabei bezieht sich die „Überschrift“ in Vers 26a mit *autous* {sie} „auf die Gesamtheit aller Menschen von V. 18“ zurück, die „in Frauen (V. 26b... und Männer (V. 27a-d) mit ihren jeweiligen *pathē atimias* {würdelosen Leidenschaften}“ ausdifferenziert wird. Indem Paulus „in beiden Fällen nicht von ‚Frauen‘ und ‚Männern‘“ spricht, „sondern ... die substantivierten Adjektive *hai thēleiai* (‚die Weiblichen‘) und *hoi arsenes* (‚die Männlichen‘)“ verwendet,

stellt er die biologische Geschlechtsidentität (‚sex‘) in den Vordergrund und lässt die soziale (‚gender‘) zurücktreten. Dieser Sprachgebrauch hat seinen Grund darin, dass Paulus die sexuelle Praxis von Frauen und Männern im Blick auf ihre Entsprechung zur „Natur“ (*physis*) in den Blick nimmt. Auch wo außerhalb des Neuen Testaments die sexuelle Praxis von Männern und Frauen im Blick auf ihre Übereinstimmung mit oder Abweichung von der „Natur“ verhandelt wird, finden in der Regel diese Adjektive Verwendung.

Es ist (W149f.) „die Sichtweise der platonischen und stoischen Tradition“, die Paulus in der Unterscheidung von „Verhaltensweisen, die als ‚natürlich‘ (*physikos*) gelten, von solchen ..., die er für ‚widernatürlich‘ (*para physin*) hält, übernimmt“. Auch (W150) dass „Paulus den Geschlechtsverkehr in V. 26b.27a *chrēsis* (‚Gebrauch‘) nennt“, was „in der gesamten griechischen Bibel“ sonst nicht der Fall ist, „spiegelt“ ein „in der paganen Gräzität {im heidnischen Griechentum}“ verbreitetes

Verständnis von Sexualität, das deren Praxis nicht als eine partnerschaftliche Handlung versteht, sondern als ein Gewaltverhältnis, bei dem ein aktives Subjekt ein passives Objekt sexuell ‚gebraucht‘.

Da in Vers 26 die „*epithymiais tōn kardiōn autōn* {Begierden ihrer Herzen}“ aus Vers 24a durch die „*pathē atimias* {würdelosen Leidenschaften}“ und das Wort „*atimazesthai* {entwürdigt werden}“ aus Vers 24b aufgenommen werden, bestätigt sich für Wolter, dass es jedenfalls jetzt „nicht allgemein um die menschlichen Affekte im Sinne der antiken philosophischen Tradition“ geht“. Vielmehr geht es – zunächst auf die Frauen bezogen – konkret darum (W150f.), dass die

Ersetzung Gottes durch die Götzen ... zur Ersetzung {*metēllaxan*} des „natürlichen Geschlechtsverkehrs durch den „widernatürlichen“ [führt]. Die Strafe entspricht der Schuld. Worin die Ersetzung des „natürlichen“ Verkehrs durch den „widernatürlichen“ besteht, geht aus dem Text aber nicht hervor. Paulus belässt seine Darstellung vielmehr ganz auf der Ebene der popularphilosophischen Deutung. Es bleibt also eine Leerstelle, und von ihr haben viele Interpreten sich eingeladen gefühlt, sie mit ihren eigenen Vorstellungen aufzufüllen. ...

Die Vielfalt der möglichen Interpretationen ist ... ein Indiz dafür, dass Paulus in V. 26b in der Tat keine bestimmte sexuelle Praxis der Frauen in den Blick nimmt.

Es ist Wolter zufolge also müßig, sich zu fragen, ob Paulus hier (W151) „von lesbischen Beziehungen“ spricht oder etwa von Frauen, die der geforderten passiven Rolle in der patriarchalen Ehe nicht entsprachen.

Mit dem Adverb *homoios* {genauso} in Vers 27a überträgt Paulus „die in V. 26b formulierte Bewertung“ des Verhaltens der Frauen (W152) auf das in Vers 27a-c dargestellte Verhalten der Männer, dass nämlich auch sie „den natürlichen Verkehr durch den widernatürlichen ersetzen“. Das männliche Verhalten beschreibt er jedoch nicht so „unbestimmt“ wie bei den Frauen: „Es geht um den sexuellen Verkehr mit anderen Männern.“

Allerdings hat die konkrete Darstellung dieses Verkehrs durch Paulus „mit den Gegebenheiten in seiner nichtjüdischen Umwelt wenig bis gar nichts zu tun“, sondern er „lässt sich von idealtypischer Vereinfachung leiten“:

Weder haben ‚die‘ – d.h. alle – Männer den ‚normalen‘ heterosexuellen Geschlechtsverkehr aufgegeben, noch schlossen heterosexuelle und homosexuelle Beziehungen einander aus. Auch dass Paulus in V. 27b-c die zwischenmännliche sexuelle Praxis als eine Beziehung darstellt, die durch reziproke Egalität {wechselseitige Gleichheit} gekennzeichnet ist (*exekausthēsan en tē orexei autōn eis allēlois, arsenes en arsesin* {sie sind entbrannt durch ihr Verlangen nacheinander, Männliche mit Männlichen}), entspricht in dieser Pauschalität ebenfalls nicht der Realität, denn wie jede sexuelle Beziehung basierte auch sie auf der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Rolle und bildete dadurch soziale Hierarchien ab. Dass Paulus hier lediglich die [Päderastie](#) kritisieren will⁵⁴, kann man darum ausschließen.

54 So nach Wolter R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Philadelphia 1983, 115.

Vielmehr gibt Paulus Wolter zufolge (W153)

in diesem Vers ein antipaganes jüdisches Stereotyp wieder. Dem Verbot sexueller Beziehungen zwischen Männern nach Lev 18,22 und 20,13 als Bestandteil jüdischer Identität entsprach als Bestandteil der Konstruktion von nichtjüdischer Alterität {Andersartigkeit}, dass der sexuelle Verkehr von Männern mit Männern als unter den Völkern verbreitet und für sie typisch angesehen wurde. ... Es gab aber auch in der nichtjüdischen Umwelt des frühen Christentums Stimmen, die gleichgeschlechtliche Sexualbeziehungen zwischen Männern verurteilten ...

Gerhard Jankowski reduziert das, was Paulus in Römer 1,26-27 gegen sexuelle Praktiken der Völkerwelt vorbringt, nicht einfach auf ein „antipaganes jüdisches Stereotyp“ in (W152) „idealtypischer Vereinfachung“. Er betrachtet (J68) diese Verse unter der Überschrift „Moral“, indem er von einer engen Verknüpfung zwischen „Religion und Moral“ ausgeht: „Entweder führt Religion zu rigider Moralität oder zu schrankenlosem Libertinismus, auch und gerade was die Sexualität betrifft.“ Indem Paulus Homosexualität radikal verurteilt, wobei er es nicht einmal „wagt...“, hier Mann und Frau zu sagen, er redet von ‚Männchen‘, *arsenes*, und ‚Weibchen‘, *thēleiai*“, hat er Praktiken „vor Augen“, die „mit Menschlichkeit nichts mehr zu tun“ haben:

Seine Kritik an der Homosexualität ist von seiner „Religionskritik“ her zu verstehen. Er entlarvt die Religion als Pervertierung der Freiheit. Und ebenso entlarvt er die ihm bekannte Homosexualität als Pervertierung einer befreiten Sexualität. Er hatte gute Gründe für seine Kritik.

Unter diesen Gründen spielt bei Jankowski die von Wolter angesprochene Knabenliebe (J69), „im Volksmund ‚griechische Liebe‘ genannt“, zwar auch eine Rolle, aber bei weitem nicht die einzige. So denkt er zum Beispiel (J67f.) an „Kulte, in denen sexuelle Praktiken eine nicht unerhebliche Rolle spielten“ oder an „Prostitution“. Und wo die „Thora selbst“ im 3. Buch Mose „Inzest, Sodomie und Homophilie“ verbietet, tut sie es deswegen, weil durch sie „das Volk und das Land bemakelt“ werden, „sie machen das Land wieder zu ‚Ägypten‘, also unfrei.“ Jankowski geht aber auch darauf ein (J68), dass

von der Norm abweichende sexuelle Praktiken vor allem der Eliten allgemein bekannt [wurden] und ... ihren Niederschlag in der Literatur der Zeit [fanden]. Von Caligula ist bekannt, daß er nicht nur inzestuösen Umgang mit seiner Schwester, sondern auch homosexuelle Affären mit Schauspielern und Angehörigen der Nobilität hatte.⁵⁵ Innerhalb der aristokratischen Familien wurde an solchen Praktiken Kritik laut, in den unteren Schichten wurden sie mit ätzen-

55 Jankowski verweist auf Suetonius, *De vita Caesarum*, im Abschnitt Caesar Caligula, 36; eine deutsche Übersetzung ist im Projekt Gutenberg unter <https://projekt-gutenberg.org/authors/sueton/books/kaiserbiographien/chapter/6/> verfügbar.

dem Spott bedacht,⁵⁶ sie waren also im öffentlichen Leben bekannt, nicht nur in der Stadt Rom.

Jankowskis Fazit seiner Auslegung von Römer 1,26-27 lautet abschließend:

Ob Prostitution oder von der Norm abweichende Sexualpraktiken – die meisten, die sich für Liebe anboten, waren Sklaven oder Freigelassene. Die Freiheit wurde geschändet, was der Menschheit dienlich sein sollte, verkam. Menschen waren ausgeliefert, versklavt auch in der Sexualität.

Wolter (W153) fügt seiner Auslegung der Verse 26-27 einen längeren Exkurs über die Rolle hinzu, die diese „in der jüngeren Vergangenheit ... in der Debatte um den Umgang von Christen mit ihrer eigenen Homosexualität und der Homosexualität anderer Christen gespielt“ haben, und erhebt „gewichtige Einwände“ gegen eine „Instrumentalisierung der paulinischen Bemerkungen über den sexuellen Verkehr (*chrēsis*) von Männern und Frauen“:

- Erstens zielt „die paulinische Verwendung der Kategorien ‚natürlich‘ (*physikē*) und ‚widernatürlich‘ (*para physin*) ... lediglich darauf ab..., Verhaltensweisen zu diskreditieren, die der kulturellen Konvention widersprechen.“
- Zweitens ist „der Umgang der Menschen mit ihrer Sexualität immer ... eingebettet in kulturell vermittelte und gelernte Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster“, darum ist „unmöglich... zwischen einem ‚natürlichen‘ und einem ‚widernatürlichen‘ Umgang mit der menschlichen Sexualität zu unterscheiden.“
- Drittens kennzeichnet „Homosexualität“ als „ein neuzeitliches Konstrukt“ mehr als „eine sexuelle Praxis“, nämlich „auch eine entsprechende Identität“, die „von derselben Art“ ist „wie alle anderen kulturellen Identitäten, die innerhalb der lebensweltlichen Kontexte in Geltung stehen, in denen Christen leben.“

Für den Umgang mit „unterschiedlichen sexuellen Identitäten“ gilt nach Wolter aber, was Paulus in 1. Korinther 12,13 und Galater 3,28 über (W154) andere „Identitätszuschreibungen innerhalb jener Sinnwelt“ sagt, „die für den Christus-Glauben die „neue Schöpfung“ Gottes ist (2Kor 5,17; Gal 6,15)“. In ihr spielen sie „keine Rolle“:

Wenn Paulus schreibt: „denn alle seid ihr *Einer* in Christus Jesus“, so gilt das nicht nur für die alltagsweltlichen Unterschiede zwischen „Juden und Griechen“, „Sklaven und Freiem“, „männlich und weiblich“, sondern auch für den Unterschied zwischen ‚homosexuell‘ und ‚heterosexuell‘. Homosexualität für „eine tragische Deformation der Schöpfungsordnung“ zu halten⁵⁷, ist darum ein schlimmes theologisches Fehlurteil, weil es den Versuch unternimmt, nur die eigene sexuelle Orientierung als von Gott gewollt zu legitimieren. Demge-

56 So wurde nach Jankowski (Anm. 14) „Tiberius z. B. ... *Bock von Capri* genannt.“

57 So nach Wolter R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, San Francisco 1996, 396.

genüber ist darauf zu insistieren, dass Homosexualität ebenso wie Heterosexualität Bestandteil der guten Schöpfung Gottes und deren Vielfalt ist.

Zurück zu Wolters Auslegung dessen, was Paulus in Römer 1,26-27 als schuldhaftes Verhalten von Frauen und Männern beschreibt (W152). Als „die Folge dieser Praxis“ nennt Paulus „parallel zu ‚Unreinheit‘ (*akatharsia*) in V. 24a“ in Vers 27c „das Adjektiv-abstraktum *aschēmosynē* {Schande} ... für diejenigen, die sie betreiben“, und in Vers 27d „parallel zu V. 24b“ bezeichnet er die weitere „Schadensfolge“

mit metaphorischer Ironie als „Gegenleistung (*antimisthia*) für ihre Verirrung“. Dadurch wird sie an die in V. 25 beschriebene Verfehlung in der Gottesverehrung zurückgebunden, die hier als *planē* {Verirrung} wieder aufgerufen wird. Wie in V. 24b liegt auch hier die abschließende Pointe auf *en heautois* {durch sich selbst}, das wie *en autois* {durch sie} (V. 24b) instrumental zu verstehen ist: Es sind die Menschen selbst, die die Strafe an sich vollziehen, die Gott über sie verhängt.

Römer 1,28-31: Schuldhafte Nichtanerkennung Gottes führt zur Strafe der Auslieferung an die Verweigerung aller Pflichten

- 1,28 Und wie sie es für nichts geachtet haben, Gott zu erkennen,
hat sie Gott dahingegeben in verkehrten Sinn,
sodass sie tun, was nicht recht ist,
1,29 voll von aller Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit,
voll Neid, Mord, Hader, List, Niedertracht;
Ohrenbläser,
1,30 Verleumder, Gottesverächter, Frevler,
hochmütig, prahlerisch, erfinderisch im Bösen, den Eltern ungehorsam,
1,31 unvernünftig, treulos, lieblos, unbarmherzig.

[17. Dezember 2024] In seiner dritten Darstellung eines Teufelskreises von Schuld und Strafe fasst Paulus Michael Wolter zufolge (W154) mit nur einem kurzen Satz in Vers 28a die „zuvor in V. 21-23 und in V. 25“ dargestellte Schuld „noch einmal mit anderen Worten zusammen“, indem er den „gespreizten Ausdruck *ton theon echein en epignōsei* (wörtlich: ‚Gott in der Erkenntnis behalten‘)“ verwendet. Es ist also „nicht so wie in SapSal {Weisheit Salomos} 13,1, dass die Menschen Gott nicht erkannt hätten, sondern sie haben die Kenntnis Gottes absichtsvoll aufgegeben.“

Ausführlicher erfolgt die „Darstellung der Strafe ... in V. 28b-31.“ Nach Vers 28b besteht sie in der Auslieferung „*eis adokimon nous* {an einen wertlosen Verstand}“, wobei (W154f.) das „Adjektiv *adokimos* {wertlos}“ die Wendung „*ouk edokimasan* {sie hielten nicht für wert} aus V. 28a wieder“ aufnimmt. Die Menschen werden (W155)

für ihre Abkehr von Gott dadurch bestraft, dass sie an einen *nous* {Verstand} ausgeliefert werden, der zu einer ethischen Urteilsbildung nicht in der Lage ist.

Damit zeigt Paulus, dass er

in der Tradition der griechischen und hier vor allem der stoischen Ethik steht, wonach das rechte ethische Handeln die rechte intellektuelle Einsicht zur unabdingbaren Voraussetzung hat.

Auch indem Paulus in Vers 28c die „Schadensfolgen“ mit *poiein ta mē kathēkonta* {zu tun, was sich nicht gehört} umschreibt, „übernimmt Paulus einen Begriff, der in der stoischen Ethik eine bedeutende Rolle spielt.“ Das Wort *ta kathēkonta* bezeichnet nach „Zeno v. Kition (4./3. Jh. v. Chr.)⁵⁸“, dem „Begründer der stoischen Philosophenschule, ... die sozialen Pflichten..., die an den Menschen aufgrund seiner Natur herantreten“, die im Lateinischen *officium* genannt werden:

Die *kathēkonta* bzw. *officia* sind von der Vernunft geboten, und zu ihnen gehören z.B. „die Eltern ehren und die Geschwister und die Heimat sowie mit den Freunden zu verkehren“ (Diogenes Laertius 7,108). ... Der Unterschied zwischen der stoischen *kathēkonta*-Ethik und ihrer paulinischen Rezeption wird jedoch erkennbar, wenn wir Röm 1,28 dem gegenüberstellen, was Mark Aurel über den Verstand und die Pflichten schreibt: „Den *nous* als Wegweiser zu den offensichtlichen *kathēkonta* zu haben – das gibt es auch bei denen, die nicht meinen, dass es Götter gibt“ (Mark Aurel 3,16,1)⁵⁹. Er macht damit die ethische Urteilsbildung von der rechten Gotteserkenntnis unabhängig. Genau das ist bei Paulus anders.

Was „der stoischen Pflichtenethik ... widerspricht“, zählt Diogenes Laertius 7,108 (W156) in Form der „Handlungen“ auf,

die die Vernunft (der *logos*) ablehnt: „die Eltern zu vernachlässigen, die Geschwister zu missachten, mit den Freunden nicht übereinzustimmen, die Heimat zu vernachlässigen und so weiter“. Die Nähe dieser Aufzählung zur paulinischen Konkretion der *mē kathēkonta* {was sich nicht gehört} in Röm 1,29-31 ist durch die Andeutung der Katalogform bei Diogenes Laertius gegeben. Ansonsten unterscheiden sich beide Texte vor allem dadurch, dass Paulus keine Handlungen beschreibt, sondern Personen charakterisiert.

Die mit „dem Personalpronomen *autous* {sie}“ in Vers 28b bezeichneten an wertlose Vernunft ausgelieferten Menschen sind nach Vers 29 *peplērōmenous* {angefüllt} bzw. *mestous* {voll} von neun Arten aller möglichen schlechten Eigenschaften, worauf vom letzten Wort des Verses 29 an bis Vers 31 weitere zwölf negative Beschreibungen dieser Menschen folgen. Diese „Aufzählung“ gehört „zu den sog. Lasterkatalogen“.

58 Dazu zitiert Wolter die Darstellung des Lebens und der Meinungen berühmter Philosophen durch Diogenes Laertius 7,108. Im Internet ist eine [deutsche Übersetzung](#) des entsprechenden zweiten Bandes dieser Schrift von Otto Apelt verfügbar (mit dem Zitat auf S. 46).

59 Das dritte Buch der Selbstbetrachtungen des Kaisers Marcus Aurelius Antonius ist im Internet im Projekt Gutenberg in einer [deutschen Übersetzung](#) verfügbar.

gen“, die aus „der hellenistischen Literatur ... auch im frühen Judentum“ übernommen wurden und „den Eindruck von Vollständigkeit zu vermitteln“ suchte. Im Unterschied zu „den meisten anderen Lasterkatalogen des Neuen Testaments“⁶⁰ will Paulus „mit dem Katalog in Röm 1,29-31 ... den Lesern hier nicht ethische Orientierung vermitteln“, sondern er „listet vielmehr bestimmte Menschentypen auf und charakterisiert sie über ihr Handeln“, ähnlich wie in „1Kor 5,10-11; 6,9-10; 1Tim 1,9-10; 2Tim 3,2-5; Tit 3,3; Apk 22,15“ beleidigende Äußerungen „gegen Gegner gerichtet sind oder Außenstehende beschreiben“. Indem solche „ethischen Kataloge ... sich recht weitgehend überschneiden“, spiegeln sie „ein ethisches Grundwissen wider“, das (W157) „nicht das reale Verhalten bestimmter Menschen, sondern Idealtypen“ wiedergibt und „durch die Abgrenzung nach außen interne Vergewisserung“ erzeugt.

Das Fehlen der „sexuellen und religiösen Laster wie *porneia* {Hurerei} etc. und *eidōlōlatria* {Abgötterei}“ im vorliegenden Lasterkatalog führt Wolter darauf zurück, „dass Paulus das mit diesen Begriffen bezeichnete Fehlverhalten bereits in den vorangegangenen Versen ausführlich thematisiert hatte.“ Dennoch vermutet er aber zusätzlich eine weitere Absicht, die dieser Unterlassung des Paulus zugrunde liegt:

In dem Katalog fehlen damit solche Laster, die aus jüdischer Perspektive als typische ‚Heidenlaster‘ gelten. Jeder Leser, der durch die Lektüre von V. 19-27 die Meinung gewonnen haben sollte, dass Paulus hier lediglich die „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ der Heiden thematisiert, bekommt durch V. 29-31 eine Perspektive vermittelt, die über diesen Rahmen hinausführt und nun wirklich auch auf der inhaltlichen Ebene die gesamte Menschheit in den Blick nimmt, und zwar auf beiden Seiten: Auf die hier genannten Laster lässt sich nicht nur kein Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden projizieren, sondern Nichtjuden und Juden können sich auch darauf verständigen, dass es sich um ethische Laster handelt und dass es sie bei den einen genauso gibt wie bei den anderen.

Zwar will Paulus „nicht behaupten, dass alle Menschen ‚Gewalttäter‘ sind oder dass jeder Mensch voller ‚Habgier‘ ist“, vielmehr geht die „Plausibilität des Katalogs ... von seiner Breite und Vielfalt aus“, da

es keinen Menschen gibt, auf den nicht mindestens ein Element des Katalogs zutrifft. Auf diese Weise öffnet sich der Katalog tatsächlich auf die gesamte Menschheit hin.

Die ersten vier im Dativ mit *peplērōmenous* {angefüllt mit} verbundenen Laster enden alle auf *-ia*; das „Adjektiv *pasē* {aller} zu Beginn bezieht sich dabei nicht nur auf *adikia* {Unrechtigkeit}“, sondern auch auf *ponēria* {Schlechtigkeit}, *pleonexia* {Habgier} und *kakia* {Bosheit}. Dabei schließt (W158) *adikia* {Ungerechtigkeit} „an der

60 Wolter verweist dazu (Anm. 103) auf „Mk 7,21-22; Röm 13,13; 1Kor 6,9-10; 2Kor 12,20; Gal 5,19-21; Eph 4,31; 5,3.5; Kol 3,5.8; 1Petr 2,1; 4,3.“

Spitze des Katalogs“ an Vers 18 an und erhält eine „Leitfunktion für den gesamten Katalog“.

Die ersten beiden (W157f.) der folgenden fünf im Genitiv an *mestous* {voller} anschließenden Laster *phthonou* {Neid}, *phonou* {Mord}, *eridos* {Streit}, *dolou* {Tücke} und *kakoētheias* {Bösartigkeit} hat Paulus wohl bewusst wegen ihrer lautlichen Ähnlichkeit nebeneinandergestellt, ähnlich wie „*asynetos und asynthetous* in V. 31“.

Danach folgen zwölf verurteilende Zuschreibungen an Menschen, die im „Akkusativ Plural“ (W156) „als eine Kette von Appositionen dem Personalpronomen *autous* (V. 28b) zugeordnet“ sind. Die erste von ihnen (W158), *psythyristai*, wird von Martin Luther mit „Ohrenbläser“ übersetzt, wörtlich handelt es sich um einen Einflüsterer. Die anderen in den Versen 30 und 31 seien hier nur aufgezählt (W158f.): *katalalous* {Verleumder}, *theostygeis* {Gotteshasser}, *hybristas* {Gewalttäter}, *hyperphanous* {Überhebliche}, *alazonas* {Prahlhänse}, *epheuretas kakōn* {Erfinder von Schlechtem}, *goneusin apeitheis* {den Eltern Ungehorsame}, *asynetous* {Unverständige}, *asynthetous* {Ungetreue}, *astorgous* {zur Liebe Unfähige} und *aneleēmonas* {Unbarmherzige}. Dass (W157f.) die letzten fünf Wörter mit einem verneinenden Alpha beginnen, ist wieder der stilistischen Strukturierung des Katalogs durch Paulus zu verdanken. Auffällig ist (W159), dass die vorletzte Eigenschaft *astorgoi* {zur Liebe Unfähige}, die im Neuen Testament nur noch im „Lasterkatalog 2Tim 3,3“ vorkommt, in der „Septuaginta und allen anderen hellenistisch-jüdischen Texten ... unbekannt“ ist, in nichtjüdischen griechischen Texten „aber weit verbreitet“.

Gerhard Jankowski (J69) geht unter der Überschrift „Die Pflichten“ auf die Verse Römer 1,28-31 ein. In den Augen des Paulus (J70) wissen auch „nichtjüdische Menschen“, dass „[o]hne Disziplin ... gesellschaftliches Leben nicht möglich“ ist:

Was getan und gelassen werden muß, damit Leben möglich ist, umschreibt hellenistische Philosophie mit dem Begriff *ta kathēkon*, was in etwa mit *Pflicht* zu übersetzen ist. Wir hören an unserer Stelle den Plural dieses Begriffs (1,28). Die jüdischen Lehrer gingen davon aus, daß die Thora, als sie dem Volk Israel gegeben wurde, auch den Völkern der Welt angeboten wurde. Sie hätten also erkennen können, wozu die Thora da ist. Ebenso gilt, daß die Völker die Thora nicht erprobt haben, sie nahmen sie nicht an. Spätere sagten, daß den Völkern eine Thora angeboten wurde, die eine Handvoll Gebote enthält, die einzuhalten sind, damit überhaupt Israel mit den anderen Völkern verkehren kann. Zu diesen Grundgeboten einer Thora für die Völker gehören: Einhaltung der Rechtspflege, Verbot von Götzendienst, Hurerei, Mord, Raub. Nach Meinung der Lehrer wurden selbst diese Gebote nicht eingehalten. Deswegen verkam die nichtjüdische Welt. Sie hielt und hält sich weder an die ihr angebotenen Gebote noch an die von ihr selbst aufgestellten ethischen Regeln. Die Folgen beschreibt Paulus fast katalogartig (1,29-31). Und er beschreibt dabei gleichzeitig die gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit.

Anders als Wolter geht Jankowski also davon aus, dass Paulus im Lasterkatalog von 1,29-31 das aufzählt, „was an Fehlverhalten herkömmlich der nichtjüdischen Gesellschaft angekreidet wurde und was Juden in ihrer Umwelt so auch erlebten.“ Er beruft sich dabei auf den Historiker Th. Mommsen,⁶¹ der „die gesellschaftlichen Zustände der frühen Kaiserzeit“ ähnlich wie im paulinischen „Negativkatalog“ schildert und unter anderem darauf eingeht, dass „um Geld ... der Staatsmann den Staat, der Bürger seine Freiheit“ verkaufte (J70f.):

„Urkundenfälschung und Meineide waren so gemein geworden, daß bei einem Volkspoeten dieser Zeit der Eid ‚das Schuldenpflaster‘ heißt. Man hatte vergessen, was Ehrlichkeit war; wer eine Bestechung zurückwies, galt nicht für einen rechtschaffenen Mann, sondern für einen persönlichen Feind. Die Kriminalistik aller Zeiten und Länder wird schwerlich ein Seitenstück bieten zu einem Schauergemälde so mannigfaltiger, so entsetzlicher und so widernatürlicher Verbrechen ...“

Mit seinem Lasterkatalog zieht Paulus nach Jankowski (J71) folgendermaßen das „Fazit“ seiner ganzen bisherigen Ausführungen seit Vers 18:

so ist die Welt der Gojim; so erleben wir die Gesellschaft unter der römischen Herrschaft. Zur Absicherung der Herrschaft hat sie sich eine Religion zusammengezimmert, die Freiheit unmöglich macht; ihre Moral ist verkommen und pervertiert; ihre Ethik bar jeder Menschlichkeit. Sie ist an sich selbst in ihrer ganzen Verkommenheit und Unfreiheit ausgeliefert, preisgegeben der Verstörung und Zerstörung.

Römer 1,32: Wer für seine Taten des Todes würdig ist, spendet andern dafür Beifall

1,32 Sie wissen, dass nach Gottes Recht den Tod verdienen, die solches tun; aber sie tun es nicht nur selbst, sondern haben auch Gefallen an denen, die es tun.

[18. Dezember 2024] Für Michael Wolter (159) schließt der Vers Römer 1,32 „den gesamten Abschnitt ab“, nicht nur „den Lasterkatalog...“, sondern alles, was er ab V. 18 geschrieben hat“, denn mit dem Wort *epignontes* {obwohl sie kennen} werden die stammverwandten Stichworte *gnōston* {erkennbar} und *gnontes* {obwohl sie kennen gelernt haben} von den Versen 19a und 21a aufgenommen:

Obwohl den Menschen das von Gott gesetzte Recht bekannt ist (V. 32a) ..., haben sie sich nicht entsprechend verhalten. Darum sind die *hoitines* {sie} zwar die Lastertäter von V. 29-31, doch sind sie gerade als solche mit den *autoi* {sie} von V. 28b identisch und niemand anderer als die „Menschen“ von V. 18. Daher verweisen die Pronomina *toiauta* {solche Dinge} (V. 32b) und *auta* {sie} (V.

61 Jankowski zitiert Th. Mommsen, Römische Geschichte, dtv-Ausgabe, Bd. 5, 192f.

32c) auch nicht nur auf die in V. 29-31 genannten Laster, sondern auf alle Verhaltensweisen, von denen in V. 21-31 die Rede war.

Was meint Paulus mit *dikaiōma tou theou* {Rechtsordnung Gottes}? Nach Wolter „verweist Paulus nicht auf ein bestimmtes Rechtskorpus“, also weder auf „die Tora“ noch auf „das ‚Werk des Gesetzes‘, das den Heiden nach Röm 2,15 ins Herz geschrieben ist.“ Stattdessen ist hier seines Erachtens ausschließlich davon die Rede, dass nach Vers 32b

diejenigen, die sich der in V. 21-31 beschriebenen *asebeia* {Gottlosigkeit} und *adikia* {Ungerechtigkeit} (V. 18) schuldig machen, den Tod zu erwarten haben. Hierbei handelt es sich nicht lediglich um den biologischen Tod, der nach Röm 5,12 durch Adams Fall in die Welt gekommen ist, sondern um den eschatischen {letzten, letztgültigen} ‚Tod‘, den der in V. 18 angekündigte „Zorn Gottes“ über die Menschen als Strafe für die in V. 21-31 beschriebenen Vergehen verhängen wird. „Tod“ ist hier also Umschreibung für die Unheilsfolge des endzeitlichen Gerichtshandelns Gottes.

Keineswegs meint Paulus Wolter zufolge (W160) in Vers 32c,

Paulus würde die beifällige Zustimmung zu den Verfehlungen anderer für schlimmer halten als die Verfehlungen selbst..., denn das *syneudokein* {Gefallen finden} an den Verfehlungen der anderen kommt noch zu den eigenen Verfehlungen hinzu. ... Die Menschen begnügen sich also nicht damit, *ta mē kathēkonta* zu tun, sondern sie feuern sich auch noch gegenseitig an.

Diese Bemerkung kann aber auch „als Vorbereitung zu Röm 2,1“ betrachtet werden, denn hier wendet Paulus sich denjenigen zu, die genau das Gegenteil tun: Sie spenden den Verfehlungen der anderen keinen Beifall (*syneudokein*), sondern sie kritisieren sie (*krinein*).

Für Gerhard Jankowski gehört Römer 1,32 bereits zum folgenden Abschnitt, der sich ab 2,1 nach der Darlegung der Gründe für Gottes Zorn über die Völkerwelt den Juden mit ihrem kritischen Blick auf die Gojim zuwendet. Seine Übersetzung lautet (J71):

*Die nun das Rechtsgeheiß Gottes kennen,
daß des Todes schuldig sind, die solches machen,
die tun nicht nur dasselbe,
sondern sie spenden den Machern Beifall.*

Indem er davon ausgeht, dass *dikaiōma tou theou* sich auf das „Rechtsgeheiß Gottes“ bezieht, das in der Gestalt der Tora nur den Juden bekannt ist, unterstellt er den jüdischen Lesern seines Briefes, dass sie von diesem Rechtsgeheiß aus wie „[j]eder Jude der damaligen Zeit“ zwar „bedingungslos diese Kritik“ an den Gojim, die Paulus zuvor geübt hat, unterschreiben, aber dennoch (J73) tun „sie ... genau dasselbe und nehmen zustimmend, ja applaudierend, wie er sagt, daran teil.“

Auch Jankowski findet es aber auffällig, dass Paulus

das Wort Thora, *nomos*, hier nicht gebraucht. Er schreibt *dikaiōma* und hat dabei das hebräische *chok* und *chukkah* im Sinn. Das ist das Rechtsgeheiß, das auf der Thora fußt. Ich nehme an, daß er darunter sowohl die Gebote der Thora für Israel versteht als auch die Gebote, die den Gojim gegeben waren.

Insofern scheinen Jankowskis Überlegungen letzten Endes auf dasselbe Ergebnis wie bei Wolter hinauszulaufen, denn zwar wissen „Juden aufgrund der *chukkah*, des Rechtsgeheißes, daß die beschriebene Praxis der nichtjüdischen Welt zu verurteilen ist“, aber sie handeln selber nicht anders.

Trotzdem ebnet Paulus Jankowski zufolge die Unterschiede zwischen Juden und Gojim nicht grundsätzlich ein, wie es Wolter tut (J72):

Die jüdische Welt ist von der nichtjüdischen Welt unterschieden, vollkommen unterschieden. Nun leben aber Juden nicht nur in einer jüdischen Umwelt. Sie leben in der Diaspora mittendrin unter den Gojim, kommen täglich mit ihnen zusammen, haben mit ihnen zu arbeiten und zu verkehren.

In „diesen Diasporaverhältnissen“ stellte sich für Juden die Frage (J72f.), auf welche Weise eine „Praxis“ geübt und bewahrt werden konnte, „die einen Juden von einem Nichtjuden unterscheidet“, und (J73) sie hörten auf „Lehrer der Thora“, die Antworten gaben. Nach Jankowski verstand sich Paulus „sicher“ als „solch ein Lehrer“, der aber „eben ganz anders“ als andere Lehrer redet. Und seine ganz andere „These ...“, die dann im Kapitel 7 ihre dramatische Zuspitzung erfahren wird“, lautet:

Unter den gegebenen gesellschaftlichen Zuständen kann man in der Diaspora nicht als Jude leben. Dabei geht es nicht um die Frage der Assimilation oder Emanzipation. Diese Frage spielte, wenn überhaupt, sicher nur in den geringsten Fällen eine Rolle. Das Judentum war, auch wenn es Privilegien besaß und ihm in den großen hellenistischen Städten eine Art Selbstverwaltung, das sogenannte *politeuma*, zugestanden wurde, zu sehr in die römisch-hellenistische Gesellschaft verwoben. Überall da kam es auf das Tun an, also auf das, was sich für Israel notwendigerweise aus der Thora ergibt. Und genau an diesem Tun entschied sich alles.

Wie genau die Lösung aussieht, die sich für Paulus in der Frage nach dem Tun der Tora durch die Frohbotschaft vom Messias Jesus eröffnet hat, das wird er im Laufe des Römerbriefs entfalten. Aber es ist klar, dass Paulus, auch wenn er nach wie vor als jüdischer Lehrer redet, mit einer solchen These jeden Juden provozieren musste, der sich trotz allem innerhalb der hellenistischen Diaspora „ernsthaft bemühte, sein Tun nach der Thora auszurichten.“ Um des „alltäglichen Tuns“ willen

wurde ja die Halacha entwickelt, die eine Hilfe sein sollte, die Gebote der Thora im alltäglichen Leben einzuhalten. Aber gerade sie führte immer wieder an Grenzen. Sie unterschied nun wirklich eindeutig zwischen Juden und Nichtju-

den und machte das alltägliche Tun noch komplizierter. Mit der Halacha war die Praxis der Nichtjuden eindeutig zu beurteilen und dann auch zu verurteilen. Das wiederum führte dazu, daß Nichtjuden die Praxis der Juden als schlicht „barbarisch“ empfanden, also der hellenistischen Gesellschaft nicht angemessen. Der daraus resultierende Antijudaismus verschlimmerte die Lage nur noch. Es wurde in der Tat unmöglich, in dieser Gesellschaft als Jude zu leben. Und es war ebenso unmöglich, so meint Paulus, daß in dieser Gesellschaft Nichtjuden menschlich leben konnten. Die Unterschiede hoben sich an diesem Punkt auf.

Interessant ist, dass auch Michael Wolter in seiner Zusammenfassung der Auslegung von Römer 1,18-32 zwar weiterhin an seiner Behauptung festhält (W160), dass „Paulus die in V. 18 mit *tōn anthrōpōn* {der Menschen} angezeigte Reichweite seiner Darstellung bis V. 32 konsequent durchzieht und damit auch hier schon den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden einebnet“, aber zugleich drei „Uneindeutigkeiten“ hervorhebt, die diesen „Text auf verschiedenen Ebenen kennzeichnen.“

Die erste dieser „Uneindeutigkeiten“ besteht darin, dass Paulus, um „das religiöse und ethische Versagen der gesamten Menschheit“ zu beschreiben, dann doch „auf Stereotypen zurückgreift, die aus der jüdischen Polemik gegen die Heiden stammen.“

Zweitens sieht Wolter eine „Uneindeutigkeit“ zwischen der „Form“ des Textes und seiner „Funktion“. Dass er es ablehnt, ihn „als ‚prophetische Gerichtsrede‘⁶² oder ‚Anklage‘⁶³“ zu begreifen, beruht allerdings ganz und gar auf seiner in meinen Augen irrigen Annahme über die Adressaten des Römerbriefs (W161):

Weder haben die Adressaten dieses Textes über die hier beschriebenen Verfehlungen zu richten noch sind sie die Angeklagten. Auch handelt es sich nicht um eine Missionspredigt, die die Leser zur Umkehr auffordern will.⁶⁴ Die Leser, für die Paulus diesen Text geschrieben hat, sind ja die Christen in Rom, mit denen er sich einig ist, dass alles, was er hier über die „Menschen“ schreibt, sie selbst nicht betrifft. Paulus legt Christen die Situation der nichtchristlichen Menschheit dar. Dementsprechend verlangt er nicht, dass die Leser, für die er den Brief geschrieben hat, sich in seiner Darstellung wiedererkennen und sie auf sich beziehen.

Aber läßt Paulus als zu Christus bekehrter Jude wirklich christliche ehemalige Heiden dazu ein, sich gemächlich zurückzulehnen und seine Tiraden über nichtchristliche Hei-

62 Das meinen nach Wolter M. Theobald, Römerbrief (SKK 6/1-2), Bd. I, Stuttgart 1992, 54, und O. Wischmeyer, Römer 2.1-24 als Teil der Gerichtsrede des Paulus gegen die Menschen, NTS 52 (2006), 363.

63 Dazu verweist Wolter auf P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen, 2. Aufl. 1998, 34, und E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 85.

64 In diesem Sinne urteilt Wolter zufolge z.B. O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen, 5. Aufl. 1978, 96.

den und nichtchristliche Juden anzuhören, die sie selber gar nicht betreffen? Paulus kann doch nicht wissen, wie stark der Glaube und die christliche Praxis eventueller Heidenchristen in Rom bereits ausgeprägt ist. Daher ist es weitaus wahrscheinlicher, dass er sowohl die Juden in Rom als auch Gojim in ihrem Umfeld auf ihre jeweilige prekäre Situation unter einem Urteil nach dem *dikaiōma theou* {Rechtsgeheiß Gottes} anspricht, um ihnen als Weg zur Befreiung das *euangelion* {die Frohbotschaft} vom Messias Jesus zu verkündigen, und zwar *loudaiō te prōton kai Hellēni* {für den Juden zuerst und auch für den Griechen}, wie Paulus in 1,16 betont.

Allerdings lässt Paulus auch nach Wolter (W161) „die Charakterisierung seines Evangeliums in 1,16-17 ... dem Abschnitt 1,18-32 ... als Interpretationsanweisung“ vorangehen, und auch ihm zufolge wird „die ab 1,18 geschilderte Situation“ zum „Anknüpfungspunkt des paulinischen Evangeliums“:

Weil es das Heil an den Glauben bindet, ist es die einzige Möglichkeit, aus dem Zorngericht, das den Menschen von Gott her unausweichlich droht, gerettet zu werden.

Kann es denn sein, dass Paulus einfach voraussetzt, seine Adressaten seien, da sie bereits an Jesus glauben, vor dem Zorngericht Gottes befreit, und keine Anklage des Paulus könne sie mehr betreffen?

Für Wolter ergibt sich jedenfalls „eine dritte Uneindeutigkeit“ in Römer 1,18-31 daraus, dass der Text „das Evangelium mit keinem Wort erwähnt“ und „die Situation der Menschheit auch nicht von einer christlichen Position aus, sondern unter Rückgriff auf ihre eigenen Kriterien“ beschreibt. Trotzdem (W161f.)

ist das Evangelium als ‚Macht Gottes zum Heil für jeden, der glaubt‘ (1,16b), unausgesprochen ständig präsent. Es ist also eigentlich das Evangelium, das Paulus hier charakterisieren will. Woran er in diesem Abschnitt arbeitet, ist dementsprechend die Herstellung des Hintergrunds, vor dem er die Eigenart des Evangeliums am besten zur Darstellung bringen kann. Am deutlichsten erkennbar ist diese Perspektive des Evangeliums in einer Grenzverschiebung: Bei der Beschreibung des zerrütteten Gottesverhältnisses der Menschheit hat Paulus die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden aufgegeben und eine neue Unterscheidung eingeführt, die er vom Evangelium aus konzipiert hat: die Unterscheidung zwischen dem „Heil“ des Evangeliums (V. 16) und dem „Zorn“ (V. 18), unter dem die gesamte Menschheit abseits vom Evangelium steht.

Bei all diesen Uneindeutigkeiten ist letzten Endes auch aus Wolters Sicht nicht eindeutig festzustellen, ob Paulus tatsächlich „die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden“ in jeglicher Hinsicht aufgegeben hat oder ob sie nicht gerade in seiner Entfaltung des Evangeliums als einer befreienden Botschaft für Juden und Heiden eine wesentliche Rolle spielen wird.

Übersetzungsvorschlag für Römer 1,18-32

- 1,18 Denn **enthüllt ist** Gottes Zorn vom Himmel her
über alle **Abtrünnigkeit** und **Unbewährtheit** der Menschen,
die die Wahrheit durch **Unbewährtheit** unterdrücken.
- 1,19 Denn was **von** Gott erkennbar **ist**, ist unter ihnen **offenkundig**,
denn Gott hat es ihnen offen **kundgetan**.
- 1,20 Denn **was an ihm unsichtbar ist**,
wird seit der Erschaffung der **Weltordnung**
an seinen Taten **mit der Vernunft** ersehen,
seine **ewige Macht** und **Göttlichkeit**,
so dass sie ohne Entschuldigung sind.
- 1,21 **Darum:** obwohl sie Gott **kennen gelernt haben**,
haben sie ihn nicht als Gott **geehrt** oder ihm gedankt,
sondern sind der **Nichtigkeit** verfallen durch ihre **Gedanken**,
und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz.
- 1,22 Sie behaupten, weise zu sein, sind aber **dumm** geworden.
- 1,23 **So** haben sie **an die Stelle** der **Ehre** des unvergänglichen Gottes
das **Abbild des Aussehens** eines vergänglichen Menschen
und von Vögeln und **Vierfüßern** und Kriechtieren **gesetzt**.
- 1,24 Darum hat Gott **sie ausgeliefert in die Begierden ihrer Herzen**
an die Unreinheit,
so dass ihre **Körper** durch sie **entwürdigt** werden.
- 1,25 Sie haben die Wahrheit Gottes durch die Lüge **ersetzt**
und haben gehuldigt und gedient **dem Geschaffenen statt dem Schaffenden**,
der ist gepriesen **in die Zeitalter hinein**. Amen.
- 1,26 Darum hat Gott sie **an würdelose Leidenschaften ausgeliefert**.
Denn die Weiblichen von ihnen
haben den natürlichen **Gebrauch** durch den widernatürlichen ersetzt,
- 1,27 genauso haben auch die Männlichen
den natürlichen **Gebrauch** des Weiblichen aufgegeben
und sind entbrannt **durch ihr Verlangen** nacheinander,
Männliche **bringen** mit Männlichen **Schande hervor**,
und **die notwendige Gegenleistung** für ihre Verirrung
erhalten sie **so durch sich selbst zurückerstattet**.
- 1,28 Und wie sie es nicht für wert gehalten haben,
an der Kenntnis Gottes festzuhalten,
hat Gott sie an eine wertlose **Vernunft** ausgeliefert,
so dass sie tun, was sich nicht gehört,
- 1,29 angefüllt mit jeglicher Ungerechtigkeit,
Bosheit, **Habgier**, Schlechtigkeit,
voller Neid, Mord, Streit, **Tücke, Bösartigkeit**;

Denunzianten,
 1,30 Verleumder, Gotteshasser, Gewalttäter, Überhebliche,
 Prahlhänse, Erfinder von Schlechtem, den Eltern Ungehorsame,
 1,31 Unverständige, Ungetreue, zur Liebe Unfähige, Unbarmherzige.
 1,32 Obwohl sie das Rechtsgeheiß Gottes kennen,
 dass des Todes würdig sind, die so etwas tun,
 tun sie nicht nur so etwas,
 sondern sie spenden denen Beifall, die es tun.

Auch der Mensch, der über andere urteilt, steht unter dem Gericht Gottes (Römer 2,1-11)

[20. Dezember 2024] In meiner Beschäftigung mit Römer 2 folge ich weitgehend der Einteilung der Abschnitte des Kapitels, wie Gerhard Jankowski sie vornimmt (J6): Für ihn endet sein großer Abschnitt „2. Der Zorn“, der mit Römer 1,18 begann, mit Römer 2,11. Den Rest des Kapitels 2,12-29 und den Anfang von Römer 3,1-20 wird er in seinem Abschnitt „3. Die Thora tun“ zusammenfassen.

Der Unterabschnitt „Unterscheidungen“, der die Verse bis 2,11 umfasst, fängt für Jankowski, wie oben gesagt (J71), allerdings schon mit Vers 1,32 an, da er die Menschen, die „das Rechtsgeheiß Gottes kennen“, doch eher mit Juden als mit Gojim identifiziert. Nachdem Paulus ab 1,18 die Völkerwelt „in ihrer ganzen Verkommenheit“ dargestellt hatte, wird in Vers 2,1 einer angesprochen, der vernichtende Kritik daran übt und erkennen muss, dass Gott auch über ihn urteilen wird (J74): „Das Urteil, das noch aussteht, aber ganz sicher ergehen wird, kennt keine Unterscheidungen, keine Einteilungen, kein Verurteilen mehr.“

Michael Wolter (W162) fasst unter der Überschrift „Juden haben Heiden nichts voraus“ die Aussage des gesamten 2. Römerbriefkapitels zusammen, dessen (W163) innere Zusammengehörigkeit er vor allem damit begründet, „dass Paulus sich in ihm an fiktive Gesprächspartner wendet, die er mit der 2. Person Singular anspricht“, zunächst einen *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet}, ab Vers 17 „einen ausdrücklich als solchen angesprochenen Juden“. Dabei ist es nach Wolter nicht eindeutig zu entscheiden, ob Paulus mit dem ersteren „die gesamte Menschheit im Blick“ hat, während er sich „erst ab V. 17 ... an den idealtypischen Juden“ wende, vielmehr akzeptiert er, wie schon im vorangegangenen Abschnitt, „die Uneindeutigkeit als ein Stilmittel ..., das Paulus bewusst einsetzt.“ Mithin ist der urteilende Mensch zunächst einmal ein „Typus, den es unter Juden genauso gibt wie unter Nichtjuden“, und zwar „das Gegenbild zu jenen Menschen, die denen ‚Beifall spenden‘, die – mit den Worten von 1,18 gesagt – ‚gottlos und ungerecht‘ handeln.“ Erst auf den zweiten Blick wird ab Vers 6 deutlich, dass dieser Mensch wie später der Jude „sich den Nichtjuden überlegen“ fühlt, „obwohl es dafür keinen Grund gibt“, und er „nimmt ... von Vers zu Vers immer deutlicher jüdische Gestalt an“. Nach Wol-

ter (W164) führt Paulus also von Römer 2,1 an „eine implizite Auseinandersetzung mit dem jüdischen Erwählungsanspruch“, denn:

Die ausdrückliche Hervorhebung, dass Gottes Gericht keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden macht, ist nur gegenüber einem jüdischen Standpunkt sinnvoll, der mit einem solchen Unterschied rechnet. Der *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet}, mit dem Paulus sich in V. 1-5 auseinandersetzt, ist darum so etwas wie eine anthropologische Maske, die Paulus einem jüdischen Gesicht aufgesetzt hat, um es erst einmal zu verbergen.⁶⁵

Leicht zu erkennen ist Wolter zufolge das Ziel „dieser Art und Weise der Darstellung“, dass nämlich „Paulus ... seinen impliziten jüdischen Diskussionspartner dazu veranlassen“ will, sich von einem Menschen zu distanzieren, „der selber tut, was er an anderen kritisiert, und der sich sein Besser-Sein darum nur einbildet.“ Und „genau damit lockt er ihn in die Falle“, denn er gibt diesem „Unrecht – nicht ahnend, dass er damit in Wirklichkeit über sich selbst urteilt.“

Wolter vergleicht, was Paulus hier tut, unter anderem mit dem Vorgehen des Propheten Nathan, als er David (2. Samuel 12,1-6) durch ein Gleichnis mit seinem Unrecht konfrontiert, oder Jesajas Weinberggleichnis, das er an die Bürger Jerusalems und die Männer Judas richtet (Jesaja 5,1-7). Wirklich passen solche Parallelen aber nur, wenn Paulus den angesprochenen Menschen bzw. Juden als jemanden im Blick hat, der tatsächlich seinen Brief liest und so zur Umkehr aufgefordert wird.

Die Vorstellung, Paulus habe fiktive Gestalten als Gegner erfunden, nur um den jüdischen Heilsweg seinen heidenchristlichen Adressaten gegenüber als überholt darzustellen und sich vom „Juden“, der er selber einmal war, endgültig zu verabschieden, erscheint mir so gruselig, dass ich hoffe, Gerhard Jankowski werde es gelingen, mich ohne Zweifel davon überzeugen, dass Paulus gerade als der Jude, der er bleibt, das Vertrauen auf Jesus als die befreiende Botschaft des Gottes Israels verkündet – und zwar sowohl für Juden als auch für die Menschen aus den Völkern. Plausibler als die Auffassung von Wolter erscheint mir jedenfalls Jankowskis Annahme, Paulus wende sich bereits mit seinen Ausführungen zum Zorn Gottes über die Völkerwelt von Anfang an hauptsächlich an die römischen Juden, eben um sie in ihren auf die Gojim bezogenen Vorurteilen abzuholen und sie dann mehr und mehr ihrer eigenen Verstrickung in die Verfehlungen dieser von Gottes Zorn bedrohten Menschenwelt zu überführen.

Römer 2,1-3: Ein Mensch, der über andere richtet, verurteilt sich selbst

2,1 Darum, o Mensch,
 kannst du dich nicht entschuldigen,

⁶⁵ Dazu merkt Wolter an (Anm. 4): Auch in Röm 7,14-25 ist das allgemein menschliche Ich nichts anderes als die anthropologische Verkleidung für das jüdische Ich und seinen Umgang mit der Tora.

wer du auch bist, der du richtest.
 Denn worin du den andern richtest,
 verdammt du dich selbst,
 weil du ebendasselbe tust, was du richtest.
 2,2 Wir wissen aber, dass Gottes Urteil
 zu Recht über die ergeht, die solches tun.
 2,3 Denkst du aber, o Mensch,
 der du die richtest, die solches tun,
 und tust auch dasselbe,
 dass du dem Urteil Gottes entrinnen wirst?

[21. Dezember 2024] Wie eben gesagt, geht Gerhard Jankowski davon aus (J72), dass Paulus sich nach seiner Darstellung „der nichtjüdischen Umwelt“ mit seiner Anrede an einen urteilenden Menschen in Römer 2,1 „in eine andere Sphäre“ begibt, nämlich diejenige der von ihm adressierten Juden, die sein Urteil über die Völkerwelt teilen: „Urteilen, das ist auch das Stichwort, das diesen Abschnitt zunächst beherrscht.“

Bevor Jankowski den Text auslegt, fragt er nach der Art und Weise, in der Paulus das „griechische Wort für urteilen“, *krinein*, verwendet:

Es ist ein juridischer Terminus. Paulus verwendet ihn aber so, wie er ihn aus der rabbinischen Praxis her kannte. Die *mizwot*, die Gebote der Thora, geben einem rabbinischen Lehrer die Möglichkeit, nicht nur einen Menschen nach seinem Fehlverhalten gegenüber diesen Geboten zu beurteilen. Er muß auch jeden Tag neu beurteilen, welches Verhalten nötig ist, um die Gebote einzuhalten. Er muß unterscheiden zwischen dem, was zu tun und was nicht zu tun ist, was den Geboten der Thora entspricht und was ihnen widerspricht. Bei diesem unterscheidenden Urteil kommt alles auf das Tun, also die ganz alltägliche Praxis an.

Auf dieses „Tun, ... das zweite wichtige Stichwort in diesem Text“ bezieht sich Paulus in den Versen 2,1-11 mit verschiedenen griechischen Worten:

prassein (machen), *poiein* (tun), *ergazesthai* und *katergazesthai* (wirken, bewirken). Dazu kommt das Nomen *ergos* (Werk, Wirken). Das erste Verb umschreibt m.E. die alltägliche Praxis, die anderen Verben beschreiben ein Tun, das sich an der Thora ausrichtet. Die ist gegeben, daß sie getan wird und das Tun den guten Lebensvollzug bewirkt. Vom Tun her wird hier alles beurteilt. Und das unterscheidet auch einen jüdischen Menschen von einem Nichtjuden. Wir haben also bei *krinein* neben *urteilen* auch *unterscheiden* und auch *verurteilen* mitzuhören.

Eben diese Unterscheidung eines Juden von einem Nichtjuden durch sein an der Tora ausgerichtetes Tun hält Paulus Jankowski zufolge (J73f.) unter den Bedingungen des Lebens unter der römischen Weltherrschaft aber für unmöglich. In dieser Gesellschaft können weder Juden als Juden noch Nichtjuden irgendwie menschlich leben:

Die Unterschiede hoben sich an diesem Punkt auf. Die gegenseitigen Beurteilungen und Verurteilungen, das *krinein*, halfen da überhaupt nichts. Deswegen: unentschuldig bist du, Mensch, jeder, der urteilt (2,1); **Mensch** sagt Paulus hier sehr betont und eben nicht Jude oder Grieche (Nichtjude). Die Menschen in dieser Gesellschaft haben ihre Probleme, ob Juden oder Nichtjuden. Wie kann es da noch Unterscheidungen und gegenseitige Beurteilungen und Verurteilungen geben?

Nach Michael Wolter (W166f.) führt Paulus „mit der Konjunktion *dio* {darum}“, die hier keine

Schlussfolgerung aus dem Vorangegangenen einleitet, ... den Gedanken weiter und weitet den Kreis derjenigen, denen er Gottes Gericht ankündigt, über die in 1,32c Genannten hinaus aus. ... Was der *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet} (2,1) macht, unterscheidet ihn charakteristisch von den Menschen, die Paulus dort beschrieben hatte: Er applaudiert nicht denen, die all die schlimmen Sachen tun, von denen vorher die Rede war, sondern er kritisiert und verurteilt sie.

Dieser Unterschied spielt aber für Paulus keine Rolle (W167), da der Urteilende „genau dasselbe tut“ wie die von ihm Verurteilten. Damit lässt er in 2,1 schon „das Auseinanderfallen von ethischem Urteil und faktischem Handeln“ thematisch anklingen (W168), auf das er „in Röm 7,13-25 noch einmal ausführlich zurückkommen“ wird.

In Vers 2 leitet Paulus mit „*oidamen ... hoti* {wir wissen, dass} „eine Aussage ein, von der er annimmt, dass seine Adressaten ihr zustimmen“, nämlich nach Wolter „der fiktive Adressat dieser Verse“ und „die intendierten Adressaten des Briefes, die Christen in Rom.“ Indem Wolter den Vers so übersetzt (W165): „Wir wissen aber doch: Das Gericht Gottes ergeht in Wahrheit {*kata alētheian*} über die, die dergleichen tun“, versteht er (W168) den Ausdruck *kata alētheian* im Sinne von „tatsächlich“ oder „wirklich“. Paulus macht also „gegenüber der (falschen) Annahme seines fiktiven Gesprächspartners deutlich ..., wie es sich wirklich verhält“, und geht zugleich davon aus, dass sein Gegenüber ihm zustimmen muss. Mit dieser Auslegung wendet sich Wolter gegen die „meisten Kommentare“, denen zufolge „Paulus zum Ausdruck bringen wolle, dass Gottes Gericht sich an der Wahrheit orientiert“. So gibt auch Jankowski den Text wieder (G11): „Wir wissen aber, dass das Urteil Gottes über die, die das alles machen, der Wahrheit entspricht.“

Gegen eine solche Auslegung spricht nach Wolter, wenn ich ihn richtig verstanden habe (W168), dass das Wort *krima* hier

nicht ein noch ergebnisoffenes Gerichtsverfahren oder ein Urteil [bezeichnet], das so oder auch anders ausfallen kann, wie in Röm 5,16; 11,33; 1Kor 6,7, sondern das Unheil zuweisende Bestrafungsurteil wie in Röm 3,8; 13,2; 1Kor 11,29. 34; Gal 5,10.

Indem Paulus voraussetzt, dass der urteilende Mensch „der Illusion anhängt, er würde nicht dasselbe tun wie diejenigen, die er verurteilt“, unterstellt er ihm eine „Selbsteinschätzung“, die Wolter zufolge (W169)

nicht weit entfernt [ist] von dem jüdischen Selbstbild, wie es in SapSal {Weisheit Salomos} 15,2-3 zum Ausdruck kommt: „Wir sündigen nicht, weil wir wissen, dass wir dir zugerechnet sind. Denn dich zu kennen, ist vollkommene Gerechtigkeit, und deine Macht zu kennen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit“.

Demgegenüber gelten (Anm. 12) „Aussagen wie PsSal {Psalmen Salomos} 15,8 („diejenigen, die Ungesetzlichkeit tun, werden dem Gericht des Herrn nicht entkommen [*ouk ekpheuxontai ... to krima kyriou*]) ... immer nur für die anderen.“

Offen zutage treten (W169) solche „spezifisch jüdischen Züge“ des urteilenden Menschen allerdings hier noch nicht, wenngleich „die rhetorische Frage“, mit der Paulus ihm in Vers 3 bescheinigt, dass er sich nicht einbilden kann, „der Verurteilung ... zu entgehen“, da er ja dasselbe tut „wie die von ihm Kritisierten“, an Parallelstellen wie Lukas 3,7-8 oder Matthäus 3,7.9 erinnert, wo Johannes der Täufer

die Berufung auf die Abrahamskindschaft und die durch sie gegebene Sonderstellung Israels gegenüber den Völkern ... als Grund für diese Einbildung unterstellt und die er mit seinen Worten indirekt für suspendiert erklärt.

Römer 2,4-5: Wen Gottes Güte nicht zur Umkehr leitet, häuft sich Zorn an für den Tag des Zorns

- 2,4 Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmut?
Weißt du nicht, dass dich Gottes Güte zur Buße leitet?
- 2,5 Du aber, mit deinem verstockten und unbußfertigen Herzen,
häufst dir selbst Zorn an
für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes...

[22. Dezember 2024] In Römer 2,4a erklärt Paulus Wolter zufolge (W171), warum Gott „gegen die Sünder bisher noch nicht strafend eingeschritten ist“, indem er mit Gottes „*chrēstotēs* {Güte} und *makrothymia* {Langmut}“ diejenigen seiner „Eigenschaften“ nennt, „die Gottes *anochē* {Zurückhaltung} erklären“. Das Wort *anochē*, von Luther mit „Geduld“ übersetzt, „kommt mit Ausnahme von 1Makk 12,25 in der griechischen Bibel nur in Röm 2,4 und 3,26a vor“ und ist abgeleitet vom „Verb *an-echesthai*“, das „für das Ertragen von Widerwärtigkeiten“ oder „den bewussten Verzicht auf eine sich aufdrängende Handlung“ steht. „Alle drei Begriffe ... treffen sich darin, dass sie Gottes Verzicht auf Bestrafung als Ausdruck seines Wesens kenntlich machen.“ Indem der in Wolters Augen (W170) „fiktive Gesprächspartner“ den sich in diesen Eigenschaften ausdrückenden „Reichtum {*ploutos*}“ Gottes missachtet {*kata-phronein*}, zeigt er, „dass er falsche Vorstellungen von Gott hat und diesen nicht wirklich kennt.“

Indem dieser Gesprächspartner (W171) „sein Immer-noch-unbestraft-sein nicht als solches erkennt und damit den Charakter sowie die Intention von Gottes ‚Milde, Zurückhaltung und Langmut‘ falsch beurteilt“, merkt er nicht (Vers 4b),

dass Gott von ihm Umkehr erwartet und ihn nur darum bisher nicht bestraft hat. ... Die rhetorisch fragende Feststellung liest sich wie eine Bekehrungsaufforderung, die Paulus an seinen Gesprächspartner richtet, um ihn zur Aufgabe seines sündigen Tuns zu veranlassen. Aufgrund ihres fiktiven Charakters (der *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet} gehört nicht zu den Adressaten des Briefes), geht ihr aber diese pragmatische Intention ab. Paulus führt den Lesern seines Briefes eine Umkehrpredigt lediglich vor, um deutlich zu machen, dass sein fiktiver Gesprächspartner rettungslos verloren ist.

Wie schon oft gesagt, kann ich mir jedoch nicht vorstellen, dass Paulus mit Hilfe eines ins Leere gehenden Rufs zur Umkehr lediglich zum Fenster hinaus predigt, also abwesende Juden der Verdammnis preisgibt, während die von ihm angeredeten Heidenchristen sich im Bewusstsein der ihnen durch Jesus Christus verliehenen Seligkeit sonnen dürfen.

Sinn macht es dagegen in meinen Augen, dass Paulus hier tatsächlich reale Juden in Rom nachdrücklich zur Umkehr aufruft, und zwar um so mehr, als nach Wolter jeder Jude „dem, was Paulus hier schreibt, zustimmen“ kann, wozu er auf Sirach 5,4-7 verweist (ich zitiere nach Luther):

- 4 Denke nicht: Ich habe gesündigt, doch was ist mir schon widerfahren?
Denn der Herr ist langmütig.
- 5 Rechne nicht so fest auf Vergebung, dass du darum Sünde auf Sünde häufst.

Dieser Text will „zur Umkehr motivieren“, aber eine solche Absicht kann Paulus Wolter zufolge nicht haben, da er im folgenden Vers 5 sofort davon ausgeht,

dass sein Gesprächspartner die Umkehr verweigert. Aus diesem Grunde lässt Paulus die fiktive Auseinandersetzung in ein Gerichtswort münden, das dem Gesprächspartner die Folgen seines Tuns vor Augen führt. Die Perspektive der Beschreibung reicht zunächst nur bis zum Anbruch des Gerichtstages, dessen Charakterisierung dann ab V. 6 folgt.

Mit Hilfe „der Finanzmetapher *thēsaurizeis* {(Reichtümer) ansammeln, anhäufen}“ beschreibt Paulus sozusagen „in V. 5 den Stand des Kontos ..., auf dem der *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet} Gottes Zorn gegen sich angesammelt hat.“ Wodurch das geschieht (W172), das beschreibt Paulus in Vers 5 mit den beiden Worten *sklērotēs* {Härte} und *ametanoētos kardia* {nicht zur Umkehr bereites Herz}.

Ersteres geht auf das Wort *sklēros* {hart} zurück, das Wolter mit „störrisch“ wiedergibt und „das Verhalten von Menschen“ bezeichnet, „die sich auch durch Ermahnungen und Belehrungen nicht von ihrem schlechten Weg abbringen lassen.“ So spricht

zum Beispiel in „Bezug auf Israel und sein Gottesverhältnis ... Dtn 9,27 von der „*sklērotēs* dieses Volkes sowie ihren Freveltaten und Sünden“, aber auch von der „Herzensverhärtung des Pharao“ ist sowohl „in der Exodusüberlieferung“ als auch in der Weisheitsliteratur die Rede.

Das letztere Wort *ametanoētos*, das die Bereitschaft zur *metanoia* {Umkehr} verneint, kommt in der gesamten Bibel nicht vor, nur im „Testament Gads“, einer [pseudepigraphischen](#) Schrift des Alten Testaments (TestGad 7,5)

wird *ametanoētos* in einer Weise verwendet, die dem paulinischen Gebrauch sehr nahe kommt: Gott „vergibt dem, der umgekehrt ist (*metanoēsanti*), der Umkehrunwillige (*ametanoētos*) aber wird aufbewahrt zur ewigen Bestrafung“.

Auf Römer 1,18 blickt Paulus zurück, indem er mit dem Zorn Gottes {*orgē*} „das Unheilsgeschick“ anspricht, „das Gottes Gerichtshandeln über den umkehrunwilligen *anthrōpos pas ho krinōn* {jeden Menschen, der urteilt} bringt.“ Dabei übernimmt er (W172f.) den

Ausdruck *hēmera orgēs* {Tag des Zorns} ... wohl aus der Septuaginta ... (vgl. Ps 109,5; Hiob 20,28; Zeph 1,15.18; 2,3; Kgl 1,12; 2,1.21f; Ez 22,24). Dass Paulus diesen Vorgang mit dem ungewöhnlichen Wort *dikaiokrisia* bezeichnet, ist nicht mehr als eine sprachliche Auffälligkeit. Er verdichtet in diesem Begriff die Überzeugung, dass Gottes Gericht selbstverständlich gerecht ist ..., weil Gott ein „gerechter Richter“ ist ..., der „gerecht“ und „in Gerechtigkeit“ richtet ...

Gerhard Jankowski (J74) beschränkt sich in seiner Auslegung dieser Verse auf wenige allgemeine Erwägungen und eine konkrete Bemerkung zu dem Stichwort *dikaiokrisia*. Allgemein geht er davon aus, dass es nach Paulus nicht sein darf,

daß die Verrohung und die Verluderung der Menschheit nur benannt werden. Sie dürfen nicht bestehen bleiben. Über sie wird ein wahrhaftiges Urteil gesprochen werden. Von dem befreienden Gott her. Das weiß jeder Jude. Auch Paulus. Da hält er sich ganz an das, was in Israel gedacht wurde. Keiner wird dem Urteilsspruch entkommen, ein Urteilsspruch, in dem sich der befreiende Gott als bewährt erweisen wird.

Konkret ist Jankowski anders als Wolter der Auffassung, dass Paulus das Wort *dikaiokrisia*, das (Anm. 17) „im klassischen Griechisch unbekannt“ ist und auch in der gesamten Bibel nur hier bei Paulus vorkommt, mit Bedacht selber geprägt hat. Er versucht zunächst (J71) „die Übersetzung mit *bewährtes Urteil*“ und greift später (G11) auf die Umschreibung „wahr machendes Urteil“ zurück. Ich selber würde lieber von einem *zurechtbringenden* Urteil Gottes sprechen, um in der Worthälfte *dikaio* den Aspekt der *Gerechtigkeit* oder *Rechtschaffenheit* nicht ganz zum Verschwinden zu bringen, aber dazu später mehr, wenn es um das geht, was traditionell die Rechtfertigungslehre des Paulus genannt wird. Darin schwingt natürlich die Annahme mit, dass es dem befreienden Gott Israels auch am Tag des Zorns nicht einfach um ver-

nichtende Rache geht, sondern immer noch darum, Menschen in ihrer Haltung und ihrem Tun zur Umkehr zu bewegen. Ob Paulus das allerdings schon an dieser Stelle tatsächlich meint, ist schwer zu sagen.

Römer 2,6-11: Gott vergilt nach den Werken zuerst der Juden und der Griechen

2,6 ... der [Gott] einem jeden geben wird nach seinen Werken:
 2,7 ewiges Leben denen,
 die in aller Geduld mit guten Werken trachten
 nach Herrlichkeit, Ehre und unvergänglichem Leben;
 2,8 Zorn und Grimm aber denen,
 die streitsüchtig sind und der Wahrheit nicht gehorchen,
 gehorchen aber der Ungerechtigkeit;
 2,9 Trübsal und Angst
 über alle Seelen der Menschen, die das Böse tun,
 zuerst der Juden und auch der Griechen;
 2,10 Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden
 allen denen, die das Gute tun,
 zuerst den Juden und ebenso den Griechen.
 2,11 Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott.

[23. Dezember 2024] Michael Wolter (W173) stellt zunächst den kunstvollen Aufbau der Verse Römer 2,6-11 heraus, in denen Paulus darlegt,

warum Gottes Gericht gerecht ist: Gott sieht nicht die Person an, sondern legt seinem Urteil ausschließlich die Taten zugrunde (V. 6.11). Diese führen idealtypisch entweder zu Heil (V. 7.10) oder zu Unheil (V. 8.9).

In der Lutherbibel ist die chiastische, also „auf fünf Ebenen“ überkreuzt angeordnete Wortstellung leider nicht zu erkennen, die Wolter vereinfacht so darstellt:

V. 6:	A	Gott vergilt jedem einzelnen nach seinen Werken:
V. 7:	B	Für Menschen, die gute Werke tun,
	C	gibt es Heil.
V. 8:	D	Für Menschen, die böse Werke tun,
	E	gibt es Unheil.
V. 9:	E	Unheil gibt es
	D	für jeden, der böse Werke tut.
V. 10:	C	Heil gibt es
	B	für jeden, der gute Werke tut.
V. 11:	A	Denn Gott kennt kein Ansehen der Person

In Vers 6 greift Paulus (W173f.) „einen weitverbreiteten Grundsatz der theologischen Weisheit“ auf, der etwa in Psalm 61,13^{LXX} oder Sprüche 24,12 zum Ausdruck kommt.

Die beiden folgenden Verse 7 und 8 hat Paulus (W174) „weitgehend parallel gestaltet“.

In Vers 7 spricht Paulus „von solchen, die nicht müde werden, gute Taten zu vollbringen“, wobei es nach Wolter „unwichtig“ ist, an „welche guten Werke er dabei gedacht haben könnte“. Unter Hinweis auf seine Auslegung von Römer 2,20 betont er (W174f.):

Von „Werken des Gesetzes“ spricht Paulus hier jedenfalls nicht. Er setzt hier wie auch anderswo vielmehr voraus, dass es einen allgemeinen und allen Menschen gemeinsamen Konsens in Bezug darauf gibt, dass man Gutes tun und Böses lassen soll (s. auch Röm 13,3-4; Gal 6,10). Dieser Grundsatz ist für jeden Menschen zustimmungsfähig – für Juden genauso wie für Nichtjuden –, und eben diese Gemeinsamkeit ist es, auf die es Paulus hier und im Folgenden ankommt.

In gleicher Weise (W175) „für jedermann einsichtig und zustimmungsfähig“ ist Wolter zufolge, „dass Gott Menschen, die Gutes tun, mit eschatischem Heil belohnen wird“, wobei dieses angestrebte letztgültige Heil von Paulus in „der Dreierreihe *doxa*, *timē* und *aphtharsia* {Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit}“ konkretisiert und „in seiner Gesamtheit“ als von Gott gewährtes „[e]wiges Leben {*zōē aiōnios*}“ zusammengefasst wird. Dazu betont Wolter ausdrücklich:

Dass es sich in der Tat um eschatische und nicht um irdische Heilsgüter handelt, macht Paulus durch *aphtharsia* {Unvergänglichkeit} kenntlich. ... „Ewiges Leben“ als komprehensiv Umschreibung für das eschatische Heil in seiner Gesamtheit findet sich seit 4Makk 15,3; Dan 12,2; PsSal 3,12 in den Schriften des frühen Judentums. Im Neuen Testament ist von ihm vor allem in der johanneischen Literatur die Rede (angefangen mit Joh 3,15.16.36), aber auch bei Paulus (vgl. noch Röm 5,21; 6,22.23; Gal 6,8).

Bezeichnend ist, dass Wolter es überhaupt nicht in Erwägung zieht, die „eschatischen Heilsgüter“ der Ehre {*doxa*} Gottes oder eines äonischen Lebens {*zōē aiōnios*} könnten doch insofern „irdische Heilsgüter“ meinen, als in der gesamten jüdischen Bibel Befreiung und Recht für Israel beim Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens erwartet wird. Dass man sich dieses zukünftige Zeitalter als unvergänglich vorstellte – Jankowski übersetzt *aphtharsia* (J71) mit „Unverfälschtheit“ bzw. (G11) mit „Unverderblichkeit“ – erfordert nicht seine Verjenseitigung in den Himmel; so hofft noch die Offenbarung des Johannes (21,10 und 22,5) auf ein neues Jerusalem, das vom Himmel Gottes auf diese Erde herabkommen und „in die Zeitalter der Weltzeiten hinein {*eis tous aiōnas tōn aiōnōn*}“ bestehen bleiben wird.⁶⁶

66 Zur Bedeutung von *zōē aiōnios* im Johannesevangelium vgl. Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 86, Anm. 124:

Zōē aiōnios wird meistens mit „ewiges Leben“ übersetzt. Gemeint ist das Leben in dem kommenden Äon, der Epoche, die durch den Kampf des Messias begründet wird. Im

In Vers 8 „weiß man“ nach Wolter „nicht so genau“, was das Wort *eritheia* bedeutet, vor allem wegen

des intensiven Gebrauchs in neutestamentlichen Lasteraufzählungen (2Kor 12,20; Gal 5,20; Phil 1,17 mit der Antithese *ex eritheias* und *hagnōs* {lauter}; 2,3; Jak 3,14.16) kann man nur sagen, dass es ein Verhalten bezeichnet, das den eigenen Nutzen über das Wohl der Gemeinschaft stellt.

Als Folge eines solchen Verhaltens (W165) aus „Selbstsucht“ wird am Ende von Vers 8 (W176) mit „dem Begriffspaar *orgē kai thymos* ... derselbe ‚Zorn‘, von dem schon in 1,18 und 2,5 die Rede war“, eindringlich zum Ausdruck gebracht; einen „Unterschied zwischen *orgē* und *thymos* gibt es nicht“.

Noch „deutlicher als V. 7-8“ sind die Verse 9 und 10 „parallel aufgebaut“, in denen Paulus „lediglich die Reihenfolge von Tun und Ergehen“ umkehrt, ohne den Inhalt zu verändern – außer dass er

mit dem zweimaligen *pas* {jeder} und dessen Auflösungen auf beiden Seiten des eschatischen Geschicks durch „des/dem Juden vor allem und auch des/dem Griechen“ ... die Konfiguration von Röm 1,16 wieder auf[nimmt].

Nachdem Paulus „am Ende von V. 8 mit *orgē kai thymos* {Zorn} die Unheilsseite des Gerichts mit Bezug auf Gott in den Blick genommen hatte“, drückt er am Anfang von Vers 9 mit *thlipsis kai stenochōria* {Bedrängnis und Einengung/Angst} „deren Folgen für die betroffenen Menschen“ aus. In Vers 10 nimmt Paulus auf

der Heilsseite ... das Begriffspaar *doxa kai timē* {Herrlichkeit und Ehre} wieder auf, das er dort als Ziel ethischer Existenzorientierung eingebracht hatte. Im Gericht belohnt Gott demnach Menschen, die ihr Tun auf die Erlangung von eschatischer *doxa* und *timē* ausgerichtet haben, mit dem, wonach sie gestrebt haben.

Bemerkenswert ist, dass Paulus in Vers 10 jedoch nicht das dritte „Heilsziel“ der *aphtharsia* {Unvergänglichkeit} aus Vers 7 wiederholt, vielmehr lässt er den Begriff *eirēnē* („Friede“) an seine Stelle treten (W176f.), „der als umfassende Bezeichnung für das eschatische Heil im Alten Testament und in der Literatur des frühen Judentums geläufig ist.“ Mit keinem Wort geht Wolter jedoch darauf ein, dass *eirēnē* in der Septuaginta in der Regel das hebräische Wort *shalom* wiedergibt, in dem die ganze Fülle eines Lebens in Freiheit und Gerechtigkeit auf der Erde unter dem Himmel Gottes zum Ausdruck kommt.

rabbinischen Judentum heißt sie *‘olam ha-ba’* im Gegensatz zum *‘olam ha-se*, dieser herrschenden Epoche. Johannes nennt sie *ho kosmos* (*houtos*) {diese Weltordnung}. Der Gegensatz zwischen *ho kosmos* (*houtos*) und *zōē aiōnios* ist nichts anderes als der rabbinische Unterschied. Mit [gnostischem Dualismus](#) hat er also nichts zu tun.

Dagegen legt Wolter in der Auslegung von Vers 9 besonderen Wert darauf (W177), dass Paulus mit *pasa psychē anthrōpou* {jede Seele eines Menschen} eine „hebraisierende Redeweise“ aufnimmt, durch die „jeder einzelne Mensch“ gemeint ist:

Damit ist indirekt zum Ausdruck gebracht, dass überindividuelle Gruppenzugehörigkeiten jenseits der Werke, die jeder einzelne vorzuweisen hat, im Gericht keine Rolle spielen werden. Die ethische und eschatologische Individualisierung ist nicht zu übersehen.

Wenn also nach den Versen 9 und 10

die Menschen in Gottes Gericht allein danach unterschieden werden, ob sie Gutes oder Böses getan haben, so werden dadurch alle anderen Unterscheidungen zwischen ihnen unerheblich. Diese Konsequenz ist eigentlich selbstverständlich. Trotzdem hebt Paulus sie mit Bezug auf den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden noch einmal ausdrücklich hervor. Er gibt damit zu erkennen, dass er seine Ausführungen seit 1,18 genau auf diesen Punkt ausgerichtet hat. Auch Gottes Gericht teilt die Menschheit in zwei Lager ein. Es ist aber nicht der Unterschied zwischen Juden und Heiden, der für die Zuweisung von Heil und Unheil maßgeblich ist, sondern der Unterschied zwischen den Werken – ob sie gut oder böse waren.

Nach Wolter (W178) wird in dieser Einebnung der

Unterscheidung zwischen Juden und Nichtjuden ... erkennbar, dass es die jüdische Erwählungstheologie ist, mit der er sich hier auseinandersetzt: dass Gott Israel aus den Völkern erwählt hat und zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat.

Damit ist es nun Wolter zufolge so weit, dass Paulus „theologisch an die Seite Johannes des Täufers und dessen Gerichtsansage“ treten kann, „wie sie in Lk 3,8b-d par. Mt 3,9 überliefert ist.“

Dass Paulus auf der Heils- und auf der Unheilsseite das Adverb *prōton* aus 1,16 übernimmt, soll die Leser darauf aufmerksam machen, dass beide Aussagen zusammengehören. Es handelt sich also gewissermaßen um ein Selbstzitat. Die beiden *prōton* auf der Unheilsseite und auf der Heilsseite neutralisieren sich gegenseitig. Darum müssen sie auch gemeinsam interpretiert werden. Israels Erwählung ist sowohl Malus {Nachteil} wie Bonus {Vorteil}.

Zu Vers 11 hebt Wolter hervor (W178f.), dass Paulus

die Nichtbeachtung der sozialen Differenzen in Gottes Gericht auf die Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen Juden und Nichtjuden überträgt (vgl. in diesem Sinne auch Apg 10,34f). Er will dadurch zeigen, dass Gott nicht darauf achtet, ob einer Jude ist oder nicht, sondern einzig und allein nach den Werken urteilt.

An dieser Stelle hält Wolter inne (W179) und beschäftigt sich in einem längeren Exkurs mit der Frage,

wie sich die in Röm 2,6-11 vorgetragene Erwartung eines Gerichts nach den Werken zu solchen Aussagen verhält, denen zufolge „aus Werken des Gesetzes“ kein Mensch „vor Gott gerechtfertigt wird“ (Röm 3,20; s. auch Gal 2,16), Gott die Menschen vielmehr nur „aus Glauben“ und „ohne Werke“ bzw. „ohne Werke des Gesetzes“ gerecht spricht (Röm 3,28; 4,5-6; 9,32; 11,6).

Wolter will diese Frage allein von der Intention des Paulus her beantworten, „den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden theologisch“ bedeutungslos zu machen:

Das Prinzip der Werke als Grundlage der Urteilsfindung im Endgericht macht den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden soteriologisch {das Heil betreffend} genauso irrelevant wie das Prinzip des Glaubens, für den das paulinische Evangelium eine „Macht Gottes zum Heil“ ist.

Zugleich hält Wolter mehrere andere Deutungen von Römer 2,6-11 für vollkommen ausgeschlossen. Erstens sind die

guten und bösen „Werke“ von Röm 2,6-11 ... nicht identisch mit den „Werken des Gesetzes“, von denen Paulus in Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10 spricht. Als „Werke des Gesetzes“ bezeichnet er jene Handlungen, die von der *Tora* gefordert werden und durch deren Befolgung Israel seine Erwählung aus den Völkern zur Darstellung bringen kann und soll. Die Gesetzesfrage ist bei Paulus darum immer Bestandteil der Israelfrage.

Was Paulus dagegen mit „den *erga* von Röm 2,6 sowie mit dem ‚Bösen‘ und ‚Guten‘ von V. 9.10“ anspricht, findet „auf einer *ethischen* Diskursebene jenseits der Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern“ statt, indem er davon ausgeht, „dass Juden und Nichtjuden so etwas wie ein ethisches Grundwissen in Bezug auf das, was gut und böse ist, miteinander gemeinsam haben.“

Diese Gedankengänge laufen darauf hinaus, dass die jüdische Tora so oder so für Paulus jegliche Relevanz verloren hat. Ob das tatsächlich der Fall ist, wird später sehr genau zu überlegen sein.

Zweitens erschließt Wolter aus dem Gesamtzusammenhang, den Paulus ab 1,18 entfaltet hat (W179f.),

dass die Erlangung von Heil durch das Tun des Guten (V. 7.10) lediglich eine theoretische Möglichkeit ist. Paulus beschreibt hier zwar die Arbeitsweise von Gottes Gericht, das er als Beurteilungsgericht mit offenem Ausgang darstellt, doch ob es auch tatsächlich Menschen gibt, denen Gott aufgrund ihrer Werke „Herrlichkeit und Ehre und Friede“ zueignet, weil sie „das Gute“ vollbracht haben (V. 10), ist damit noch lange nicht gesagt. Im Gegenteil: Röm 1,18-32 sowie die Zusammenfassung des gesamten Briefteils ab 3,9 und die Einbettung in die Diskussion mit dem *anthrōpos pas ho krinōn* {jedem Menschen, der richtet} lassen erkennen, dass Paulus ihm mit 2,6-11 deutlich machen will, dass bei Gottes Gericht nichts als Unmengen von Zorn auf ihn warten (V. 5). Selbst wenn das Gericht Gottes auch Heil für diejenigen vorsieht, die gute

Werke vorweisen können, ändert dies nichts daran, dass kein Mensch aufgrund seiner Werke heil aus dem Gericht herauskommt: Es gibt keinen, der mit guten Werken aufwarten könnte, weil alle Sünder sind. Paulus hat also nur den negativen Ausgang des Gerichts im Blick.

Der Widerspruch zwischen einem Gericht nach den Werken und der Rechtfertigung aus dem Glauben lässt sich also Wolter zufolge dadurch auflösen (W180), dass

Paulus ... seiner Darstellung von Gottes Gerichtshandeln in Röm 2,6-11 insofern eine fiktive Situation zugrunde [legt], als er vom Christus-Glauben absieht. Die Fiktionalität des Gerichts ist dabei bedingt durch die Fiktionalität des *anthrōpos pas ho krinōn*, den Paulus ebenfalls vom Christus-Glauben absehen lässt. Der fiktive Standpunkt, den Paulus bezieht, ist der Standpunkt der nicht an Christus glaubenden Juden. Ihnen gegenüber will er demonstrieren, dass sie auch auf der Grundlage ihrer eigenen Voraussetzungen von Gottes Gericht nichts als Unheil zu erwarten haben und dass es ihnen dabei genauso ergeht wie den Menschen aus den Völkern.⁶⁷

Etwas anders stellt sich die Situation dar, wenn man wie Gerhard Jankowski annimmt, dass Paulus die römischen Juden durchaus als reale Adressaten in ihrer Verantwortlichkeit vor Gott anspricht. Sie wissen, dass Gott am Tag der Entscheidung ein Urteil über alle Menschen fällen wird (J74):

Dieses Urteil wird nach den Werken ergehen, also nach den Taten, die gemäß des Rechtsgeheißes Gottes getan werden sollen, wie es Psalm 62 sagt, ein Lied auf die Befreiung, dessen Schlußvers Paulus hier zitiert. Und ist das Urteil gesprochen, kann in der Epoche, die kommen muß und kommen wird, endlich vollgültig gelebt werden. Die Lehrer Israels sagten, daß dieses Urteil allen in Israel zugute kommen wird, die sich im Tun der Thora bewährt haben. Verurteilt werden vor allem die Völker, die Israel unterdrückt haben.

Demgegenüber sagt Paulus auch Jankowski zufolge, dass das „Urteil, das noch aussteht, aber ganz sicher ergehen wird, ... keine Unterscheidungen, keine Einteilungen, kein Verurteilen mehr“ kennt. „Hier verläßt Paulus die geltende Lehre“, allerdings tut er es als Jude, der auch als Gesandter des Messias Jesus ein jüdischer Lehrer bleibt:

Er sieht auf die Taten der Menschen, die zu beurteilen sind und beurteilt werden. Das Urteil gilt, ob positiv oder negativ, zuerst Israel und dann auch den anderen Völkern, Juden und Griechen, sagt Paulus auch hier. Das ist neu ge-

67 Immerhin räumt Wolter an dieser Stelle ein, dass keineswegs unter den Tisch fallen darf ..., dass der in Röm 2,9-10 in seiner allgemeinsten Gestalt abgesteckte Rahmen (Unheil für jeden Menschen, „der das Böse vollbringt“, und Heil für jeden, „der das Gute vollbringt“) grundsätzlich auch für die Übertragung auf das Ergehen von Christen im Gericht offen ist. Auf diesen doppelten Ausgang des Gerichts weisen 2Kor 5,10 und Gal 6,7-8 hin, und ein potentiell unheilvolles Ergebnis auch für Christen nehmen die Paränesen in 1Kor 6,9-11; 10,1-13; Gal 5,21 in den Blick.

dacht. Aber das *zuerst* akzentuiert das Ganze: wir Juden müssen das zuallererst wissen.

Nicht mit fiktiven Gegnern ficht Paulus also bloße Schaukämpfe zur Erbauung heidenchristlicher Adressaten aus, sondern als Jude fordert er Mitjuden dazu heraus, sich der Ausweglosigkeit ihrer Situation vor dem Urteil Gottes bewusst zu werden, die sie unter den Lebensbedingungen im weltweiten Sklavenhaus des römischen Imperiums mit der gesamten Völkerwelt teilen. Wir Juden sitzen im selben Boot wie die Gojim, davon ist Paulus überzeugt. „Keiner ist bevorzugt, wie es der Schlußsatz sagt.“

Wäre damit wirklich jeglicher Unterschied zwischen Juden und Heiden eingeebnet und hätte sich Paulus bereits vom Judentum verabschiedet und dem Christusglauben als seiner neuen Religion zugewandt, wie Wolter meint, müsste Paulus eigentlich keine weiteren Worte mehr über jüdische Besonderheiten verlieren. Tatsächlich fängt Paulus aber jetzt an, sich sehr ausführlich mit der jüdischen Tora zu beschäftigen. Denn nach Jankowski will Paulus (J5) als „Anwalt der Nichtjuden“ die realen römischen Juden von seiner Sicht auf Juden und Gojim überzeugen, durch die gegenseitige Verurteilungen und Feindschaft überwunden werden können (J74):

Weil das neu ist und der orthodoxen Lehre widerspricht, muß es noch einmal bedacht werden – an der Thora.

Übersetzungsvorschlag für Römer 2,1-11

- 2,1 Darum bist du **unentschuldigbar**,
o Mensch – **jeder, der urteilt**.
Denn **indem** du den anderen **beurteilst**,
verurteilst du dich selbst,
Denn dasselbe **machst** du – der **urteilt**.
- 2,2 Wir wissen aber:
Das **Urteil** Gottes ergeht **in Wahrheit**
über die, die **das alles machen**.
- 2,3 Rechnest du **aber damit**, o Mensch,
der **die beurteilt, die das alles machen**, und dasselbe **tust**,
dass du dem **Urteil** Gottes **entfliehen** wirst?
- 2,4 Oder missachtest du den Reichtum seiner Güte
und die Zurückhaltung und die Langmut
und weißt nicht, dass die Güte Gottes dich zur Umkehr **führt**?
- 2,5 **Doch infolge deiner Härte und des nicht umkehrbereiten Herzens**
häufst du dir Zorn an
am Tag des Zorns und der **Enthüllung** des **zu Recht ergehenden Urteils** Gottes,
- 2,6 der jedem **vergelt** wird nach seinen Werken:
- 2,7 **den einen, die in der Beharrlichkeit der guten Tat**
Ehre und **Würde** und **Unverderblichkeit** suchen,
Leben **auf Weltzeit**,

- 2,8 denen aber, die böartige Absichten haben
und sich nicht verlassen auf die Wahrheit,
sich aber verlassen auf das Unrecht,
Zorn und Wutschnauben.
- 2,9 Bedrängnis und Angst
über jede Seele eines Menschen,
der das Böse bewirkt,
des Juden zuerst und des Griechen.
- 2,10 Ehre aber und Würde und Frieden
jedem, der das Gute wirkt,
dem Juden zuerst und dem Griechen.
- 2,11 Denn es ist kein Ansehen der Person bei Gott.

Juden haben durch Tora und Beschneidung nichts vor den Gojim voraus (Römer 2,12 – 3,20)

[27. Dezember 2024] Nach Gerhard Jankowski will Paulus die römischen Juden davon überzeugen, dass sie grundsätzlich, was das Urteil und den Zorn Gottes angeht, mit den von ihnen verurteilten Gojim in einem Boot sitzen. Darum beginnt er nun, von der Tora Israels her seine Argumentation zu untermauern (J75):

Alles Tun in Israel ist an die Thora gebunden. Deswegen muß von diesem Tun und von der Thora geredet werden. Sehr massiv redet Paulus von der Thora. ... In den vorangehenden Sätzen war das Tun bereits sehr eindringlich thematisiert worden. Freilich spielte da die Thora keine Rolle. So kann man nicht unter Juden argumentieren. Als erwarte er den Einwand: „So kannst du als Jude nicht vom Tun reden; da ist noch die Thora, die bestimmt unser Leben und Tun; gerade darin unterscheiden wir uns von allen anderem, stellt er nun das Tun der Thora in den Mittelpunkt seiner Argumentation.

Der erste Aspekt, den Paulus in Römer 2,12-16 von der Tora her bedenkt, ist die Frage: „Wie unterscheidet sich jüdisches Tun von nichtjüdischem?“ Zweitens wendet er sich in Römer 2,17-24 direkt an diejenigen (J78), die sich „Juden“ nennen und zu deren „Identität unabdingbar dazu gehört“, dass sie sich unter anderem durch „die Thora“ von „den anderen Völkern“ unterscheiden. Eben dies stellt Paulus (J79) allerdings in Frage, denn das „Haben der Thora ist noch keine Garantie dafür, wirklich auch Jude zu sein.“ Dasselbe gilt drittens auch (J80) für die „Beschneidung“, die einen Juden „auf jeden Fall von einem Nichtjuden“ unterscheidet. In Römer 2,25-29 stellt Paulus heraus (J82):

ein Jude, der Thora nicht tut, sie übertritt, wird zu einem Nichtjuden; er ist aus dem Bund, dessen Zeichen die Beschneidung ist, herausgefallen.

Nach diesen drei Argumentationsgängen ist Paulus gezwungen, die Frage zu beantworten (J84): „Was bleibt nun übrig vom Juden?“ Seine Antwort in Römer 3,1-8 ver-

weist auf die „Treue Gottes“, die den Juden gilt und auch durch „die Untreue Israels“ nicht aufgehoben werden kann.

Das Fazit aller Betrachtungen der Völkerwelt und der Juden durch Paulus seit Römer 1,18 läuft am Ende in Römer 3,9-20 aber dennoch darauf hinaus (J87), dass Juden den Gojim nichts voraus haben, was er „mit Worten der Schrift ... konkret und aktuell“ den Juden gegenüber begründet. „Nur ein Jude kann so zu Juden sprechen.“ Und indem (J88) „Paulus ... hier zu Juden“ redet und ihnen klar macht: „Weder die ethischen Prinzipien noch die Thora können eingehalten werden“, hat in seiner Argumentation „die Thora ... auch das letzte Wort in diesem Gedankengang“, indem (J89) „[d]urch sie ... zu erkennen“ ist, „was Sünde ist.“

Auch nach Michael Wolter (W180) führt Paulus, nachdem er

in V. 6-11 herausgearbeitet hat, dass es zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied gibt, weil alle Menschen nach ihren Werken gerichtet werden, ... jetzt diejenige Größe ein, die nach jüdischem Verständnis den Unterschied zwischen Israel und den Völkern sichtbar macht und die gerade verhindern soll, dass Israel im Gericht das Unheilsgeschick der Völker teilt: das Gesetz ...

Aber obwohl „Paulus mit der Einführung des Gesetzes auf einen unausgesprochenen Einwand“ reagiert, „der sich nur von jüdischer Seite aus gegen die paulinische Behauptung vorbringen lässt“, nämlich „dass Gott die Juden doch gegenüber den Heiden durch das Gesetz ausgezeichnet habe“, ist Wolter nach wie vor davon überzeugt, dass dieser Einwand „natürlich von niemand anderem als von Paulus selbst“ stammen kann, nämlich

von Paulus, dem Juden, der den Apostel Paulus zu einer Diskussion über Israels Erwählung durch das Gesetz nötigt. Dass Paulus das Gesetz ausgerechnet an dieser Stelle, nach V. 6-11, und mit dieser Ausrichtung einführt, macht einmal mehr deutlich, dass die Gesetzesfrage bei ihm immer in die Israelfrage eingebettet ist. In diesem Sinne kann Paulus auch in Röm 9,4 die „Gesetzgebung“ unter den Vorzügen aufführen, die Israels Erwählung und seine Sonderstellung vor Gott kenntlich machen.

Bezeichnend ist, dass Wolter sich schwer tut (W209) mit der in Römer 3,1-8 durch Paulus ausgedrückten Wertschätzung der Juden, die er unter der Überschrift „Juden bleiben immer etwas Besonderes“ abhandelt. Er kann hier nur (W223) eine „Widersprüchlichkeit“ oder sogar „Aporie“ konstatieren, hält es also für unmöglich, zu verstehen, was Paulus meint:

Trotzdem bleibt aber eine Spannung: In 3,1 nimmt Paulus die Begriffe „Jude“ und „Beschneidung“ aus 2,28-29 wieder auf, und zwar mit eben jener Bedeutung, die er dort als „äußerlich“, „am Fleisch“, „im Geschriebenen“ und „von Menschen“ abgewertet hatte. Mit seiner Antwort in 3,2 nimmt Paulus dieses Urteil über das Judentum und sein Selbstverständnis wieder zurück, ohne die Widersprüchlichkeit dieser beiden Aussagen auszugleichen.

Auch in Röm 11,28 beobachten wir eine vergleichbare Spannung, während Paulus in 3,9.22f ohne jede Relativierung wieder die Unterschiedslosigkeit von nichtchristlichen Juden und Heiden in den Vordergrund seiner Argumentation stellt.

Hierin kommt eine Aporie zum Ausdruck, die den paulinischen Umgang mit der Israel-Frage im Römerbrief insgesamt kennzeichnet: Einerseits betont er die Unterschiedslosigkeit von Juden und Heiden; andererseits insistiert er auf der bleibenden Besonderheit Israels gegenüber den Völkern. Es wird ihm bis zum Ende seines Briefes nicht gelingen, aus dieser Aporie herauszukommen.

Meines Erachtens ergibt sich diese Woltersche Aporie aus seinem Vorurteil, den Apostel Paulus gegen den Juden Paulus auszuspielen, statt ihn als den Gesandten des Messias Israels ernstzunehmen, der als Jude seine Mitjuden dazu herausfordert, im Vertrauen auf Jesus die Feindschaft zwischen Juden und Gojim zu überwinden.

Im Blick auf den Abschnitt Römer 3,9-20, in dem Paulus (W238) „alles zusammen“-[fasst], was er ab 1,18 geschrieben hat“, ignoriert Wolter weiterhin die Möglichkeit, Paulus könne hier reale Juden zu einem Streitgespräch herausgefordert haben, indem er behauptet, dass „dieser Briefteil auf zwei Ebenen gelesen werden“ will,

denn er ist für zwei ganz unterschiedliche Adressaten geschrieben: zum einen für die Christen in Rom, an die der gesamte Brief gerichtet ist und denen er sein Evangelium vorstellen und erklären will; zum anderen führt er einen impliziten *dialogus cum Iudaeis* {Gespräch mit Juden}. Sein Gesprächspartner ist dabei niemand anderer als er, der Jude Paulus selbst.

Dabei will Wolter (Anm. 74) „diesen impliziten Gesprächspartner“ außerdem auch von „dem fiktiven jüdischen Gesprächspartner“ unterscheiden, „mit dem Paulus sich in Röm 2 auseinandersetzt und den er in 2,17-27 direkt anredet.“

Wolter zufolge (W239) läuft der gesamte Abschnitt Römer 1,18-3,20 auf die „Darstellung der Universalität der Sünde (1,18; 3,9)“ hinaus. Mit ihr

will Paulus seinen Lesern darum von Anfang an erklären, warum *alle* Menschen – und das heißt bei ihm pointiert: auch die Juden – auf das Evangelium von Jesus Christus und den Christus-Glauben angewiesen sind, wenn sie in Gottes Gericht bestehen wollen.

Römer 2,12-13: Wer sich verfehlt, ob ohne oder mit Tora, ist verloren – nur Täter der Tora werden gerechtfertigt

- 2,12 Alle, die ohne Gesetz gesündigt haben,
werden auch ohne Gesetz verloren gehen;
und alle, die unter dem Gesetz gesündigt haben,
werden durchs Gesetz verurteilt werden.
- 2,13 Denn vor Gott sind nicht gerecht,

die das Gesetz hören,
sondern die das Gesetz tun,
werden gerecht sein.

[28. Dezember 2024] Nach Gerhard Jankowski (J75f.) beginnt Paulus in Römer 2,12-16 unvermittelt „[s]ehr massiv“ von der Tora⁶⁸ zu reden:

Neunmal ... hören wir das Wort, dazu zweimal in einer Adverbverbindung (*anomōs*). ...

Die Thora trennt Israel von den anderen Völkern. Das ist unumstößliche Lehre. Israel hat die Thora bekommen. Die anderen Völker nicht. Folglich kann Israel die Thora tun und hat sie zu tun. Schon bei der Gabe der Thora am Sinai (Ex 24,3.7) wird das betont:

*Alles Volk antwortete mit Einer Stimme, sie sprachen:
Alle Rede, die der EWIGE geredet hat,
wir tuns.
Alles, was der EWIGE geredet hat,
wir **tuns**, wir hörens.*

An einer anderen Stelle (J76) im 3. Buch Mose (Levitikus) 18,3-5 wird „verdeutlicht“, was das im Verhältnis zu Völkern bedeutet, die andere „Satzungen“ haben als die in der Tora im Blick auf die Befreiung und das Recht für Arme und Elende festgeschrieben:

*Nach dem **Tun** des Landes Ägypten, darin ihr saßet, **tut nicht**,
nach dem **Tun** des Landes Kanaan, wohin ich euch kommen lasse, **tut nicht**,
in ihren Satzungen geht nicht,
meine Rechtsgeheiße **tut**,
meine Satzungen wahrt in ihnen zu gehen.
Der EWIGE euer Gott.
Wahret meine Satzungen und meine Rechtsgeheiße,
als welche der Mensch **tut** und lebt durch sie.*

Unmittelbar im Anschluss an diese Verse wird im 3. Buch Mose, Kapitel 18, eine Reihe schändlicher Praktiken vor allem sexueller Art bis hin zu Kinderopfern verboten, die Israel anderen Völkern unterstellt und auf die auch Paulus in Römer 1,26-27 verweist. Danach folgen in 3. Mose 19 detaillierte Anweisungen, wie der Mensch durch das Tun der Tora als einer Disziplin der Freiheit Leben gewinnt, etwa (Verse 9-10) durch das Verbot der Nachlese bei der Ernte zugunsten des Armen und des Fremdlings, durch Bestimmungen (Vers 14-15) zugunsten von Menschen mit körperlichen

68 Jankowski schreibt immer „Thora“, was eigentlich gemäß der Umschreibung des hebräischen Wortes *thorah* {Weisung} angemessener wäre, aber außerhalb seiner Zitate verwende ich trotzdem die im Deutschen übliche Schreibweise „Tora“, auf die auch Wolter zurückgreift.

Einschränkungen oder zur Herstellung von Gerechtigkeit im Gerichtswesen bis hin (Verse 18 und 33-34) zum Gebot der Solidarität (*agapē*)⁶⁹ gegenüber dem Nächsten und sogar dem Fremdling. Jankowski fasst zusammen:

Das Tun der Thora bedeutet Leben. Der Lebensvollzug ist das Gehen in den Satzungen der Thora, die Halacha. Das unterscheidet Israel von Ägypten, Kanaan und den anderen Völkern.

Die Schlussfolgerung, die Paulus daraus zieht, formuliert er zunächst so, dass auch jeder andere Jude ihm vorbehaltlos zustimmen müsste:

Wer thoralos fehlgeht, geht thoralos verloren. Und wer in der Thora fehlgeht, wird durch Thora beurteilt werden. Und weil es auf das Tun ankommt, werden nur diejenigen, die Thora tun, bewahrheitet werden (2,12-13).

Michael Wolter betont zu Römer 2,12 (W180), dass Paulus hier den „Unterschied zwischen den Völkern und Israel“ zwar „durch das Gegenüber von *anōmōs* {ohne Gesetz} und *en nomō* {mit Gesetz}“ abbildet, aber (W181) er

ebnet diesen Unterschied ... sofort wieder ein und ordnet ihn einer Gemeinsamkeit unter, die Israel und die Völker miteinander verbindet: Ihre unterschiedlichen Beziehungen zum Gesetz sind für Paulus lediglich unterschiedliche Weisen desselben Sündigens (auf beiden Seiten *hēmarton* {gesündigt haben}). Auch in Bezug auf das Verhältnis zum Gesetz lässt Paulus also die Gemeinsamkeit von Juden und Heiden über ihre Unterschiedlichkeit dominieren, denn Sünde ist Sünde, ob mit oder ohne Gesetz.

Infolgedessen gehen die Völker zugrunde {*apolountai*}, und die Juden werden von Gott verurteilt {*krithēsontai*}, was auf dasselbe hinausläuft, „weil Paulus nicht mit einem ergebnisoffenen Gerichtsverfahren rechnet, sondern einen unheilvollen Ausgang voraussetzt.“ Diese Annahme Wolters stimmt allerdings nur, insoweit Paulus von Juden spricht, die tatsächlich nicht nach der Tora handeln.

Bevor Paulus in den Versen 14-16 auf die Beziehung der Völker zur Tora eingeht, um dann ab Vers 17 einen Juden direkt anzusprechen und ihm vorzuwerfen, „auf die Kenntnis des Gesetzes stolz zu sein, aber nicht nach ihm zu handeln“, formuliert er in Vers 13 im Blick auf „die jüdische *en-nomō*-{mit Gesetz}-Seite“

eine Sentenz theologischer Weisheit, der grundsätzliche Bedeutung zukommt und die nicht anders als alle bisherigen Aussagen ebenfalls für jeden Juden zustimmungsfähig ist.

69 Die Übersetzung von *agapē* mit „Solidarität“ statt mit „(Nächsten-)Liebe“ hat Ton Veerkamp in seiner Auslegung des 1. Johannesbriefs vorgeschlagen: Ton Veerkamp, Weltordnung und Solidarität oder Dekonstruktion christlicher Theologie. Auslegung und Kommentar (= Texte & Kontexte 71/72 (1996), 35ff. Vgl. dazu auch Ton Veerkamp, Was heißt hier Liebe? Exegese zu Lev 19,33-34 für die ökumenische Versammlung Siegen 1986, in: Texte & Kontexte 35 (1987), 13-16.

Wolters Übersetzung lautet (W165):

Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott,
sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden.

Dieser Ausspruch (W182) besteht aus zwei einander entgegengesetzt formulierten Teilen, die einen „Gegensatz zwischen dem ‚Hören‘ und dem ‚Tun‘ des Gesetzes“ konstruieren, wie das schon in der Tora selbst getan wird, wozu Wolter u. a. auf „Dtn 5,27; 6,3; 30,13; Ez 33,31.32“ verweist. Im Neuen Testament (Anm. 57) fällt Wolter besonders „die begriffliche Nähe zu Jak 1,22-25“ auf, „wo die Leser des Briefes aufgefordert werden, ‚Täter des Wortes (*poiētai logou*) und nicht lediglich Hörer (*akroatai*) zu sein‘ (V. 22).“ Indem Wolter (W182) außerdem an die Verwendung „der Bezeichnung *poiētai nomou* {Täter des Gesetzes} ... im Umkreis ... der gesetzestreuen Frommen“ erinnert, „die in den innerjüdischen Auseinandersetzungen gegen den hellenistischen Reformversuch in Juda/Jerusalem der 160er Jahre v. Chr. unter Anführung der Makkabäer entstanden ist“, z. B. in 1. Makkabäer 2,67, geht er davon aus, dass Paulus hier von Juden spricht, die „der Meinung sind, dass sie das Gesetz ohne Abstriche erfüllen.“

Spannend ist in Vers 13 (W181), dass Paulus nach dem „Gesetzesbegriff“, mit dem er sich auf die jüdische Tora bezieht, „nun auch noch Gerechtigkeitsbegriffe in seine Argumentation“ einführt, nämlich „*dikaio*s und *dikaio*usthai“, die Wolter (W165) mit „gerecht“ und „gerechtfertigt“ übersetzt. Wörter vom selben Wortstamm (*dikaio*-synē und *dikaio*s) waren bisher nur in Römer 1,17 vorgekommen. Aber Paulus führt an dieser Stelle nicht etwa in seine Rechtfertigungslehre ein, wie sie vor allem evangelischen Christen vertraut ist, sondern er äußert den erstaunlichen Satz, der auch von Jakobus hätte stammen können: „die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“.

Damit aber stehen nach Wolter (W183) in Vers 13 anders als in den Versen 7 und 10 nicht „bloß ‚gute Werke‘“ zur Debatte, „die von Heiden genauso wie von Juden (und Christen) getan werden könnten“, vielmehr kommt „den ‚Werken der Tora‘ ... nach jüdischem Verständnis die Aufgabe zu..., die exklusive Identität Israels im Gegenüber zu den Völkern abzubilden.“ Man darf also nicht so tun, als könne man Römer 13 „auf der Grundlage eines lutherischen Gesetzesverständnisses“ auslegen, demzufolge (Anm. 60) „das Gesetz“ nicht mehr die „Erwählung Israels“ darstellt, sondern „zu einem allgemeinen ethischen Regelwerk geworden“ ist, sondern muss (W183) „die bereits in V. 12 deutlich gewordene Einbettung der Gesetzesfrage in die Israelfrage zur Voraussetzung der Interpretation“ machen. Es geht hier also

um den jüdischen Umgang mit der Tora, und Paulus behauptet, dass nur solche Juden gerechtfertigt werden, die die Rechtsforderungen der Tora erfüllen. Hierbei handelt es sich aber um eine theologische Aussage über Gott und die Standards seines richterlichen Handelns. Noch lange nicht gesagt ist damit, ob es auch wirklich zu einer solchen Rechtfertigung von „Tätern des Gesetzes“

kommt. Und genau das will Paulus hier zum Ausdruck bringen: Selbstverständlich sind im Urteil Gottes alle gerecht, die die Rechtsforderungen der Tora erfüllen – wenn es denn welche gäbe. Letzteres ist aber nicht der Fall, wie Paulus dann in 3,10 feststellen wird: „Es gibt keinen Gerechten, nicht einen“. Wie die Erlangung von Heil durch das Tun des Guten nach Röm 2,7.10 ist darum auch die Rechtfertigung von „Tätern des Gesetzes“ nach V. 13b lediglich eine theoretische Möglichkeit.

In Römer 3,20a wird Paulus daher „das *tatsächliche* Ergebnis von Gottes richterlichem Urteil“ beschreiben, „während er in Röm 2,13b den *Grundsatz* benennt, der Gottes Urteil zugrunde liegt“, ohne dass sich beide Aussagen widersprechen. Was er hier schreibt, dient Wolter zufolge (W183f.) sogar der Begründung

der These von der Rechtfertigung aufgrund des ‚Christus-Glaubens‘ (der *pistis Christou*) ‚ohne (Werke des) Gesetz(es)‘ (Röm 3,21f.28; Gal 2,16; 3,2.5.10-11) ...: Weil es in Israel niemanden gibt, der aufgrund seiner Gesetzeserfüllung gerechtfertigt wird, ist die *pistis Christou* auch für Juden die einzige Chance, um nach Röm 5,9 vor dem kommenden Vernichtungsgericht („Zorn“) bewahrt zu werden.

Passt es aber zu einem Verkünder des Evangeliums von diesem „Christus-Glauben“, dass er, wie Wolter annimmt, nicht etwa reale römische Juden mit ihr konfrontiert, sondern stattdessen Heidenchristen lediglich darüber informiert, dass christus-ungläubige Juden dem göttlichen Vernichtungsgericht bereits verfallen sind?

Römer 2,14-16: Es gibt Gojim, die das in ihr Herz geschriebene Werk der Tora tun

- 2,14 Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben,
doch von Natur aus tun, was das Gesetz fordert,
so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.
- 2,15 Sie beweisen damit, dass des Gesetzes Werk in ihr Herz geschrieben ist;
ihr Gewissen bezeugt es ihnen, dazu auch die Gedanken,
die einander anklagen oder auch entschuldigen,
- 2,16 an dem Tag, an dem Gott das Verborgene der Menschen
durch Christus Jesus richtet, wie es mein Evangelium bezeugt.

[29. Dezember 2024] In Römer 1,14 kommt Paulus (W184) auf die in Vers 12 erwähnten Völker zurück, die er dort *anomōs* {toralos, ohne Gesetz} genannt hat und jetzt als *ta mē nomon echonta* bezeichnet, die „das Gesetz nicht haben“:

Im Vergleich mit V. 13 konstruiert er den umgekehrten Fall: Wie die jüdische Kenntnis der Tora nicht sicherstellt, dass sie auch erfüllt wird, schließt die Unkenntnis der Tora bei den Heiden nicht aus, dass manche von ihnen manchmal in Übereinstimmung mit ihr (das meint Paulus mit *ta tou nomou* {das vom Gesetz [Geforderte]}) handeln.

Damit entzieht er dem „sich auf die Kenntnis des Gesetzes stützenden Überlegenheitsanspruch der Juden gegenüber den Heiden“ weiteren Boden:

Nachdem er festgestellt hat, dass es nicht auf die Kenntnis des Gesetzes ankommt, sondern auf seine Erfüllung, weist er darauf hin, dass auch Heiden damit aufwarten können. Paulus behauptet damit nicht, dass die Heiden im Allgemeinen und im Unterschied zu den Juden der Tora Folge leisteten. Mehr, als dass es Heiden gibt, die mitunter in Übereinstimmung mit der Tora handeln, sagt er nicht.

Mit der Formulierung, „dass diese Heiden *physei* {von Natur aus, von sich aus} in Übereinstimmung mit der Tora handeln“, unterstellt ihnen Paulus jedoch Wolter zufolge (W185) keine irgendwie naturrechtlich geartete „Gesetzeskenntnis“:

Wenn Heiden, die von der Tora keine äußere Kenntnis haben, aber trotzdem in Übereinstimmung mit ihr handeln, so ist das der Erkenntnisgrund dafür, dass sie sich selbst Vorschriften machen, die denjenigen der Tora entsprechen.

Mit dieser Aussage fällt Paulus nicht „hinter die Aussage von V. 13b zurück“, das heißt, es müsste Heiden geben, die als Täter des Gesetzes gerechtfertigt werden. Dennoch „postuliert“ Paulus Wolter zufolge genau das *nicht*, stellt es also *nicht* als wahr und gegeben hin,

dass Heiden, die *ta tou nomou* {das vom Gesetz Geforderte} tun, nun auch „Täter des Gesetzes“ sind, die im Endgericht gerechtfertigt werden. Umgekehrt will er natürlich ebensowenig in Abrede stellen, dass es auch unter den Juden welche gibt, die *ta tou nomou* tun. Das kann er als selbstverständlich voraussetzen und muss es darum nicht ausdrücklich hervorheben. Weil aber auch sie dadurch nicht zu „Tätern des Gesetzes“ werden, denen im Endgericht Heil zuteil wird, werden Juden und Heiden einander gleich: Hier wie dort gibt es welche, die *ta tou nomou* tun – bei den einen mehr, bei den anderen weniger –, aber keinen, der im Endgericht als „Täter des Gesetzes“ dasteht.

Im Hintergrund dieser Einschätzung, dass nach Paulus nur Menschen, die die Tora hundertprozentig erfüllen, im Endgericht bestehen können, steht nach Wolter (Anm. 72) auch hier im Römerbrief die

Feststellung von Dtn 27,26, die Paulus in Gal 3,10 zitiert („verflucht ist jeder, der nicht bleibt in allen Worten dieses Gesetzes, um sie zu tun“)...

In Vers 15 (W185) liefert Paulus dafür, dass einzelne Heiden „in Übereinstimmung mit der Tora handeln, ohne die Tora zu kennen“, einige Erklärungen, denen er nach Wolter „die menschliche Alltagswelt“ zugrunde legt.

Erstens schließt Wolter von vornherein aus (W186, Anm. 73), Paulus könne mit der Formulierung *to ergon tou nomou grapton en tais kardiais autōn* {dass das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist} auf Jeremia 31,33 (bzw. in der LXX 38,33) zurückgreifen, wo es heißt: „Ich werde meine Gesetze in ihren Verstand geben, und auf

ihre Herzen werde ich sie schreiben (*epi kardias autōn graphō autous*)“. Zwei Gründe führt er dafür an, erstens, dass diese Deutung voraussetzen würde, mit den *ethnē* von Vers 14 seien „Heidenchristen“ gemeint, und zweitens, dass „vom neuen Bund und der endzeitlichen Umgestaltung Israels“, von der Jeremia redet, „bei Paulus nichts zu erkennen ist.“ Beide Argumente sind im Blick auf Paulus, der sich vom Messias Israels zu den Gojim gesandt weiß, wenig überzeugend, da ihm durchaus zuzutrauen ist, die ursprünglich nur auf Israel bezogenen Worte in ihrer Reichweite auf Menschen aus den Völkern auszudehnen. Umgekehrt ist es kaum vorstellbar, dass der Jude Paulus nicht auf den ihm mit Sicherheit wohlvertrauten prophetischen Gedanken des Jeremia zurückgegriffen haben soll, sondern stattdessen (W186)

auf die in der Popularphilosophie seiner Zeit verbreitete Vorstellung vom ‚un-geschriebenen Gesetz (*agraphos nomos*)‘. ‚Ungeschrieben‘ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass es nicht auf die üblichen Beschreibstoffe (Papyrus, Pergament, Stein, Holz, Ton etc.) geschrieben wurde, sondern in das Innere der Menschen.

Letzten Endes weiß aber auch Wolter, dass bei Paulus „das Gesetz nicht in den Verstand geschrieben“ wird, „sondern in das Herz, nach jüdischem Verständnis Sitz der menschlichen Intentionalität“, wozu er wiederum auf Beispiele aus der jüdischen Weisheit verweist (Sprüche 3,3 und 7,2-3) und dann doch noch einmal auf einen Propheten Israels, nämlich Jesaja (51,7), der „vom Herzen als Ort des Gesetzes spricht“. Sollte es Wolter nicht auch zu denken geben, dass Paulus das Wort *physei* {von Natur aus} aus Vers 14 eben mit dieser aus der jüdischen Bibel vertrauten Wendung „in ihren Herzen geschrieben“ wieder aufnimmt?

Zweitens nimmt Wolter (W186f.) als

weitere Bestätigung dafür, dass es bei Heiden ein Wissen um recht und unrecht gibt, ... in V. 15b-c das Gewissen (*syneidēsis*), das in der hellenistisch-römischen Popularethik der paulinischen Zeit als Kategorie des ethischen Urteils verstanden wurde. Mit ihm verband sich häufig die Vorstellung von einem Gerichtshof im Inneren des Menschen, in dem das Gewissen als unabhängiger, weil vom menschlichen Wollen nicht beherrschbarer Ankläger, Zeuge und Richter tätig ist, der das menschliche Handeln im Nachhinein beurteilt.

Dazu verweist Wolter (Anm. 78) vor allem auf den jüdischen Philosophen Philo⁷⁰:

„Der mit jeder Seele zusammengepflanzte und sie mitbewohnende Überführer (*elenchos*), der nicht gewohnt ist, etwas Schlechtes zu akzeptieren, und immer seine Natur bewahrt, indem er das Böse hasst und das Gute liebt, ist selbst zugleich Ankläger und Richter (*katēgorso homou kai dikastēs*)“.

70 Er zitiert ihn mit „Decal. 87“ und verweist so auf auf Philos Werk [De decalogo](#), auf Deutsch: [Über den Dekalog](#). Außerdem merkt er an, dass es „in der Antike noch nicht“ die „Vorstellung von einem sog. ‚vorauslaufenden Gewissen‘ gab“.

Paulus stellt (W187) in Vers 15b „die Zeugenfunktion des Gewissens in den Vordergrund (*symmartyrein*)“, anschließend „erklärt“ er jedoch „die Arbeitsweise des Gewissens“, indem er „andere Rollen in den Blick“ nimmt:

Das Gewissen ist Ankläger und Verteidiger in einem, es beschuldigt und entlastet den Menschen gleichermaßen. Aus *ē kai* {oder auch} geht hervor, dass Paulus die anklagende Funktion als die regelhaftere ansieht (2Kor 1,13). Der Ausdruck *metaxy allēlōn* {wechselseitig} lässt erkennen, dass Paulus Anklage und Verteidigung als Vorgänge ansieht, die innerhalb ein und desselben Gewissens ablaufen und hier einander gegenüberstehen.

Noch einmal betont Wolter, dass Paulus hier noch „nicht die forensische Situation im Endgericht“ beschreibt, sondern „anthropologisch“, rein menschlich, argumentiert,“ und zwar um „die Differenz [zu] relativieren, die die Kenntnis der Tora aus jüdischer Sicht zwischen Juden und Nichtjuden markiert.“

Erst in Vers 16 kommt Paulus auf das „Endgericht Gottes“ zu sprechen, „dem alle Menschen sich zu stellen haben“. Dabei „knüpft er“ mit *en hēmera* {an dem Tag} „an V. 5 an und macht deutlich, dass er jetzt wieder über den ‚Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes‘ spricht.“ Rückwirkend (W188) überträgt Paulus nun doch „[a]les in V. 15 Gesagte“ auf seine Offenbarung „im Endgericht“, und nachträglich ergänzt Wolter die von ihm zu Vers 15b beigebrachten Belege für einen hellenistischen Hintergrund durch die Einsicht, dass Paulus

mit „das Verborgene der Menschen“ auf das „Herz“ [verweist], in das nach V. 15a das *ergon tou nomou* {Werk des Gesetzes} geschrieben ist, und auf das „Gewissen“ mit den einander anklagenden und Verteidigenden Gedanken nach V. 15b-c. zugunsten dieser Verknüpfung lässt sich auch Ps 32,11^{LXX} anführen, wo von den „Gedanken des Herzens (*logismoi tēs kardias*)“ die Rede ist. Dass Gottes Gericht vor allem die Funktion hat, ans Licht zu bringen, wie es wirklich im Inneren des Mensch aussieht und was den anderen Menschen verborgen bleibt, ist eine im frühen Judentum weit verbreitete Vorstellung. Eine deutliche Nähe zu Röm 2,16 weist 1Kor 4,5 auf, wonach Christus bei seinem Kommen „das in der Finsternis Verborgene (*ta krypta tou skotous*) erhellen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird“.

Seltsam, dass Paulus Wolter zufolge in Vers 15 zunächst hellenistisch-römischen Einflüssen unterlegen sein soll, die erst durch die vorher nicht beabsichtigte Verknüpfung mit dem Endgericht auch derart reichhaltige Anklänge an die jüdische Tradition erkennen lassen.

Indem Paulus ganz am Ende von Römer 2,16 die Worte „*kata to euangelion mou dia Christou Iēsou* {nach meinem Evangelium – durch Christus Jesus}“ als „nachklappende Ergänzung“ hinzufügt, „verlässt Paulus die in 2,1 angenommene fiktive Gesprächssituation und begibt sich wieder auf die übergeordnete Argumentationsebene von 1,1-5.16-17“, um „darauf aufmerksam“ zu machen, „dass Jesus Christus es ist,

dem Gott die Funktion des Richters im Endgericht übertragen wird“, und es „ist das paulinische Evangelium, das Christus als den kommenden eschatischen Richter ankündigt.“

Zusammenfassend zum Abschnitt Römer 2,1-16 betont Wolter erstens, dass es in dem von Jesus Christus durchgeführten Gericht zwar „genauso zugehen“ wird wie in dem (W189)

Endgericht, das sein jüdischer Gesprächspartner erwartet: Was im Menschen verborgen ist, wird zum Vorschein gebracht und beurteilt. Damit müssen aber nicht nur Juden und Heiden rechnen, sondern es betrifft wirklich alle Menschen, d.h. auch Christen, selbst wenn Paulus diese Perspektive hier nicht im Auge hat. Von den Menschen (d.h. determiniert und im Plural) spricht Paulus nach 1,18 erstmals wieder in 2,16.

Zweitens ist ihm wichtig, „dass Paulus sein Evangelium, auf das er in 1,18 seine Darlegung bezogen hatte, zwischendrin nie aus dem Blick verloren hat“, und drittens hebt er hervor, dass „auch das inklusive Profil der paulinischen Ethik in diesen Abschnitt Eingang gefunden“ hat:

die in V. 7-10 genannten ethischen Normen und Werte, an denen sich Paulus zufolge die Verteilung von Heil und Unheil in Gottes Gericht orientiert, entsprechen denen, die er auch sonst propagiert (z.B. in Röm 12,17b; 2Kor 12,20; Gal 5,19-23; 6,9-10; Phil 4,8). Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie für Heiden genauso wie für Juden zustimmungsfähig sind. In ihnen wird darum die ethische Außenseite dessen erkennbar, was Paulus in Röm 1,16-17 über den Glauben gesagt hatte. Die Rechtfertigung aus Glauben und das Gericht nach *diesen* (!) Werken hängen darum ganz eng miteinander zusammen.

Leicht ist zu erkennen, worauf Wolter hinaus will, dass nämlich für Paulus die jüdische Tora nicht nur in ihrer Funktion der Trennung von den Völkern, sondern auch als verbindliche ethische Weisung Gottes überholt sein soll.

Was Wolter sehr ausführlich und ins Einzelne gehend auslegt, behandelt Gerhard Jankowski nur summarisch, wobei er auf ähnliche Einsichten wie Wolter kommt, ohne aber davon auszugehen, dass Paulus eine vollständige Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Gojim im Sinn habe. So schreibt er zu Vers 16 (J76):

Was aber ist nun, wenn es Völker (Nichtjuden) gibt, die die Thora nicht haben, aber von Natur aus das tun, was die Thora fordert? *Von Natur aus, physei*, schreibt Paulus. Er hat nicht die Thora für die Völker im Sinn, die sogenannten Noachidischen Gebote. Es geht ihm auch nicht um die Behauptung, die Völker der Welt hätten am Sinai die ganze Thora angeboten bekommen, hätten aber die Annahme verweigert. Er nimmt einfach an, daß Nichtjuden völlig natürlich das tun können, was zur Thora gehört, ohne daß sie die Thora haben.

Nicht als ein ehemaliger Jude, der eingesehen hätte, dass es vor Gott keinerlei Unterschiede mehr zwischen Israel und den anderen Völkern gibt, sondern als ein Jude,

der sich der Verantwortung wohl bewusst ist, dass Gott das Volk Israel allein zu dem Ziel auserwählt hat, um ihm seine Tora als Disziplin der Freiheit und der Aufrichtung jedes Armen und Erniedrigten anzuvertrauen, hält Paulus daran fest, dass getan werden muss, was zu dieser Tora, der Weisung des befreienden Gottes, gehört:

Auch in dieser – für einen Juden hypothetischen – Annahme trägt das Tun den Akzent gegenüber dem Haben. Der Besitz der Thora, sie zu haben, entpflichtet ja überhaupt nicht vom Tun. Es ist das Tun, das Paulus hier so ernst nimmt, wie er es gelernt und sicher auch tradiert hat. Steht das Tun aber im Mittelpunkt, dann ist es eben auch möglich, daß getan werden kann, was zur Thora gehört, ohne daß man sie hat. Auch Nichtjuden können das so. Wenn sie es tun.

Nach Jankowski nimmt Paulus damit ganz klar die Verheißung des Propheten Jeremia auf, die Wolter ebenso klar ausgeschlossen hat (J77):

Und dann? Dann haben die Gojim die Thora nicht. Aber sie sind sich selbst Thora. Das Wirken der Thora ist in ihre Herzen geschrieben. Das erinnert an die Hoffnung des Jeremia auf einen erneuerten Bund, der dadurch gekennzeichnet ist, daß die Thora auf das Herz der einzelnen in Israel geschrieben sein wird (Jer 31,31) und so keiner den anderen mehr belehren muß. Das war die Hoffnung des Paulus auch für die Gojim. Ob die Gojim so handeln werden, wird sich erst noch erweisen an dem Tag, an dem auch die Taten der Gojim beurteilt werden. Mitteilhaber also an der Thora können die Gojim nicht sein, Mit-Täter aber wohl. Sie **können** es sein.

Nicht zu vergessen ist, dass Paulus sich mit diesen Erwägungen nicht, wie Wolter meint, an Heidenchristen wendet, sondern an die römischen Juden, denen gegenüber er als Anwalt der Gojim auftritt, zu denen er sich vom Messias Israels gesandt weiß. Darum stellt er nun, um den eben ausgeführten „Gedanken noch zu verschärfen“, in den folgenden Versen sehr „direkte Fragen an die Besitzer der Thora“.

Römer 2,17-24: Wer sich als Jude mit der Tora beruhigt, statt sie zu tun, entehrt Gott

2,17	Wenn du dich aber Jude nennst und verlässt dich aufs Gesetz und rühmst dich Gottes
2,18	und kennst seinen Willen und prüfst, weil du aus dem Gesetz unterrichtet bist, was das Beste sei,
2,19	und maßst dir an, ein Leiter der Blinden zu sein, ein Licht derer, die in Finsternis sind,
2,20	ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, der im Gesetz die Gestalt der Erkenntnis und Wahrheit hat –
2,21	du lehrst nun andere und lehrst dich selber nicht? Du predigst, man solle nicht stehlen, und du stiehlest?

- 2,22 Du sprichst, man solle nicht ehebrechen, und du brichst die Ehe?
Du verabscheust die Götzen und beraubst Tempel?
- 2,23 Du rühmst dich des Gesetzes
und entehrst Gott durch Übertretung des Gesetzes?
- 2,24 Denn „euretwegen wird Gottes Name gelästert unter den Völkern“,
wie geschrieben steht (Jesaja 52,5).

[30. Dezember 2024] Betrachten wir auch zu Römer 2,17-24 zunächst die Analyse und Auslegung, die Michael Wolter vornimmt. Das hier (W190) direkt als „Jude“ angesprochene Gegenüber begreift er nach wie vor als „fiktiven jüdischen Gesprächspartner“, der in den Augen des Paulus als

das idealtypische Konstrukt eines Juden... sich durch die Kenntnis von Gottes Willen ausgezeichnet weiß, ihm aber trotzdem nicht folgt, sondern das Gesetz übertritt. Ihn stellt er in V. 25-26 dem nicht minder idealen Typus des gesetzeserfüllenden Heiden gegenüber.

Zur Konstruktion der Verse 17-20 hebt Wolter hervor (W191), dass sie „einen einzigen Satz“ bilden, „der jedoch elliptisch endet“. Das Ganze besteht aus einem Nebensatz, der viele Bedingungen nennt und „den Paulus aber nicht durch einen Hauptsatz fortführt.“ Wenn Wolter allerdings meint (W190), dass „als Fortsetzung des elliptisch abbrechenden Bedingungssatzes („Wenn du dich Jude nennst und dich auf das Gesetz stützt und dich Gottes rühmst ...“; V. 17)“ unter „Rückgriff auf V. 23 ... ergänzt werden“ könnte: „... warum entehrst du Gott durch die Übertretung des Gesetzes?“, dann erscheint es mir logisch, dass Paulus die ganze Reihe der fünf Sätze in den Versen 21-23 als den von Wolter vermissten Hauptsatz versteht, wenn auch ungewöhnlich formuliert.

Bezeichnend ist weiterhin, dass Wolter (Anm. 4) die Annahme des Exegeten Jewett⁷¹ ablehnt, „dass die beiden Fünferreihen in V. 17a-18b und V. 19b-20c auf die fünf Bücher des Pentateuch [= Fünf Bücher Mose = Bücher der Tora] anspielen wollen“. Er denkt, dass Jewett zu Unrecht „den subordinierten Partizipialausdruck {„unterrichtet aus dem Gesetz} am Ende von V. 18 für das fünfte Element der ersten Reihe hält“, und dass zudem „in der zweiten Reihe V. 19-20 das fünfte Element (V. 20c) nicht auf derselben Ebene wie die anderen vier (V. 19b-20b)“ steht. Nun könnte Paulus aber durchaus den Vers 17a nicht, wie Wolter meint (W191) „als eine Art Überschrift“ verstanden haben, sondern bereits als erstes Element einer „Reihe von“ nunmehr nicht nur „vier“, sondern fünf „Eigenschaften...“, die jeweils durch *kai* {und} + 2. Pers. Sing. Präsens“ miteinander „gleichgeordnet sind“. Immerhin geht Paulus ja wohl davon aus, dass sein Gegenüber sich voller Stolz „Jude“ nennt. Und dass **alle** drei so zusammengestellten Fünferreihen (insofern wohl abweichend von Jewett betrachtet) mit einem fünften Element enden, das „sehr viel umfangreicher“ ist „als ihre je-

71 R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 220 und 224.

weiligen Vorgänger, schreibt Wolter selbst im Blick auf „V. 18b und V. 20c“, die „gemeinsam“ haben,

dass sie jeweils mit einem ausdrücklichen Bezug auf das Gesetz enden, dessen Bedeutung für das jüdische Selbstverständnis Paulus damit noch einmal in den Vordergrund schiebt.

Und dasselbe gilt schließlich auch für Vers 23, den Wolter zuvor als den zu ergänzenden fehlenden Hauptsatz für die Nebensatzkonstruktion der Verse 17-20 erwähnt hatte. Ausgesprochen kunstvoll bringt somit Paulus in drei auf die fünf Bücher Mose anspielenden Fünferreihen das zwiespältige Verhältnis des von ihm angesprochenen Juden zur Tora auf den Punkt. Dabei wenden sich die in der ersten Reihe (V. 17-18) genannten Merkmale

nach innen und thematisieren die jüdische Gottesvolkidentität und deren Gestaltung. Demgegenüber wenden sich V. 19b-20c nach außen und thematisieren das jüdische Selbstverständnis gegenüber den Nichtjuden.

Die fünf anschließenden Haupt- oder Fragesätze stellen dann massiv genau dieses Selbstverständnis in Frage.

Betrachten wir nun die erste Fünferreihe genauer, die ich nach Wolters Übersetzung (W189) folgendermaßen anordne:

- 17 Wenn du dich aber Jude nennst
und dich auf das Gesetz stützt
und dich Gottes rühmst
- 18 und den Willen kennst
und prüfst, worauf es ankommt, unterrichtet aus dem Gesetz...

Was sagt Wolter (W192) zu dieser „Liste mit denjenigen Merkmalen, durch die Juden sich von Nichtjuden unterschieden wissen“, denen er V. 17a als Überschrift vorangehen lässt? In ihr präsentiert Paulus „seinen Gesprächspartner den römischen Christen als einen auf seine jüdische Identität stolzen Juden.“ Grundlegend unterscheidet sich Israel von den Völkern durch seine „Vertrautheit mit Gott und das Gesetz“, was er in der dritten und zweiten Zeile betont. Alles, was an Unterschieden noch folgt, ist

aus ihnen abgeleitet. Vor allem aber gehören diese beiden Elemente zusammen: Gott hat Israel aus den Völkern erwählt und zu seinem Eigentumsvolk gemacht. Er hat ihm an seiner Heiligkeit Anteil gegeben, und damit sein Volk diese Sonderstellung gegenüber den Völkern jeden Tag aufs Neue erfahren und zum Ausdruck bringen kann, hat Gott ihm das Gesetz gegeben – ein Gesetz, wie es kein anderes Volk hat. Es geht also um Israels Identität (Gott; V. 17) und um sein Ethos (Gesetz; V. 23), die hier wie auch sonst eng zusammengehören.

Anzumerken ist hier, ob man die Tora Israels nicht vollkommen missversteht, wenn man sie auf ihre Funktion als „Ethos“, als forderndes „Gesetz“, reduziert, ohne zugleich ihre Zielrichtung auf Befreiung und Aufrichtung der Erniedrigten zu betonen.

Zu Recht stellt Wolter fest (W193), dass Paulus „keinerlei Kritik“ daran übt, dass Juden sich Gottes rühmen, denn „[s]chließlich dürfen auch Christen sich Gottes rühmen (Röm 5,11; 1Kor 1.31; 2Kor 10,17)“, und der

Adressat des Rühmens ist in V. 17c auch nicht Gott, sondern es sind immer Menschen. Das können die Völker genauso gut sein wie Israel selbst, das sich seiner Erwählung auf diese Weise vergewissert (vgl. in diesem Sinne z.B. Dtn 4,6-8).

Worin „das *epanapauesthai nomō* {sich Stützen auf das Gesetz} (V. 17b) konkret besteht“, entfaltet Paulus in Vers 18. Es ist „das Gesetz, das den Juden sagt, welches Verhalten Gott von ihnen erwartet (V. 18a)“, also was der „Inhalt von Gottes Rechtswillen“ ist, Gottes *thelēma* {Wille}, nämlich „die Vorschriften des Gesetzes“. Dazu verweist Wolter u. a. auf Psalm 102,7^{LXX}, der „dem von Paulus Gemeinten am nächsten“ kommt: „Er (sc. Gott) hat Mose seine Wege kundgetan (*egnōrisen*), den Kindern Israels seine Willensäußerungen (*ta thelēmata autou*)“.

Zuletzt „spricht Paulus“ wie „in Phil 1,10“ von „einem *dokimazein ta diapheronta* {Prüfen, worauf es ankommt}“. Im Brief an die Philipper meint er (W193f.)

damit die Fähigkeit der Gemeinde, aufgrund von „Erkenntnis und Einsicht“ (*epignōsis kai aisthēsis*; V. 9) zu entscheiden, wie sie sich verhalten muss, damit sie am Tag Christi bestehen kann.

Den Begriff *ta diapheronta*, der sich wörtlich auf das bezieht, was sich unterscheidet, hat Paulus nach Wolter (W194) „aus der stoischen Popularphilosophie“ übernommen:

Er bezeichnet hier solche Handlungen, die im Unterschied zu *ta adiaphora* {das Gleichgültige} ethisch nicht indifferent sind, weil es bei ihnen um gut und böse geht. Paulus macht ihn zu einem Bestandteil seiner Beschreibung des jüdischen Selbstverständnisses, indem er mit seiner Hilfe die konstitutive (und eben nicht indifferente) Bedeutung des Gesetzes für die jüdische Lebensführung charakterisiert. Es ist darum möglich, beide Merkmale jüdischen Selbstverständnisses, die Paulus in diesem Vers nennt, miteinander zu verknüpfen: Der Unterschied zwischen gut und böse – *ta diapheronta* – ist, ob das Handeln dem Willen Gottes, wie er im Gesetz niedergelegt und erkennbar ist, entspricht oder ihm zuwiderläuft.

In Vers 19 eröffnet das „Perfekt *pēpoithas* {du bist überzeugt} ... eine neue Reihe von fünf Merkmalen, von denen die ersten vier (V. 19b-20b) mit ihren Gegenüberstellungen als Einheit konzipiert sind“. Hier wieder Wolters Übersetzung (W189):

- 19 ... sowie davon überzeugt bist, dass du ein Führer der Blinden bist,
ein Licht derer, die in Finsternis sind,
- 20 ein Erzieher der Törichten,
ein Lehrer der Unmündigen,
der im Gesetz die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit hat ...

Von den vier „Gegenüberstellungen“ gehören nach Wolter (W194) jeweils zwei „enger zusammen: V. 19b-c zielt eher auf Bekehrung ab, V. 20a-b eher auf Belehrung.“ In diesen Versen greift Paulus wie in Vers 17 auf biblische „Bausteine“ zurück, um sie eigenständig auszuformulieren, zum Beispiel Jesaja 42,6-7 und 49,6. Außerdem steckt Wolter zufolge (W195) „hinter ‚Führer der Blinden‘ möglicherweise ein pharisäischer Anspruch, der noch in der Polemik zu erkennen ist, die sich in Mt 15,14 gegen die Pharisäer wendet ...; s. auch 23,16.24).“

Das fünfte von Paulus genannte Merkmal will Wolter nicht als „weiteres Merkmal“ begreifen, sondern als „die Voraussetzung und Basis der vier vorgenannten“:

Wenn Paulus in V. 20c schließlich noch davon spricht, dass sein Gesprächspartner das Gesetz als „Verkörperung“ (*morphōsis*) von *gnōsis* {Erkenntnis} und *alētheia* {Wahrheit} ansieht, so schreibt er ihm dadurch die Vorstellung zu, dass es die Tora ist, in der die abstrakten und nur denkerisch erfassbaren Größen „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ sinnlich zugänglich und greifbar würden und dass ihm mit der Tora die empirisch wahrnehmbare Gestalt von „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ zur Verfügung stehe. Innerhalb frühjüdischer Überlieferungen findet diese Sicht ihre engste Entsprechung in der Vorstellung von der verborgenen Weisheit, die allein in der Tora zugänglich und als solche einzig und allein Israel mitgeteilt worden sei (Bar 3,37 - 4,4; vgl. bereits Dtn 4,6; Sir 24).

Auch was ich als dritte Fünferreihe paulinischer Aussagen in Römer 2,17-23 auffasse, sei in Wolters Übersetzung (W189) in fünf Zeilen aufgeteilt wiedergegeben:

- 21 Du belehrst also den anderen, und dich selbst belehrst du nicht.
Du verkündest, man solle nicht stehlen, und stiehltst.
- 22 Du sagst, man solle nicht ehebrechen, und brichst die Ehe.
Du verabscheust die Götzenbilder und begehst Tempelraub.
- 23 Der du dich des Gesetzes rühmst –
durch die Übertretung des Gesetzes entehrst du Gott.

Wolter (W195) geht zunächst auf die „Reihe von vier Aussagen“ in den Versen 21 und 22 ein, „die parallel aufgebaut sind“ und „in den meisten Übersetzungen und Kommentaren⁷² ... als rhetorische Fragen verstanden“ werden. Sein Argument, dass Letzteres nicht „[e]rforderlich ist...“, zumal wenn der parallel aufgebaute V. 23 als Aussage aufgefasst wird“, nehme ich als Bestätigung meiner Einschätzung auch der Verse 21-23 als bewusst von Paulus gestalteter Reihe von fünf zusammengehörigen Aussagen.

Allgemein wirft Paulus seinem jüdischen Gegenüber vor (W196),

dass Worte und Werke bei ihm auseinanderklaffen und er sich selbst nicht an die ethischen Forderungen hält, die er anderen gegenüber erhebt.

72 Wolter verweist (Anm. 20) auf die Ausnahmen u. a. „der Lutherbibel von 1522 bis 1912“ und der katholischen „Einheitsübersetzung“.

Das formuliert er in Vers 21 zunächst mit einem „in der Antike“ häufig vorkommenden Sprachbild, dass

ein Lehrer andere belehrt, aber nicht sich selbst, obwohl gerade er selbst die Belehrung durch seine eigene Lehre am nötigsten hätte, weil er sich nicht an sie hält...

Mit drei Beispielen in V. 21b-22 konkretisiert Paulus „diesen Widerspruch zwischen Reden und Tun“, wobei er anscheinend „den ersten beiden Beispielen das 7. Gebot (V. 21b) und das 6. Gebot (V. 22a) des Dekalogs zugrunde“ legt, gezählt (Anm. 23) „nach Luthers Kleinem Katechismus“. Wolter zieht jedoch in Zweifel (W196), dass Vers 22b „als Anspielung auf das 1. Gebot ... (Ex 20,4; Dtn 5 ,8)“ zu verstehen ist, was zum Beispiel Zeller, Dunn, Wilckens und Jewett tun.⁷³ Er selber hält es für

wahrscheinlicher, dass Paulus sich hier an einer paränetischen Tradition seiner hellenistisch-römischen Umwelt orientiert, wo die Kombination von *kleptein* {Diebstahl}, *moicheuein* {Ehebruch} und *hierosylein* {Tempelraub} des öfteren belegt ist ... – oft in derselben Reihenfolge wie in Röm 2,21b-22. Auch hier beschreibt Paulus nicht aus empirischer Beobachtung gewonnene Verhaltensweisen, sondern er nennt idealtypische Beispiele.

Aber was auch immer im Hintergrund dieser Beispiele stehen mag (W197), bereitet auf jeden Fall „die Logik von V. 22b“ Kopfzerbrechen. Wie kann Paulus dem von ihm angesprochenen Juden, der „die heidnischen Götzenbilder“ verabscheut, zugleich „das mit *hierosylein* beschriebene Verhalten“ unterstellen, „das in der Regel die Entwendung von Wertgegenständen aus Tempeln oder von anderen heiligen Stätten bezeichnet (lat. *sacrilegium*)“? Als Erklärung hält es Wolter für möglich, „dass dieser Vorwurf ein stereotypes Element der antijüdischen Polemik in der Umwelt des frühen Christentums war“, den Paulus „hier übernimmt“ und seinem

fiktiven jüdischen Gesprächspartner ... bescheinigt, ... einerseits die heidnischen Götzenbilder zu verabscheuen, andererseits aber sich aus ihren Kultstätten zu bereichern. Wahrscheinlicher ist aber, dass *hierosylein* eher im Sinne der allgemeineren Bedeutung als Vergehen gegen Gott selbst und seine Heiligkeit verstanden ist.

Die zweite Möglichkeit würde (Anm. 31) „der übertragenen Bedeutung von *sacrilegium*“ entsprechen, wie „auch die Vulgata“ *hierosyleis* mit *sacrilegium facis* ins Lateinische übersetzt.

Im Endeffekt soll Paulus hier Wolter zufolge (W198) nicht nur einen fiktiven Adressaten anreden, sondern auch keine konkreten Vorwürfe im Blick haben:

⁷³ Wolter verweist auf D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 72; J.D.G. Dunn, Romas (WBC 38A), 2. Bd., Dallas, TX 1988, 114; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 1. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 150; R. Jewett, Romans (Hermeneua), Minneapolis 2007, 228.

In jedem Fall kann es nur um die Frage gehen, was Paulus sich unter dem Vorwurf des *hierosylein vorgestellt* hat, ohne dass dem auch eine entsprechenden Realität entsprochen haben muss. Ohnehin haben die drei Vergehen rein fiktiven Charakter. Paulus will mit ihnen lediglich paradigmatisch veranschaulichen, wie ein Handeln aussehen kann, das den Rechtsforderungen der Tora widerspricht.

In Vers 23 „führt Paulus ... die beiden Linien der vorangegangenen Verse zusammen“. Mit *hos en nomō kauchasai* {der du dich des Gesetzes rühmst} nimmt er „das Leitwort *nomos* {Gesetz}“ aus den Versen 17-20 auf, während die Worte *dia tēs parabaseōs tou nomou ton theon atimazeis* {durch die Übertretung des Gesetzes entehrst du Gott} die Verfehlungen aus den Versen 21-22 fortschreiben und eine „gezielte Antithese zu *kauchasai en theō* {du rühmst dich Gottes} (V. 17c)“ darstellen:

Er spitzt damit den Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit bei seinem fiktiven jüdischen Gesprächspartner auf dessen Gottesverhältnis hin zu und wirft ihm vor, dass er der Bestimmung des Gottesvolkes nicht gerecht geworden ist. Er hat damit seine Aufgabe verfehlt, Gottes Gott-Sein durch die Erfüllung des Gesetzes vor allen Menschen erkennbar zu machen.

Was unter der Entehrung Gottes zu verstehen ist, erklärt Paulus in Vers 24 mit einem Zitat aus dem Buch Jesaja (52,5c). Allerdings (W199)

ändert er ... den inhaltlichen Richtungssinn des Zitats: Im hebräischen Text und in der Septuaginta wird Gottes Name von den fremden Völkern gelästert, weil der Gott Israels nicht verhindern konnte, dass sein Volk unterworfen und in die Gefangenschaft geführt wurde. ... Demgegenüber ist es bei Paulus die in V. 23b formulierte These, dass Gott durch die Übertretung des Gesetzes entehrt wird, die er mit Hilfe des Schriftzitats nicht nur untermauert, sondern auch verallgemeinert: von dem individuellen Repräsentanten Israels (2. Pers. Singular) auf das gesamte Volk (2. Pers. Plural).

Wolter betont jedoch, dass „Paulus ... auch mit dem in Röm 2,23-24 vorgetragenen Vorwurf fest auf dem Boden der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition“ steht. Er findet sich zum Beispiel im „Testament Naphthalis“, einer [pseudepigraphischen](#) Schrift des Alten Testaments, abgekürzt

in TestNaph 8,6 (wenn einer „das Gute nicht tut, ... wird Gott durch ihn unter den Völkern verachtet werden [*ho theos adoxēsei en tois ethnesin di' autou*]“) sowie in 2Sam 12,14 (durch die Sache mit Batseba und Uria hat David nach Nathans Worten „den Feinden JHWHs Grund zur Lästerung gegeben“).

Im Unterschied zu Wolter beschäftigt sich Gerhard Jankowski (J77) im Blick auf Römer 2,17-18 zunächst mit dem „Namen“ derer, „die Thora haben“ und vom „Besitz der Thora her ... ihre Identität“ bekommen (J78):

Sie nennen sich Juden. Sie sind *bene Jissrael* oder *bene Abraham*. *Jehudim*, *ludaioi* wurden sie von den anderen Völkern wohl nach ihrem Herkunftsland genannt, das sowohl die persischen als auch die römischen Eroberer die Provinz Judäa nannten. Meistens wurde diese Bezeichnung in verachtendem Sinn gebraucht. Aber bald bezeichneten sich die in der Diaspora Lebenden selbst so.

Interessant ist, dass im Midrasch Esther⁷⁴ von Rabbinen diskutiert wird,

warum Mardokhai in Est 2,5 *isch jehudi* genannt wird, obwohl er doch Benjamin ist. Sie sagen, weil er sich nicht vor den Götzen gebeugt hat, sondern sich zu dem einzigen NAMEN bekannt hat, wobei sie statt *jehudi* *jechidi* lesen, also den Namen durch das Zahlwort eins interpretieren. Gleichzeitig ist er für sie wie Abraham in seiner Zeit, der die Größe des einen Heiligen bekanntgemacht hat. Die Bezeichnung wird so zu einer Art Ehrenbezeichnung. *Jehudi*, also Jude, ist jemand, der sich zum NAMEN offen bekennt und von seiner Größe Zeugnis gibt. Aus der Bezeichnung der Fremden für den Angehörigen eines Volkes aus einem Land wird in der Diaspora eine Identitätsbezeichnung.

Außer dem Namen *loudaios* gehören nach Paulus vier weitere Merkmale

zu dieser Identität unabdingbar dazu ...: die Thora, der Eine Gott, der Wille (Gottes), die Unterschiede – und hier ist zu ergänzen: zu den anderen Völkern. Die Verben, die Paulus gebraucht, zeugen auf den ersten Blick von dem Selbstbewußtsein, das diese Identität bewirkt: sich mit Thora beruhigen (*epanapauesthai*), sich mit dem Einen Gott rühmen (*kauchasthai*), den Willen erkennen (*ginōskein*), das Unterschiedliche prüfen (*dokimazein*), wie man aus der Thora unterwiesen wurde. Gerade darin wird deutlich, wer sich Jude nennen kann.

Hier fällt auf, dass Jankowski (J77) den Ausdruck *ta diapheronta* mit „das Unterschiedliche“ übersetzt und (J78) auf „die Unterschiede ... zu den anderen Völkern“ bezieht, statt ihn wie Wolter von der stoischen Popularphilosophie her zu begreifen. In seiner späteren Übersetzung (G12) kehrt er allerdings zur üblichen Übersetzung „was das Entscheidende ist“ zurück.

Zu Römer 2,19-20 hebt Jankowski hervor, dass Paulus hier „mit kurzen Strichen ein Programm“ umreißt, nämlich das „Programm ...: aus den Gojim Juden machen, damit das Problem Israel und die anderen Völker gelöst wird.“ Dieses Programm „ist wohl auch sein Programm zunächst gewesen“, als er noch die Anhänger des Messias Jesus verfolgt hat, und er „beschreibt ... exakt“ die „Aufgabe gegenüber den Nichtjuden“, die sich daraus ergibt:

Führer von Blinden, Erzieher von Unverständigen, Lehrer von Unmündigen zu sein, die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit in der Thora zu haben. Die Nichtjuden sind blind, leben in Finsternis, sind unverständlich und un-

74 Jankowski verweist dazu auf: The Midrash Rabba, Esther VI. 2, Soncino-Ausgabe Vol. IX, 73f.

mündig, weil sie eben nicht die Thora haben, die Erkenntnis und Wahrheit geradezu verkörpert. Unterwiesen werden und lehren, das zeichnet einen Juden aus. So sahen sich ohne Frage vor allem die Lehrer Israels.

Aber gerade weil „Paulus weiß, wovon er redet“, hinterfragt er auch das genannte Programm (J78f.), indem er

schreibt, daß sich der, der sich Jude nennt, mit Thora beruhigt (2,17). Das griechische Verb, das er hier gebraucht, *epanapauesthai*, ist sehr selten. Wir finden es nur noch bei Luk 10,6. LXX hat es dagegen mehrfach. Was es meint, sagt am besten Micha 3,11. Der Prophet greift die Führer Israels, die Richter, Priester und Propheten an, die das Recht verkommen lassen, käuflich sind und nur das sagen, was gehört werden will. Alle stützen sich (hebr. *scha'an*) dabei auf den EWIGEN mit der Parole: Ist der Ewige nicht drinnen bei uns? Der Gott Israels ist zu einem alles absichernden Besitz verkommen, zu einer Garantie. Man hat Gott, was kann einem schon passieren? Aus dem Stützen wird ein Beruhigen.

Es mag sein, daß Paulus diese Stelle bei Micha erinnert, als er schreibt, daß man sich mit Thora beruhigen kann. Auch die Thora kann zu einem Besitz, zu einer Garantie verkommen. Aus der Verpflichtung, die Thora zu tun, wird Überheblichkeit. Das Haben der Thora verpflichtet eben nicht nur dazu, die anderen mit der Thora zu lehren, sondern auch beispielhaft für die anderen die Thora zu tun. In dem oben angesprochenen Programm kann Israel nur Paradigma für die anderen Völker sein. Was gelehrt wird, hat sich an der eigenen Praxis zu erweisen.

In Römer 2,21-22 liest Jankowski (J79) wie die Mehrheit der Exegeten vier Fragesätze, mit denen er jüdische Praxis „an der Thora“ überprüft:

Zwei Sätze der Zehn Worte zitiert er: nicht stehlen, nicht buhlen (die Ehe brechen). Gefragt wird, ob diese Gebote, die gelehrt und proklamiert werden, tatsächlich auch gehalten werden. Die Fragen zeigen, daß das zu bezweifeln ist. Auch die Rabbinen beklagen, daß diese Gebote nicht immer eingehalten werden, selbst von den Lehrern und Weisen nicht, die auf ihrer Einhaltung streng achteten.⁷⁵ Die letzte Frage bezieht sich wahrscheinlich auf den Handel mit kleinen, aus den Tempeln gestohlenen Motivbildern, an dem sich auch Juden beteiligt haben mögen.

Nach Jankowski stellt Paulus das, was von Juden gelehrt wird, also durchaus mit „Beispielen aus dem Alltagsleben in Frage“, um zu belegen:

die Thora wird auch von Juden übertreten. Das Haben der Thora ist noch keine Garantie dafür, wirklich auch Jude zu sein. Gerade ein Jude hat sie zu tun. Und

75 Dazu verweist Jankowski auf Belege bei H. Strack / P. Billerbeck, Bd. III, 108ff. zur Stelle.

er tut sie nicht. Zu fragen wäre, ob er sie tun kann unter den gegebenen Umständen. Gerade das letzte Beispiel könnte zeigen, daß einige Juden darauf angewiesen waren, an dem Handel mit geraubten Votivbildern teilzunehmen, um zu überleben.

Mit dem „Zitat aus Jes 52,5“ in Vers 24 folgt Paulus dem Text der Septuaginta, die den hebräischen Text nach Jankowski „schon interpretierend übersetzt“. Während es ursprünglich heißt (Anm. 20): „... umsonst ist ja mein Volk hinweggenommen worden, / seine Zwingherren kreischen, / des EWIGEN Erlauten, / und stets, all den Tag, / wird mein Name gelästert“, steht in der griechischen Übersetzung (von mir wörtlich ins Deutsch übersetzt): „... weggenommen ist mein Volk umsonst, staunt und schreit, das sagt der HERR, um euretwillen wird durch alles mein Name gelästert unter den Völkern.“ Dieses *di' hymas* {um euretwillen} greift Paulus auf, indem er die Juden in Rom als seine Hauptdressaten auf ihre Verantwortung anspricht (J79f.):

weil gerade Juden die Thora übertreten, sind sie kein Beispiel für die Nichtjuden. Im Gegenteil. Sie geben den Nichtjuden Grund, das befreiende Programm des Gottes Israels, für das der NAME steht, zu verspotten. Sie halten sich nicht daran, indem sie die Thora nicht tun. Sie geben sich damit zufrieden, daß sie die Thora haben, obwohl sie wissen, daß das nicht genügt.

Jankowski zufolge (J80) hat es „noch einen anderen Grund“, dass Juden „sich mit Thora beruhigen, sich mit ihr zufriedengeben“. Darauf wird Paulus in den folgenden Versen zu sprechen kommen:

Jeder Jude trägt ein untrügliches Zeichen an sich, das ihn als Jude erkenntlich macht. Es ist die Beschneidung. Sie unterscheidet ihn auf jeden Fall von einem Nichtjuden. Von ihr und ihrer Verbindung mit der Thora ist also jetzt zu reden.

Römer 2,25: Einem Übertreter der Tora wird seine Beschneidung zur Vorhaut

2,25 Die Beschneidung nützt etwas,
wenn du das Gesetz hältst;
hältst du aber das Gesetz nicht,
so bist du aus einem Beschnittenen
schon ein Unbeschnittener geworden.

[1. Januar 2024] Nach Michael Wolter (W199) kommt Paulus in Vers 25 „scheinbar unvermittelt auf die Beschneidung zu sprechen und stellt das Beschnitten-Sein der Juden und ihren Umgang mit dem Gesetz einander gegenüber.“ Ähnlich wie (W200) in Vers 12, „wo Paulus ähnlich unvermittelt auf das Thema ‚Gesetz‘ zu sprechen gekommen war“, reagiert

Paulus auf einen unausgesprochenen Einwand ..., der sich auf ein Element bezieht, das die jüdische Sonderstellung gegenüber den Heiden markiert. In 2,12 war es das Gesetz, und hier ist es nun die Beschneidung. Hier wie dort ist es

niemand anderer als Paulus selbst, der die Einwände konstruiert, und er tut dies nur, um sie zu entkräften.

Zur „Bedeutung der Beschneidung für das jüdische Selbstverständnis“ weist Wolter darauf hin,

dass die [Priesterschrift](#) die in Israel schon von alters her praktizierte Beschneidung im Exil mit theologischer Bedeutung auflud und sie zu einem der konstitutiven Identitäts- und Abgrenzungsmerkmale machte, die die Exilierten von ihrer Umwelt unterschieden. Nach dem Verlust von Land, Kult und Königtum wurde die Beschneidung zu einem jener exklusiven Identitätsmerkmale, die auch im Exil praktiziert werden konnten.

In 1. Mose 17,1-14 wird die Beschneidung „als Gottes ‚Bund an eurem Fleisch‘ (V. 13) in der Abraham-Erzählung verankert“ und

zu einer Entsprechung von Gottes ‚ewigem Bund‘ (V. 7) mit seinem Volk gemacht. ... Die Ausschlussformulierung in V. 14 („ein unbeschnittener Männlicher aber, der am Fleisch seiner Vorhaut nicht beschnitten ist, diese Seele soll ausgeschlossen werden aus ihrem Volk; meinen Bund hat er ungültig gemacht“...) lässt erkennen, dass die Beschneidung als ein quasi sakramentaler Akt aufgefasst werden konnte, der den Beschnittenen ganz unabhängig von seiner leiblichen Herkunft nicht nur in die Nachkommenschaft Abrahams eingliederte, sondern ihn auch zu einem Angehörigen desjenigen Volkes machte, das Gott sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt und dem er eine unkündbare Bundeszusage gegeben hatte (Gen 17,7).

Von diesem „Verständnis“ her sieht Paulus die Beschneidung (W200f.)

als biographische Vorgabe, die sein fiktiver Gesprächspartner aus Röm 2,17 und jeder andere Jude als Zeichen der Erwählung und Verheißung Gottes ansehen, das sie vom 8. Tag ihres Lebens an sich herumtragen dürfen. Der von Paulus selbst konstruierte Einwand gegen die von ihm in V. 21-24 erhobenen Vorwürfe, den er seinem fiktiven Gesprächspartner unterstellt, besteht dementsprechend darin, dass er diesen auf seine Beschneidung als unverlierbares Symbol seiner Zugehörigkeit zum Gottesvolk verweisen lässt.

Demgegenüber (W201) „macht Paulus geltend, dass die mit der Beschneidung verknüpfte Heilszusage nur dann wirksam wird ..., wenn diejenigen, denen sie zuteil wurde, auch das Gesetz erfüllen (V. 25b).“ Das Wort *ōphēlein* {von Nutzen sein} bezeichnet (Anm. 42) in diesem Zusammenhang⁷⁶ „nicht lediglich ‚eine neutral-profane oder gar [eudämonistische](#) <Nützlichkeit>‘ ..., sondern ‚das Heil des Gottesvolkes Israel‘“, denn es „ist in der Septuaginta Wiedergabe von hebr. *jaʿel* hi. (Spr 10,2; Hab 2,18; Jes 30,5-7 u.ö.)“.

76 So zitiert Wolter M. Sæbø zu *ōphēlein* in: E. Jenni. C. Westermann. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 1,748).

Dass Paulus diesen Einwand nur konstruiert haben kann, liegt nach Wolter auf der Hand (W201), da „es keinen Juden gibt, der ernsthaft behaupten wollte, dass die Beschneidung allein ausreiche, um im Bund Gottes zu bleiben, und es auf die Erfüllung des Gesetzes nicht ankomme.“

Ist ein Jude jedoch ein Übertreter der Tora, dann ist seine *peritomē* {Beschneidung} zur *akrobystia* {Vorhaut} geworden, wie Paulus wörtlich sagt. Dabei ist das Wort *akrobystia* ein von der Septuaginta selbst gebildetes Wort

zur Wiedergabe von hebr. *ʿarlah* ... (Gen 17,11.14.23ff; 34,14.24; Ex 4,25; Lev 12,3; Jos 5,3; 1Sam 18,25.27; 2Sam 3,14; Jer 9,24; s. auch Jdt 14,10; 1Makk 1.15); für das Adjektiv *ʿarel* nehmen sie *aperitmētos* („unbeschnitten“): Gen 17,14; Ex 12,48; Jos 5,4 u.ö.; s. auch Apg 7,51.

Außerhalb der Septuaginta gibt es das Wort *akrobystia* nur in jüdischen Quellen und bei Paulus und in seinem Umkreis (Apg 11,3; Röm 2,25ff; 3,30; 4,9ff; 1Kor 7,18f; Gal 2,7; 5,6; 6,15; Eph 2,11; Kol 2,13; 3,11). Paulus hat diesen Begriff also nicht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch übernommen, sondern wahrscheinlich aus der Septuaginta. In der paganen griechischen Literatur ist *akrobystia* nicht belegt.

Natürlich meint Paulus, wie Wolter betont (W202), die Versetzung seines jüdischen Gesprächspartners „in den Status der Unbeschnittenheit“ metaphorisch, und zwar in dem Sinne,

dass der das Gesetz übertretende Jude im Sinne von Gen 17,14 aus dem Gottesvolk und dem Heilsbereich der ihm geltenden Verheißungen herausfällt. Paulus behauptet damit nicht weniger, als dass ein Jude, der ein „Übertreter des Gesetzes“ ist, in Gottes Urteil wie ein Heide geworden ist.

Auch Gerhard Jankowski (J80) geht davon aus, dass Paulus von seinem (allerdings realen römischen, nicht fiktiven) Gesprächspartner „den Einwand“ erwartet:

Natürlich wissen wir auch, daß Thora getan werden muß; und wir sehen auch, daß sie nicht immer und nicht überall getan wird; und die Gründe dafür können wir auch verstehen, aber da ist die Beschneidung; sie ist das Siegel, das uns als Juden auch öffentlich beglaubigt ...

Daraufhin fragt Paulus „nach ihrem Nutzen“, der in der jüdischen Tradition außerordentlich hoch eingeschätzt wird. Jankowski zitiert dazu zwei Texte aus der Mischna und dem babylonischen Talmud⁷⁷ (J81):

„Groß ist die Beschneidung, denn dreizehn Bundesschlüsse wurden bei ihr geschlossen ... Groß ist die Beschneidung, denn obwohl unser Vater Abraham alle mizwot tat, wurde er erst ganz genannt bei der Beschneidung.“ (mNed

77 Mischna Nedarim 3,11 und Babylonischer Talmud, Traktat Nedarim 32a.

3,11) „Groß ist die Beschneidung, denn sie wiegt alle mizwot in der Thora auf.“ (bNed 32a)

Mithin kann die „Beschneidung ... mit der Thora gleichgesetzt“ werden „oder übertrifft sie sogar.“ Nach einem Midrasch von Pirque Elieser „garantiert“ sie „die Befreiung“, indem

das bloße Zeigen des Beschneidungszeichens Rettung vor dem absolut Bösen [bewirkt]: Jona, im Maul des Fisches, zeigt dem Leviathan, der ihn verschlingen will, „das Siegel Abrahams und sagte zu ihm: Da, sieh den Bund.“ Worauf der Leviathan flieht.

Allerdings wird die Beschneidung „bei den herangezogenen Zitaten immer mit dem Bund in Zusammenhang gebracht“, da sie „schließlich das Bundeszeichen“ ist.

Festzuhalten ist jedoch nach Jankowski, dass es „zur Zeit des Paulus Kreise gegeben“ hat, „die die Beschneidung in ihrer Bedeutung über die Thora stellten.“ Sie wurde „besonders in einigen Widerstandsgruppen“ so wichtig genommen, dass sie Konflikte mit den Menschen im Umfeld des Paulus heraufbeschworen, denn sie bestanden darauf:

Sollten alle Nichtjuden zu Juden werden, mußten sie auch beschnitten werden. Paulus dagegen forderte die Beschneidung von den Gojim, die zur messianischen Gemeinde kamen, nicht mehr. Und so hat sie für ihn einen anderen Stellenwert. Er sieht sie in engem Zusammenhang mit der Thora. Sie ist und bleibt ein Gebot der Thora, ist also von ihr her zu werten. Er folgt da ganz dem Formular der Beschneidungsliturgie, in dem es heißt: „Gepriesen, der uns durch seine Gebote geheiligt und uns geboten hat, NN in den Bund unseres Vaters Abraham eintreten zu lassen ... wie er in den Bund eingetreten ist, so möge er in Thora eintreten ... Der den Liebling von Mutterleib an geheiligt hat, eine Thora an sein Fleisch gesetzt hat...“⁷⁸

Wenn „die Beschneidung aber ein Gebot der Thora“ ist, dann ist sie „im Tun zu bewähren“, und sie nützt nur, „wenn der Beschnittene die Thora tut.“ In diesem Punkt ist Jankowski mit Wolter einig (J81f.):

Paulus radikalisiert diesen Gedanken noch: Wer die Thora als Beschnittener nicht tut, sie übertritt, wird zu einem Unbeschnittenen, zu einem Vorhütigen, also zu einem Nichtjuden. Wahrscheinlich spielt er hier wie in 1.Kor 7,18 auf eine Praxis an, die in der Diaspora geübt wurde. Juden, die vom Judentum abfielen, versuchten, ihre beschnittene Vorhaut auf medizinischem Weg wieder vorzuziehen. Das geschah vor allem deswegen, um in der Öffentlichkeit nicht als Juden erkannt zu werden. Was Paulus hier sagt, heißt mit anderen

78 Jankowski zitiert diese Stelle aus dem Talmudtraktat *Berakhot* mit „TJer VII, 12-13 (Zuckerman, 16).“

Worten: ein Jude, der Thora nicht tut, sie übertritt, wird zu einem Nichtjuden; er ist aus dem Bund, dessen Zeichen die Beschneidung ist, herausgefallen.

Römer 2,26-27: Naturgegebene „Vorhaut“, die Tora beachtet, setzt vor-geschriebene „Beschneidung“, die Tora übertritt, ins Unrecht

2,26 Wenn nun der Unbeschnittene hält,
was nach dem Gesetz recht ist,
meinst du nicht, dass dann der Unbeschnittene
vor Gott als Beschnittener gilt?

2,27 Und so wird der, der von Natur aus unbeschnitten ist
und das Gesetz erfüllt,
dir ein Richter sein,
der du unter dem Buchstaben stehst
und beschnitten bist
und das Gesetz übertrittst.

[2. Januar 2025] In Römer 2,26 kehrt nach Michael Wolter (W202) Paulus die zuvor beschriebene „Tun-Ergehens-Folge“ um und geht dabei „weit ... hinaus“ über „den in 2,14 angenommenen Fall“, dass einmal Heiden, hier jetzt mit *hē akrobystia* {die Vorhaut} umschrieben, *ta tou nomou poiōsin* {das vom Gesetz Geforderte tun}, indem er nämlich „ihnen jetzt ein *ta dikaiōmata tou nomou phylassein* {die Rechtsforderungen des Gesetzes beachten}“ zuschreibt:

Er unterstellt ihnen damit genau das, was dem Gottesvolk Israel aufgetragen ist (vgl. Ex 15,26; Lev 25,18; Dtn 4,40; 6,2 u.ö.). Daraus folgt als notwendige Konsequenz, dass unbeschnittene Heiden, die das Gesetz erfüllen, genau den umgekehrten Weg nehmen wie solche Juden, die zu „Übertretern des Gesetzes“ geworden sind. Während diese aus dem Bund Gottes mit seinem Volk herausfallen (V. 25d), werden jene in ihn hineingenommen (V. 26b).

In der zweiten Hälfte von Vers 26 (W190) fragt Paulus rhetorisch: „wird seine Vorhaut nicht als Beschneidung anerkannt?“ Hier (W203) bezeichnet der Begriff *akrobystia* „die Vorhaut der unbeschnittenen Heiden“, die mit Hilfe des metaphorisch gebrauchten Begriffs *peritomē* {Beschneidung} „den unbeschnittenen Heiden, der die Rechtsforderungen des Gesetz befolgt, in den Bund von Gen 17“ stellt. Damit wird „die Gesetzeserfüllung zur ‚eigentlichen‘, d.h. von Gott als solcher akzeptierten Beschneidung ..., weil nur sie ...über die Zugehörigkeit zu dem Volk entscheidet, dem Gott seinen ewigen Bund zugesagt hat.“

Das Verb *krineî* in Vers 27, von der Lutherbibel mit „wird dir ein Richter sein“ übersetzt, gibt Wolter (W190) einfach mit „wird verurteilen“ wieder, denn (W204)

Paulus denkt in jedem Fall nicht daran, dass die Heiden, die das Gesetz erfüllen, über die Juden, die es übertreten, zu Gericht sitzen werden. Das Verhalten der Heiden ist vielmehr der Maßstab, an dem das Verhalten der jüdischen *pa-*

rabatai nomou {Übertreter des Gesetzes} gemessen wird – mit einem eindeutigen Ergebnis: Der Anspruch der jüdischen Gesetzesübertreter, schon aufgrund ihres Jude-Seins und ihrer Beschneidung (V. 17.25) vor Gott eine Sonderstellung gegenüber den unbeschnittenen Heiden einzunehmen, erweist sich als gänzlich unbegründet.

Weiter hebt Wolter hervor, dass Paulus hier nicht einfach Heiden und Juden einander gegenüberstellt, sondern er „bildet ... drei Gegensatzpaare“:

- (a) *physis* und *gramma* {Natur und Geschriebenes}
- (b) *akrobystia* und *peritomē* {Vorhaut und Beschneidung}
- (c) *ton nomon telousa* {das Gesetz erfüllt} und *parabatēs nomou* {Übertreter des Gesetzes}.

Während Paulus die unter (c) genannten Verhaltensweisen in Umkehrung dessen, was zu erwarten wäre, den mit (b) umschriebenen Gruppierungen der Heiden und Juden zuordnet, verbindet er die Elemente des ersten Gegensatzpaares (a) jeweils unlösbar mit denjenigen des zweiten (b):

Mit dieser Anordnung erinnert Paulus daran, dass es *akrobystia* {Vorhaut} immer nur *ek physeōs* {von Natur aus} geben kann, niemals *dia grammatos* {durch Geschriebenes}. Umgekehrt kann es *peritomē* {Beschneidung} immer nur *dia grammatos* {durch Geschriebenes} geben, niemals *ek physeōs* {von Natur aus}. Dieses Verhältnis kann man auch umdrehen: *ek physeōs* {von Natur aus} kann es immer nur *akrobystia* {Vorhaut} geben, niemals *peritomē* {Beschneidung}, und *dia grammatos* {durch Geschriebenes} gibt es nur *peritomē* {Beschneidung}, nicht *akrobystia* {Vorhaut}.

Was Wolter daraus schlussfolgert, scheint mir allerdings zu weit zu gehen:

Wie in V. 27a *ek physeōs* {von Natur aus} Attribut zu *akrobystia* {Vorhaut} ist, so fungiert in V. 27b *dia grammatos* {durch Geschriebenes} als Näherbestimmung zu *peritomē* {Beschneidung}, und in diesem Gefüge ist unschwer die vertraute Antithese von *physis* und *nomos* {Natur und Gesetz} zu erkennen. Dem entspricht auch, dass dieses Gegenüber dann in V. 29c in die Antithese von „Gott“ und „Mensch“ mündet, denn hierbei handelt es sich um ein Gegenüber, in dem die Antithese von Natur und Gesetz wiederkehrt: Die Natur gilt als *Gottes* Schöpfung und das Gesetz als durch *Menschen* gemacht ...

Läuft Wolters Argumentation hier tatsächlich darauf hinaus, dass Paulus das „Gesetz“ nicht als die Tora, also die von Gott dem Volk Israel gegebene Weisung, versteht, sondern als von Menschen gemacht der Schöpfung Gottes gegenüberstellt? Aber Paulus (W205) denkt doch sicher nicht wie der von Krösus befragte Älteste der Weisen, Anacharsis,⁷⁹ der die wilden Tiere für gerechter als die Menschen hielt, da

79 Wolter zitiert ihn, ohne allerdings ihn selbst und diesen Zusammenhang des Zitats zu nennen, nach der historischen Bibliothek des hellenistischen Geschichtsschreibers Diodor von

nur sie nach der Natur, nicht nach Gesetzen leben – doch genau den zitiert Wolter zur Begründung seines eben wiedergegebenen Satzes beispielhaft mit den Worten:

... *einai gar tēn men physin theou poiēsın, ton de nomon anthrōpou thesın* [... dass die Natur ein Werk Gottes ist, das Gesetz aber eine Setzung des Menschen“].

Von einer gewissen Scheu des Paulus, tatsächlich die Tora Gottes als bloßes Menschenwerk abzuwerten, scheint Wolter dann aber doch auszugehen, wenn er seinen Satz: „Paulus wertet die physische Beschneidung hier also ab, weil sie bloß auf ‚Geschriebenem‘ (*gramma*) beruht“, folgendermaßen (Anm. 56) näher erläutert:

Dass Paulus *gramma* schreibt und nicht *nomos*, mag an dieser Abwertungsintention liegen; es kann seinen Grund aber auch darin haben, dass er eine Verwechslung mit dem in diesen Versen reichlich verwendeten Gesetzesbegriff vermeiden wollte. Schon in V. 25 ist deutlich geworden, dass er die Beschneidung hier nicht als etwas vom Gesetz Gebotenes in den Blick nimmt, sondern als Identitätsmerkmal, das jeder Jude als biographische Vorgabe empfängt und das ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet.

Wert legt Wolter auch noch auf die Feststellung (W205), dass der „Ausdruck *dia grammatos kai peritomēs*“ nicht „instrumental“ verstanden werden darf (also dass Juden das Gesetz nicht etwa dadurch übertreten, dass sie es als Geschriebenes befolgen und die Beschneidung vollziehen), sondern er bezeichnet „modal den begleitenden Umstand ...: Der Jude übertritt das Gesetz als einer, der aufgrund von etwas Geschriebenem beschnitten wurde.“

Gerhard Jankowski übersetzt *se ton dia grammatos kai peritomēs parabatēn nomon* mit (J80) „dich, den durch Buchstaben und Beschneidung Übertreter von Thora“ bzw. (G13) „der du mit Buchstaben und Beschneidung die Tora übertrittst“, geht aber auf das mit „Buchstaben“ wiedergegebene Wort *gramma* nicht weiter ein. Er beschränkt sich zu den Versen 26 und 27 auf den kommentierenden Satz (J82):

Auf der anderen Seite müssen Nichtjuden, die ohne Thora und ohne Beschneidung sind, die Gebote der Thora aber beachten, ja sogar zum Ziel bringen (*telein*), wie Paulus sehr akzentuiert schreibt, damit sie als vollgültige Juden betrachtet werden.

Das heißt, dass ihm zufolge die Bedeutung von *ton nomon telein* {die Tora zum Ziel bringen} über *ton nomon phylassein* {die Tora beachten} im vorigen Vers hinausgeht, während nach Wolter (W203, Anm. 79) beides „dasselbe“ bedeutet. Wolter weist auch darauf hin, dass *ton nomon telein* „sonst nur noch in Jak 2,8“ vorkommt.

Sizilien mit der Quellenangabe „Diodorus Siculus 9,26,4“. Das entsprechende [Bruchstück aus diesem Buch](#) ist auf Seite 669 der deutschen Ausgabe von Diodor's von Sicilien historischer Bibliothek, übersetzt von Julius Friedrich Wurm, Erstes Bändchen, Stuttgart 1927, im Internet verfügbar.

Römer 2,28-29: Ob jemand Jude ist, zeigt sich nicht offen am Fleisch oder im Geschriebenen, sondern im Verborgenen des Herzens durch Gottes Inspiration

2,28 Denn nicht der ist ein Jude,
 der es äußerlich ist,
 auch ist nicht das die Beschneidung,
 die äußerlich am Fleisch geschieht;
 2,29 sondern der ist ein Jude,
 der es inwendig verborgen ist,
 und die Beschneidung des Herzens
 ist eine Beschneidung, die im Geist
 und nicht im Buchstaben geschieht.
 Dessen Lob kommt nicht von Menschen,
 sondern von Gott.

[3. Januar 2025] Um zu begründen (W205), „dass die Beschneidung eines Juden zur ‚Vorhaut‘ werden (V. 25c) und Gott die Vorhaut eines Heiden als ‚Beschneidung‘ ansehen kann (V. 26b)“, greift Paulus in den Versen 28-29 Michael Wolter zufolge auf „drei Antithesen“ zurück, um die Bedeutung der „Begriffe ‚Jude‘ und ‚Beschneidung‘“ genauer zu klären:

en tō phanerō {äußerlich} – *en tō kryptō* {im Verborgenen}
en sarki {am Fleisch} – *kardias* {des Herzens}
(en) grammati {im Geschriebenen} – *en pneumatī* {im Geist}

Dabei verweisen „‚Äußerlich‘, ‚Fleisch‘ und ‚Geschriebenes‘ ... ebenso auf ein und denselben Sachverhalt wie auf der anderen Seite ‚im Verborgenen‘, ‚Herz‘ und ‚Geist‘.“

Hinzu kommt am Ende von Vers 29 „eine weitere Antithese“:

ex anthrōpōn {von Menschen} – *ek tou theou* {von Gott}

Diese vierte Antithese „liefert die [ontologische](#) Grundlage für das Gesamtverständnis der ersten drei Antithesen“, indem (W206) „die Wirklichkeit der ‚Menschen‘“ als grundlegend unterschieden von „der Wirklichkeit ‚Gottes‘“ anzusehen ist. Erstere ist „die ‚äußerliche‘ Wirklichkeit, die Wirklichkeit von ‚Fleisch‘ und ‚Geschriebenem‘“, Letztere ist „die Wirklichkeit ‚im Verborgenen‘, des ‚Herzens‘ und des ‚Geistes‘.“

Nach Wolter entzieht Paulus von „der Wirklichkeit Gottes“ her „dem jüdischen Wirklichkeitsverständnis“ jegliche Grundlage, indem er „dessen Wahrnehmung von Jude-Sein und Beschneidung nach Gen 17,11 ... sowie die darauf basierende Abgrenzung von den Völkern als rein menschliche Wirklichkeitsannahme“ charakterisiert:

Für ihn macht die im Judentum praktizierte Beschneidung nur nach Meinung der Menschen zu einem Juden, nicht aber nach dem Urteil Gottes. ... Umgekehrt ... [können] Heiden, die innerhalb der menschlichen Wirklichkeitsannahme nicht beschnitten und keine Juden sind, in Gottes Wirklichkeit durchaus als beschnitten und als Juden gelten ...

Indem Wolter aber darauf hinweist, dass „Jude‘ und ‚Beschneidung‘ ... auch für Paulus Erwählungsbegriffe“ bleiben, „die er als solche nicht in Frage stellt“, und auch seine Problematisierung der „Kriterien, die darüber entscheiden, wie diese Begriffe zu verstehen sind und was sie bezeichnen“, letzten Endes der jüdischen Bibel entnimmt, charakterisiert er die Kritik des Paulus dann doch letzten Endes (ohne es so auszudrücken) als innerjüdische Infragestellung eines fehlgeleiteten jüdischen Selbstverständnisses und nicht als grundsätzliche Absage an das Judentum. Dazu, dass „Menschen ... immer nur das äußerlich Sichtbare“ wahrnehmen „(das ‚Fleisch‘)“, während Gott auch das im Menschen Verborgene (das ‚Herz‘) erkennt“, verweist Wolter selbst (Anm. 61) u. a. auf 1. Samuel 16,7 und 1. Könige 8,39. Mit weiteren von ihm angeführten alttestamentlichen Stellen (Anm. 62), nämlich „Lev 26,41; Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4; 9,25; Ez 44,7.9“, belegt er (W206), dass Paulus auch „mit der Metapher ‚Beschneidung des Herzens‘ (V. 29b) ... an einen Sprachgebrauch“ im Judentum anknüpft.

Neu ist allerdings bei Paulus, dass er den „Unterschied zwischen ‚äußerlich‘ und ‚verborgen‘ bzw. zwischen ‚Fleisch‘ und ‚Herz‘ in V. 29b mit Hilfe der Antithese von *gramma* {Geschriebenes} und *pneuma* {Geist} erläutert“, die (W207) „weder in der jüdischen noch in der nichtjüdischen Literatur der Antike belegt“ ist. Inhaltlich bezeichnet *pneuma* „hier so ähnlich wie in Röm 1,4 und Gal 4,29 eine Betrachtungsweise“, also (Anm. 65) „nicht etwa das Mittel, durch dessen Gabe Gott das Herz beschneidet“, und (W207)

gramma ist hier weder ‚Geschriebenes‘ noch ‚Gesetz‘, sondern es bezeichnet etwas ähnliches wie *to phaneron* {das Äußerliche} und *sarx* {Fleisch}: was aufgrund seiner Materialität menschlicher Wahrnehmung zugänglich ist, aber bei Gott keine Rolle spielt. Demgegenüber kann eine Beschneidung des Herzens, die nur Gott als solche erkennen kann, nichts anderes als eine Beschneidung *en pneumatī* {im Geist} sein, weil sie nach menschlichen Beschneidungsvorstellungen nun einmal keine ‚Beschneidung‘ ist.

Ich gebe zu bedenken, ob nicht die Idee, *pneuma* mit „Inspiration“ wiederzugeben, die Ton Veerkamp⁸⁰ in seiner Auslegung des Johannesevangelium vorgeschlagen hat,

80 Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 54, Anm. 76:

Pneuma, traditionell „Geist“, steht für hebräisch *ruach*, also für jenen „(Wind)braus“ (wie Buber oft übersetzt), der die Propheten antreibt. Vgl. etwa Jesaja 11,2: „Geisthauch‘ des NAMENS ruht auf ihm, ‚Geist‘ der Weisheit“ usw. Auch Buber kommt nicht ohne das Wort „Geist“ aus. Das lateinische Wort *spiritus* bewahrt das mit dem Wort *ruach* Gemeinte besser. Es scheint angebracht, auf das von einer späteren christlichen Dogmatik bestimmte und vom deutschen Idealismus gründlich verdorbene Wort „Geist“ zu verzichten, soweit es irgendwie möglich ist. Was mit dem Wort *ruach* angedeutet wird, ist keine Substanz, sondern ein Vorgang: das, was einen Menschen treibt,

einer Überlegung wert wäre. Angespielt würde damit auf die bewegende, antreibende, befreiende Kraft Gottes, auf die alles Geschriebene nur verweisen kann. Und das Missverständnis könnte in Frage gestellt werden, mit „Geist“ wäre schon in der Bibel eine als eigenständige Größe neben Gott und Jesus vorzustellende dritte Person der Dreieinigkeit gemeint.

Darauf, dass „eine Wirklichkeit ..., in der es beschnittene Heiden und unbeschnittene Juden“ gibt, nur von Gott in der „Erfüllung und Übertretung des Gesetzes“ erkannt werden kann, verweist Paulus am Ende von Vers 29 mit dem von Gott zu erwartenden *epainos* {Lob}.

Seine Auslegung des gesamten Kapitels Römer 2 zusammenfassend geht Wolter (W208) noch einmal auf die von ihm angenommene „Konstruktion eines fiktiven Gesprächspartners in V. 1-5.17-27 für die rhetorische Plausibilität der paulinischen Darstellung“ ein. Ihm zufolge „benötigt“ Paulus dieses Gegenüber

für die Zuspitzungen und Pauschalisierungen ..., die seine Darstellung in diesen Versen kennzeichnen. Es sind darum gerade nicht ‚die Juden‘ oder ‚der Jude‘, der für das Judentum in seiner Gesamtheit steht, gegen die Paulus die in diesem Kapitel ausgesprochenen Vorwürfe erhebt, sondern ein individueller Jude als fiktives Konstrukt, dessen Existenz darum niemand in Zweifel ziehen kann. Das individualisierende Du ist darum von entscheidender Bedeutung und darf nicht unter der Hand durch ein repräsentatives oder generisches ‚Er‘ (‚der Jude‘) oder ‚Sie‘ (‚die Juden‘) ersetzt werden. Umgekehrt – und hierin wird seine rhetorische Leistungsfähigkeit erkennbar – greift das ‚Du‘ aber auch nach allen anderen Juden. Denn selbst wenn sie nicht ‚stehlen‘ oder ‚ehebrechen‘ oder ‚Tempelraub begehen‘ (V. 21-22), gibt es keinen, der sich von dem Vorwurf freisprechen könnte, nicht in ständiger Übereinstimmung mit den Rechtsforderungen der Tora zu leben.

Ich weiß nicht, ob ich Wolter nicht richtig verstehe, aber mir erscheint diese Argumentation widersprüchlich. Erst will er wohl dem Vorwurf des Antijudaismus begegnen und wehrt sich dagegen, Paulus hätte hier pauschale Vorwürfe gegen alle Juden erhoben. Dann aber soll das von Paulus verwendete „individualisierende Du“ doch „nach allen anderen Juden“ greifen, so dass es Paulus

gelingt ..., die theologische Bedeutung von Beschneidung und Zugehörigkeit zum Judentum in plausibler Weise außer Kraft zu setzen: Jeder Jude wird ihm

sein Leben so und nicht anders zu führen. „Heiliger Geist“ ist demnach das, was einen Menschen dazu treibt, nach Leviticus 20,7 zu leben: „Heiligt euch, werdet heilig ..., denn Ich, der NAME, bin es, der euch heiligt.“ Deswegen: „Inspiration der Heiligung.“

Vgl. außerdem ebenda, 85, Anm. 122:

„Inspiration“ bedeutet das, was ein irdisches, fleischliches Leben zu einem himmlischen und inspirierten Leben, zu einer messianischen Existenz macht.

beipflichten, dass in einem solchen Fall wie dem in V. 17-24 geschilderten die Beschneidung (und damit die Zugehörigkeit zum empirischen Judentum) ‚wertlos‘ geworden ist und damit als Merkmal, das die Zugehörigkeit zum Gottesvolk in hinreichender Weise sicherstellt, prinzipiell ausfällt.

Das bedeutet aber nach Wolter (W209),

dass die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden nur noch für das an Äußerlichkeiten sich orientierende menschliche Urteil wahrnehmbar ist. Im Urteil Gottes gibt es zwischen ihnen keinen Unterschied.

Gerhard Jankowski scheint das im Großen und Ganzen ähnlich zu sehen wie Wolter, wenn er schreibt (J82): „Nicht am Äußeren oder sichtbaren Zeichen ist ein Jude erkennbar, sondern an seiner inneren Einstellung zur Thora und zu ihren Forderungen.“ Allerdings betont er sehr viel nachdrücklicher, dass genau das „die Thora selbst“ schon „so gefordert“ hatte, zum Beispiel in 5. Mose 10,12-13.16:

- 12 *Jetzt aber, Israel,
was heischt der EWIGE dein Gott von dir
als IHN deinen Gott zu fürchten,
in all seinen Wegen zu gehen,
ihn zu lieben,
dem EWIGEN deinem Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele zu dienen,*
- 13 *des EWIGEN Gebote zu wahren und seine Satzungen, die ich heuttags dir gebiete,
dir zu Gute.*
- ...
- 16 ***Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und seid nicht mehr harten Nackens.***

Man kann Paulus vorwerfen, was man will, ein Vorwurf trifft ihn auf keinen Fall: daß er die Thora nicht ernst nimmt. Freilich versteht er weder Thora noch Beschneidung formalistisch. Der Anspruch der Thora, Wegweisung für das Leben zu sein, muß erfüllt werden im Tun. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob man Thora „hat“ oder nicht, ob man beschnitten ist oder nicht. Die äußeren Zeichen, so wichtig sie auch sind, müssen in der Praxis umgesetzt werden.

Für Jankowski ist es wichtig, zwei Zusammenhänge herauszustellen, innerhalb derer Paulus angemessen verstanden werden kann, nämlich als jüdischer messianischer Lehrer, der sich vom Messias Jesus zu den Gojim gesandt weiß;

Erstens „deutet sich hier“ die „Praxis des Paulus“ an,

die Gojim, die zur messianischen Gemeinde kamen, nicht zur Beschneidung zu zwingen. Sie konnten zu dem erneuerten Israel gehören, ohne beschnitten zu sein, wie auf der anderen Seite Juden in der messianischen Gemeinde Juden blieben und also auch beschnitten waren und blieben.

Zweitens aber stellt Paulus (J82f.)

die Thora so in den Vordergrund ..., daß fast notwendigerweise gefragt werden muß, ob sie überhaupt unter den gegebenen Umständen getan werden kann. Schon bis jetzt deutete Paulus an, daß sie weder von Juden noch von Gojim eingehalten wird. In einem späteren Abschnitt des Briefes, in Kapitel 7, wird das noch geradezu dramatisch problematisiert werden.

Außerdem gibt es noch eine offene Frage (J83), die „nach solch radikaler Kritik“ zunächst nach einer Antwort verlangt, nämlich „was denn überhaupt noch vom Judentum übrigbleibt, wenn das, was es wirklich auszeichnet wie z.B. das Bundeszeichen der Beschneidung, relativiert wird.“ Dieser Frage wendet sich Paulus sogleich am Anfang des 3. Römerbriefkapitels zu.

Römer 3,1-4: Den Juden bleiben die Worte Gottes anvertraut, die Untreue einiger von ihnen hebt Gottes Treue nicht auf

3,1 Was haben dann die Juden für einen Vorzug,
oder was nützt die Beschneidung?
3,2 Viel in jeder Weise!
Vor allem: Ihnen ist anvertraut, was Gott geredet hat.
3,3 Was nun?
Wenn einige untreu wurden,
hebt dann ihre Untreue die Treue Gottes auf?
3,4 Das sei ferne!
Es bleibe vielmehr so:
Gott ist wahrhaftig,
und alle Menschen sind Lügner;
wie geschrieben steht (Psalm 51,6):
„Damit du recht behältst in deinen Worten
und siegst, wenn man mit dir rechtet.“

[4. Januar 2025] Michael Wolter (W210) weist zu Römer 3,1 zunächst auf die Diskussion in den Römerbriefkommentaren über die Frage hin, welcher „Fragesteller“ sich hier zum ersten Mal zu Wort meldet, der „im weiteren Verlauf des Briefes noch öfter“ seine Stimme erheben wird, nämlich (Anm. 4) „in Röm 3,1.3.5.7.9.31; 4,1; 6,1.15; 7,7.13; 9,14.19.30; 11,1.7.11.“ Die einen, wie zum Beispiel Wilckens⁸¹, gehen davon aus, dass Paulus hier „auf einen ‚sehr realen, höchst massiven Gegenangriff‘ eines ‚jüdische(n) Gegner(s)‘ reagiert, der von außen an ihn herangetragen wurde“, andere meinen, dass „er eine Frage beantwortet, die er sich selbst stellt bzw. die der Jude Paulus dem Apostel Paulus vorlegt“, wie etwa Dodd oder Hultgren⁸², denen zu-

81 U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 1. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 163.

82 C.H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans, London 1932 = 1954, 43: „the Jewish objec-

folge „sich ‚der jüdische Einwender‘ im eigenen Kopf des Paulus befindet“ bzw. dass es sich um einen „imaginären Gegner“ handelt. Wolter selbst vertritt die letztere Position, indem er ausführt, dass diese „Alternative ... der Eigenart der paulinischen Argumentation nicht gerecht“ wird,

denn der „jüdische Gegner“, der auf das in 2,25-29 Gesagte mit der in 3,1 formulierten Frage reagiert, kann sich nirgendwo anders befinden als im Bewusstsein des Autors. Die Aufnahme der Leitbegriffe aus 2,25-29 in V. 1 ... lässt erkennen, dass es hier wie auch sonst niemand anderer als der Jude Paulus ist, der in 3,1 seine Stimme erhebt und den Apostel Paulus fragt, ob er wirklich der Meinung ist, dass es vor Gott keinen Unterschied mehr zwischen Juden und Nichtjuden gibt.

Implizite Fragen hatte „der Jude Paulus“, der sich hinter dem von ihm angeredeten fiktiven Juden verbarg, Wolter zufolge schon zuvor an „den Apostel Paulus“ gerichtet, nämlich

zwischen 2,11 und 2,12 („aber die Juden haben doch das Gesetz!“) und zwischen 2,24 und 2,25 („aber die Juden haben doch die Beschneidung!“). Auf explizite Einwände von Gegnern, die außerhalb der Welt des Textes gegen ihn erhoben werden, geht Paulus erst in V. 8 ein, und hier macht er sie auch ausdrücklich als solche kenntlich. Dieser Vers darf darum nicht zum Ausgangspunkt der Interpretation des monologischen Dialogs in V. 1-7 gemacht werden.

Ich denke, dass dieses Argument genau so gut umgekehrt funktioniert, da Vers 8 immerhin nachweist, dass es tatsächlich „explizite Einwände“ außenstehender Gegner gab, auf die Paulus reagiert. Von daher kann gar nicht so kategorisch, wie Wolter annimmt, ausgeschlossen werden, dass Paulus nicht überall, wo er Juden anspricht, sich eben doch reale römische Juden vorstellt.

Zum Aufbau des Abschnitts Römer 1,1-8 führt Wolter aus, dass Paulus in Vers 1 mit „den Stichworten *Ioudaios*, *ōphēleia* und *peritomē* {Jude, Nutzen und Beschneidung} ... die Leitbegriffe des vorangegangenen Abschnitts 2,25-29“ aufnimmt und (W211) „zum Gegenstand einer Doppelfrage“ macht, die er in Vers 2 „auch sogleich beantwortet“. Danach bestehen die folgenden Verse 3-8 aus

zweieinhalb Dialogen, die parallel aufgebaut und jeweils einem antithetisch formulierten Leitthema zugeordnet sind:

- (a) V. 3-4: „Gottes Treue“ gegen „ihre Untreue“;
- (b) V. 5-6: „Gottes Gerechtigkeit“ gegen „unsere Ungerechtigkeit“;
- (c) V. 7: „Gottes Wahrhaftigkeit“ gegen „meine Lüge“.

tor‘ is in Paul's own mind“, und A.J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids / Cambridge 2011, 134: „imaginary opponent“.

In den Versen 3-4 bzw. 5-6 diagnostiziert Wolter zwei voll ausgeführte Dialoge, die „jeweils aus fünf parallelen Bausteinen“ bestehen, nämlich einem kurzen „(α) Frage-satz“, gefolgt von einem „(β) Konditionalsatz“, der eine Bedingung nennt, auf die Paulus mit einer „Fehlinterpretation“ reagiert, die er „(γ) als rhetorische Frage“ formuliert und sofort mit einer „(δ) Zurückweisung“ beantwortet sowie „(ε) die richtige Antwort“ gibt. In einem dritten Durchgang folgt in Vers 7 auf einen „Konditionalsatz“ zwar eine „Frage“, aber in Vers 8 geht Paulus „vom *textinternen* Dialog ... zu einer Auseinandersetzung mit *textexternen* Gegnern über, die falsche Behauptungen über ihn verbreiten.“

In allen drei Diskussionsgängen geht es um Gott, und zwar „in V. 3-4 als Prozessgegner“, während „er in V. 5-6 zum Richter“ wird und in den Versen 7 und 8 „in beiden Rollen“ vorkommt: „als Prozessgegner und als Richter.“ Dabei wird jeweils eine andere Eigenschaft Gottes, *pistis* {Treue}, *dikaiosynē* {Gerechtigkeit} und *alētheia* {Wahrhaftigkeit} in Frage gestellt.

Aber nun zur eingehenden Auslegung der Verse 1 bis 4.

Zu Vers 1 (W209): „Was ist denn nun der Vorteil des Juden, oder was ist der Nutzen der Beschneidung?“ hebt Wolter hervor (W212), dass Paulus jetzt nicht mehr wie in Römer 2,17-29 einen Juden „als fiktives und individuelles Extrembeispiel“ anredet, sondern „von ‚dem Juden‘“ im „generischen Singular der 3. Person“ spricht, der damit „alle Juden“ repräsentiert. Mit seinen „zwei Sachfragen“ knüpft Paulus an die zu-

vorgetragene Behauptung an: dass Jude und beschnitten zu sein als solches vor Gott im Grunde genommen bedeutungslos ist. Durch sie sieht Paulus sich veranlasst, danach zu fragen, was denn nun von der jüdischen Besonderheit bleibt: Was haben Juden als Juden und Beschnittene den anderen Menschen voraus? Der Sache nach handelt es sich dabei um nichts weniger als um die Frage nach der Gültigkeit der Bundeszusage von Gen 17,7. Ihr wird Paulus sich in Röm 9-11 erneut zuwenden, jedoch unter anderen Vorzeichen.

Dass Paulus „die selbstgestellten Fragen“ mit *poly* {viel, groß} beantwortet, was er noch „durch eine geläufige Bekräftigungsformel“, nämlich *kata panta tropon* {in jeder Hinsicht}⁸³ verstärkt, kommt für Wolter (W212f.) „nach 2,28-29 mindestens überraschend“. Er hätte wohl eher erwartet (Anm. 15), was Dodd⁸⁴ so auf den Punkt

83 Wolter verweist zu dieser Formel (Anm. 14) nur auf außerbiblische Quellen, sie kommt allerdings auch in der Septuaginta vor (4. Mose 18,7).

84 C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1932 = 1954, 43:

„The logical answer on the basis of Paul’s argument is, ‚None whatever!‘“.

Interessant ist in diesem Zusammenhang (W212, Anm. 11), dass Jesus im Thomas-Evangelium 53 auf die Frage seiner „Jünger: ‚Nützt die Beschneidung oder nicht?‘ ... ganz anders als Paulus“ antwortet:

bringt: „Die logische Antwort auf der Grundlage der Argumentation des Paulus lautet: ‚Keinesfalls!‘“ Stattdessen beharrt Paulus darauf, dass die „Beschneidung ... für die Juden auch ohne Gesetzeserfüllung noch einen Nutzen“ hat „und sogar nicht nur einen ‚gewissen‘, sondern einen ‚großen‘ (*poly*).“

Als Begründung führt Paulus an (W209): „Vor allem {*prōton men*}, dass ihnen die Worte Gottes {*ta logia theou*} anvertraut wurden.“ Mit der Formulierung (W213) *ta logia tou theou* „übernimmt Paulus eine Septuaginta-Formulierung“, die zum Beispiel in 4. Mose 24,4.16 und Psalm 106,11 vorkommt.

Aber was meint Paulus „mit diesem Ausdruck“? Die „Worte Gottes“ sind Wolter zufolge „nicht die Gesamtheit des aus ‚Gesetz und Propheten‘ bestehenden Alten Testaments“, vielmehr nimmt Paulus „die Geschichte Israels in den Blick“ und damit „das Geschehen *hinter* der Schrift“, nämlich

jegliches Reden Gottes, das die Erwählung Israels genauso umschließt wie die zu ihr gehörenden Rechtsforderungen (vgl. Dtn 33,9; Ps 118,11.103.148.158. 162...), Verheißungen und Bundeszusagen.

Dazu, dass Gott den Juden seine „Worte“ anvertraut und sie damit erwählt hat, gehört nach Wolter (W213f.) aber

immer auch die Übertragung einer zu erfüllenden Aufgabe, und weil diese Aufgabe im Licht von V. 2a steht, macht Paulus sie zu einem integralen Bestandteil des *perisson* {Vorzugs} und der *ōpheleia* {Nutzens} von Jude-Sein und Beschneidung.

Das ist die „Grundlage“, auf der Paulus in den Versen 3-4 einen „ersten Gesprächsgang aus einem Wortspiel“ entwickelt (W209): „Und nun? Wenn welche untreu geworden sind – setzt ihre Untreue etwa Gottes Treue außer Kraft?“ Hier (W214) nimmt Paulus die griechische „Wurzel *pist-* aus *episteuthēsan* {anvertraut} (V. 2b) mit *ēpistēsan* {untreu geworden}, *apistia* {Untreue} und *pistis* {Treue} wieder“ auf. Paulus stellt also die Frage:

Wenn die außerordentliche Besonderheit des Jude-Seins und der große Nutzen der Beschneidung darin bestehen, dass Israel mit der Erwählung auch eine Aufgabe übertragen bekam – was ist dann, wenn „welche“ diese Aufgabe nicht erfüllt haben, sich also als ‚untreu‘ erwiesen haben (*apistein*, *apistia*)? ... Dass Paulus in V. 3b lediglich von „welchen“ (*tines*) spricht (s. auch 11,17; 1Kor 10,7-10) und nicht behauptet, dass alle Juden „untreu“ geworden sind, ist für seine Argumentation ohne Bedeutung. Gott bleibt natürlich auch den untreuen *tines* gegenüber treu.

„Wenn sie nützte, würde ihr (2. Ps.Pl.) Vater sie beschnitten aus ihrer (2. Ps.Pl.) Mutter erzeugen. Die Beschneidung der Wahrheit im Geiste dagegen hat völligen Gewinn gefunden“.

Worum genau geht es hier nach Wolter (W215)? Oberflächlich gesehen fragt Paulus „danach, ob Gott auf die ‚Untreue‘ (*apistia*) seines Volkes“ mit heimzahlender Vergeltung antwortet und „diesem seine eigene ‚Treue‘ (*pistis*) aufkündigt.“ Im Zusammenhang mit den vorangegangenen Versen 3,1-2 und 2,25-29 hält Wolter es aber darüber hinausgehend für möglich, die Frage des Paulus

mit weitergehender theologischer Substanz auszustatten: Paulus fragt danach, ob aus der jüdischen Übertretung des Gesetzes („ihre Untreue“) nicht folgt, dass Gott sich nun auch seinerseits genauso verhält und seine „Worte“, die er seinem Volk „anvertraut“ hat (V. 2b), wieder zurückzieht und dass darum das Jude-Sein keineswegs noch ein „Vorteil“ ist und auch die Beschneidung keinen „Nutzen“ mehr hat (V. 1). Diese Konsequenz würde ganz auf der Linie dessen liegen, was Paulus in V. 25 festgestellt hatte.

Und wieder scheint Wolter sehr erstaunt festzustellen, dass Paulus in Vers 4 „ganz anders“ urteilt:

mē genoito {auf keinen Fall}. Dieser Ausruf ist nach einer rhetorischen Frage, die eine falsche Schlussfolgerung formuliert, bei Paulus auch in Röm 3,6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1Kor 6,15; Gal 2,17; 3,21 belegt. Inhaltlich impliziert die Zurückweisung, dass die Untreue der *tines* {einige} Gottes Treue nicht außer Kraft setzt, dass Israel die *logia* {Worte} anvertraut bleiben und dass Jude-Sein wie Beschneidung auch weiterhin ein *perisson* {Vorzug} und eine *ōpheleia* {Nutzen} sind.

Wir werden sehen, dass Wolter an dieser Zurückweisung des Paulus weiter zu knabbern haben wird und sie letzten Endes nicht in seine Sicht des Römerbriefes einordnen kann. An dieser Stelle weicht er einer Erklärung aus, indem er im weiteren Inhalt von Vers 4 (W216) eine Bewegung „von der Sonderstellung Israels vor Gott zu allen Menschen und deren Gottesverhältnis“ konstatiert (W215f.):

Die wichtigste theologische Bewegung in diesem Vers besteht aber darin, dass Paulus das Verhältnis zwischen Gott und Israel (V. 2b-3) in das Gegenüber von *Gott und Mensch* überführt (V. 4b-c): Israels Untreue manifestiert lediglich den Unterschied zwischen Gott und Mensch, wie Paulus unter Rückgriff auf Ps 115, 2^{LXX} („Ich sprach in meiner Erregung: *pas anthrōpos pseustēs* {jeder Mensch ist ein Lügner}“) deutlich macht: Würde Gott auf die Untreue seines Volkes durch den Widerruf seiner Treue reagieren, wäre der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben, weil „Treue“ dann nicht mehr eine *Eigenschaft* Gottes, sondern ein von menschlicher Treue abhängiges *Verhalten* wäre.

Indem Paulus (W216) „in Röm 3,4 die Israelfrage zu einer anthropologischen Frage“ macht, will er Wolter zufolge also nicht, wie Käsemann⁸⁵ meint, „am Sonderfall Israel Gottes Verhalten mit aller Welt“ beispielhaft darstellen,

85 Wolter zitiert E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Auf. 1980, 77.

sondern das Gegenteil ist der Fall: Paulus will nicht am Beispiel Israels den Charakter der ‚Welt‘ erläutern, sondern er will zeigen, dass Israel auch zur ‚Welt‘ gehört. Nicht die ‚Welt‘ wird also erklärt, sondern Israel. Umgekehrt ist nicht Israel das Mittel der Erklärung, sondern die Welt.

Wenn das stimmen würde, hätte sich Paulus tatsächlich aus einem Juden in einen hellenistischen Weltbürger verwandelt, dessen Gott nicht mehr von den an Israel gerichteten Worten Gottes her zu begreifen ist, die er aber doch gerade als den Kernpunkt dessen herausgestellt hat, was den Vorzug des Juden ausmacht. Indem Wolter weiter ausführt, Paulus belege mit „dem Zitat aus Ps 50,6^{LXX}“ ... in V. 4d den Gedanken, dass die menschliche Untreue den Unterschied zwischen Gott und Mensch sichtbar macht, weil sie Gottes Gott-Sein hervortreten lässt“, bestätigt er diese Einschätzung des Paulus als eines Theologen, der „Gottes Gott-Sein“ in griechisch-philosophischer Abstraktheit herausstellen will, als ob Gott für ihn nicht mehr den NAMEN trägt, dessen Ehre auf die letztendliche Herstellung von Freiheit, Recht und Frieden für Israel inmitten der Völker hinausläuft.

Damit läuft (W211) der erste von „zweieinhalb Dialogen“, den Paulus in den Versen 3 und 4 mit Gott „als Prozessgegner“ ausführt, am Ende auf „die richtige Antwort“ hinaus (W218):

Weil Gott Gott ist, können Juden und Heiden vor ihm nichts anderes sein als Menschen.

Mit diesem Fazit legt Wolter sehr schnell *ad acta*, was Paulus in den Versen Römer 3,2 und 3,4 doch in so überraschend kategorischer Weise herausgestellt hatte: Dass es eben doch immer noch *poly* {viel} gibt, was Juden von Gojim unterscheidet.

Gerhard Jankowski geht anders an die Auslegung von Römer 3,1-4 heran. Zunächst stellt er die Frage (J84):

Wenn im Prinzip die Gojim die Thora tun können, obwohl sie sie nicht haben und unbeschnitten sind, was unterscheidet sie dann noch von Juden? Was bedeutet es dann noch überhaupt, Jude zu sein?

Den ersten Fragesatz von 3,1: *ti oun to perisson tou Iudaiou?* übersetzt er mit „Was bleibt nun übrig vom Juden?“⁸⁶ Denn

to perisson hat die Bedeutung von *das über eine bestimmte Zahl, ein bestimmtes Maß Hinausgehende*. Es meint also das, was übrig ist. Dieses Übrige kann natürlich auch das Besondere gegenüber dem bestimmten Maß sein. Es empfiehlt sich jedoch hier aus dem Sinnzusammenhang zu übersetzen. Die Behauptung des Paulus, daß auch Nichtjuden die Gebote der Thora tun können, führt zwingend zu der Frage, was denn noch übrigbleibt von jüdischem Leben.

86 Später (G13) kehrt er zur üblichen Übersetzung: „Was ist nun der Vorzug des Juden?“ zurück.

Die Antwort darauf lautet bei Paulus: „Anvertraut wurden die Sprüche Gottes (3,2).“ So übersetzt Jankowski *ta logia tou theou*, denn zunächst einmal ist

to logion ... der Orakelspruch, die Weissagung, die durch ein Medium (Priester, Seher) vermittelt werden. In der Schrift ist es Übersetzung von *ʾimrah* {Wort, Rede Spruch, abgeleitet von *ʾamar* = sagen}, ein Wort, das auch ein Synonym zu *dabar* {Wort, Spruch, Sache, Ereignis} sein kann.

Allerdings konstatiert Jankowski „auch Unterschiede“ zwischen den mit *ʾimrah* und *dabar* bezeichneten Worten Gottes, indem er auf 5. Mose (Deuteronomium) 33,9 und den Psalm 119 verweist (J84f.):

In Dtn 33,9 steht das Wort in engem Zusammenhang mit dem Bund: Ja, sie wahrten deinen **Spruch**, nun bewachen sie deinen **Bund**. Und für Dtn gehören zu diesem Bund auch die Thora und ihre Rechtsgeheiße. Im Psalm 119, in dem der Plural des Wortes sehr häufig vorkommt, ist der Zusammenhang mit der Thora ebenfalls gegeben. *ʾimroth/ta logia* ist also das, was Gott gesprochen hat, seine Sprüche, die faßbar werden in der Thora im Gegensatz zu den *debarim*, den tatkräftigen und wirkungsmächtigen Reden Gottes. So faßt es auch Acta 7,38 auf, wo *ta logia* die Sprüche sind, die Mose am Sinai empfing, um sie Israel weiterzugeben. Auch hier beinhalten also die Sprüche Gottes die Thora und ihre Rechtsgeheiße. Sie müssen und sollen weitergegeben, also überliefert werden. Wir gehen davon aus, daß der Ausdruck immer auch die Tradition impliziert.

Verständlich ist von dieser Argumentation her, dass Jankowski in seiner späteren Übersetzung (G13) den „Vorzug der Juden“ folgendermaßen wiedergibt: „Denn erstens wurden ihnen die Rechtssprüche Gottes anvertraut.“ Auch Wolter (W213) hatte erwähnt, dass Paulus mit *ta logia theou* {die Worte Gottes} auch auf die zur „Erwählung Israels ... gehörenden Rechtsforderungen“ Bezug nimmt, die in „Dtn 33,9; Ps 118,11.103.148.158.162“ zum Ausdruck kommen, ohne allerdings explizit darauf einzugehen, dass genau dieser Psalm (hebr. 119, griech. LXX 118) ein 176 Verse umfassendes Loblied der Tora ist und Paulus damit auf den Empfang der Tora als den wichtigsten Vorzug der Juden hinweist.

Nach Jankowski (J85) bleibt es bei Paulus dabei, dass „Israel die Sprüche Gottes“ anvertraut wurden, „damit sie weiter tradiert werden von denen, die beschnitten sind und deswegen zum Bund gehören.“ Aber was ist, „wenn einige der Beschnittenen untreu werden, die Sprüche nicht tradieren“ und sich gegen die Tora verfehlen? Hebt dann ihre Untreue die „Treue Gottes“ auf? Die Antwort des Paulus ist ein klares Nein:

Durch diese Antwort verändert sich die ursprüngliche Fragestellung. Was wirklich bleibt, ist die Treue Gottes, die diesem Volk gilt. Das ist das Außerordentliche, das die Beschneidung mit beinhaltet. Nicht die Beschneidung hat eine besondere Qualität, sondern eben die Treue Gottes. Weder die Untreue einzelner Beschnittener noch deren Verfehlungen können diese Treue ins Gegenteil

verkehren. Mit anderen Worten: es geht nicht darum, die Beschneidung als einen besonderen Vorzug zu begreifen; es geht darum, zu sehen, daß Gott treu bleibt.

Das heißt (J84): Damit, dass den Juden „die Sprüche Gottes“ anvertraut wurden, steht „an erster Stelle“ dessen, „was denn übrigbleibt“ vom Juden, die Treue Gottes:

Die Treue Gottes zu seinem Volk, die ist das, was übrigbleibt. Und diese Treue ist in der Tat etwas Besonderes. Viermal hören wir in den Sätzen 3,2-3 Worte, die aus der Wurzel *treu/trau* gebildet sind: anvertraut werden, *pisteuesthai*, untreu werden, *apisteuein*, Untreue, *apistia*, und Treue, *pistis*. Auch das Adjektiv *alethēs*, wahrhaftig, gehört zu diesem Bedeutungsfeld.⁸⁷ Thema ist also eindeutig die Treue, einmal auf der Seite Gottes und zum anderen auf der Seite derer, die beschnitten sind. Darüber, nämlich über die Beschneidung und was von ihr übrigbleibt, sollte ja nachgedacht werden. Zu folgern ist also, daß den Beschnittenen die Treue Gottes gilt. Denn ihnen wurden die Sprüche Gottes anvertraut.

In welcher besonderen Weise sich diese Treue Gottes jedoch bleibend für die Juden auswirkt, wird im Laufe der weiteren Auslegung des Römerbriefes zu prüfen sein.

Ausgespart hatte ich bis jetzt sowohl bei Wolter als auch bei Jankowski die Auslegung des Zitats aus Psalm 51,6, von Paulus am Ende von Römer 3,4 wiedergegeben nach der Septuaginta (50,6). Nach Jankowski (J85) unterstreicht Paulus mit diesem Zitat den Gedanken, „dass Gott treu bleibt“, wozu er bemerkt (Anm. 25):

Das Zitat folgt der Version der LXX, die den hebräischen Text leicht abändert. Der lautet in der Übersetzung Bubers: „Damit du wahr erscheinst in deinen Reden (*devarim/logoi*) / klar in deinem Richten“.

Obwohl Paulus nicht nach dem hebräischen Text zitiert, lehnt Jankowski sich in seiner ersten Übersetzung dieser Stelle eng an Bubers Vorlage an (J83):

*damit du wahr wirst in deinen Reden,
und siegen wirst in deinem Richten.*

In seiner späteren Übersetzung von Vers 4 (G13) verändert Jankowski den Sinn dieses Verses so, dass nicht Gott, sondern der von Gott gerichtete Mensch angesprochen wird, der – von Gott „wahr gemacht“ – in diesem Gerichtsverfahren den Sieg erringt:

Es soll aber Gott wahrhaftig sein,
jeder Mensch aber ein Lügner,
wie geschrieben ist:

87 Jankowski weist darauf hin, dass die Septuaginta „damit sehr häufig hebräische Worte“ übersetzt, die von der Wurzel *ʾaman* abgeleitet sind und die wir am besten mit Worten der deutschen Wurzel *treu/trau* übersetzen.

*Damit du wahr gemacht wirst durch deine Worte,
und siegst, wenn du gerichtet wirst.*

Diese Lesart geht bereits an dieser Stelle für das hier zum ersten Mal im Römerbrief auftauchende und außerordentlich bedeutsame Wort *dikaïousthai* von der Bedeutung aus, die ihm Paulus im weiteren Verlauf des Römerbriefs zumessen wird, nämlich im Sinne von „wahr gemacht werden“, wie Jankowski die christlich vertraute Rechtfertigung begreift. Gottes Wahrhaftigkeit, die bestehen bleibt, auch wenn jeder Mensch, ob Jude oder Nichtjude, ein Lügner ist, erweist sich also darin, dass er im Gericht diesen Menschen „wahr macht“, ihn zurechtbringt, ihm zur Rechtschaffenheit verhilft.

Durch Wolters beiläufige Bemerkung (W217), dass der Vers Römer 3,4 keine „Schlüsselstellung für die gesamte paulinische Rechtfertigungslehre“ einnimmt, wie Ernst Käsemann⁸⁸ annimmt, lasse ich mich dazu anregen, kurz bei Käsemann nachzuschauen, wie er auf seine Behauptung kommt. Dieser geht davon aus, dass für Paulus „Gottes Gottheit noch ihrer endgültigen Offenbarung“ harrt, also apokalyptisch denkt; darum meint *ginesthō de ho theos alēthēs* in Römer 3,4: „es möge wahr werden und sich so bezeugen“, dass Gott am sich Ende der „Geschichte“ als einem „Prozeß Gottes mit der Welt“ als Sieger gegenüber dem Menschen erweist. Im Psalmzitat sieht Käsemann einen Übergang von einer zunächst kultisch geprägten Aussage im hebräischen Text zu einer eschatologischen, auf die Endzeit bezogenen Bedeutung in der griechischen Übersetzung. Das hebräische Verb *sakah* {rein sein} kann in der Piel-Form „mit der Bedeutung ‚gerecht erklären‘ das Ergebnis eines Rechtsverfahrens“ bezeichnen und wird in der Septuaginta mit dem Wort *nikan* wiedergegeben, das im Laufe der Zeit mehr und mehr im Sinne von „im Prozeß siegen“ verstanden wird:

Gott wird jetzt nicht mehr in seinem zeitlichen Urteil als gerecht erklärt, sondern siegt im Endgericht über seine irdischen Widersacher und erweist sich in den Worten seiner Offenbarung als gerechtfertigt. Pls hört aus dem Psalmzitat heraus, daß die Weltgeschichte mit dem Siege Gottes über seine Feinde und mit der Manifestation seines Rechtes über den Geschöpfen endet.

Auch wenn ich die Warnung nachvollziehen kann, das apokalyptische Denken des Paulus nicht außer Acht zu lassen, scheint Käsemann zu übersehen, dass jüdische Apokalyptik nicht etwa ein Endgericht als absolutes Ende der Geschichte kennt, sondern als Tag der Entscheidung, der die gegenwärtige Weltzeit {‘*olam ha-se*} von Unterdrückung und Gewalt beendet und die kommende Weltzeit {‘*olam ha-ba*} von Freiheit, Recht und Frieden eröffnet. Interessant ist aber, dass Käsemann das Psalmzitat auf ein Gerechtfertigtwerden Gottes im Endgericht meint beziehen zu können.

Wolter dagegen geht davon aus, dass im Psalmzitat Gott dem Menschen als Prozessgegner gegenübersteht. Er übersetzt (W209): „... auf dass du recht behältst mit dei-

88 So zitiert Wolter E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 76. Ich beziehe mich im Folgenden auf dasselbe Werk, 76, allerdings liegt mir die 3. Auflage 1974 vor.

nen Worten und siegen wirst, wenn du Klage erhebst“. Anders als es die Lutherbibel und alle mir bekannten Bibelübersetzungen voraussetzen (W217), denkt Paulus Wolter zufolge „hier also nicht daran, dass ein Mensch Gott verklagt, sondern das Umgekehrte ist der Fall: Gott selbst ist es, der gegen den sündigen Menschen einen Rechtsstreit initiiert“. Erst recht beschreibt *krinesthai*“ hier „nicht Gottes richterliche Tätigkeit“⁸⁹, sondern Paulus schreibt Gott

die Rolle des Prozessgegners zu, der den von ihm angestregten Prozess gewinnt (*nikan* {siegen, gewinnen}; man kann sowieso nur in dieser Rolle einen Prozess gewinnen). Paulus zitiert die paradigmatische Stimme des unterlegenen Menschen, der jeden Prozess verliert, den Gott gegen ihn anstrengt, und dem darum nichts anderes übrig bleibt, als immer nur Gottes Gerechtigkeit zu preisen.

Römer 3,5-8: Wird etwa Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit durch menschliche Ungerechtigkeit und Lüge erst herausgestellt?

- 3,5 Ist's aber so, dass unsre Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit erweist, was sollen wir sagen?
Ist Gott dann nicht ungerecht, wenn er zürnt?
– Ich rede nach Menschenweise. –
- 3,6 Das sei ferne!
Wie könnte sonst Gott die Welt richten?
- 3,7 Wenn aber die Wahrheit Gottes durch meine Lüge herrlicher wurde zu seiner Ehre, warum sollte ich dann noch als ein Sünder gerichtet werden?
- 3,8 Und ist es etwa so, wie wir verlästert werden und einige behaupten, dass wir sagen:
Lasst uns Böses tun, damit Gutes daraus komme?
Deren Verdammnis geschieht zu Recht.

89 Dass *krinesthai* hier nicht „richten“, sondern „rechten, Klage erheben“ bedeutet, begründet Wolter damit, dass das Wort hier als „dynamisches [Medium](#)“ eine dritte Handlungsrichtung für Verbformen aufweist, die es im Altgriechischen neben dem Aktiv und dem Passiv gibt, deren Formen fast immer dem Passiv entsprechen und das Handlungen ausdrückt, die sich unmittelbar auf den Handelnden auswirken.

Käsemann hatte allerdings an der eben angegebenen Stelle darauf verwiesen, dass im Paulus-Zitat von Psalm 50,6^{LXX} „der mediale Sinn von *en tō krinesthai* durch den passivischen ersetzt“ sei, „wie aus der Situation des Prozesses und der Parallele in [Vers] 7 hervorgeht“, und außerdem spreche die Ersetzung des ursprünglichen „Konjunktiv der LXX durch das Futur *nikēseis*“ eben dafür, das Zitat auf das apokalyptische Endgericht zu beziehen. Letzterem widerspricht wiederum Wolter (W217), indem er darauf verweist, dass schon in der Septuaginta ein solches „Futur ... in der Regel die Folge der zuvor konjunktivisch beschriebenen Handlung“ bezeichnet, und zwar durchaus nicht auf das Endgericht bezogen, etwa in „Gen 12,13; Lev 18,30; Num 15,40; 1Makk 10,56; Sir 23,3; Hos 2,5; Jer 21,12; Ez 12,12; 16,54“.

[5. Januar 2025] In seiner Auslegung von Römer 3,5 schreibt Wolter nachträglich (W218) zu dem „Zitat aus Ps 50,6^{LXX}“, an das die „zweite Gesprächsrunde“ des Paulus nun begrifflich anknüpft,

dass Paulus natürlich genau weiß, dass Gott in dem dort vorausgesetzten Szenario auch noch eine andere Rolle spielt: Er ist nicht nur der Prozessgegner, sondern auch der Richter.

„Die Ausgangsfragestellung“, so meint Wolter, gerät aber „ein wenig aus dem Blick“, wenn Paulus jetzt fragt, „wie denn der Richter gerecht sein kann, wenn er zugleich Prozesspartei ist.“ Durch das Wort *dikaiothēs* {du behältst recht} im Psalmzitat veranlasst, wechselt Paulus nun die „Leitbegriffe“:

Was er in V. 3c *apistia* {Untreue} und *pistis* {Treue} genannt hatte, wird nun zu *adikia* {Ungerechtigkeit} und *dikaiothēs* {Gerechtigkeit}.

In Vers 5a konstatiert Paulus als

einen gegebenen Sachverhalt ... denselben Vorgang, der „erweist“ (*synhistēmi*), dass Gott „wahrhaftig“ ist, „jeder Mensch aber ein Lügner“ (V. 4b-c). Ihn hatte er in V. 4d auch mit Ps 50,6^{LXX} Gottes ‚Rechtfertigung‘ und ‚Sieg‘ genannt. *synhistēmi* wird in V. 5a mit einer Bedeutung gebraucht, die normalerweise das Erkennen-Machen oder die Manifestation einer Eigenschaft durch eine Handlung bezeichnet. Eine analoge Verknüpfung mit dem Akkusativ der Sache als Objekt gibt es bei Paulus in Röm 5,8; 2Kor 6,4; 7,11; Gal 2,18 ... Die Besonderheit der paulinischen Darstellung an dieser Stelle gegenüber dem sonstigen Sprachgebrauch besteht aber darin, dass nicht Gott selbst durch sein eigenes Handeln für den Erweis seiner Gerechtigkeit sorgt, sondern dass es die Ungerechtigkeit von Menschen ist, die sie manifestiert.

Indem Wolter davon ausgeht, dass „[d]as ‚Wir‘ (*hēmeis*) in V. 5a ... das allgemein menschliche Wir“ ist, weil Paulus sich „seit *pas anthrōpos*“ in Vers 4 „auf der Ebene des Verhältnisses von Gott und Mensch“ bewegt und die „*adikia* ... zudem keine andere *adikia* als die *adikia anthrōpōn* {Ungerechtigkeit der Menschen} von 1,18“ ist, bezeichnet Paulus ihm zufolge

[m]it „Gerechtigkeit Gottes“ ... nicht etwa Gottes „Bundestreue“⁹⁰, sondern auf einer theologisch übergeordneten Ebene die Gerechtigkeit, die als Eigenschaft Gottes sein Gott-Sein im Gegenüber zu den Menschen kennzeichnet. Nicht das Verhältnis Gott-Israel ist hier das Thema, sondern das Verhältnis Gott-Mensch. Paulus transformiert lediglich das punktuelle *dikaiothēs* von V. 4d in eine allgemeine Eigenschaft. Gott ist hier noch nicht Richter, sondern immer noch Prozessgegner der ungerechten Wir.

90 So sehen das u.a. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Göttingen 1965, 86, U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), 1. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 166, und H. Schlier, *Der Römerbrief* (HthK 6), Freiburg i. Br. u.a., 2. Aufl. 1979, 95.

Eine (W219) „möglicherweise naheliegende Schlussfolgerung“ kennzeichnet Paulus „schon durch ihre Formulierung als *mē*-{nicht etwa-}Frage als falsch“, nämlich ob Gott als Richter, wenn er den in Römer 1,18 angekündigten „Zorn‘ über die ‚Ungerechtigkeit‘ der Menschen bringen wird“, nicht etwa „die Menschen für dasselbe Tun bestraft, von dem er als Prozesspartei profitiert hat.“ Wie im „ersten Gesprächsgang“ der Verse 3-4

geht es darum, ob Gott so werden kann wie Menschen: Wie Paulus in V. 3b-c die Hypothese formuliert hatte, dass menschliche Untreue (*apistia*) Gottes Treue (*pistis*) außer Kraft setzen kann, so dass Gott auch selbst untreu wird, so stellt er in V. 5c die Frage, ob menschliche Ungerechtigkeit (*adikia*) nicht zur Folge hat, dass auch Gott ungerecht (*adikos*) wird.

Paulus selbst erklärt mit *kata anthrōpon legō* {ich rede in menschlicher Weise}, „dass er seiner hypothetischen Schlussfolgerung menschliche Gerechtigkeitsvorstellungen zugrundelegt“. Indem er dadurch auch ausdrücklich „zu verstehen“ gibt, „dass er ganz ‚allgemein und formal-logisch argumentiert‘⁹¹“, hält es Wolter für erwiesen, dass „Gottes Bund mit Israel ... hier nicht einmal am Rande zur Debatte“ steht.

Dass Paulus in Vers 6 mit dem Satz (W209f.): „Denn wie wird Gott (sonst) die Welt richten?“ die klare Erwartung von Gottes Gericht (W220) „als rhetorische Frage“ formuliert, führt Wolter allerdings doch darauf zurück, dass „sie fester Bestandteil des eschatologischen Grundwissens ist, das alle Juden miteinander teilen“, während Paulus unter „*kosmos* ... hier wie auch sonst die Gesamtheit aller Menschen (vgl. Röm 1,8; 3,19; 5,12f; 11,12.15; 1Kor 1,20f u.ö.)“ versteht. Wolter bleibt dabei, die Aussagen des Paulus vollends aus dem Umfeld des Judentums herauszurücken:

Damit wird die Parallelität von V. 6b und V. 4b-c vollends deutlich: Dem Gegenüber von Gott und Mensch dort entspricht hier das Gegenüber von Gott und Welt. Auch die Sachaussage bleibt gleich: Die rhetorische Frage in V. 6b will das Gott-Sein Gottes im Gegenüber zum Mensch-Sein der Menschen deutlich machen. Weil Gott der Weltenrichter ist, können er und sein Urteil gar nicht „ungerecht“ sein, denn was gerecht und was ungerecht ist, bestimmt er allein. Sonst wäre er nicht Gott. Das heißt im Blick auf den Ausgangspunkt des zweiten Gesprächsgangs ab V. 4d: Auch wenn der Richter zugleich Prozesspartei ist und die Menschen trotzdem verurteilt – weil sie nämlich durch ihre Ungerechtigkeit seine Gerechtigkeit erweisen –, bleibt er doch gerecht, denn es ist hier nicht die Rede von einem menschlichen Richter, sondern von Gott.

Damit hat sich Paulus, wie Wolter meint, „von der Ausgangsfragestellung recht weit entfernt“, die aber dennoch in den Versen 5-6 „indirekt auch“ beantwortet wird:

91 So zitiert Wolter G. Bornkamm, Theologie als Teufelskunst. Römer 3,1-9, in: ders., Geschichte und Glaube II, 144.

Gottes Festhalten an der Erwählung Israels kann nur der in Frage stellen, der Gott nach menschlichen Maßstäben beurteilt und denkt, dass Gott sich so verhält, wie Menschen sich verhalten würden.

Eine „dritte Gesprächsrunde“ eröffnet Paulus in Vers 7a, indem er jetzt „Gottes *alētheia* {Wahrheit} und menschliches *pseusma* {Lüge}“ einander gegenüberstellt, wozu er darauf hinweist, dass (Anm. 53) *alētheia* „in der Septuaginta vor allem in den Psalmen“ vorkommt (z. B. „Ps^{LXX} 24,5; 25,3; 29,10; 35,6“), während (Anm. 54) *pseusma* „in der griechischen Bibel nur hier“ vorkommt.

Wie beim „Wir“ in Vers 5a hält Wolter (W220) auch das „Ich“ in 7a nicht, wie es „die meisten“ Exegeten tun, „für ein paradigmatisches jüdisches ‚Ich‘“, sondern (W221) „Paulus konfrontiert hier wieder das Mensch-Sein des Menschen mit dem Gott-Sein Gottes“, wofür „auch das doxologische Achtergewicht (*eis tēn doxan autou* {zu seiner Herrlichkeit, Ehre})“ spricht, „mit dem er die Ausgangsfeststellung in V. 7a abschließt.“

In Vers 8 macht der Satzbau Schwierigkeiten, die Wolter vor allem darauf zurückführt, „dass Paulus das textinterne Gespräch verlässt und eine Auseinandersetzung mit textexternen Gegnern beginnt, die behaupten, er würde verbreiten: ‚Lasst uns das Böse tun, damit das Gute kommt‘ (V. 8a-b)“, wobei er zu dieser „Auseinandersetzung mit den ‚Verleumdern‘ nur darum veranlasst wurde, weil ihn die beabsichtigte Fortsetzung des fiktiven Dialogs nach V. 7b an deren Unterstellung erinnert hat.“

Eigentlich hätte Paulus nämlich auf die „rhetorische Frage (V. 7b)“, die „nach dem Grund für die Verurteilung als Sünder“ fragt, „im Stil der rhetorischen *mē*-{nicht-etwa}-Fragen von V. 3c.5c eine weitere Frage“ anschließen können,

deren Inhalt Paulus als Unterstellung von Seiten seiner Gegner formuliert: ‚... und tue ich das Böse etwa nicht, damit das Gute herauskommt?‘ Im Anschluss hieran hätte Paulus sogar wie in V. 4a.6a mit *mē genoito* {auf keinen Fall} weitermachen können, wenn ihm nicht eingefallen wäre, dass die rhetorische Frage, die er das fiktive Ich stellen lassen wollte, ziemlich genau den Unterstellungen entspricht, die über ihn verbreitet werden. Aus diesem Grunde bringt er die fiktive rhetorische Frage in jener Gestalt, wie sie ihm von seinen Gegnern in den Mund gelegt wird.

Weil aber nun (W222) die „briefliche Argumentation“ des Paulus „in den Schatten einer Auseinandersetzung“ geraten ist,

in die er außerhalb der Welt des Textes verwickelt ist, ... führt er sie nicht zuende. Und natürlich gerät dadurch auch der Satz syntaktisch so gründlich aus den Fugen, dass alle Reparaturarbeiten aussichtslos bleiben müssen.

Zur „Unterstellung, gegen die Paulus sich hier zur Wehr setzt“, betont Wolter unter Hinweis auf Römer 6,1.15 und Galater 2,17, dass sie „zweifellos von jüdischer Seite“ kam und

dass es vor allem der paulinische Umgang mit der Tora und seine Gnadentheologie waren, die ihm den Vorwurf eintrugen, „er verharmlose die Sünde als Mittel zum guten Zweck“⁹². Paulus ist damit unversehens auf einem Gebiet gelandet, das in diesem Teil der Darstellung seiner Theologie noch gar nicht zur Debatte steht.

Darum geht er auch weiter gar nicht auf die Vorwürfe ein, „sondern disqualifiziert die Personen, die sie erheben“, indem er, „rhetorisch ausgesprochen geschickt“, einfach „behauptet, ... dass Gottes Urteil über sie ‚berechtigt‘ ist“, ohne belegen zu müssen, ob überhaupt „Gott seine Gegner bereits in der Gegenwart verurteilt hat“.

Außerdem hebt Wolter hervor (W221), „dass das Wir in V. 8 weder mit dem Ich von V. 7 noch mit dem Wir von V. 5a identisch ist, denn es handelt sich um das apostolische Wir des Paulus.“ Und „das Wir von *poiēsōmen* {lasst uns tun}“ schließt wiederum „als Bestandteil einer fingierten apostolischen Rede ... alle Menschen ein.“

In der Zusammenfassung seiner Auslegung von Römer 3,1-8 (aus der ich schon oben in der [Einführung zur Auslegung von Römer 2,12 - 3-20](#) – hier S. 128ff. - zitiert habe) gibt Wolter (W223) auf die Frage, warum Gott „die Erwählung Israels aus den Völkern“ niemals fallen lassen wird, die Antwort, dass „Gott Gott ist und sein Wort darum unbedingt Bestand hat“ und dass „auch Juden ... vor Gott nur Menschen“ sind. Aber in seinen Augen argumentiert Paulus hier widersprüchlich:

In 3,1 nimmt Paulus die Begriffe „Jude“ und „Beschneidung“ aus 2,28-29 wieder auf, und zwar mit eben jener Bedeutung, die er dort als „äußerlich“, „am Fleisch“, „im Geschriebenen“ und „von Menschen“ abgewertet hatte. Mit seiner Antwort in 3,2 nimmt Paulus dieses Urteil über das Judentum und sein Selbstverständnis wieder zurück, ohne die Widersprüchlichkeit dieser beiden Aussagen auszugleichen.

Und damit nicht genug: Bereits in den Versen 3,9 und 3,22f stellt Paulus „ohne jede Relativierung wieder die Unterschiedslosigkeit von nichtchristlichen Juden und Heiden in den Vordergrund seiner Argumentation“.

Alles in allem stellt Wolter im „paulinischen Umgang mit der Israel-Frage im Römerbrief insgesamt“ eine ausweglose Widersprüchlichkeit fest, eine „Aporie“, aus der er „bis zum Ende seines Briefes nicht“ herauskommt:

Einerseits betont er die Unterschiedslosigkeit von Juden und Heiden; andererseits insistiert er auf der bleibenden Besonderheit Israels gegenüber den Völkern.

Ich gehe davon aus, dass Wolter hier nur deswegen eine Aporie konstatieren muss, weil für ihn Paulus längst zu einem Nichtjuden geworden ist, dessen Gottesbild sehr

92 So zitiert Wolter D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 79.

allgemeine, abstrakte Züge einer griechisch-philosophisch interpretierten Gottheit angenommen hat, statt sich vom befreienden NAMEN des Gottes Israels angesprochen und gesandt zu wissen. Wenn Paulus aber als Jude seine römischen Mitjuden davon überzeugen will, dass der Messias Jesus ihn zu den Gojim gesandt hat, um sie in den zuerst mit Israel geschlossenen Bund mit hineinzunehmen, darf eine Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Gojim jedenfalls nicht dazu führen, dass die unverwechselbare Eigenart des Gottes Israels, ausgedrückt in seinem unverfügbaren NAMEN, der für Befreiung, Recht und Frieden für Israel inmitten der Völker steht, nun ebenfalls von griechisch-philosophischer Theologie her überformt und letzten Endes umgewandelt wird in ein verjenseitigtes Programm zur bloßen Erlangung des persönlichen Seelenheils, von dem aber alle Menschen ausgeschlossen bleiben, vor allem auch Juden, die nicht auf eine bestimmte Weise an Jesus glauben.

Gerhard Jankowski (J85) geht nur in einem einzigen Absatz auf Römer 3,5-8 ein:

Nun könnte ja der Gedanke auftauchen, daß gerade die Untreue Israels die Treue Gottes erst bewirkt. Und Paulus formuliert ihn. Wenn das stimmen würde, dann hätten alle die recht, die genau das Paulus und anderen vorwerfen. Er formuliert auch diesen Vorwurf, der seiner Praxis gegenüber wahrscheinlich oft genug erhoben wurde: „Laßt uns das Böse machen, damit das Gute komme“. Für ihn ist das nichts als Verleumdung. Zum einen beschreibt der Satz seine Praxis bewußt falsch. Die Treue Gottes ist durch nichts herbeizuzwingen, schon gar nicht durch das Böse. Das wäre geradezu absurd.

Nach Jankowski laufen also alle in den Versen 5-6 von Paulus formulierten Dialoge auf den einen von Außenstehenden vorgebrachten Vorwurf von Vers 8 hinaus, dessen Abwegigkeit Paulus herausstellen will.

Zum anderen hält Paulus an der vorausgehenden und bleibenden Treue Gottes fest, die sich erweisen wird auch im zu erwartenden Gericht, in dem Gott sein Urteil sprechen wird. Gegenüber der Untreue einzelner müßte Gott eigentlich schon jetzt durchgreifen. Er tut es nicht und bleibt sich deswegen treu. Allein auf diese Treue kann sich Israel berufen, auch im Gericht. Es kann sich aber nicht auf die Beschneidung berufen. Die bleibt das sichtbare Bundeszeichen. Sie markiert eine Aufgabe: die Betrauung mit den Sprüchen Gottes, die weiterzugeben sind.

Jankowski geht also davon aus, dass Gott seine Treue zu Israel bewahrt, indem er der barmherzige Gott ist, der vergeben kann und auch sein erwähltes Volk nicht aufgibt, sondern es weiterhin mit der Weitergabe der ihm anvertrauten Worte beauftragt. Und Paulus geht insofern weit über die Tradition anderer jüdischer Lehrer hinaus, als er sich vom Messias Jesus damit beauftragt weiß, die zuerst Israel anvertrauten Worte von der Treue Gottes auch den Völkern weiterzugeben.

Römer 3,9: Juden haben keinen Vorzug vor Griechen – sagt Paulus als Jude „wir Juden“ oder spricht er von ihnen aus nichtjüdischer Distanz?

3,9 Was sagen wir denn nun?
Haben wir einen Vorzug?
Gar keinen.
Denn wir haben soeben bewiesen,
dass alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind...

[6. Januar 2025] In Römer 3,9 leitet Paulus (W225) „die Zusammenfassung des gesamten Briefteils (seit 1,18), der bis 3,20 reicht, mit „der rhetorischen Frage *ti oun* {Was nun}?“ ein. Das darauf folgende Wort *proechometha* stellt eine zweite eigenständige Frage dar, da sich unmittelbar die Verneinung *ou pantōs* {nicht unbedingt, keinesfalls} anschließt, und „auf die Frage nach einem ‚Was‘ kann man nicht mit einer Negation antworten.“

Was bedeutet aber das Wort *proechometha*, das es (Anm. 6) „in der griechischen Bibel sonst nur noch in Num 16,15 gibt“? Wörtlich setzt sich das Wort aus der Vorsilbe *pro-* {vor} und den Verb *echein* {haben} zusammen. Im Aktiv ergibt sich dadurch die Bedeutung, jemandem etwas voraus zu haben, aber Paulus verwendet das Wort in der medialen oder passivischen Form, die beide identisch sind. Daraus ergeben sich nach Michael Wolter (W225f.) drei unterschiedliche Verständnismöglichkeiten:

- (a) Die meisten verstehen es als Medium mit aktivischer Bedeutung und übersetzen: „Haben wir einen Vorzug?“ o.ä. Das Wir wäre in diesem Fall das jüdische Wir, zu dem Paulus sich mit den anderen Juden gegenüber den Heiden zusammenschließt.
- (b) Eine Minderheit interpretiert es als Medium mit medialer Bedeutung im Sinne von „Schieben wir etwas vor?“ oder „Machen wir Ausflüchte?“ ...
- (c) Eine andere Minderheit versteht *proechometha* als Passiv im Sinne von „Werden wir übertrumpft?“ oder „Haben wir einen Nachteil?“. Das Wir gilt dabei in der Regel ebenfalls als das jüdische Wir.

Es verwundert nicht, dass Wolter (W226) „die unter (a) genannte Mehrheitsmeinung“ für am „unwahrscheinlichsten“ hält, denn es ist für ihn so selbstverständlich, Paulus sein Selbstverständnis als Jude abzusprechen, dass er sich nicht einmal vorstellen kann, Paulus könne sich am Anfang von Vers 9 in „das jüdische Wir“ eingeschlossen haben. Stattdessen unterstellt er, dass das „Wir“, das sowohl in Vers 8 als auch am Ende von Vers 9 „jeweils Paulus selbst bezeichnet“, in Vers 9 „ganz plötzlich erst auf das jüdische Wir umspringt und dann wieder zum apostolischen Wir zurückwechselt.“ Wenn sich Paulus als Jude begreift, dann muss er hier aber keine Sprünge vollziehen. Außerdem argumentiert Wolter, „dass ein aktivischer Gebrauch des Mediums *proechomai* nirgends belegt ist und dass man nicht erklären kann, warum Paulus nicht das Aktiv benutzt hat“, allerdings ist es Wolter bewusst (Anm. 11), „dass für andere Verben ein aktiver Gebrauch des Mediums durchaus belegt ist“.

Auch (W226) „ein Verständnis von *proechometha* als mediales Medium (b)“ lehnt Wolter ab, da „es hier intransitiv gebraucht ist, während es sonst immer ein Akkusativobjekt hat.“ Für ihn bleibt also nur übrig „das Verständnis von *proechometha* als Passiv (c)“, aber

nur unter der Bedingung ..., dass man in dem Wir nicht das jüdische Wir sieht, sondern das apostolische Wir des Briefschreibers wie in V. 8a-b (*blasphemoumetha* {wir werden verleumdet} und *hēmas legein* {dass wir sagen}) und V. 9d (*proētiasametha* {wir haben Anklage erhoben}), oder genauer: das Wir des Verfassers von Röm 2,25-29.

Wolter übersetzt also *proechometha* mit „Werden wir übertroffen?“ Und das heißt: Paulus stellt die Frage nicht als Jude gemeinsam mit seinen Mitjuden, ob sie noch einen Vorzug gegenüber den Gojim haben, sondern in Augenhöhe mit den Nichtjuden und erheblicher Distanz zu seiner früheren Bezugsgruppe, von der er sich endgültig verabschiedet hat, ob die Juden ihn und die Heiden noch in irgendeiner Hinsicht übertreffen könnten. Denn nach Wolter bezieht sich Paulus mit dieser Frage

auf die Spannung zwischen 2,25-29 und 3,1-2: Wird die Härte seiner Behauptung, dass Jude-Sein und Beschneidung nur dann etwas wert sind, wenn man das Gesetz erfüllt, nicht widerlegt, wenn er andererseits daran festhält, dass Jude-Sein und Beschneidung doch etwas Besonderes sind, weil Gott die Juden erwählt hat?

Damit, dass Paulus die Frage durch „die verstärkte Negation *ou pantōs* (V. 9c)“ klar verneint, was er in V. 9d (W227) nochmals zusammenfassend mit „der unterschiedslosen Verfallenheit von Juden und Heiden unter die Sünde“ begründet,

nimmt er nun ... die Versicherung von 3,1-2, mit der er den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden in den Vordergrund gestellt hatte, wieder zurück. Dieses Hin und Her lässt einmal mehr den Widerspruch in diesem Bereich der paulinischen Theologie erkennen. Er wird bis zum Schluss ungelöst bleiben.

So sieht das Wolter. Aber vielleicht wird er einfach dem Juden Paulus nicht gerecht, in dessen Denken der hier zutagetretende Widerspruch nicht ausweglos ist.

Als Begründung für die mit *ou pantōs* {keinesfalls, wörtlich: in *jeder* Hinsicht *nicht*} schreibt Paulus (W224): „Denn wir haben zuvor die Anklage erhoben, dass Juden und Griechen alle unter der Sünde sind“. Indem Paulus das „Begriffspaar ‚Juden und Griechen‘“ aus 1,16 und 2,9.10 aufnimmt, aber „dabei ... den generischen Singular durch den kollektiven Plural“ ersetzt und „durch das Adjektiv *pantes* {alle}“ verstärkt, bezieht er die „Aussage ... auf jeden einzelnen Juden und jeden einzelnen Nichtjuden“, also auf „niemand anderen als die ‚Menschen‘, von denen in 1,18 und 2,16 die Rede war.“

Zugleich spricht Paulus hier zum „ersten Mal im Römerbrief ... von ‚Sünde‘ (*hamartia*)“ und bezieht den Begriff darauf, „dass alle Menschen ‚unter der Sünde‘ (*hyph' hamartian*) sind“. Damit versteht er „Sünde“ nicht als

die einzelne Sündentat, die Übertretung des Gesetzes, sondern eine überindividuelle Macht, die das Sein aller Menschen bestimmt. In Röm 5,12-14 wird Paulus erklären, wie die Menschen in diese Situation geraten sind (vgl. bereits ganz ähnlich Gal 3,22: „die Schrift hat alles *hypo hamartian* zusammengeslossen“), und in 7,7-12.13-25 wird er beschreiben, wie sich das ‚Unter-der-Sünde-Sein‘ auf den Umgang des frommen Juden mit der Tora auswirkt (vgl. hier V. 14: „ich bin *hypo tēn hamartian* verkauft“). Die Erkenntnis, dass ‚unter der Sünde zu sein‘ eine *condicio humana* ist, ist das Ergebnis von Röm 1,19 – 2,24.

Für Gerhard Jankowski steht es außer Frage (J86), dass Paulus in Römer 3,9 als Jude gemeinsam mit seinen Mitjuden die folgendermaßen zu übersetzende Frage stellt:

„Haben wir etwas voraus?“ Anders gefragt: Haben wir Juden einen Vorzug vor den Nichtjuden? Diese Frage ist eindeutig zu beantworten. Ja, wir haben mehr als genug voraus. Der Vorzug den Nichtjuden gegenüber ist, daß Israel die Thora besitzt als lebensgestaltendes und lebenserhaltendes Prinzip. Die anderen haben die nicht und sind deswegen als Menschen verloren. Die sind eigentlich wie Tote.

Paulus „gibt diese sehr selbstbewußte Antwort nicht“ gibt, jedenfalls „so nicht“, sondern er antwortet: „Überhaupt nicht!“⁹³ Das muss eine Provokation für seine römischen jüdischen Adressaten sein, die ihm sicherlich zustimmen werden, „daß die Nichtjuden verloren sind“, was er „vorher breit dargelegt“ hatte. Aber dass Juden den Gojim „ganz und gar nichts voraus“ haben, das wird er begründen müssen. Wie er das sogleich tun wird (J87), nämlich mit einer Kette von Schriftziten, belegt nach Jankowski sehr klar, dass Paulus hier als Jude zu Juden spricht.

Römer 3,10-18: Die Schrift belegt, dass auch Israel nicht nach Gottes Wegen der Befreiung und des Friedens fragt

- 3,10 ... wie geschrieben steht:
 „Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer.
 3,11 Da ist keiner, der verständig ist;
 da ist keiner, der nach Gott fragt.
 3,12 Alle sind sie abgewichen und allesamt verdorben.
 Da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer (Psalm 14,1-3).
 3,13 Ihr Rachen ist ein offenes Grab;
 mit ihren Zungen betrügen sie (Psalm 5,10),
 Otterngift ist unter ihren Lippen (Psalm 140,4);

⁹³ Interessant finde ich, dass die Zürcher Bibel etwas schwächer: „Nein, nicht unbedingt“ übersetzt, also die wörtliche Übersetzung „*nicht in jeder Hinsicht*“ so auffasst, dass die Verneinungspartikel *ou* sich nicht nur auf die Frage bezieht, sondern auch auf das nachfolgende Adverb *pantōs*, wie das im Deutschen möglich ist. Jankowski geht diesen Weg jedoch nicht.

3,14 ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit (Psalm 10,7).
 3,15 Ihre Füße eilen, Blut zu vergießen;
 3,16 auf ihren Wegen ist lauter Zerstörung und Elend,
 3,17 und den Weg des Friedens kennen sie nicht (Jesaja 59,7-8).
 3,18 Es ist keine Gottesfurcht bei ihnen (Psalm 36,2).“

[9. Januar 2025] Warum Paulus Juden keinen Vorzug vor den Gojim bescheinigen konnte (J86), weil „sowohl Juden als auch Griechen, alle, unter Sünde sind“, begründet er nach Gerhard Jankowski (J87)

mit Worten aus der Schrift; nicht, weil er keine eigene Begründung findet, sondern weil die Begründung aus der Schrift zu überprüfen ist. Es steht so geschrieben, lange vor ihm bereits gesagt in Israel gegen Israel. Da er hier Juden anredet, ist es nur konsequent, daß er sich auf die Schrift beruft. Es ist ihre Sprache, die hier gesprochen wird.

Was so besonders an dieser Sprache ist, stellt Jankowski auch sogleich heraus:

Die Schrift wird zum Katalysator in der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse des eigenen Volkes. Sie ist eindeutig und trotz der alten Worte konkret und aktuell. Nur ein Jude kann so zu Juden sprechen.

Im Unterschied dazu musste sich „Paulus über die gesellschaftlichen Verhältnisse der Nichtjuden ganz anders“ äußern, „eben nicht mit Worten der Schrift (1,20-31).“ Wie Paulus ja eben gesagt hatte, bleibt es der Vorzug der Juden, dass ihnen die Worte Gottes in der Tora, in den Propheten und in den Schriften anvertraut sind, und alles, was ihnen vorzuwerfen ist, hat das Volk Israel schon seit jeher selber vom Tenakh her auf sich selber bezogen. Ein Thema fehlt allerdings unter den nach Jankowski auch auf die Juden bezogenen Vorwürfen, nämlich der „Sexualkomplex..., weil Päd-
 erastie und Homoerotik als typisch gojisch galten.“ Ansonsten stehen alle „Verfehlungen ... in Parallele“, indem sie jeweils „mit der Frage nach Gott“ einsetzen.

Folgendermaßen übersetzt Jankowski die Verse Römer 1,10b-18:

10b *Kein Bewährter ist, auch nicht einer.*
 11 *Keiner ist, der begreift,
 keiner ist, der nach Gott fragt.*
 12 *Alle sind abgewichen,
 angefault⁹⁴ sind sie mitsammen,
 keiner ist, der Gutes tut,
 auch kein einziger mehr.*

94 Mit „angefault“ greift Jankowski auf das Wort *ʾalach* im hebräischen Text von Psalm 14,3 zurück, während Wolter (W234) die griechische Entsprechung *ēchreōthēsan* wörtlich mit „nichts-nützig geworden“ wiedergibt. Später übersetzt Jankowski (G14) mit „korrupt“.

- 13 *Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund,
mit ihren Zungen betrügen sie.
Hinter ihren Lippen⁹⁵ ist Schlangengift.*
- 14 *Deren Mund ist voll Verfluchung und Bitterkeit.*
- 15 *Schnell ihre Füße, Blut zu vergießen.*
- 16 *Auf ihren Straßen Verwilderung und Verstörung,*
- 17 *und den Weg des Friedens kennen sie nicht.*
- 18 *Nicht gibt es Furcht Gottes vor ihren Augen.*

Die Bibelzitate, die Paulus in Römer 3,10-18 zusammenstellt, „sind nicht willkürlich gewählt“. Sie rufen „bei den Adressaten immer den ganzen Zusammenhang auf“, in dem sie stehen, was wohl auch der Grund dafür ist, „daß der aus der Schrift begründete Teil wesentlich kürzer ist“ als die im Blick auf die Völker ausführlich erhobenen Vorwürfe. Zunächst bringt Paulus „in V. 10 einen Zitatanklang aus Kohelet {Prediger Salomo} 7,20 als Überschrift“, dann folgen vor allem Stellen „aus den Psalmen“:

in VV. 11-12 Worte aus Ps 14,1-3, der Version der LXX folgend, jedoch erheblich abgeändert, in V. 13 als ersten Satz ein wörtliches Zitat aus Ps 5,10, als zweiten Satz ein wörtliches Zitat aus Ps 140,4, jeweils in der LXX-Version, in V. 14 ein verkürztes Zitat aus Ps 10,7 = LXX Ps 9,28, in VV. 15-17 ein Zitat aus Jes 59,7f., der LXX folgend, jedoch mit vielen Auslassungen, V. 18 entspricht Ps 36,2 in der LXX-Fassung.

Das gemeinsame Thema der „jeweiligen Kontexte“ dieser Zitate sind

die Verfehlungen einzelner oder des ganzen Volkes, die Israel von innen heraus bedrohen oder bedroht haben und so seinen Bestand gefährden. Es gibt viele Wortentsprechungen in den jeweiligen Kontexten, vor allem aber inhaltliche Übereinstimmungen. Deswegen kann Paulus die Zitate auch abwandeln.

Beispielhaft verweist Jankowski zum ersten von Paulus mit den Versen 1-3 zitierten Psalm 14 zusätzlich auf die darauf folgenden Verse 4-6, um ihren Kontext zu verdeutlichen (J87f.):

- 1 *Der Nichtige spricht in seinem Herzen:
„Da gibts keinen Gott!“
Verderbt, greulich ward ihre Sitte,
keiner ist mehr, der Gutes tut.*
- 2 *Vom Himmel schaut der EWIGE
auf die Adamskinder,
zu sehn, ob ein Begreifender west,
ein nach Gott Fragender.*

95 In der ursprünglichen Übersetzung stand versehentlich nochmals „Zungen“, ich ersetze korrekt „Lippen“ aus Jankowskis späterer Übersetzung (G14).

- 3 *Alles ist abgewichen.
angefault sind sie mitsammen,
keiner ist mehr, der Gutes tut,
auch kein einziger mehr!*
- 4 *Haben sies nicht erkannt,
die Argwirkenden alle,
die verzehren mein Volk:
sie verzehren ein Brot,
darüber man den EWIGEN nicht anrufen kann!*
- 5 *Dort, sie schrecken zusammen im Schreck,
denn Gott ist im bewährten Geschlecht:*
- 6 *„Den Ratschlag des Gebeugten
wolltet ihr zuschanden machen?!“
Ja, der EWIGE ist seine Bergung.
Wer gibt vom Zion her
Befreiung Israels!
Wann kehren läßt der EWIGE
Wiederkehr seinem Volk,
wird Jaakob jauchzen,
wird sich Israel freuen.*

Daraus ergeben sich für Jankowski folgende Schlussfolgerungen (J88):

Israel ist abgeirrt, abtrünnig geworden, hat frevlerisch gehandelt, die Befreiung verspielt, hat sich nicht bewährt, kurzum: ist der Thora nicht gefolgt. Das hat zur Folge, daß es sich in seinem Inneren nicht von den anderen Völkern unterscheidet. Aus einem befreiten ist ein unterdrücktes Volk geworden mit all den üblen Folgen im gesellschaftlichen Kontext.

Michael Wolter (W227) kommt bei der formalen Untersuchung der „Reihe von Schriftziten ganz unterschiedlicher Herkunft“, die die „Feststellung von V. 9d“ illustrieren soll, grundsätzlich auf den gleichen Befund wie Jankowski. Für die „Anordnung der Zitate“ konstatiert er „eine den Text bewusst gestaltende Hand“, deren Gestalt und Absicht er jedoch vollkommen anders als Jankowski deutet:

Die gesamte Reihe besteht aus zwei deutlich voneinander abgesetzten Teilen: In V. 10b-12 beschreiben die Zitate in komprehensiver Weise die Gesamtheit aller Menschen (5mal *ouk estin* {es gibt keinen} in V. 10b.11a.b.12b.c sowie *pantes* {alle} in V. 12a). Die universale Perspektive geht auch aus dem von Paulus der Reihe vorangestellten V. 9d („Juden und Griechen alle“) hervor. Die Reihe der Zitate bleibt damit auf ihren literarischen Kontext angewiesen, denn nur er stellt sicher, dass alle Leser wissen, von wem Paulus spricht. Das abschließende [*ouk estin*] *heōs henos* {es gibt nicht einmal einen} (V. 12c), das aus Ps 13,3^{LXX} stammt und ursprünglich lediglich zu *ouk estin ho poiōn chrē-*

stotēta {es gibt keinen, der Güte übt} gehörte, weist aufgrund seiner Allgemeinheit jetzt über diese individuelle Verknüpfung hinaus und verstärkt auch die anderen *ouk estin*-Feststellungen. Es setzt insofern einen deutlichen Schlusspunkt.

Interessant ist, dass Wolter genau wie Jankowski das Stichwort „Kontext“ benutzt, aber damit den „literarischen Kontext“ meint, innerhalb dessen Paulus die Schriftzitate einbettet, aber keinen Gedanken auf den Kontext der Schrift verwendet, aus dem Paulus schöpft. Er würde wahrscheinlich argumentieren, dass Paulus die auf Israel bezogenen Verse 4-6 des Psalms 14 (bzw. 13^{LXX}) um seiner universalen Perspektive willen absichtlich unter den Tisch fallen ließ. Umgekehrt könnte man aber auch sagen, dass Paulus, falls er, wovon Jankowski ausgeht, reale römische Juden anspricht, bei diesen um die Einsicht wirbt, dass schon die Schrift in die Anklage gegen das Fehlverhalten aller Menschen eben auch das Volk Israel selbst mit einbezieht.

Zum zweiten Teil der Zitatereihe schreibt Wolter, dass sich ab Vers 13 „Rhythmus und Inhalt“ ändern:

Die ab hier folgenden Zitate charakterisieren die Menschen durch das, was sie tun. Ihnen ist zudem gemeinsam, dass sie Körperteile nennen, an denen sie das Tun der Menschen metaphorisch veranschaulichen: Hals, Zunge, Lippen, Mund, Füße und Augen. Darüber hinaus verweisen sie mit Hilfe von Pronomina im Genitiv Plural (V. 13a-c.15.16.18: *autōn* {ihr, ihre, ihren}: V. 14: *ōn* {ihr}) auf „Juden und Griechen alle“ (V. 9d) zurück. Auch diese Verse wären ohne ihre literarische Einbettung unverständlich. V. 16-17 mit dem Zitat von Jes 59,7d.8a^{LXX} unterbricht diesen Zusammenhang, denn hier gibt es kein Körperteil und in V. 8a auch kein Pronomen. Dieses Zitat verdankt seine Einfügung jedoch der Zugehörigkeit zum Zitat von Jes 59,7a-b in V. 15 und wurde über die Assoziation „Füße“ – „Wege/Weg“ angehängt. V. 18 beginnt ebenfalls mit *ouk estin* {es gibt keine}, doch anders als in V. 10b-12 bezieht sich die Feststellung hier nicht auf bestimmte Personen, sondern auf eine Sache: die Gottesfurcht.

Ausführlich setzt sich Wolter (W229) mit Hypothesen auseinander, ob „Paulus die Zitate nicht ad hoc miteinander kombiniert, sondern auf eine bereits vorhandene Zusammenstellung zurückgegriffen habe“. Eine ähnliche spätere „Zitatkombination“ beim Kirchenlehrer Justin führt er allerdings darauf zurück, dass dieser wohl einfach auf den Römerbrief zurückgreift. Ein „Sündenbekenntnis“ kann der Text nicht sein, „denn die Zitate sprechen nicht von den eigenen Sünden (1. Person), sondern von denen aller Menschen (3. Person).“ Und

dass Paulus die Zusammenstellung der Zitate vor der Abfassung des Römerbriefes gewissermaßen auf Vorrat vorgenommen hat, ist nicht nur nicht erforderlich, sondern angesichts der Einbettung der Zitate in ihren literarischen Kontext auch nicht wahrscheinlich. Zu welchem Zweck sollte Paulus eine solche Sammlung erstellt haben?

Von daher (W230) „spricht alles dafür, dass Paulus auch in 3,10b-18 die Zusammenstellung der Zitate bei der Abfassung des Briefes selbst vorgenommen hat.“

Zur Absicht, die Paulus mit der „Zusammenstellung von Zitaten“ verfolgt, stellt Wolter den Apostel Paulus als Redner dar, der auf Stilmittel der von Aristoteles ausgebildeten Rhetorik zurückgreift. Indem die von Paulus zitierten Schriftzitate „nicht bestimmte Handlungen beschreiben, sondern Personen charakterisieren“ und „auch nicht je für sich, sondern in ihrer Gesamtheit gelesen werden und auf die Leser einwirken“ sollen, ist es von

den drei Überzeugungsmitteln der klassischen Rhetorik, Ethos, Pathos und Logos (vgl. [Aristoteles, Rhet.](#) 1,2,3-6), ist es zweifellos das *Pathos*, das Paulus hier verwendet, denn er argumentiert weder von der Sache her (*Logos*) noch mit seiner eigenen Glaubwürdigkeit (*Ethos*), sondern durch affektive Einflussnahme auf die Leser. Er will dadurch Wirkung erzielen, dass er mit Hilfe der Zitate die Schrift als weiteren Ankläger aufbietet. Paulus stellt die in 1,19-32 und 2,17-24 Beschriebenen in das Licht der Schrift und identifiziert sie als diejenigen, von denen die Schrift in den in 3,10b-18 aufgeführten Zitaten gesprochen hat.

Aber kann es sein, dass der Jude Paulus sich als Nachfolger des Messias Jesus tatsächlich so weit von seinen jüdischen Wurzeln entfernt hat, dass er als hellenistisch gebildeter Redner die heiligen Schriften Israels lediglich zur emotionalen Beeinflussung eines nichtjüdischen Publikums instrumentalisiert? Käme das nicht einem armeligen Zum-Fenster-hinaus-Predigen gleich, bei dem sich die angeredeten Heidenchristen über die Mehrheit der Juden mit ihren eingebildeten Vorzügen empören könnten, denen zwar die Schrift anvertraut war, gegen deren Worte sie sich aber allesamt nach wie vor verfehlen, während sie selbst alle heidnischen Laster durch ihren Anschluss an die christliche Gemeinschaft längst hinter sich gelassen haben. Falls Paulus wirklich in diesem Sinne gedacht und gepredigt haben sollte, könnte ich ihm als heutiger Prediger nicht guten Gewissens nacheifern.

Römer 3,19-20: Kein Fleisch wird wahr vor Gott durch Werke der Tora, durch Tora geschieht aber Erkenntnis der Sünde

- 3,19 Wir wissen aber:
Was das Gesetz sagt,
das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind,
auf dass jeder Mund gestopft werde
und alle Welt vor Gott schuldig sei.
- 3,20 Denn durch des Gesetzes Werke wird kein Mensch vor ihm gerecht sein.
Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.

[11. Januar 2025] Nach Michael Wolter (W225) bilden die Verse Römer 3,19-20 zusammen mit 3,9 einen „Rahmen“ um die eben besprochene „Kette von Schriftziten (V. 10-18)“, der „durch zwei Elemente miteinander verklammert“ wird: erstens „durch den Begriff ‚Sünde‘ (*hamartia*)“, und zweitens

durch die Wiederaufnahme von *loudaioi te kai Hellēnes pantes* {Juden und Griechen alle} (V. 9d) in dem dreimaligen *pas* {jeder} in V. 19-20: *pan stoma* {jeder Mund}, *pas ho kosmos* {alle Welt} und *pasa sarx* {alles Fleisch, jeder Mensch}. Jede einzelne Bezeichnung nimmt die gesamte Menschheit in den Blick. Diese Totalität wird aber nicht nur durch die Dreizahl der *pas*-Aussagen zum Ausdruck gebracht, sondern auch dadurch noch verstärkt, dass Paulus mit *pas*, *pan* und *pasa* {männlich, sächlich, weiblich} alle drei Genera aufbietet, um auf diese Weise deutlich zu machen, dass die gesamte Menschheit wirklich vollständig und restlos dem strafenden Urteil Gottes verfallen ist.

Zwar sind Wolter zufolge (W230) „die Zitate in der Tat vor allem auf den Dialog mit dem jüdischen Gesprächspartner berechnet ..., der Paulus seit 1,18 begleitet“, was Vers 19 „nun auch auf der Ausdrucksebene des Textes deutlich“ macht, aber dies geschieht nur zu dem Zweck, diesem „impliziten Gesprächspartner“ sein „Argument aus der Hand“ zu nehmen, dass „das Gesetz nach jüdischem Verständnis Israels Privileg gegenüber den Völkern erkennbar macht.“

Wolter erkennt in Vers 19a ein Spiel

mit dem Begriff *nomos* {Gesetz}: Mit *hosa ho nomos legei* {alles, was das Gesetz sagt} verweist er auf die Reihe der Zitate in V. 10b-18, obwohl sie nicht aus dem ersten Teil des Tanach stammen, der ‚*torā*‘ {Gesetz, Tora}, sondern aus den ‚*nəbiīm*‘ {Propheten} (Jes 59,7-8 in V. 15-17) und den ‚*ketubīm*‘ {Schriften} (Pred 7,20; Ps 13,2b-3; 5,10; 139,4; 9,28a; 35,2 in V. 10b-14.18). *nomos* fungiert hier also als ein literarischer Begriff.

Wolter will offenbar nicht wahrhaben, Paulus könne als der Jude, der er ist, die Disziplin der befreienden Tora Gottes auch in den biblischen Schriften außerhalb der fünf Bücher Mose, also der Tora im engeren Sinne, aufscheinen sehen, in denen es doch darum geht, nach der Tora zu leben und sie zu bewähren. Stattdessen meint er sogar, Paulus habe sich durch die in seinen Augen irgendwie fehlerhafte Zusammenfassung der „zitierten Texte ... unter dem *nomos*-Begriff“ nur „die Möglichkeit für ein Wortspiel verschaffen“ wollen, denn (W230f.)

in dem gleich darauf folgenden Ausdruck *tois en nomō* {denen, die im Gesetz sind} ist *nomos* Sammelbezeichnung für die Rechtsforderungen der Tora. *hoi en nomō* {die, die im Gesetz sind} – das sind die, deren Identität durch die Tora bestimmt ist: die Juden.

Bezeichnend ist, dass Wolter (Anm. 33) „dieses Spiel mit der Mehrdeutigkeit des Gesetzesbegriffs“ auf die „Argumentationsweise sophistischer Rhetorik“⁹⁶ zurückführen will, statt Paulus als jüdisch-messianischen Lehrer ernstzunehmen.

96 Dazu beruft sich Wolter auf J. Vos, *Sophistische Argumentation im Römerbrief des Apostels Paulus*, NT 43 (2001), 233.

Nachdem Wolter betont (W231), Paulus wolle „mit V. 19a noch einmal ausdrücklich unterstreichen ..., dass es gerade auch die Juden sind, von denen in V. 10b-18 die Rede war“, wird in Vers 9b jeder Angeklagte als seiner Schuld so gründlich überführt dargestellt, dass er

nichts zur eigenen Verteidigung vorbringen kann und darum verstummen muss. ... Paulus entwirft ein Szenario, das die gesamte Menschheit vor Gottes Gericht stellt, und *pan stoma phragē* {jeder Mund verstumme} meint, dass kein einziger Mensch – im Sinne von V. 9d: kein einziger Jude und kein einziger Nichtjude – etwas zur Entkräftung der gegen ihn erhobenen Anklage vorbringen kann.

Als „Konsequenz“ steht nach Vers 9c der Angeklagte „schuldbewusst ... vor dem Richter und erwartet seine Verurteilung“, was Paulus hier (W232) auf *pas ho kosmos* {alle Welt}, also die „Gesamtheit aller Menschen“ bezieht: „Einen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden gibt es nicht mehr.“

[16. Januar 2025] Aus dieser für Wolter zentralen Erkenntnis des Paulus ergibt sich für ihn nun eine ebenso zentrale wie weitreichende weitere Konsequenz, die er nach und nach entfaltet. Paulus leitet sie im folgenden Vers 20 mit demselben Wort *dioti* ein, mit dem er „diesen Briefteil nach der Überschrift (1,18) in 1,19 begonnen“ hatte. Dort hatte er es „begründend“ verwendet {denn}, hier verwendet er es „folgernd“ {darum}, um diesen Teil des Briefes zu beschließen.

Das Wort *pasa sarx* {alles Fleisch}, mit dem „Paulus *pan stoma* {jeder Mund} und *pas ho kosmos* {alle Welt}“ aus dem vorigen Vers 19 aufnimmt, ist nach Wolter ein „Septuagintismus“, also ein in der griechischen Bibel verwendeter Ausdruck,

der von Gen 6,12 bis Dan 2,11 als Übersetzung für hebr. *kol-baṣar* alle Lebewesen in ihrer Kreatürlichkeit bezeichnet. Der Ausdruck umfasst im Alten Testament also nicht nur alle Menschen, sondern schließt auch die Tiere ein (z.B. Gen 7,21; 8,17; 9,11; Lev 17,11; Num 18,15; Jer 39/32,27), doch kann er auch wie in Röm 3,20 als Kollektivum für die Gesamtheit aller Menschen gebraucht werden (z.B. Ps 64/65,3; 144/145,21; Jes 40,5; 49,26; Sach 2,17). Wahrscheinlich greift Paulus hier auf Ps 142,2^{LXX} zurück, wo es heißt: „Und gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, denn nicht wird gerechtfertigt vor dir jeder Lebende (*ou dikaiōthēsetai enōpion sou pas zōn*)“. In jedem Falle ergänzt er zum Wortlaut von Ps 142,2^{LXX} den für ihn entscheidenden Gesichtspunkt: den Ausdruck *ex ergōn nomou* {aus Werken des Gesetzes}.

Darauf, dass die Ausdrucksweise des Paulus nicht nur aus der griechischen Bibel schöpft, sondern zugleich einen zutiefst jüdisch-hebräischen Hintergrund besitzt, geht Wolter (Anm. 38) nur beiläufig ein, indem er darauf hinweist, dass Paulus, statt die Verneinung *oudeis anthrōpōn* {kein Mensch} zu verwenden, auf den „Hebraismus“ *ou ... pasa sarx* {nicht alles Fleisch} zurückgreift. Jedenfalls gibt es Wolter we-

nig zu denken, dass Paulus sich mit einem jüdisch-biblischen Ausdruck auf Psalm 143/142^{LXX} bezieht; er konzentriert sich mehr auf die innerpaulinische Parallele Galater 2,16:

In dem Bericht über die Kontroverse mit Petrus in Antiochien stellt Paulus fest, dass „auch wir“, d.h. er selbst und Petrus als Juden, „zum Glauben an Christus Jesus gekommen sind, damit wir aus Christus-Glauben gerechtfertigt werden und nicht aus Werken des Gesetzes, denn“ – so führt er als Begründung an – *ex ergōn nomou ou dikaiōthēsetai pasa sarx* {aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt werden}.

Wolter stellt allerdings fest, dass keine vollkommene Parallele besteht, denn „beide Texte ... machen ... unterschiedliche Gründe geltend“. Nach Galater 2,16 werden „die Menschen allein aufgrund des Christus-Glaubens gerechtfertigt“, darum (W233) kann die Rechtfertigung „nicht aus dem Gesetz kommen“. Römer 3,20 stellt dagegen fest, dass „die Voraussetzungen“ für eine Rechtfertigung

nicht gegeben sind: Kein einziger Mensch kann „Werke des Gesetzes“ vorweisen. ... Woran es liegt, dass kein Mensch im Gericht Werke des Gesetzes vorweisen kann, die seine Gerechtsprechung möglich machen, kümmert Paulus hier nicht. Diese Frage kommt erst in 5,12-21 und in 7,7-25 auf den Tisch.

Als Erklärung für die unterschiedlichen Begründungen der „inhaltsgleichen Feststellungen in Gal 2,16e und Röm 3,20a“ führt Wolter an, dass Paulus „in diesem Teil des Römerbriefes nicht wie im Galaterbrief eine innerchristliche Debatte führt, sondern im Grunde genommen eine innerjüdische Debatte.“ Um so seltsamer mutet es an, dass diese innerjüdische Debatte Wolter zufolge nur im Kopf des Paulus mit fiktiven Juden stattfindet, während er sie tatsächlich vor heidenchristlichen Adressaten entfaltet.

Wie dem auch sei: Mit dem Vers Römer 3,20a fasst Paulus „seine Ausführungen ab Röm 1,18 – 3,19 zusammen, die er in 1,18 als Begründung (*gar*) zu der in 1,16-17 entfalteten Charakterisierung seines Evangeliums kenntlich gemacht hatte“. Dabei lehnt Paulus zwar ebensowenig wie in 2,13 grundsätzlich das Prinzip „Werkgerechtigkeit“ ab, aber:

Weil die Menschen auf dem Weg der „Werke des Gesetzes“ keine Chance haben, durch Gottes Urteil gerecht gesprochen zu werden, bleibt ihnen dafür nur der Weg des Glaubens, den das von Paulus verkündigte Evangelium von Jesus Christus eröffnet.

[17. Januar 2025] Weiter stellt Wolter in einem Exkurs zum Stichwort *erga nomou* {Werke des Gesetzes} unter anderem die Frage (W234f.), ob Paulus damit „nur solche Regelungen“ meine, die „die Besonderheit des Judentums als Gottes Eigentumsvolk markierten und es von den nichtjüdischen Menschen unterschieden“, oder ob er damit „immer die Gesamtheit aller Rechtsforderungen der Tora bezeichne.“ Wol-

ter selbst plädiert für die letztere Option (W236): „Auch für Paulus ist die Tora unteilbar.“ Dennoch kommt „Regelungen wie Beschneidung, Sabbatobservanz und Speisegebote ... eine Sonderstellung zu“, denn nur „*diese* Gebote“ machten „Israels Anders-Sein unter den Völkern kenntlich“.

Erheblich beeinflusst (W235) „ist die aktuelle Diskussion über das paulinische Verständnis von *erga nomou*“ natürlich durch „*Martin Luthers Auffassung*“⁹⁷:

Als „Werke des Gesetzes“ gilt ihm „alles, was nicht Gnad ist. Denn was nicht Gnade ist, das ist gewißlich Gesetz, es gehöre gleich zum weltlichen Regiment, als *Iudicialia* {richterliche Dinge}, oder zur Kirchenordnung, als *Ceremonialia*, oder zu zehnen Geboten, und habe Namen, wie es wolle“.

Am knappsten bringt Luther sein „Verständnis des Ausdrucks *erga nomou*“ vielleicht in seiner „Vorrede zur Übersetzung des Römerbriefes“ zum Ausdruck:

„Des Gesetzes werck ist alles, das der mensch thut oder thun kan am Gesetze, aus seinem freien willen und eigen krefften“.

Wie nachhaltig dieses „Verständnis des Ausdrucks *erga nomou* ... bis in die Gegenwart hinein vor allem die protestantische Paulusinterpretation bestimmt“ hat, belegt Wolter mit Hinweisen auf vier bedeutende Theologen des 20. Jahrhunderts:

Karl Barth spricht mit Bezug auf Röm 3,20 von „Werken des Menschen“, und für *Rudolf Bultmann*⁹⁸ stehen die *erga nomou* für das Tun der „Gesamtheit der historisch gegebenen Gesetzesforderungen“, unter denen Heiden wie Juden stehen: Diesen träten sie in Gestalt des alttestamentlichen Gesetzes entgegen, jenen „z.B. im Staat“ oder „in der Sitte“ und ihren jeweiligen Forderungen, die alle konkreten Gehorsam verlangen.

Dadurch wird „die theologisch qualifizierte Verknüpfung von Tora und Israels Erwählung aufgelöst“, so dass (W235f.) Peter Stuhlmacher⁹⁹ das „Gesetz ... zur ‚Gabe Gottes an Israel und die Menschheit insgesamt‘ ethisiert“ und nach Ernst Käsemann „‚der Jude‘ ... zum ‚Typ des homo religiosus‘ bzw. zum ‚typischen Repräsentanten menschlicher Leistungsfrömmigkeit‘“ wird.

Gegenüber dieser von Martin Luther „ausgehenden exegetischen Tradition“ betont Wolter (W236)

97 Wolter zitiert Luther nach der Weimarer Ausgabe mit „WA.TR 6,144,33-36 (Nr. 6720)“ aus den Tischreden und mit „WA.DB 7,7,2-3“ aus der Deutschen Bibel.

98 Das vorige Zitat stammt von K. Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), München 1922 = Zürich 2011, 70; im Folgenden zitiert Wolter R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 6. Aufl. 1968, 261 und 262.

99 Wolter zitiert mit eigener Hervorhebung P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen, 2. Aufl. 1998, 53, und anschließend E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 82 und 83.

dass Paulus hier zweifellos von „Werken“ spricht, die von der *Tora* gefordert werden, die Gott seinem Volk gegeben hat, damit es seine Erwählung aus den Völkern zur Darstellung bringen kann. Damit ist in diesem Begriff immer auch das Israelthema präsent, wie überhaupt die Gesetzesfrage bei Paulus immer Bestandteil der Israelfrage ist.

Schließlich ist nach Wolter die „Frage, ob Paulus mit ‚Werke des Gesetzes‘ Vorschriften meint, die vom Gesetz erhoben werden, oder Handlungen, die in Erfüllung dieser Vorschriften getan werden“, nicht im Sinne einer sich ausschließenden Alternative zu beantworten, „denn es handelt sich lediglich um zwei Aspekte eines breiten semantischen {die Wortbedeutung betreffenden} Spektrums“. In Römer 3,20a bezeichnet der Ausdruck ihm zufolge (W237) „Handlungen ..., die in Befolgung der *Tora* getan bzw. nicht getan werden“. Ähnlich kann Paulus auch den Begriff „Gesetz“ für sich allein (zum Beispiel im folgenden Vers Römer 3,21a) als „Umschreibung für die ‚Werke‘, die getan werden, wenn man der *Tora* Folge leistet“, verwenden: „„Durch das Gesetz“ heißt hier immer ‚durch das *Tun* des Gesetzes‘.“

Der Ausdruck *enōpion autou* {vor ihm}, durch den sich Römer 3,20a von Galater 2,16 unterscheidet und den Paulus wohl aus Psalm 142,2^{LXX} übernommen hat, „verdankt sich“ nach Wolter „der Gerichtsszene, die er in Röm 3,19 entworfen hat“, und die „auch noch in V. 20b präsent“ ist. Eigenartig finde ich Wolters Bemerkung (Anm. 69), dass Paulus hier im „Unterschied zu Röm 1,18 ... also nicht ein Vernichtungsgericht ... (Stichwort *orgē* {Zorn}), sondern ein forensisches Beurteilungsgericht“ voraussetzt. Widerspricht sich Paulus hier tatsächlich oder ist seine Verwendung des Begriffs *orgē* vielleicht nicht ganz exakt in die Schubladen wissenschaftlicher Bibelauslegung einzuordnen?

In Vers 20b wird jedenfalls nach Wolter (W237) „die Feststellung von V. 20a“ begründet, denn wenn „die ‚Werke‘ der Menschen mit der Rechtsforderung des Gesetzes verglichen werden, wird immer nur die Differenz zwischen dieser und jenen – also Sünde – erkennbar.“ Und derjenige (W238), der hier zur *epignōsis hamartias* {Erkenntnis der Sünde} kommt, ist „niemand anderer als Gott selbst, der in seiner Doppelrolle als Ankläger und Richter dem Menschen im Gericht seine Sünde zur Kenntnis bringt.“ Damit wendet sich Wolter gegen alle Exegeten, die von Römer 7,7 her annehmen, auch hier sei es „der sündige Mensch, der sich wie in Röm 7,23-24 seines sündhaften Handelns bewusst wird“, und zwar

noch *bevor* er zum Sünder wird... Demgegenüber fungiert das Gesetz in Röm 20b als diagnostisches Mittel, mit dessen Hilfe bereits begangene Sünden *im Nachhinein* als solche festgestellt werden.

Alles in allem betrachtet Wolter den Abschnitt Römer 3,9-20 als Zusammenfassung dessen, „was er ab 1,18 geschrieben hat.“ Aber warum führt Paulus in seinem an römische Heidenchristen adressierten Brief überhaupt einen so ausführlichen „impliziten innerjüdischen Dialog“? Nach Wolter erhebt

die paulinische Argumentation durchgängig den Anspruch ..., auch für nicht-christliche Juden nachvollziehbar und zustimmungsfähig zu sein. Paulus will die Situation der Menschheit beschreiben, wie sie sich darstellt, wenn man sie als solche und mit Bezug auf ihr Gottesverhältnis in den Blick nimmt. Seine Darstellung erhebt den Anspruch, dass kein Jude Christ sein muss, um richtig zu finden, was er über Juden und Nichtjuden schreibt.

Wenn das aber grundsätzlich stimmt, dass die bisherige Argumentation des Paulus das Vertrauen auf Jesus als den Christus, den Messias, noch nicht voraussetzt, warum hält es Wolter dann für so abwegig, Paulus könne hier reale römische Juden angesprochen und um Verständnis und Akzeptanz für seine Sendung zu den Gojim geworben haben?

Fragwürdig erscheint mir auch, wie bereits oft gesagt, Wolters Annahme, dass die von Paulus adressierten „Heidenchristen in Rom“ sich keinesfalls „in dem, was z.B. in 1,19-32 oder in 2,17-24 steht, wiederfinden“ werden. Stattdessen sollen seine Ausführungen in „Röm 1,18 – 3,20“ lediglich dem Ziel dienen, seine „These, dass sein Evangelium ‚eine Macht Gottes ist zum Heil für jeden, der glaubt‘ (1,16-17)“, zu begründen und mit

seiner Darstellung der Universalität der Sünde (1,18; 3,9) ... seinen Lesern darum von Anfang an erklären, warum *alle* Menschen – und das heißt bei ihm pointiert: auch die Juden – auf das Evangelium von Jesus Christus und den Christus-Glauben angewiesen sind, wenn sie in Gottes Gericht bestehen wollen. ... Für die Leser des Römerbriefes wird er diese Lösung dann ab 3,21 präsentieren.

Kann es sein, dass Paulus im Römerbrief also im Grunde niemanden konkret zur Auseinandersetzung mit seiner eigenen Verantwortlichkeit vor Gott herausfordert? Die Juden nicht, weil er sie gar nicht als Adressaten im Blick hat und ihnen (in den Kapiteln 9 bis 11) lediglich noch ein paar Krokodilstränen hinterherweint? Und auch die Heiden nicht, weil er sie ja nur als ehemalige Heiden und gegenwärtige Christen anredet, denen er bescheinigen kann, dass sie letzten Endes besser dran sind als die Juden, weil sie ja inzwischen an Jesus Christus glauben? Nein, so macht alles, was Paulus bisher im Römerbrief geschrieben hat, überhaupt keinen nachvollziehbaren Sinn.

Nachvollziehbar ist für mich die harte Konfrontation auch der Juden mit ihrer Sünde nur unter der Voraussetzung, von der Gerhard Jankowski ausgeht, dass Paulus hier als Jude seine römischen Mitjuden direkt und konkret anspricht (J88):

Es ist ein bitteres Fazit, das Paulus anhand der Schrift zieht. Alle, nicht nur die Nichtjuden, sondern auch die Juden, sind unter der Sünde. Weder die ethischen Prinzipien der Nichtjuden noch die Thora können eingehalten werden. Menschliches Leben ist verunmöglicht. Auch dezidiert jüdisches Leben, ausgerichtet an der Thora, ist unmöglich. Denn Thora ist Wegweisung für ein gerechtes und befreites Leben. Das aber ist unter römischen Verhältnissen nicht

möglich, was immer auch getan wird. Selbst wenn die Thora getan wird, ist unter den römischen Verhältnissen ein befreites Leben nicht zu erreichen. So führt die Thora unter diesen Gegebenheiten nur zu der Erkenntnis, daß dieses Leben voller Absonderlichkeiten steckt, voller Sünde.

Diese Deutung des von Paulus vorgelegten Fazits enthält Voraussetzungen, die Wolter nicht einmal ansatzweise teilen würde, da er gesellschaftliche Hintergründe der von Paulus vertretenen Botschaft und ihre Verwurzelung in der auf Befreiung und Gerechtigkeit ausgerichteten jüdischen Tora nirgends zur Sprache bringt. Auch ich habe lange gebraucht, bis ich akzeptieren konnte, dass es Paulus möglicherweise nicht um eine grundsätzliche Abrechnung mit jüdischer Werkgerechtigkeit geht, sondern um die bittere Einsicht, dass es unter den Bedingungen der weltweiten Versklavung unter das neue Ägypten des Römischen Reiches kein gelobtes Land auf Erden mehr gibt, wohin Juden auswandern könnten, um dort getrennt von den Völkern eine Disziplin der Freiheit zu verwirklichen, wie sie die Tora vorschreibt.¹⁰⁰

Schauen wir nun Jankowskis Auslegung von Römer 3,19-20 genauer an. Das abschließende Zitat aus Psalm 143,2 (LXX: 142,2): „*aus Thorawerken wird nicht wahr alles Fleisch vor ihm*“ hat Paulus etwas abgeändert:

Bezeichnenderweise fügt Paulus in das Zitat das Wort *Fleisch*, *sarx*, anstelle von *allwer lebt*, *pas zōn*, ein. Das Wort kann u.a. eine Menschheit meinen, die durch Inhumanität bestimmt ist. Wir lassen es hier bei dieser kurzen Bestimmung, kommen aber noch ausführlicher an anderer Stelle auf den Begriff zurück.

Da Paulus nach Jankowski „hier zu Juden“ redet, „die Thora hören und tun sollen“, hat diese „auch das letzte Wort in diesem Gedankengang.“ Der Grund dafür ist in Jankowskis Augen (J89), dass sie „nicht nur Besitz Israels“ ist und „so einen Vorzug“ begründet, sondern: „Durch sie ist zu erkennen, was Sünde ist.“

Während Wolter an dieser Stelle nicht konkret fragt, inwiefern *dia nomou* {durch die Tora} erkannt werden kann, was unter „Sünde, *hamartia*“, zu verstehen ist, beschäftigt sich Jankowski sehr eingehend mit diesem Begriff, der in „den Kapiteln 6-7 ... 36-mal“ vorkommen wird, „von insgesamt 47 Stellen im ganzen Brief.“ Zunächst erinnert er an Martin Luther, der

im ersten Satz seiner Vorlesung betont festgestellt [hat], daß es das Ziel des Briefes ist, „die Sünde einzupflanzen, zu begründen und groß zu machen“. Weil er sich mit dem Sündenbegriff seiner Zeit herumquälte, wurde ihm die Be-

100 Den hier angesprochenen Ansatz hat Ton Veerkamp, *Die Welt anders*. Politische Geschichte der Großen Erzählung © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. nach der in Berlin erschienenen Ausgabe © Argument Verlag 2013, 253ff., eingehender dargestellt. Vgl. dazu den Abschnitt [Paulus: Volk und Völker – Tora undurchführbar](#) in HelmutSchütz, [Ton Veerkamp: „Die Welt anders“](#), Gießen 2018 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701)), 28ff.

handlung dieses Themas im Römerbrief zur großen Befreiung. Das Ergebnis seiner Lektüre war die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade. Aus dieser befreienden Formel wurde im Laufe der Theologieggeschichte mehr oder weniger ein Leer-Satz. Luthers Kampf ging u.a. gegen einen Sittenkodex, in dem vor allem Sexualität und bestimmte Rechte des einzelnen, darunter an erster Stelle das Eigentum, sanktioniert wurden. Der Verstoß gegen die festgelegten Normen war Sünde und wurde mit einem immer mehr ausufernden Bußkatalog geahndet. Das alles hatte recht wenig mit dem biblischen Sündenbegriff zu tun. Luther hat das erkannt und versucht, den biblischen Sündenbegriff wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Aber was konkret meint „die Bibel mit Sünde“? Es muss sich um etwas handeln, das „zumindest in der Schrift überaus vielschichtig“ ist, denn die Septuaginta übersetzt mit *hamartia* „mehr als 10 hebräische Wurzeln“ und ihre abgeleiteten Formen:

Die verschiedenen hebräischen Wurzeln haben die Bedeutung *Fehler, Verfehlung, Falschheit, Abirrung, Vergehen, Auflehnung, Verrohung*. Die am häufigsten verwendete Wurzel *chat'a* ist am besten mit *den Punkt, das Ziel verfehlen* zu übersetzen. Auch das griechische Verb *hamartanein* hat diese Bedeutung. Es bot sich den Übersetzern der LXX von daher als Übersetzung an.

Es versteht sich aber von selbst, dass „die Verwendung eines einzigen Verbs/Nomens zur Übersetzung eines ganzen Wortfeldes auch zu einer Engführung“ führte. Das geschah ebenso im Lateinischen mit dem Wort „*peccare/peccatum* als Übersetzung für das breite biblische Wortfeld“, und auch

im Deutschen ist die Engführung durch *Sünde/sündigen* ebenfalls gegeben. Bemerkenswert ist aber, daß unser Wort *Sünde* von seinem Wortstamm her einer der Hauptbedeutungen im Hebräischen sehr nahe kommt. *Sünde* hängt zusammen mit *sondern* im Sinn von sich absondern, *aussondern, trennen, sich trennen*.

Das schwierige Problem, „im Deutschen eine adäquate Übersetzung zu finden“, könnte „wie im Hebräischen“ so gelöst werden, dass man „an jeder einzelnen Stelle“ bestimmt, welches von „einer ganzen Anzahl von Worten“ zu verwenden ist. Leider ist (J89f.) „das Wort Sünde nicht nur theologisch, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch“ so sehr befrachtet, dass es „in seiner Gewichtigkeit geradezu erschlagen“ kann, aber „gerade in seiner Antiquiertheit zu einem nichtssagenden Begriff“ wird. Daher wird er in seiner späteren Übersetzung (G14) ganz auf das Wort „Sünde“ verzichten und *hamartia* stattdessen mit „Verfehlung“ wiedergeben. In seiner Auslegung hält Jankowski (J90) zwar noch an dem Wort fest, aber nicht ohne es durch „erklärende Nebensätze“ zu erläutern (J90):

Wir sagen also Sünde und wissen: es geht um Absonderung und Trennung, Abirrung und Verfehlung von dem Weg, der zu gehen ist. Damit der Weg in die

gute Richtung führt, gibt es die Weisung für den Weg. Das ist die Thora. Sie ist zu hören und zu tun. Wird sie nicht getan, geht der Weg in die falsche Richtung. Alle, die in die falsche Richtung gehen, gehen fehl, sondern sich ab, irren ab. Sie sündigen. Die Thora ist die Möglichkeit, den Weg nicht zu verfehlen, nicht zu sündigen.

Was bedeutet aber nun für Jankowski die Einsicht des Paulus, die er in Römer 1,18 bis 3,20 ausgebreitet hat?

Alle sind unter Sünde, Juden und Nichtjuden, die ganze Menschheit also. Bedeutet das, daß die Menschheit der Sünde schicksalhaft geradezu ausgeliefert ist? Auf keinen Fall. Es ist eine Feststellung, daß Juden auf ihre Art und Weise fehlgingen und fehlgehen, auf vielfältige Weise die Weisung nicht befolgten und so sündigten und daß auch Nichtjuden auf ihre Art und Weise auf dem falschen Weg sind, sündigen. Weder die einen mit der Thora noch die anderen ohne Thora haben sich bewährt. Die Thora, gegeben, damit Leben ermöglicht wird, führt nur dazu, daß erkannt wird: Alle sind Sünder, gehen den verkehrten Weg.

Es ist nach Jankowski von großer Bedeutung, dass Paulus diese Erkenntnis genau denen gegenüber äußert, die für sie zutiefst „erschreckend“ sein muss, nämlich den Juden gegenüber:

Daß die nichtjüdische Welt verloren ist, weil sie voller Verrohung und Verludung ist, da sie ohne Thora lebt, das galt allgemein. Daß aber auch Juden grundsätzlich verloren sind, weil auch sie sündigen, ist so kaum ausgesprochen worden. Denn da war die Thora. Sie war zu tun. Wer sie nicht einhielt, hatte immer die Möglichkeit, umzukehren von seinem falschen Weg, um sie wieder zu tun. Dagegen die Feststellung des Paulus: Thora wird nicht getan, sie kann gar nicht getan werden. Sie bringt nur zu der Erkenntnis, daß jeder und jede sündigt, also Thora nicht tut. Für einen Juden ist das eine äußerst pessimistische Sicht.

Andere haben zur Zeit des Paulus sicher ein ähnlich pessimistisches Urteil über „die Verhältnisse“ gefällt, „in denen Juden und Nichtjuden zu leben haben“. Aber sie schlugen Lösungen vor „für eine Veränderung der Zustände, so daß wieder gelebt werden konnte, wie es sich für Menschen gehört“, zum Beispiel: „Wir müssen autonom leben können, gemäß unserer Thora; was uns daran hindert, muß vernichtet werden.“ Eine solche Lösung „schließt den nichtjüdischen Teil der Menschheit aus“, und das kann „nicht die Perspektive des Paulus“ sein.

Paulus (J90f.) hat einen anderen „Lösungsvorschlag“, der „nicht gegen die Gojim durchzusetzen“, sondern „mit ihnen zusammen zu gestalten“ ist. Nach Jankowski (J91) handelt es sich dabei um „eine messianische Vision“, die „er jetzt entwickeln und begründen“ wird.

Übersetzungsvorschlag für Römer 2,12 - 3,20

- 2,12 Denn **so viele** ohne **die Tora** fehlgegangen sind,
werden auch ohne **die Tora** zugrunde gehen,
und **so viele** in der **Tora** fehlgegangen sind,
werden durch **die Tora** verurteilt werden.
- 2,13 Denn nicht die Hörer **der Tora** sind **bewährt** bei Gott,
sondern die Täter **der Tora** werden **zu Bewährten gemacht** werden.
- 2,14 Denn wenn **Gojim**, die **die Tora** nicht haben,
von **Natur** aus das **von der Tora** Geforderte tun,
sind diese, die **die Tora** nicht haben, sich selbst **Tora**.
- 2,15 Sie **zeigen**, dass das Werk **der Tora** in ihre Herzen geschrieben ist,
indem ihr Gewissen **mit Zeugnis gibt**
und ihre Gedanken sich **wechselseitig anklagen** oder auch verteidigen,
- 2,16 an dem Tag, wenn Gott das Verborgene der Menschen richtet
nach meiner **befreienden Botschaft** durch **den Messias** Jesus.
- 2,17 Wenn du dich aber Jude nennst
und dich auf **die Tora** stützt
und dich Gottes rühmst
- 2,18 und den Willen kennst
und prüfst, **was das Entscheidende ist, unterwiesen aus der Tora,**
- 2,19 **und traust dir zu**, ein Führer von Blinden zu sein,
ein Licht derer in Finsternis,
- 2,20 ein Erzieher **von Unverständigen**,
ein Lehrer **von Unmündigen**,
und hast die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit **in der Tora**,
- 2,21 **der** du **nun einen** anderen lehrst, dich selbst lehrst du nicht?
der du verkündest: nicht stehlen, du stiehst?
- 2,22 **der** du sagst: nicht die Ehe brechen, du brichst die Ehe?
der du **die Götzenbilder verabscheust, du plünderst Tempel?**
- 2,23 der du dich **der Tora** rühmst, du entehrst Gott durch die Übertretung **der Tora?**
- 2,24 Denn: *der Name Gottes, euretwegen wird er gelästert unter den **Gojim**,*
wie geschrieben **ist**.
- 2,25 Denn Beschneidung ist **wohl** von Nutzen,
wenn du **die Tora** tust.
Wenn du aber ein Übertreter **der Tora** bist,
ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden.
- 2,26 Wenn nun die Vorhaut die **Rechtsforderungen der Tora** beachtet,
wird seine Vorhaut nicht **als Beschneidung anerkannt?**
- 2,27 Und **verurteilen wird** die von Natur aus vorhandene Vorhaut,
die **die Tora zum Ziel bringt**,
dich, der du **durch Geschriebenes** und Beschneidung

ein Übertreter *der Tora* bist.

- 2,28 Denn nicht *der* ist Jude, der *es sichtbar* ist,
noch ist das, was am Fleisch *sichtbar* ist, Beschneidung,
 2,29 *sondern der* ist Jude, der es im Verborgenen ist,
 und Beschneidung (*geschieht*) *am Herzen durch Inspiration*,
 nicht *durch Geschriebenes*.
Dessen Lob *kommt* nicht von Menschen, sondern von Gott.

- 3,1 Was ist nun der *Vorzug* des Juden,
 oder was ist der Nutzen der Beschneidung?
 3,2 *Viel* in jeder Hinsicht.
Denn erstens sind ihnen die *Worte* Gottes anvertraut worden.

- 3,3 *Was denn?*
 Wenn welche untreu geworden sind,
wird etwa ihre Untreue die Treue Gottes *aufheben*?

- 3,4 *Auf keinen Fall!*
Es sei aber Gott wahrhaftig,
 jeder Mensch aber ein Lügner,
 wie geschrieben *ist*:
Damit du wahr gemacht wirst in deinen Worten
und siegen wirst, wenn du gerichtet wirst.

- 3,5 Wenn aber unser *Unrecht* Gottes *wahr machendes Handeln hervorhebt*,
 was sollen wir sagen?
 Ist Gott etwa ungerecht, wenn er den Zorn *verhängt*?
 Ich rede in menschlicher Weise.

- 3,6 *Auf keinen Fall!*
 Wie denn sonst *wird* Gott die *Weltordnung* richten?
 3,7 Wenn *aber* die Wahrhaftigkeit Gottes durch meine Lüge
immer mehr *zugenommen* hat zu seiner *Ehre*,
 warum werde ich dann noch als *einer, der fehlgeht*, gerichtet?

- 3,8 Und (*ist es*) *etwa (so)*,
 wie wir *verleumdet werden und wie manche behaupten*,
 dass wir sagen:
 ‚Lasst uns das Böse tun, damit das Gute kommt‘?
 Deren Verurteilung *erfolgt zurecht*.

- 3,9 Was nun? *Haben wir etwas voraus? Keinesfalls!*
 Denn wir haben zuvor die Anklage erhoben,
 dass *sowohl* Juden *als auch* Griechen alle *dem Fehlgehen unterworfen* sind,

- 3,10 wie geschrieben *ist*:
Da ist kein Bewährter, auch nicht einer.

- 3,11 *Da ist keiner, der versteht,*
da ist keiner, der nach Gott fragt.

3,12 Alle *sind abgewichen*,
korrupt sind sie *allesamt*.
Da ist keiner, *der Güte übt*,
nicht einmal ein *einzig*.
3,13 Ein geöffnetes Grab ist ihr *Schlund*,
mit ihren Zungen *haben sie betrogen*.
Schlangengift ist *unter* ihren Lippen.
3,14 Ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit.
3,15 Schnell sind ihre Füße, Blut zu vergießen.
3,16 *Verwüstung* und *Elend* sind auf ihren *Wegen*,
3,17 und den Weg des Friedens *haben sie nicht erkannt*.
3,18 Es *ist* keine Gottesfurcht vor ihren Augen,
3,19 Wir wissen aber:
Alles, was *die Tora* sagt,
spricht sie zu denen *in der Tora*,
damit jeder Mund *verschlossen sei*
und die ganze Welt*ordnung* vor Gott *schuldig dasteht*.
3,20 Darum: aus Werken *der Tora* wird *nicht wahr alles* Fleisch vor ihm,
denn durch die Tora *erfolgt* Erkenntnis der *Verfehlung*.

Die Vision einer „aus“ und „durch“ Vertrauen auf den Messias Jesus zu-rechtgebrachten Menschheit (Römer 3,21-31)

[21. Januar 2025] Nach Gerhard Jankowski (J91) wäre es „nicht zum Aushalten“, wenn die langen Ausführungen des Paulus von Römer 1,18 an einfach nur auf den Satz Römer 3,20a hinauslaufen würden, „*daß nicht wahr wird alles Fleisch vor ihm* (3,20)“, dass also kein Mensch, weder Jude noch Goj, als *dikaïos*, gerecht, rechtschaffen, bzw. als *dikaïoumenos*, gerechtfertigt, wahr gemacht, zurechtgebracht angesehen werden dürfte. Die Folgen malt Jankowski folgendermaßen aus (J91f.):

Wahre Menschheit wäre nichts als ein Trug. Unmenschlichkeit, Willkür würden herrschen auf immer, wenn die menschenverachtende Ordnung der Welt sich durchsetzen sollte und bliebe auf ewig. Unerträglich ist auch der Gedanke, daß die Thora nicht das Angebot wäre, Leben zu gestalten. Das Projekt befreite Menschheit, dargelegt in der Schrift, wieder und wieder erprobt im Volk Israel, wäre gescheitert. Das aber ist undenkbar. Weil das undenkbar ist, bietet Paulus nun eine überraschende Lösung.

Diese Lösung entfaltet Jankowski (J91) in seiner Auslegung von Römer 3,21-31 unter der Überschrift „Die messianische Vision“ in zwei Abschnitten:

Mit dem Stichwort „Jom Kippur“ legt er zu den Versen 21-26 dar (J96), wie durch das „Blut des Messias“ nicht nur „die Sünden des Volkes Israel“, sondern „auch die Sünden der Gojim“ bedeckt werden; ein Versöhnungstag kann gefeiert werden, bei dem

„die Gojim, die sonst von ihm ausgeschlossen sind, neben den Juden“ stehen, als „Bundesgenossen in dem erneuerten Bund“.

Im Abschnitt „Menschheit wahr gemacht 3,27-31“ geht es Paulus (J98f.) „um eine geeinte Menschheit aus Juden und Nichtjuden“, deren „unaufhebbare Verschiedenheit“, wie Jankowski mit F.-W. Marquardt¹⁰¹ sagt, aber nicht völlig eingeebnet wird.

Von eben dieser Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Heiden geht nach wie vor Michael Wolter aus (W240), indem er für die „Wiederaufnahme der Leitwörter *dikaïosynē theou* {Gerechtigkeit Gottes} und *pistis* {Glaube}“ in Römer 3,21-31 davon ausgeht, „dass der Glaube den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden theologisch bedeutungslos macht“.

Was Jankowski im Blick auf diese Verse als messianische Vision beschreibt, nennt Wolter mit traditionell christlichen Formulierungen

einen christologischen Bezug ...: Der Glaube richtet sich auf das Geschehen, das Paulus mit den soteriologischen Chiffren „Jesus Christus“ (3,22) oder „durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist“ (3,24) oder „durch unseren Herrn Jesus Christus“ (5,1.11; s. auch V. 9.11.17.18.19.21) umschreibt. Er greift damit über 1,16-17 hinweg auf den christologischen Inhalt seines Evangeliums in 1,3-4 zurück. Ihn hatte er in seine apostolische Selbstvorstellung 1,1-6 eingebettet und von dort aus über die Stichworte „Evangelium“ (V. 1) und „Glaube“ (V. 5) mit 1,16-17 verbunden. In dem ab 3,21 folgenden Briefteil steht diese christologische Grundlage des Heils vor allem in 3,21-26 sowie in 5,1-21 im Vordergrund.

Das heißt: Für Wolter gehört alles, was Paulus von Römer 3,21 - 5,21 schreibt, unter der Überschrift „Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus“ zusammen, wobei (W241) die eben genannten christologischen Abschnitte 3,21-26 und 5,1-21 „die paulinische Darstellung der Eigenart von Gottes Rechtfertigungshandeln in 3,27 - 4,25 ... in die Mitte“ nehmen. Was Paulus im Abschnitt „Das ‚Gesetz‘ des Glaubens (3,27-31)“ kurz und bündig thematisch anreißt, konkretisiert er also, indem er in Kapitel 4 eingehend die „Rechtfertigung Abrahams“ betrachtet. Obwohl dieser Zusammenhang eindeutig besteht, werde ich der Beschäftigung mit (J101) dem „Midrasch“ der „Verheißung an Abraham“, wie Jankowski formuliert, ein eigenes Kapitel widmen.

Den Abschnitt Römer 3,21-26 hat Paulus nach Wolter (W243) „als Ringkomposition gestaltet“, bei dem er in einem „äußeren Rahmen“ (V. 21-22a und V. 26b-c) die Gerechterklärung derjenigen durch Gott beschreibt, „die an Jesus Christus glauben“, während ein „innerer Rahmen“ (V. 22b-23 und V. 25c-26a) auf die „inzwischen zur Vergangenheit“ gewordene Situation der Sünde zurückblickt. Mittendrin (V. 24-25b)

101 Jankowski zitiert Marquardt [202], ohne selber die Fundstelle anzugeben.

wird „der Christus-Glaube“ erklärt, dessen „Inhalt ... darin besteht, dass Gott Jesu Tod zu einem *hilastērion* erklärt hat, das die Sünden der Glaubenden kompensiert.“

Im Abschnitt Römer 3,27-31 wird Paulus (W266) „den dialogischen Stil“ aus Kapitel 2 und 3,1-9 wieder aufnehmen, indem er „sechs rhetorische Fragen“ stellt, wobei es Wolter zufolge wieder „Paulus selbst“ ist, „der sich diese Fragen vorlegt“. Thematisch geht es nochmals (W267) um den „auf seine jüdische Identität stolzen Juden“, der sich „Gottes und des Gesetzes ‚rühmt‘ (*kauchasthai*).“ Beide „Gegenstände des Ruhmens“ greift Paulus aus 2,17 (Gott) und 2,23 (Gesetz) hier wieder auf:

Diese beiden Themen verleihen Röm 3,27-31 eine deutlich erkennbare konzentrische Struktur: erst „Gesetz“ (V. 27c-28), dann „Gott“ (V. 29-30) und dann wieder „Gesetz“ (V. 31). Zusammengehalten werden alle drei Teile durch die fünfmalige Rede vom „Glauben“ (V. 27d.28.30b[2 mal].31a).

Römer 3,21-22a: Die außerhalb der Tora offengelegte Bewährtheit Gottes durch die Treue des Messias für alle, die vertrauen

- 3,21 Nun aber ist ohne Zutun des Gesetzes
die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart,
bezeugt durch das Gesetz und die Propheten.
- 3,22a Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott,
die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus
zu allen, die glauben.

[23. Januar 2025] An den verschiedenen Übersetzungen der beiden ersten Zeilen von Römer 3,21 ist bereits erkennbar, wie unterschiedlich dieser Vers verstanden werden kann. *dikaiosynē theou*, in der Lutherbibel mit „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, umschrieben, gibt Wolter (W242) mit „Gottes Gerechtigkeit“ wieder, während Jankowski mit (J91) „Bewährtheit Gottes“ bzw. (G14) „worin sich Gott bewährt“ den hebräisch-jüdischen Hintergrund des Wortes abzubilden versucht.

Auch der Ausdruck *chōris nomou* ist von Luther in erweiterter Form übersetzt: „ohne Zutun des Gesetzes“, von Wolter (W242) einfach mit „ohne Gesetz“ und von Jankowski mit (J91) „außerhalb von Thora“ bzw. (G14) „ohne die Tora“.

Nach Michael Wolter (W246) soll das „betont vorangestellte *nyni de* {jetzt aber} in V. 21a ... die Einführung eines neuen Gesichtspunktes“ vorbereiten:

Mit seiner Hilfe überwindet Paulus die in 3,20a festgestellte Unmöglichkeit einer Rechtfertigung „aus Werken des Gesetzes“, indem er Gesetz und die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit voneinander trennt und die *pistis Iēsou Christou* {den Glauben an Jesus Christus} zur Grundlage der Rechtfertigung macht (V. 22a).

Zwar markiert das *nyni de* nach Wolter nicht ganz allgemein „einen Epocheneinschnitt“, der von der bisher beschriebenen Situation der Sünde eine „mit dem Tod

Jesu angebrochene gegenwärtige Heilszeit“ abgrenzt, denn nur „für alle Menschen, die durch eine Bekehrung zur *pistis Iēsou Christou* {zum Christus-Glauben} gekommen sind“, werden „die in 1,18 - 3,20 beschriebenen Verhältnisse zur Vergangenheit.“ Ein Einschnitt besteht ihm zufolge allerdings doch insofern, als vor dem „in V. 24-25 beschriebene[n] Handeln Gottes ... eine Rechtfertigung von Menschen durch *pistis Iēsou Christou* schlechterdings nicht möglich gewesen sein kann.“

Die Worte *chōris nomou ... pephanerōtai* {ist ohne Gesetz Gottes ... in Erscheinung getreten} besagen, dass „Werke, die in Befolgung der Tora getan werden, ...für die Manifestation von Gottes Gerechtigkeit keine Rolle gespielt“ haben.

Nun zu *dikaiosynē theou*: hier spricht Paulus nach Wolter (W247), anders als es die Lutherübersetzung voraussetzt, „noch nicht von der Gerechtigkeit, die Gott den Menschen aufgrund ihres Christus-Glaubens zueignet; von der wird erst in V. 24 die Rede sein.“ Stattdessen ist „wie in Röm 1,17a und Ps 97,2^{LXX}“ von „Gottes Eigenschaft“ die Rede, „die Gott durch sein Handeln Ereignis werden lässt.“

Die Formulierung in Vers 21b (W242) „bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“ versteht Wolter so (W247), dass Paulus einen „literarischen Zitationsbegriff“ verwendet, „um einen Schriftbeweis anzudeuten“. Er will mit dem Stichwort *martyroumenē* {bezeugt} also nicht das

in der Gegenwart erfolgte Heilshandeln Gottes ... als bereits in den heiligen Schriften Israels angekündigt kennzeichnen, sondern es liefert eine Näherbestimmung von Gottes Gerechtigkeit: Auch die heiligen Schriften Israels legen schon davon Zeugnis ab, dass es zum Wesen der Gerechtigkeit Gottes gehört, „ohne Gesetz“ zutage zu treten.

In Vers 22a wiederholt Paulus (W248) „*dikaiosynē theou* zusammen mit der Konjunktion *de* {aber}“, um diesen Begriff „durch die beiden [Präpositionalphrasen](#) *dia pisteōs Iēsou Christou* {durch den Glauben an Jesus Christus} und *eis pantas tous pisteuontas* {für alle, die glauben}“ näher zu erläutern.

Zur zweiten dieser Formulierungen verweist Wolter nur kurz darauf (W250f.), dass sie die Glaubenden bezeichnet, „für die das In-Erscheinung-Treten der Gerechtigkeit Gottes zu einem Heilsgeschehen wird“; damit ist „die *dikaiosynē theou* ... ein Handeln Gottes ..., das den Glaubenden Heil bringt.“

Viel ausführlicher geht Wolter (W249) auf „die *dia-pisteōs*-Formulierung“ ein, für die er eine instrumentale Übersetzung für möglich hält, also „durch das Mittel des Glaubens“, aber es ergibt auch „die modale Interpretation einen guten Sinn“, in der es darum geht, die Art und Weise von etwas auszudrücken, insofern „Paulus mit ihrer Hilfe“ signalisiert, „dass es um *die* Gerechtigkeit Gottes geht, wie sie die *pistis Christou* versteht.“

Aber wie ist dieser Ausdruck *pistis Christou* genau zu begreifen und zu übersetzen?

Kategorisch wehrt sich Wolter gegen die

vor allem unter nordamerikanischen Exegeten verbreitete Interpretation des Ausdrucks *pistis (lēsou) Christou* (Röm 3,22a.26; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9; s. auch Gal 2,20; Eph 3,12) als *genitivus subjectivus* im Sinne von „Treue Christi“ bzw. „faithfulness“ oder „fidelity of Christ“¹⁰² ...

Diese Einschätzung beruht nach Wolter „auf einem Denkfehler“ (W249f.):

Wenn sie Jesu Leiden und Tod als „loving act of faithfulness (*pistis*)“ des Sohnes gegenüber dem Vater verstehen [Hays 275] und dann von „unserem Glauben“ sagen, dass er Jesu Treue „beantwortet und reflektiert {our faith answers and reflects his}“ [Hays 297], dann übersehen sie etwas sehr Wesentliches: Nach paulinischem Verständnis kann es nämlich einzig und allein der Christus-Glaube der Christen sein, der diesen Charakter von Jesu Leiden und Sterben feststellt. Eben dadurch wird er zur *pistis Christou*.

Wenn ich Wolter richtig verstehe, geht er also davon aus (W250), dass für Paulus die Treue Jesu nicht etwa „eine Wirklichkeit *an sich*“ darstellt, sondern dass es erst „die Wirklichkeitsgewissheit der *pistis lēsou Christou* der Glaubenden“ ist, die das

Geschick Jesu ... als Tat des „Gehorsams“ Jesu *deutet*. Nur der Glaube ‚an Christus‘ kann in Jesu Leiden und Sterben einen Akt des Gehorsams erkennen, und hierdurch gewinnt er sein Wesen als *pistis Christou*.

Trotzdem will Wolter „nicht automatisch... *pistis Christou*“ als „*genitivus objectivus*“ verstehen, also mit „Glaube *an* Christus“ übersetzen,

denn ‚Glaube *an* Christus‘ im Sinne von Gal 2,16; Phil 1,29; Phlm 5 bedeutet für sich genommen erst einmal noch nichts.

Vielmehr muss der Ausdruck „inhaltlich gefüllt werden“, nämlich im Sinne einer „Umschreibung für das vom Glauben als Gottes Heilshandeln gedeutete Christusgeschehen.“ Angemessen ist es ihm zufolge daher, den hier vorliegenden

Genitiv als *genitivus qualitatis* zu interpretieren: Er bringt zum Ausdruck, dass der Glaube der Glaubenden in exklusiver Weise durch seine Ausrichtung auf Jesus Christus bestimmt ist. Eine Übersetzung mit „Christus-Glaube“¹⁰³ oder

102 Dazu verweist Wolter vor allem auf die Beiträge in M.F. Bird / P.M. Sprinkle (ed.), *The Faith of Jesus Christ. Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, Peabody / Milton Keynes 2009 (besonders S. 1ff [M.F. Bird] und 15ff [D. Hunn]) sowie auf M.C. Easter, *The Pistis Christou Debate. Main Arguments and Responses in Summary*, CBR 9 (2010), 33-47, J.D.G. Dunn, *Once More, pistis Christou*, in: Johnson/Hays (ed.), *Pauline Theology IV*, 61-81, und A. J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids / Cambridge 2011. Die beiden folgenden Zitate, auf die ich in eckigen Klammern [] verweise, stammen aus: R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1 - 4:11*, Grand Rapids, 2nd ed. 2002.

103 Das haben nach Wolter (außer ihm selbst: M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 76ff.) bereits folgende Autoren vertreten: A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen 1911, 2. Aufl. 1925; O. Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lich-*

auch einfach nur „christlicher Glaube“ wird der paulinischen Verwendung von *pistis Christou* darum am ehesten gerecht.

Mit *pistis Christou* meint Paulus also den Glauben, der im Christusgeschehen das Handeln Gottes zum Heil der Menschen erkennt.

Angesichts dieses Jonglierens mit verschiedenen Interpretationen des paulinischen Genitivgebrauchs und der reichlich modern anmutenden Unterstellung, Paulus verstehe *pistis* im Sinne eines Glaubens, der das Christusgeschehen erst als Gottes Handeln deutet, bilden sich mir Knoten im Hirn. Natürlich macht Paulus das, aber indem er das macht, geht er doch selbstverständlich davon aus, dass die Treue des Messias Jesus, durch die der treue Gott Israels selbst handelt, nicht erst dadurch entsteht, dass Menschen an ihn glauben. Viel zu abstrakt ist dieses Glaubensverständnis, gemessen am jüdischen Hintergrund des Paulus, und es scheint auf ein schlichtes Fürwahrhalten bestimmter Glaubenstatsachen, die mit Jesus zusammenhängen, hinauszulaufen.

Demgegenüber betrachtet Gerhard Jankowski, wie bereits gesagt (J91f.), die Verse Römer 3,21-22a vor dem Hintergrund der Frage, ob nicht das „Projekt befreite Menschheit, dargelegt in der Schrift, wieder und wieder erprobt im Volk Israel“, endgültig gescheitert wäre (J92), „wenn der Satz Gültigkeit haben sollte, *daß nicht wahr wird alles Fleisch* (3,20)“ vor Gott. Würden dann nicht „Unmenschlichkeit, Willkür ... herrschen auf immer“?

Die „überraschende Lösung“, die Paulus nach Jankowski anbietet, besteht darin, „daß die Bewährtheit Gottes offenkundig geworden ist *außerhalb von Thora, chōris nomou*.“ Obwohl Jankowski auch die Übersetzung „ohne für *chōris*“ für möglich hält (und in G14 auch selber zu ihr zurückkehren wird), scheint ihm damit

an dieser Stelle eine theologische Interpretation mit starker antinomistischer {gegen die Tora gerichtet} bzw. antijudaistischer Intention vorzuliegen. Danach hat die Gerechtigkeit Gottes, die da offenbart ist, nichts mehr mit der Thora zu tun. Die Übersetzung *ohne* macht dann einen Sinn, auch wenn sie dem folgenden *bezeugt von der Thora* widerspricht.

Jankowski geht es also darum, Paulus nicht einfach zu unterstellen, er hätte längst Abschied vom Judentum und seiner durch Christus überholten Tora Abschied genommen. Der vom Messias des Gottes Israels Gesandte leidet daran, dass alle Menschen dem Zorn Gottes ausgeliefert sein sollen, und zwar nicht nur die Gojim, denen die Tora nicht anvertraut worden war, sondern auch die Juden, denen es unter den

te seines Genitivgebrauchs (NTF 1/2), Gütersloh 1924; K.F. Ulrichs, Christusglaube. Studien zum Syntagma *pistis Christou* und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung (WUNT II, 227, Tübingen 2007; A. J. Hultgren, The *Pistis Christou* Formulation in Paul, NT 22 (1980), 257 („Christic faith“).

Bedingungen der gegenwärtigen Weltzeit der Versklavung unter eine unmenschliche Weltordnung nicht mehr möglich ist, die Tora einzuhalten:

Es geht Paulus nicht um die Bewährtheit, die derjenige erlangen kann, der die Thora einhält. Offenbart ist die Bewährtheit **Gottes**. Die unterliegt keinen Bedingungen. Es liegt ganz in der Souveränität Gottes, jemanden wahr zu sprechen und so als wahren Menschen anzuerkennen. Das kann über die Thora gehen, nachdem sie gegeben ist. Es braucht aber nicht über die Thora zu gehen. Auch außerhalb des Geltungsbereiches der Thora können Menschen wahr gemacht werden von Gott. Das ist keine Erfindung des Paulus. Für ihn wird das bezeugt von der Thora und den Propheten, d.h. von der Schrift.

Einen konkreten Schriftbeweis führt Paulus hier noch nicht; offenbar ist ihm die „ganze Schrift ... ein einziges Zeugnis dafür, daß der Gott Israels nicht von seinem befreienden Programm läßt und sich darin bewährt, treu zu seinen Zusagen zu stehen.“ Im folgenden Kapitel wird er Abraham als Zeugen benennen, der „nach der augenscheinlichen Katastrophe der Menschheit“, die in der Urgeschichte des ersten Buches der Bibel beschrieben wird, „das Programm“ der Befreiung „unter die Völker tragen soll“. Später wird Gott „nach einer erneuten Katastrophe in *Bewährtheit* an seinem Volk“ festhalten; die von Jankowski dazu angeführte Belegstelle Jesaja 42,6 betont, dass der von Gott berufene Gottesknecht sowohl den Bund für das Volk Israel bestätigen als auch ein Licht für die Völker sein soll. So verspricht er schließlich

sein Volk aus der Mitte der Gojim zu befreien, so daß seine Bewährtheit selbst an dem zerstörten Jerusalem erkennbar werden soll (Jes 62,1ff.). All das geschieht außerhalb und ohne Thora, ist nicht an sie gebunden. Und es geschieht auch dann, wenn das Volk Israel die Thora nicht beachtete und so nach der Meinung der Propheten die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und der Verschleppung seiner Bewohner verdient hatte.

Woran diese außerhalb und ohne Tora geschehenden Bewährtheit Gottes gebunden ist, erklärt Paulus Jankowski zufolge in Vers 22a (J92f.):

„Die Bewährtheit Gottes freilich ...“ Also nun doch eine Bedingung? Es ist eher eine Erklärung als eine Bedingung: *„durch die Treue des Messias auf alle die Vertrauenden hin.“* Zunächst ist das Ziel zu sehen. Und das ist: Die Bewährtheit kommt allen Vertrauenden zugute, anders gesagt, sie kommt denen zugute, die auf die Treue Gottes mit Treue antworten, ihm zutrauen, daß sie zu wahren Menschen werden können. **Alle** heißt es hier, und wir müssen mithören: alle, Juden und Nichtjuden.

Für Jankowski steht also außer Frage, dass *pistis Christou* als die *„Treue des Messias“* zu interpretieren ist, und kommt gar nicht auf die Idee wie Wolter (W249, Anm. 36), Paulus könne meinen, es sei erst der christliche Glaube, der „die Jesusgeschichte ... als Handeln Gottes zum Heil der Menschen deutet“. Vielmehr steht nach Jankowski (J93) zwischen den Juden und den Gojim vermittelnd und versöhnend

die Treue des Messias Jesus. Der bezeugt die Bewährtheit Gottes leibhaftig. Er ist es, der den Willen Gottes getreu erfüllt – das ist die Aufgabe des Messias. Und er verkörpert das befreiende Programm Gottes. Er führt es getreu aus für alle, die darauf vertrauen, für Juden und Gojim. Es ist eine messianische Lösung, die Paulus darlegt. Die kann für ihn nicht mehr partikular allein auf Israel bezogen sein. Sie ist ausgeweitet auf die Gojim, die anderen Völker.

Wir sehen, wie grundlegend verschieden die Zielsetzung des Paulus nach Wolter bzw. nach Jankowski aussieht: Dort der Abschied vom Judentum in der Verkündigung eines neuen christlichen Glaubens. Hier die Einbeziehung aller Völker in die befreienden Verheißungen an das zuerst von Gott erwählte Volk Israel.

Römer 3,22b-24: Unverdient werden Juden und Gojim wahr durch die Auslösung aus ihrer Verfehlung im Messias Jesus

3,22b Denn es ist hier kein Unterschied:
 3,23 Sie sind allesamt Sünder
 und ermangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollen,
 3,24 und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade
 durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.

[25. Januar 2025] Wie auch immer *pistis Christou* gedeutet wird, ob als christlicher Glaube oder als Hinwendung von Israels Messias auch zu den Völkern, betont Michael Wolter zu Recht (W251): „Bei ‚für alle‘ am Ende von 3,22a soll mitgehört werden : ‚Juden und Heiden gleichermaßen.‘“ Das wird in Vers 22b sogleich bestätigt, woraus Wolter Schlussfolgerungen in der Richtung seiner Auslegungsabsicht zieht:

Der „Unterschied“, den Paulus für nicht existent erklärt, ist der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden. In Röm 10,12 wird Paulus die Feststellung wiederholen und dabei ausdrücklich mit diesem Bezug versehen: „*ou gar estin diastolē* {es ist kein Unterschied} zwischen einem Juden und einem Griechen, denn er ist der Herr aller“. Dasselbe semantische {bedeutungsmäßige} Profil weist auch das *pantes (hēmarton)* {alle (haben gesündigt)} von V. 23a auf. Das geht auch aus der Nähe zu Röm 3,9d („... dass Juden und Griechen alle unter der Sünde sind“) hervor. ... Weil alle Menschen aufgrund ihres Tuns Sünder sind, kann das Heil Gottes nur aus Glauben und für die Glaubenden Wirklichkeit werden. Paulus gibt in diesen anderthalb Versen nicht weniger als eine kompakte Zusammenfassung von 1,16 - 3,20.

Indem Paulus in Vers 23a nicht mehr wie in 3,9 „von der Sünde aller ... im Präsens“ redet, sondern „wie in 2,12 (2mal) und 5,12 den komplexiven Aorist *hēmarton* {haben gesündigt}“ verwendet, also eine Verbform, die sich auf wiederholte Handlungen in ihrer Abgeschlossenheit bezieht, will Paulus nach Wolter eine Verschiebung seines Blickwinkels erkennen lassen (W251f.):

Für einen Teil der „Juden und Griechen“, von denen in 3,9 die Rede war, ist die dort beschriebene Existenz inzwischen Vergangenheit: Das sind „alle Glaubenden“ aus V. 22a, und die sind natürlich dieselben, die Paulus in V. 24a *dikaiousmenoi dōrean* {geschenkweise gerechtfertigt} nennt. Die *pantes* von V. 23a sind also nicht mehr alle Menschen. Paulus spricht hier nur noch von den Glaubenden, die auf die Zeit ihres Sündigens zurückblicken. Der Vergangenheitsform *hēmarton* entspricht darum die Rede von den „Sünden, die *vorher* geschehen sind“ (*progegonota hamartēmata*) in V. 25c.

Als (W252) „Unheilsfolge des Sündigens“ benennt Paulus in Vers 23b „den Verlust und die Entfremdung von Gottes ‚Herrlichkeit‘ (*doxa*)“, was Wolter auf eine „frühjüdische Tradition“ zurückführt, die er mit Zitaten vor allem aus der [Apokalypse des Moses](#), aber auch aus rabbinischen Texten belegt. Für die Entbehnung dieser *doxa* benutzt Paulus „das Präsens ... (*hysterountai*)“ und drückt damit aus,

dass die Unheilsfolgen des Sündenfalls auch für die Glaubenden (V. 22a) und Gerechtfertigten (V. 24a) noch andauern und auch sie noch unter der Hinfälligkeit des menschlichen Daseins leiden.

Im Unterschied (W253) zu „allen anderen Menschen“ können sie jedoch „auf die Wiederausstattung mit Gottes ‚Herrlichkeit‘ (*doxa*) hoffen (5,2c)“, wovon Paulus auch in „Texten wie Röm 8,17.18.21.23; 1Kor 15,43; 2Kor 4,17; Phil 3,21; 1Thess 2,12“ spricht. Zur Frage, was eigentlich mit dieser *doxa* gemeint ist, die Wolter mit „Herrlichkeit“ übersetzt, spricht ihm zufolge „einiges dafür, dass es ... um die Ebenbildlichkeit Gottes von Gen 1,27 geht: um ihren Verlust aufgrund von Adams und aller Menschen Sünde ... und um ihren eschatischen {endzeitlichen} Wiedergewinn“. Zum Beleg verweist Wolter auf 1. Korinther 11,7 und 2. Korinther 3,18; 4,4.6., wo Paulus das Wort *doxa* für eine „Abbildlichkeit“ verwendet, die sich auf Gott, den Mann und die Frau bzw. auf Gott, Christus und die an ihn Glaubenden bezieht.

Wie die beiden Verben in Vers 23 bezieht sich auch das Wort *dikaiousmenoi* {werden gerechtfertigt} in Vers 24 auf

ein und denselben Personenkreis: „alle Glaubenden“ von V. 22a. Um sie geht es auch in V. 24, in dem Paulus weitere Merkmale nennt, die ihre Unterschiedslosigkeit kennzeichnen. Die „Gerechtigkeit Gottes ... *eis pantas tous pisteuontas* {für alle, die glauben}“ (V. 22a) „tritt“ dadurch in der Welt der Menschen „in Erscheinung“ (V. 21a), dass Gott die Glaubenden „rechtfertigt“. Paulus rückt die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung der Glaubenden hier ganz eng aneinander. Trotzdem bleiben sie aber unterschieden und wird die Gerechtigkeit Gottes nicht zu einer ‚Gabe‘: Die „Gerechtigkeit Gottes“ bleibt vielmehr stets *Gottes* Eigenschaft. In V. 26 wird Paulus diese Zuordnung von Gottes Gerechtigkeit und Rechtfertigung der Glaubenden noch einmal und mit unmissverständlicher Präzision zum Ausdruck bringen.

Auf welche Weise „das rechtfertigende Handeln Gottes“ geschieht, erläutert Paulus näher durch die „sich gegenseitig“ interpretierenden Ausdrücke *dōrean* {geschenkwiese} und *tē autou chariti* {aus seiner Gnade} (W254):

Für das mit diesen Begriffen charakterisierte Handeln Gottes gibt es auf Seiten der Begünstigten keinerlei Voraussetzungen, und sie haben dafür auch keinen eigenen Beitrag geleistet. Gott hat in freier Souveränität gehandelt, und hätte er anders gehandelt, hätte er sich dafür gegenüber niemandem verantworten müssen. Auch hier ist darum wichtig, dass *charis* nicht eine Eigenschaft Gottes bezeichnet, sondern die Eigenart seines Handelns charakterisiert.

Den Ausdruck *dia tēs apolytrōseōs* {durch die Erlösung} verwendet Paulus nach Wolter „in einem allgemeinen soteriologischen {auf die Erlösung bezogenen} Sinn, um Heil als Befreiung von Unheil zu akzentuieren“, wozu er sich u. a. auf Belegstellen in „Dan 4,34^{LXX}; ... Lk 21,28; Röm 8,23; Eph 1,14; 4,30; Hebr 11,35“ beruft. Wegen des Bezugs auf die Sündenthematik in 23a und 25c ist ihm zufolge wahrscheinlich wie in Kolosser 1,14, Epheser 1,7 und Hebräer 9,15 „einfach nur die Befreiung von den Sünden“ gemeint. Damit lehnt er alle Auslegungen ab, die *apolytrōsis* auf „die Vorstellung vom Loskauf“ zurückführen,

denn Paulus verwendet diese Metapher gänzlich abgelöst von den Bildfeldern des Freikaufs von Sklaven, von Kriegsgefangenen oder von Schuldner. Eben- sowenig will *apolytrōseōs* auf Israels Herausführung aus Ägypten oder auf seine Befreiung aus dem babylonischen Exil anspielen.

Auch eine „Deutung des Todes Jesu“ liefert Paulus mit dem Wort *apolytrōsis* nach Wolter nicht (W254f.),

sondern er bezeichnet mit diesem Begriff das Heilsgeschick der Glaubenden in Abgrenzung von ihrer früheren Unheilssituation: Gott hat sie gerecht gemacht und damit von ihren Sünden befreit.

Die Wendung (W255) *en Christō Iēsou* {in Christus Jesus} am Schluss von Vers 24 bezeichnet dann den Weg, auf dem Gott die Gerechtmachung der Glaubenden bewerkstelligt hat, nämlich durch „Christus Jesus“, wobei Paulus mit dieser „Chiffre“ auf den „Tod Jesu“ Bezug nimmt, der im folgenden Vers 25a „durch *en tō autou haimati* {in seinem Blut}“ umschrieben wird und „den die *pistis Christou* {der Christus-Glaube} als Gottes Heilshandeln deutet.“

Für Gerhard Jankowski (J93) sind „die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden offensichtlich“ und „bleiben“ es auch. Trotzdem sind sie, wie Paulus sagt,

aufgehoben im Fehlverhalten von Juden und Gojim. **Alle** haben gesündigt. Juden haben die Thora nicht erfüllt, Nichtjuden verhöhnten Recht und Gerechtigkeit und verkamen, sich selbst ausgeliefert, in ihren Abirrungen. Und wie es im Sündigen keinen Unterschied gibt, so gibt es ihn auch nicht im Vertrauen. Das eine müßte geahndet werden, das andere ist die Möglichkeit, freizukommen und trotz des Fehlverhaltens wahr zu werden.

Jankowski kommentiert diese Botschaft des Paulus als „nicht gerade logisch“, und dieselbe Unlogik stellt er auch in dem Satz fest, „mit dem Paulus diese unmögliche Möglichkeit in 3,23-24 umschreibt“, denn er ist „grammatisch höchst ungewöhnlich konstruiert“:

Logisch wäre es vom Zorn, also dem Gericht über das Fehlverhalten zu reden. Davon hören wir nichts. Im Gegenteil: Die dem Zorn Ausgelieferten sind die Bewahrheiteten – aus Gnade und ohne Entgelt, also umsonst. Die göttliche Logik rechnet anders als die menschliche. Weder Juden noch Nichtjuden werden verdammt. Sie werden wahr. Und das ist unverdient. Es ist ein Geschenk. Vor allem für die Nichtjuden ist es ein Geschenk. Denn sie haben nichts, womit sie sich diese Gnade des Gottes Israels verdienen könnten, es sei denn, sie würden Juden. Das brauchen sie nicht zu werden. Sie werden wahr, unverdient, durch die Auslösung im Messias Jesus.

Anders als Wolter übersetzt Jankowski das Wort *apolytrōsis* also mit „*Auslösung*“, obwohl sich auch für ihn „die sonst übliche Übersetzung Erlösung anbietet“, die ihm „jedoch schon zu sehr christlich-christologisch gefärbt“ ist. Vor allem aber sieht er im Hintergrund nicht nur die von Wolter angegebenen Stellen, sondern auch das vom gleichen Stamm gebildete Verb *apolytroun*, das in 2. Mose 21,8 für das hebräische Wort *padah* „im Zusammenhang eines Gebotes über die Sklaverei“ verwendet wird:

Wenn ein Mann seine Tochter als Sklavin verkauft hat, hat er sie *auszulösen*, falls sie ihrem Besitzer nicht gefällt. Es geht also um einen rechtlichen Akt, bei dem Entgelt zu zahlen ist. Es ist anzunehmen, daß Paulus das Nomen mit Bezug auf dieses Gebot gebraucht.

Zur Begründung nennt Jankowski (J94) „ähnliche Formulierungen“ bei Paulus, „z.B. *ihr seid teuer erkauft, werdet nicht Sklaven von Menschen* (1. Kor 7,23)“ und weist auf die Briefe an die Epheser und Kolosser hin, in denen „das Wort in Verbindung mit *Blut*“ vorkommt, „wobei dann *Blut* als das gezahlte Entgelt bei der Auslösung verstanden ist.“ Die Übersetzung „mit *Auslösung*“ soll „an die in Ex 21 beschriebene rechtlich verbindliche Auslösung aus einem fremden und abhängigen Verhältnis“ erinnern, zumal „der Schlußsatz der Bestimmung in Ex 21, die Tochter *gehe aus umsonst* (LXX: *dōrean*), *ohne Entgelt*“, genau so formuliert ist wie bei Paulus.

Es liegt auf der Hand, dass Jankowski mit dem Stichwort „*Auslösung*“ auch stärker auf die gesellschaftlich-sozialen Erscheinungsformen dessen eingeht, was biblisch mit *hamartia* {Sünde, Verfehlung, Verirrung} ausgedrückt wird. Damit geht einher, dass er auch den Ausdruck *en Christō lēsou* {im Messias Jesus} nicht nur als dogmatische Chiffre versteht, sondern sehr konkret auf die Menschen, unter denen diese Auslösung geschieht:

Im Messias Jesus, in der messianischen Gemeinschaft können die aus fremden Verhältnissen umsonst Herausgelösten leben. Sie kommen gleichsam zurück in das Verhältnis, zu dem sie als Befreite gehören. Sie sind nicht mehr versklavt. Der Messias ist es, der sie ausgelöst hat, sie, die Nichtjuden.

Römer 3,25-26: Der Messias als Ort der Bedeckung der Sünden auch der Goyim zum Erweis von Gottes wahr machender Bewährtheit

3,25 Den hat Gott
für den Glauben
hingestellt zur Sühne
in seinem Blut
zum Erweis seiner Gerechtigkeit,
indem er die Sünden vergibt, die früher begangen wurden
3,26 in der Zeit der Geduld Gottes,
um nun, in dieser Zeit,
seine Gerechtigkeit zu erweisen,
auf dass er allein gerecht sei und gerecht mache den,
der da ist aus dem Glauben an Jesus.

[26. Januar 2025] Die beiden Verse Römer 3,25-26 sind sowohl von ihrer Grammatik als auch von ihrer Bedeutung her nicht ganz einfach zu durchschauen. Vor allem für die Wörter *protithenai*, *hilastērion* und *paresis* kann ohne eine eingehende Diskussion keine einfache Umschreibung angegeben werden, und grammatikalisch ist zu beachten (W243), dass in Vers 25a „ein von *Christō lēsou* (V. 24b) abhängiger Relativsatz“ beginnt, auf dessen Aussage von Vers 25b „bis zum Ende von V. 26 eine Reihe von nicht weniger als acht präpositionalen Ausdrücken“ folgt. Diese Konstruktion sieht, versehen mit Wolters Übersetzungsvorschlägen (W242), folgendermaßen aus:

- (V.25) (0) ***hon proetheto ho theos hilastērion***
 {den Gott zu einem Gnadenort gemacht hat}
 (1) ***dia tēs pisteōs*** {durch den Glauben}
 (2) ***en tō autou haimati*** {in seinem Blut}
 (3) ***eis endeixin tēs dikaiosynēs autou*** {zum Erweis seiner Gerechtigkeit}
 (4) ***dia tēn paresin tōn progegonotōn hamartēmatōn***
 {um des Erlassens der Sünden willen, die zuvor geschehen sind}
 (V.26) (5) ***en tē anochē tou theou*** {aufgrund der Nachsicht Gottes}
 (6) ***pros tēn endeixin tēs dikaiosynēs autou***
 {zu dem Erweis seiner Gerechtigkeit}
 (7) ***en tō nyn kairō*** {in der jetzigen Zeit}
 (8) ***eis to einai auton dikaion kai dikaionta ton ek pisteōs lēsou***
 {dass er gerecht ist und den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus (ist)}.

Was ich hier mit fetter Schrift und Unterstreichungen hervorgehoben habe, soll die grammatikalischen Zusammenhänge verdeutlichen, auf die Wolter (W244) hinweist. Die vier unterstrichenen Ausdrücke (1), (2), (5) und (7) beziehen sich „jeweils auf ein übergeordnetes Nomen“, nämlich *hilastērion*, *paresin* bzw. *endeixin*, und gehören daher mit dem einleitenden Nebensatz (0) und mit den jeweils vorangehenden Zeilen (4) bzw. (6) zusammen. Von ihrem Sinn her gehört außerdem die Zeile (4)+(5)

ebenso mit Zeile (3) zusammen wie die Zeile (8) mit dem vorangehenden Zusammenhang (6)+(7).

Das heißt: Vom Nebensatz (0) hängen „zwei Paare mit nahezu gleichlautendem Beginn“ in Zeile (3) und (6) ab, die durch die jeweils folgenden Zeilen „konkretisiert“ werden. Dabei greift der „bestimmte Artikel“ *tēn* in Zeile (6) {zu **dem** Erweis seiner Gerechtigkeit} den hier wiederholten Ausdruck noch einmal auf, „um ihn mit einer Näherbestimmung zu versehen, die über das bei der Erstverwendung in V. 25b-24a Gesagte hinausgeht.“

Nun zur Auslegung im Einzelnen. Inhaltlich (W255) erklärt Paulus in Vers 25a, „in welcher Weise ‚Christus Jesus‘ zum Mittel von Gottes Heilshandeln geworden ist.“ Obwohl die Reihenfolge, in der Paulus vom „Christus Jesus“ spricht, klar darauf hindeutet, dass er noch keineswegs die christliche Rede von Jesus Christus so versteht, als sei Christus sozusagen sein Nachname, verzichtet Wolter wie üblich auf den Hinweis, dass Jesus durch *Christos* als der *Messias* Israels bezeichnet wird.

Zur Bedeutung des Worte *protithenai*, das aus der Vorsilbe *pro-* und dem Verb *titheinai* {setzen} besteht, konkurrieren (Anm. 61) unter den Exegeten „im Wesentlichen zwei Interpretationen miteinander“, nämlich

„vorherbestimmen“ und „öffentlich aufstellen“ – letzteres bisweilen unter ausdrücklichem Verweis auf die im Tempel aufgestellten „Schaubrote“ ...: Ex 39,17; 40,23; Lev 24,5-9; 1Sam 21,7; Mk 2,26parr.) ...

Im Nebensatz (0) Römer 3,25a ist *proetheto*, von Wolter (W242) mit „zu [einem Gnadenort] gemacht hat“ übersetzt, (W255) „mit einem doppelten Akkusativ konstruiert ..., einem Akkusativ des äußeren Objekts (*hon* {den [auf Christus Jesus bezogen]}) und einem Prädikatsakkusativ (*hilastērion* {Gnadenort}). Überall, wo das Wort so verwendet wird, geht es

darum, dass einem Gegenstand oder Sachverhalt eine bestimmte Eigenschaft oder ein bestimmter Stellenwert zugeschrieben wird. Dementsprechend sagt Paulus in Röm 3,24-25, dass Gott das mit „Christus Jesus“ bezeichnete Geschehen zu einem *hilastērion* gemacht hat, indem er festgesetzt hat, dass durch den Tod Jesu Sünden getilgt werden.

Dabei bringt Paulus (W256) den „Tod Jesu ... mit Hilfe des Präpositionalausdrucks *en tō autou haimati* {in seinem Blut} ins Spiel“, der als „Umschreibung für den gewaltsamen Tod Jesu“ dient und näher erläuternd auf das Wort *hilastērion* bezogen ist. Aber was bedeutet „*hilastērion* an dieser Stelle“?

Zunächst verweist Wolter (Anm. 66) auf die mit *hilastērion* eng verwandten Wörter „*hilaskesthai* (Lk 18,13; Hebr 2,17), *hilasmos* (1Joh 2,2; 4,10) und *hileōs* (Mt 16,22; Hebr 8,12)“, wobei das „Bedeutungsspektrum des Verbs“ *hilaskesthai* „von ‚gnädig stimmen‘ bis ‚entsündigen‘“ reicht und die anderen beiden in der Lutherbibel u.a. mit „Versöhnung“ bzw. „gnädig“ wiedergegeben werden. Dass *hilaskesthai* traditio-

nell mit „sühnen“ übersetzt wird, ist Wolter zufolge nur dann angemessen, „wenn man auch sagt, dass man diesen Begriff im Sinne von ‚Beseitigung von Sünde‘ oder ‚Entsündigung‘ versteht.“ Im Wort *hilastērion* bezeichnet die „Endung *-ērion* ... den Ort oder das Mittel, an dem oder durch das Gott gnädig gestimmt oder die Sünde beseitigt wird.“

Nur zwei Mal kommt *hilastērion* im Neuen Testament vor, außer bei Paulus noch in Hebräer 9,5, wo es „die 2,5 x 1,5 Ellen (ca. 125 x 75 cm) große *kapporeth*“ bezeichnet, also

den vergoldeten und mit Cheruben geschmückten Deckel auf der Lade im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels. Dieser Gebrauch entspricht sehr weitgehend dem Befund in der Septuaginta: Hier ist *hilastērion* meistens (d.h. in 21 von 28 Fällen) Wiedergabe von *kapporeth*: Ex 25,17-22; 31,7; 35,12; 38,5.7f (37,6.8f); Lev 16,2.13-15; Num 7,89. Im Verfassungsentwurf Ezechiels ist *hilastērion* in Ez 43,14.17.20 Übersetzung von hebr. *ʿazarah*, das dort einen Teil des Brandopferaltars im neu zu erbauenden Tempel bezeichnet.

Dass der griechische Bibelübersetzer Symmachus in 1. Mose 6,15 versehentlich das hebräische Wort *thebah* {Arche} mit *hilastērion* übersetzt, ist nach Wolter (W256) ein „sehr aufschlussreiches Missverständnis“, weil es darauf zurückzuführen ist,

dass Noah die Arche „von innen wie von außen mit Dichtungsmittel abdichten soll (*kaphartha* ... *bakkopher*)“. Im Hebräischen steht hier dieselbe Wurzel, aus der auch *kapporeth* gebildet ist und die beide Begriffe mit ein und demselben semantischen {bedeutungsmäßigen} Merkmal versieht: ‚bedecken‘ oder ‚verschießen‘. Diese Aufgabe erfüllt das ‚Pech‘, mit dem Noah die Arche kalfatern soll, genauso wie der Aufsatz auf der Lade.

Auf „den Tod von Menschen“ wie in Römer 3,25 „bezieht sich *hilastērion*“ Wolter zufolge nur „ein einziges Mal, in 4Makk 17,21-22“. Dort wird über „das Martyrium des Priesters Eleazar und von sieben Brüdern, die lieber sterben, als das Gesetz zu übertreten“, gesagt (W257), dass „durch das Blut jener Frommen und durch das *hilastērion* ihres Todes ... die göttliche Vorsehung Israel, dem zuvor Schlimmes auferlegt worden war, gerettet“ hat.

Bei Flavius Josephus¹⁰⁴ kommt einmal das Wort *hilastērion* in einer anderen Bedeutung vor, nämlich „für das, was in der nicht-jüdischen hellenistischen Welt weit verbreitet ist und dort in der Regel *anathēma* („Weihegeschenk“) genannt wird“:

Weil bei der Öffnung von Davids Grab zwei Männer ums Leben gekommen sind, lässt Herodes d. Gr. am Eingang des Grabes „aus weißem Stein ein Denk-

104 Die von Wolter mit „Ant. 16,182“ zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 16, 7, 1.](#)

mal der Furcht als *hilastērion* errichten (*tou deous hilastērion mnēma leukēs petras ... kateskeusato*)“.

Solch ein „Gegenstand oder eine Inschrift“ kann „von Menschen gestiftet“ werden, „die auf diese Weise der Gottheit danken oder eine Bitte um Hilfe unterstützen wollen, um sie gnädig zu stimmen bzw. sich ihnen geneigt zu machen.“

In welcher Weise wird unter den Exegeten des Römerbriefs die Bedeutung von *hilastērion* bei Paulus in Römer 3,25 hergeleitet? Wolter (W258) unterscheidet 4 Möglichkeiten, die sich auf die oben genannten Zusammenhänge beziehen:

- (a) Greift Paulus „die Verwendung von *hilastērion* als Bezeichnung für die *kapporeth*“ in 3. Mose 16,15-17 auf, versteht er das Wort als „metaphorische Entsprechung zu dem in Lev 16,15-17 beschriebenen großen Blutritus am Versöhnungstag ..., mit dem der Hohepriester den Tempel von den Sünden Israels reinigt, indem er das Blut eines Ziegenbocks auf den Deckel der Lade spritzt.“
- (b) Denkt Paulus an 4Makk 17,21-22, würde er Jesu Tod entsprechend „der Vorstellung vom Tod der Märtyrer zur Befreiung Israels von seinen Sünden“ deuten“.
- (c) Nach S. Schreiber könnte es sein, dass „Paulus mit *hilastērion* in Röm 3,25 ,absichtlich auf die vielfältige Praxis der Weihegeschenke anspielt¹⁰⁵“, allerdings in paradoxer Umkehrung: „nicht die Menschen stellen für Gott ein Weihegeschenk auf, sondern Gott selbst lässt sich durch Christus Jesus personal repräsentieren.“
- (d) Andere nehmen an, dass Paulus „eher unspezifisch auf allgemeine Entsündigungsvorstellungen zurückgreift, wie sie in den Herleitungen (a) und (b) greifbar sind.“

Nach Wolter kommt die Deutung (c) nicht in Frage, weil die dort vorausgesetzte Umkehrung nicht funktioniert – Gott will ja schließlich nicht den Menschen gnädig stimmen. Und die Deutung (b) ist ihm zufolge „allenfalls eine punktuelle Analogie“. Nahe liegt tatsächlich aufgrund der „Näherbestimmung von *hilastērion* durch *en to autou haimati* {in seinem Blut} die Deutung (a), nämlich

dass Paulus hier in der Tat auf den großen Blutritus des Versöhnungstages anspielt, der in Lev 16,15-17 beschrieben wird. Um dieser Anspielung willen nennt er Jesu Tod darum wohl auch in [metonymischer](#) Weise ‚*haima*‘.

Der Einwand, „dass Jesus damit ,sowohl als die *kapporeth* vorgestellt (wäre) als auch als das Opfer, dessen Blut daran gesprengt wurde¹⁰⁶“, ist nach Wolter nicht stichhal-

105 So zitiert Wolter S. Schreiber, Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu im Röm 3,24-26, ZNW 97 (2006), 105.

106 So zitiert Wolter G. Barth, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 39.

tig, da *hilastērion* von Paulus „als eine *sekundäre Metapher*“ auf Jesus bezogen wird, „die als primäre Metapher die Septuaginta-Übersetzung des hebräischen Wortes *kapporeth* (von hebr. *kaphar* ‚bedecken‘) durch *hilastērion* voraussetzt“. Das heißt (W259), dass Paulus die Funktion des Bedeckens oder der „Beseitigung der Sünden“ durch „den Tod Jesu ... in eine funktionale Analogie zum Blutritus über der *kapporet* am Versöhnungstag“ bringt.

Da jedoch „diese Deutung des Todes Jesu nicht von allen Menschen gleichermaßen geteilt wird“, schiebt Paulus die Worte *dia pisteōs* {durch den Glauben} „zwischen die beiden zusammengehörigen Ausdrücke *hilastērion* {Gnadenort} und *en tō autou haimati* {in seinem Blut}“ ein, da es diese „Wirklichkeit ... allein für die Wirklichkeitsgewissheit des Christus-Glaubens gibt.“

Die weitere Schlussfolgerung, die Wolter daraus zieht, erscheint mir allerdings wieder bedenklich:

Paulus will also nicht sagen, dass die durch den Tod Jesu erfolgte Befreiung von den Sünden durch den Glauben lediglich ‚empfangen‘ oder ‚angeeignet‘ wird. Vielmehr kann nur der Glaube den Tod Jesu als ein *hilastērion* wahrnehmen, das Gott eben dazu gemacht hat, um die glaubenden Sünder von ihren Sünden zu befreien. Dementsprechend sind es auch die Glaubenden – und zwar sowohl *alle* Glaubenden (Röm 3,22a) als auch *nur* sie (V. 26c) –, für die diese Deutung des Todes Jesu zu einer Heilswirklichkeit wird.

Würde Paulus, wenn diese Behauptung zuträfe, nicht Menschen eine Machtvollkommenheit zusprechen, aus der heraus sie über ihr eigenes Heil verfügen oder es auch mutwillig in den Wind schlagen können? Wäre damit nicht eine Werkgerechtigkeit des Glaubens aufgerichtet, aufgrund derer alle Menschen, Juden wie Heiden, verloren gehen, die nicht auf diese ganz bestimmte Weise an Jesus Christus glauben?

Damit ist bisher nur Wolters Auslegung des Nebensatzes (0) mit seinen beiden Ergänzungen (1) und (2) in Römer 3,25a behandelt.

Mit den Zeilen (3) und (4) in Vers 25b, von Wolter (W242) folgendermaßen übersetzt:

„zum Erweis seiner Gerechtigkeit
um des Erlassens der Sünden willen, die zuvor geschehen sind“

kommt Paulus noch einmal auf die in Vers 23 angesprochenen Sünden zu sprechen und nennt nun (W259) „die Intention, die Gott bei seinem in V. 25a beschriebenen Handeln leitete.“ Das Wort *endeixis* {Erweis} nimmt dabei „das in V. 21a durch *pephanerōtai* Gesagte {ist in Erscheinung getreten}“ wieder auf:

Gott hat dadurch, dass er Jesu Tod zu einem *hilastērion* gemacht hat, seine Gerechtigkeit unter den Menschen Wirklichkeit werden lassen. Paulus interpretiert damit das vom Glauben als Heilsgeschehen wahrgenommene Christusgeschehen als Manifestation der Gerechtigkeit Gottes oder als ein Ereignis,

in dem die Gerechtigkeit Gottes zu einer für die Menschen erfahrbaren Wirklichkeit geworden ist.

Ich habe deswegen nochmals so ausführlich zitiert, weil es mir wieder schwerfällt, diese beiden Sätze kurz auf den Punkt zu bringen: ist es tatsächlich Gott, der „seine Gerechtigkeit unter den Menschen Wirklichkeit werden“ lässt, wenn das „Christusgeschehen“ nur durch den Glauben „als Heilsgeschehen“ wahrgenommen wird?

So viel zu Zeile (3). Zum Verständnis (W260) von Zeile (4) bereitet „die Bedeutung von *paresis*“ erhebliche Schwierigkeiten. Es findet sich außer in Römer 3,25b „innerhalb der griechischen Bibel“ sonst nirgends, während das „zu ihm gehörende Verb *pariēmi* ... im Neuen Testament in Lk 11,42 und in Heb 12,12 sowie des öfteren in der Septuaginta“ vorkommt. Zahlreiche Belege gibt es für beide Wörter außerhalb der jüdischen Literatur.

Die unter Exegeten umstrittene Frage ist,

ob Paulus mit *paresis* (a) lediglich ein ‚vorläufiges Nichtbeachten‘ oder ‚Hingehenlassen‘ der früheren Sünden meint, die erst durch den Heilstod Jesu beseitigt würden, oder ob er mit ihm (b) ein ‚Erlassen‘ oder ‚Vergeben‘ der Sünden bezeichnen will. Die Vertreter des erstgenannten Verständnisses sehen mit *paresis* ein Verhalten Gottes in der Vergangenheit beschrieben, während es die anderen auf das in V. 24a-25 entfaltete Handeln Gottes beziehen.

Außerhalb der Bibel konzentriert sich Wolter auf „solche Verwendungen von *paresis* und *pariēmi* ..., die sich auf den Umgang mit Geldschulden und mit Verfehlungen beziehen“. Während sie im Blick „auf *finanzielle Schulden* ... den ‚Erlass‘ von Schulden bezeichnen“, meinen sie im Blick „auf *Verfehlungen* ... stets ein Hingehen- oder Unbeachtet-Lassen, das mit einem Verzicht auf Strafe einhergeht.“ Die Wörter (W261) „*paresis/pariēmi* bedeuten bei dieser Verwendung also in der Tat nicht dasselbe wie *aphesis/aphiēmi*, nämlich Vergebung.“ Trotzdem ist „immer ein definitives Unbeachtetlassen der Vergehen“ und nicht ein nur vorläufiges gemeint; „nirgends wird gesagt, dass die Bestrafung später nachgeholt wird.“ Daher ist nach Wolter die

Frage, ob *paresis* in Röm 3,25b ‚Nichtbeachtung‘ oder ‚Erlass‘ bedeutet, ... unerheblich. Wichtig ist vielmehr allein, dass es sich nur auf das in V. 24-25a beschriebene Heilshandeln Gottes beziehen kann: Paulus bringt mit diesem Begriff zum Ausdruck, dass die Manifestation von Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung der Glaubenden darin bestand, dass er über deren bisherige Sünden hinweggesehen hat.

Wolter ist es bewusst, dass schon nach dem Alten Testament „Gottes Gerechtigkeit sich in der Vergebung der Sünden erweist“, und er findet besonders „Dan 9,9 mit seinen Übersetzungsvarianten aufschlussreich“ für die Auslegung von Römer 3,25. Der hebräische Text schreibt „JHWH, unserem Gott“ *harachamim wəhasslichoth* {das Erbarmen und die Vergebung} zu, was die Septuaginta mit *dikaiosynē* und *eleos* {Ge-

rectitudinem und Erbarmen} und Theodoret mit *oiktirmoi* und *hilasmoi* {Erbarmungen und Versöhnungen} übersetzt. Der Ausdruck *dia tēn paresin* {um des Erlassens willen} bezieht sich also „auf das Rechtfertigungshandeln Gottes“ und bezeichnet

das ‚Um-willen‘ von Gottes Heilshandeln und damit dessen Zweck und Grund zugleich ...: Gott lässt die Sünden der Glaubenden unbeachtet, denn er macht „alle Glaubenden“ „geschenkweise“ gerecht; ihm genügt schon, dass sie glauben.

Das im folgenden Vers – in Zeile (5) – zum zweiten Mal bei Paulus als Eigenschaft Gottes auftauchende Wort *anochē* hatte Wolter in seiner Übersetzung (W165) und Auslegung (W171) zu Römer 2,4a als die „Zurückhaltung“ verstanden, aufgrund derer Gott „gegen die Sünder bisher noch nicht strafend eingeschritten ist“. In Römer 3,26a entscheidet sich Wolter aber gegen die Möglichkeit, *en tē anochē tou theou* wie in der Lutherbibel mit „in der Zeit der Geduld Gottes“ auf die früher begangenen Sünden – aus Zeile (4) – und damit (W262) auf „die Zeit vor dem Glauben“ zu beziehen, „die Paulus nun als Zeit des Strafverzichts Gottes deutet.“ Stattdessen verbindet Wolter „*en tē anochē* ... mit *dia tēn paresin*“ und versteht es als „den auf Seiten Gottes bestehenden Beweggrund für das Nichtbeachten der von den Glaubenden einstmals begangenen Sünden“, genau so, wie *tē autou chariti* {aus seiner Gnade} in Vers 24 „das Rechtfertigungshandeln Gottes“ begründet hatte. Damit greift Paulus nach Wolter

auf eine Tradition zurück..., die ihre Grundlage in Ex 34,6-7a hat („JHWH, JHWH, ein mitleidiger und barmherziger Gott, langmütig [LXX: *makrothymos*] und reich an Erbarmen und treu, der Tausenden Gnade [LXX: *dikaio synē*] bewahrt und Schuld und Missetat und Sünde wegnimmt“). ... *anochē* in Röm 3,26a bezeichnet dementsprechend die Bereitschaft, den „Zorn ... über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (1,18) gegenüber den Glaubenden zurückzuhalten und ihre Sünden unbeachtet zu lassen.

[27. Januar 2025] Auszulegen sind in Vers 26b-c nun noch die drei letzten Zeilen (6) bis (8) der oben beschriebenen grammatikalischen Konstruktion, die von dem auf *en Christō Iēsou* {in Christus Jesus} bezogenen Nebensatz (0) abhängt. Mit ihnen „kehrt Paulus“ nach Wolter „auf die Textebene von V. 21-22a zurück und fasst damit den gesamten Abschnitt zusammen.“ Auf „die erste *endeixis*-Formulierung (V. 25b-26a) {zum Erweis}“ verweist er in Zeile (6) mit „Hilfe des bestimmten Artikels in der Formulierung *pros tēn endeixin* {zu **dem** Erweis}“, womit er zugleich ankündigt, „dass er sie mit einer inhaltlichen Weiterführung versehen will.“ Zunächst aber bezeichnet

Paulus mit *endeixis tēs dikaiosynēs autou* {Erweis seiner Gerechtigkeit} (V. 26b) analog zu V. 25b dasselbe Geschehen ..., das er in V. 21a als *dikaio synē theou pephanerōtai* {ist Gottes Gerechtigkeit in Erscheinung getreten} charakterisiert hatte: die Manifestation von Gottes Gerechtigkeit.

Mit der Formulierung *en tō nyn kairō* {in der jetzigen Zeit} in Zeile (7), die (W263, Anm. 95) „sonst nur noch in Gen 29,34; 30,20; Ex 9,14; Röm 11,5; 2Kor 8,14 belegt“ ist, greift Paulus außerdem (W263) auf auf *nyni de* {jetzt aber} aus Vers 21a zurück, womit er die „Gegenwart der *pistis lēsou* {des Christus-Glaubens}“ bezeichnet,

deren *terminus ante quem non* {der Zeitpunkt, bevor etwas nicht geschehen sein kann} durch das Ereignis markiert wird, das er in V. 24 *Christos lēsous* {Christus Jesus} genannt hatte und das die aktuelle Heilswirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes von all ihren früheren Manifestationen unterscheidet. Diese Gegenwart erstreckt sich aber nicht nur bis zur Abfassung des Römerbriefes, sondern sie schließt auch alle anderen Gegenwarten ein, in denen das Evangelium von Jesus Christus verkündigt wird und es Christus-Glauben gibt, weil Menschen im Tod Jesu das Heilshandeln Gottes zu erkennen vermögen.

In Zeile (8) läuft die „Weiterführung, die den gesamten Abschnitt in V. 26c abschließt“, auf eine „Doppelaussage über Gott“ hinaus, die Paulus wie in Röm 1,20; 4,11; 8,29; 15,29 mit der Wendung *eis to einai* {wörtlich: *auf das Sein hin*} einleitet, um „den Zweck *und* die Folge von Gottes Handeln“ zu bezeichnen. Die beiden mit *kai* verbundenen Teile dieser Doppelaussage (W242), „dass er gerecht ist“ und „den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus (ist)“ sind aber Wolter zufolge (W263) nicht einfach zwei parallele Aussagen, als ob Paulus irgendwem gegenüber zunächst „hätte betonen müssen, dass Gott gerecht ist“. Vielmehr wird die erste Aussage über „das ‚Gerecht‘-Sein Gottes“, das schon in „Ps 11,7; 116,5; 119,137; 129,4; 145,17“ selbstverständlich bezeugt wird, durch die zweite Aussage lediglich näher erklärt, indem sie angibt,

was die Besonderheit der Manifestation von Gottes Gerechtigkeit *en tō nyn kairō* {in der jetzigen Zeit} ausmacht: dass Gottes Gerechtigkeit dadurch zu einer für die Menschen erfahrbaren Wirklichkeit wird, dass er *ton ek pisteōs lēsou* {den, der aus Glauben an Jesus (ist)} gerecht spricht.

Auf diese Weise (W264) unterscheidet und verbindet Paulus „in der Doppelaussage von V. 26c die beiden alttestamentlichen Linien, die Paulus mit seiner Rede von der Gerechtigkeit Gottes aufnimmt“ und auf die er in seiner [Auslegung von Römer 1,17](#) (hier S. 75ff.) ausführlich eingegangen war: „Gott als *dikaios* und *dikaiōn*... erweist sich ‚in der jetzigen Zeit‘ darin als ‚gerecht‘, dass er die Jesus-Glaubenden ‚rechtfertigt‘ und dabei ... deren Verfehlungen gnädigerweise unter den Tisch fallen lässt“ (die von mir hinzugefügten Unterstreichungen verweisen auf die jeweilige Übersetzung).

Die Wendung *ek pisteōs* {aus Glauben} ist dabei fester „Bestandteil“ des Ausdrucks *ho ek pisteōs lēsou* {der aus Glauben an Jesus (ist)}, der als „Objekt“ auf *dikaiōn* {rechtfertigt} bezogen ist. Dieses Objekt „steht für dieselben Menschen, die Paulus in Röm 1,16 *pas ho pisteuōn* {jeder, der glaubt} und in 3,22a *pantes hoi pisteuontes* {alle, die glauben} genannt hatte.“ Gemeint sind „Menschen ..., deren Heils- und Existenzorientierung sich am Christus-Glauben ausrichtet.“

Zusammenfassend schreibt Wolter zu seiner Auslegung von Römer 3,21-26 (W264f.), dass hier „drei theologische Sinnlinien zusammen“ laufen, denen er am Ende „noch eine vierte Sinnlinie“ hinzufügt:

- „*Jesus Christus*“ als „Inhalt des Evangeliums Gottes“ (Römer 1,3-4),
- „die *Gerechtigkeit Gottes* als Macht zum Heil für *jeden ... der glaubt*“ (Römer 1,16-17),
- die „von Gottes Gerichtszorn“ bedrohte „Menschheit unter der *Sünde*“ (Römer 1,18 – 3,20),
- „dass Glaube und Sünde den Unterschied zwischen Juden und Heiden einebnen“ (vgl. Römer 1,16-17; 2,9-10.12-16.25-29; 3,9).

Während Paulus die vierte Linie „in den beiden *pantes* {alle} von V. 22a ... und V. 23 ... nur indirekt und andeutungsweise“ aufnimmt, um sie „im folgenden Abschnitt ... zum Gegenstand einer eingehenden theologischen Reflexion“ zu machen, verknüpft er die Stichworte Christus, Glaube und Sünde auf folgende Weise miteinander:

Der Glaube (W264), „von dem in 1,16-17 die Rede war“, bekommt „einen christologischen Inhalt“, indem „Paulus ihn in V. 25 auf Jesu Tod bezieht“, den wiederum (W265) Gott „zu einem sündentilgenden ‚Gnadenmittel‘ (*hilastērion*) gemacht hat.“

Aber obwohl Gott „in diesem Abschnitt“ den „einzigen Akteur“ darstellt, hebt Wolter zugleich nochmals hervor, was Paulus in seinen Augen hier über das aussagt, was er „Christus-Glaube“ nennt:

Die Heilswirkung des Todes Jesu wird allererst durch die Wirklichkeitsgewissheit des ‚Christus-Glaubens‘ zu einer Sünder zu Gerechten machenden Wirklichkeit. Es ist überhaupt nur der Glaube, der dazu in der Lage ist, das in der Vergangenheit geschehene Heilshandeln Gottes auch in späterer Zeit immer wieder neu zu vergegenwärtigen und es für Menschen wirksam werden zu lassen, die noch gar nicht gelebt haben, als Jesus gestorben ist.

Zu diesem Zweck muss das von Paulus verkündigte Evangelium „den Tod Jesu ..., in dem Gott zum Heil der ganzen Welt gehandelt hat, ... immer wieder neu im Wort“ vergegenwärtigen.

Nach diesem anstrengenden Hindernislauf durch die schwierige grammatikalische Konstruktion der beiden Verse Römer 3,25-26 will ich doch einmal erwähnen, wie dankbar ich Michael Wolter für seine akribische Analyse des griechischen Römerbrieftextes bin, um eine angemessene Übersetzung und Auslegung zu ermöglichen.

[28. Januar 2025] Gerhard Jankowski (J94) legt in seiner Auslegung wieder den Akzent auf die jüdischen Hintergründe der Aussagen des Paulus. Von dem „Messias Jesus“, der auch „die Nichtjuden“ aus ihrer Versklavung „ausgelöst hat“, heißt es nun:

„*Den hat Gott hingestellt als KAPORET durch Treue in seinem Blut*“ (3,25). In diesem Halbsatz ist mit den spröden Worten ein für Israel eminent wichtiges

Geschehen geradezu komprimiert. Die Worte *Blut*, *haima*, und *kaporet*, *hilastērion*, rufen es auf. Es ist das Geschehen am Jom Kippur.

Auch Wolter hatte (W258) „den großen Blutritus des Versöhnungstages“ als Bezugspunkt für das von Paulus erwähnte *hilastērion* angenommen. Jankowski hebt hervor, welche Bedeutung in den zentralen Texten zum „Jom Kippur“, zum Versöhnungstag, in 3. Mose 16 (J95), zwei hebräische Wörter mit der Wurzel *kaphar* haben, nämlich einerseits „KAPORET“, womit „ursprünglich wahrscheinlich die Deckplatte der Bundeslade“ gemeint war, und andererseits die Piel-Form „kipper“ des Vers *kaphar* mit der Bedeutung „bedecken“, womit „die Aufgabe des Priesters an diesem Tag“ bezeichnet wurde. Übersetzt man *kipper*, wie es in der Lutherbibel geschieht, fast durchgehend mit „entsühnen“, gerät das wirklich Gemeinte aus dem Blick:

Das Bedecken ist das wichtigste Geschehen an diesem Tag. Der Priester bedeckt die Sünden des Volkes. Sie sind danach wirklich zugedeckt. Unser Wort *vergeben* ist für diesen Vorgang ein viel zu schwaches Wort.

Das Bedecken der Sünden geschieht an der Deckplatte der Lade, dem Zeichen des Bundes. Die Versündigung des Volkes hat das Bundesverhältnis gestört. Es wird durch das Bedecken wieder geheilt. Der Bund ist wieder in Kraft.

Dabei spielt „das Blut eine wichtige Rolle“, denn mit „Blut wurde der Bund am Sinai besiegelt“, wozu Jankowski auf 2. Mose 24,8 verweist:

*Mosche nahm das **Blut**
er sprengte es auf das Volk,
er sprach:
Da,
das Blut des Bundes,
den der EWIGE mit euch schließt
auf alle diese Rede.*

Das Blut, das der Priester auf den Deckel der Bundeslade sprengt, um damit die Sünden des Volkes zu bedecken, vergegenwärtigt den Bundesschluß am Sinai.

Obwohl „die Bundeslade im zweiten Tempel“ nicht mehr vorhanden war, wurde trotzdem „das Ritual an der Stelle vollzogen, die als Platz für die Lade bereitet war“, und dieser Platz „wandelte sich zur Stätte der Entsündigung oder der Sühne.“ Das ist der Grund, weshalb die Septuaginta „KAPORET mit *hilastērion*“ übersetzt:

Das Nomen ist abgeleitet vom Verb *hilaskesthai*, *gnädig*, *geneigt machen*, *versöhnen*. *Hilastērion*/KAPORET sind dann Synonyma für das Geschehen am Jom Kippur im Tempel.

Jankowski zufolge wird durch das „Wort Blut in unserem Zusammenhang ... aber noch eine andere Bestimmung der Thora“ aufgerufen, nämlich das Verbot des Blutgenusses und die Verwendung von Blut im Opferkult in 3. Mose 17,10f. :

*Jedermann vom Haus Jissrael und von der Gastschaft, die in ihrer Mitte gastet,
 er allimmer Blut esse;
 mein Antlitz gebe ich wider die Seele, die Blut ißt,
 ich rode sie aus dem Inneren des Volkes.
 Denn die Seele des Fleisches, im Blut ist sie,
 ich gebe es euch auf die Schlachtstatt, **zu bedecken** über eure Seelen,
 denn das Blut, durch die Seele bedeckt es.*

Schwer zugänglich für unser modernes Verständnis sind die jüdischen Bestimmungen über das Blut, die grundsätzlich mit der Achtung jedes Lebens verknüpft waren. Aus der Vorstellung, dass der dem *baßar* {Fleisch} von Gott eingehauchte *nefesch* {Seele, Leben} im Blut repräsentiert war, ergaben sich sowohl (J96) die „Enthaltung von Blut“, die „grundsätzlich Juden von Nichtjuden“ unterschied, als auch die Bestimmungen über die Verwendung des Blutes im Tempel:

Blut gehört auf den Altar im Tempel oder an die Stätte der Bedeckung. Es bedeckt die Sünden und erneuert den Bund. Nach Lev 17 müssen sich auch Proselyten (die Gastschaft) des Blutes enthalten. In den Bestimmungen über die Proselyten {Mischna Keritot 2,1} gilt aber auch: *Die Sühne (kappara) eines Proselyten ist nicht vollkommen, bis das Blut für ihn gesprengt ist.* Vollgültiger Proselyt war also nur der, der durch das Tauchbad gegangen, beschnitten war und für den (am Jom Kippur?) das Blut gesprengt worden war.

Vor diesem Hintergrund ist nach Jankowski der Satz des Paulus in Römer 3,25-26a zu begreifen:

„Den Messias Jesus hat Gott hingestellt als KAPORET durch Treue in seinem Blut auf Erweis seiner Bewährtheit wegen des Erlassens der vorher geschehenen Sünden in der Zurückhaltung Gottes.“ Dieser Satz ruft das Geschehen am Jom Kippur in einer neuen Wirksamkeit auf. Bedeckt sind wie an jedem Jom Kippur die Sünden des Volkes Israel. Bedeckt aber sind auch die Sünden der Gojim. Denn sie gehören zu Israel, weil für sie das Blut gesprengt worden ist, wie es vorgeschrieben war für die Proselyten. Das Blut des Messias, gesprengt für die Sünden der Gojim, trennt und unterscheidet nicht mehr zwischen Juden und Nichtjuden. Der Bund ist neu geschlossen auch mit den Gojim im Blut des Messias. Juden und Nichtjuden sind Bundesgenossen in dem erneuerten Bund. Jom Kippur, der Tag der Treue Gottes, der Tag der Umkehr, der Bedeckung, der Versöhnung mit Gott und mit den Menschen, der Tag, nach dem Leben neu wieder beginnen kann, Jom Kippur wird gefeiert auch für die Gojim. Die Sünden sind bedeckt, die vorher geschehenen Verfehlungen sind erlassen, die Treue Gottes hat sich erwiesen. An diesem Jom Kippur stehen die Gojim, die sonst von ihm ausgeschlossen sind, neben den Juden. Dies ist möglich geworden durch den Messias Jesus.

Das heißt: Durch das Blut des Messias „ist der Bund neu geschlossen“, aber es bleibt der Bund mit Israel, der nicht durch einen neuen Bund aufgehoben wird. Vielmehr ist dieser „Jom Kippur“, durch den die Gojim in den Bund mit Israel hineingenommen werden, „eine Demonstration für die Bewährtheit Gottes“, indem er zugleich „eine ‚Demonstration für den unkündbaren Bund‘ (F.-W. Marquardt)¹⁰⁷“ darstellt.

Alles in allem mutet Paulus den römischen Juden gegenüber also zwar geradezu ungeheuerliche Abweichungen vom überlieferten Umgang mit Nichtjuden zu, die sich dem Vertrauen auf den Gott Israels anschließen wollen, aber Jankowski zufolge knüpft er trotzdem an die diesbezüglichen Bestimmungen der Tora an:

Paulus war der Meinung, daß die Gojim zu Israel gehören, ohne daß sie Proselyten werden müssen. Dennoch hält er an zwei wichtigen Bestimmungen über die Proselyten auch für die Gojim fest, legt sie aber anders aus. Sie müssen durch das Tauchbad hindurch, also getauft werden. Das Blut der Bedeckung und des Bundes ist für sie gesprengt worden im Blut des Messias. Beschnitten werden sie aber nicht.

Mit seinem Hinweis auf die Taufe nimmt Jankowski bereits vorweg, was Paulus in Römer 6,3-4 sagen wird. Auf eine genauere Auslegung der von Wolter mit (6) bis (8) bezeichneten Zeilen in Römer 3,26b-c verzichtet er.

Aus Jankowskis Übersetzung (J91): „*zum Erweis seiner Bewährtheit in der jetzigen Frist, damit er bewährt sei und wahr mache den aus Jesu Treue*“, geht allerdings hervor, dass er anders als Wolter den Akzent seiner Auslegung nicht auf den Glauben an Christus legt, sondern auf die im Messias Jesu verkörperte Treue des Gottes Israels. In seiner späteren Übersetzung (G15) gibt er die Ausdrücke *dia pisteōs* in Vers 25 und *ton ek pisteōs Iēsou* in Vers 26 dann aber doch mit „durch das Vertrauen“ bzw. „der aus dem Vertrauen auf Jesus lebt“ wieder.

In welcher Weise es hier wirklich um die Treue Gottes bzw. seines Messias und/oder um eine darauf bezogene menschlichen Haltung geht, und ob diese Haltung angemessen als „Glauben“ oder „Vertrauen“ zu bezeichnen ist, mag in der Auslegung der folgenden Verse genauer zu klären sein, in denen Paulus von einem *nomos pisteōs* spricht. Handelt es sich dabei um (J97) eine „Thora der Treue“ bzw. (G15) eine „Tora des Vertrauens“, oder geht es, wie Wolter übersetzt (W266), um ein „Gesetz des Glaubens“?

Römer 3,27-28: Nicht eine Tora der Werke, sondern die Tora der Treue bzw. des Vertrauens bringt wahre Menschheit hervor

3,27 Wo bleibt nun das Rühmen?
Es ist ausgeschlossen.

107 Jankowski zitiert Marquardt [199], ohne selber die Fundstelle anzugeben.

Durch welches Gesetz?

Durch das Gesetz der Werke?

Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens.

3,28 So halten wir nun dafür,
dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke,
allein durch den Glauben.

[29. Januar 2025] In Römer 3,27 nimmt Paulus nach Michael Wolter ((W267) mit der „Eingangsfrage ... ‚Wo (bleibt) nun das Rühmen?‘ (*pou oun hē kauchēsis*)“ die Auseinandersetzung aus 2,17.23 „mit einem auf seine jüdische Identität stolzen Juden“ auf und wird in diesem Zusammenhang auch wieder auf „die beiden dort genannten Gegenstände des Rühmens“ eingehen:

erst „Gesetz“ (V. 27c-28), dann „Gott“ (V. 29-30) und dann wieder „Gesetz“ (V. 31). Zusammengehalten werden alle drei Teile durch die fünfmalige Rede vom „Glauben“ (V. 27d.28.30b[2 mal].31a).

Wogegen Paulus sich hier wendet, ist

die Gewissheit Israels, den anderen Völkern etwas voraus zu haben: die Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk sowie die Ausstattung mit dem Gesetz, die es ihm erlaubt, seine Erwählung darzustellen.

Zwar ist die „hier formulierte ... Frage als solche ... ganz ergebnisoffen formuliert“, aber „mit der Antwort stellt Paulus Eindeutigkeit her“. Die Passivform von *exekleisthē* {wurde unmöglich gemacht} (V. 27b)“ umschreibt „Gottes Handeln“ aus Vers 25 (W268):

Gott hat Jesu Tod zu einem „Gnadenmittel“ gemacht, dessen Heilswirkung durch den Glauben, der ihn als solches wahrnimmt, wirksam wird. Dadurch wird es Israel unmöglich gemacht, sich seiner Sonderstellung zu rühmen, denn glauben können Nichtjuden genauso wie Juden.

In Vers 27c-e erläutert Paulus, wodurch das geschieht, indem er dreimal „den Gesetzes-Begriff“ verwendet und dabei zwischen einem *nomos tōn ergon* {Gesetz der Werke} und einem *nomos pisteōs* {Gesetz des Glaubens} unterscheidet.

Umstritten ist unter den Exegeten, „in welchem Sinne Paulus hier vom ‚Gesetz des Glaubens‘ spricht.“ Hochinteressant ist dazu zunächst die „ausführliche Erörterung dieser Frage ... bei Augustin¹⁰⁸“, an die sich später Martin Luther anschließt:

Das „Gesetz der Werke“ stehe idealtypisch für die Forderung „Du sollst nicht begehren!“ und bezeichne die ethische Forderung ... Demgegenüber sei das

108 Wolter zitiert Augustin, De spiritu et littera, zum „Gesetz der Werke“ mit [Spir. Litt. 1-3](#) bzw. [Spir. Litt. 21](#) und zum „Gesetz des Glaubens“ mit [Spir. Litt. 22](#) (die Verlinkungen verweisen auf die jeweiligen englischen Übersetzungen von P. Holmes, die im Internet verfügbar sind).

„Gesetz des Glaubens“ eine Bitte: *quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat* („Was das Gesetz der Werke durch Drohung befiehlt, das erfleht das Gesetz des Glaubens durch Vertrauen“...). Darum spreche im „Gesetz der Werke“ Gott, im „Gesetz des Glaubens“ hingegen der sich an Gott wendende Mensch ...: *per hoc lege operum dicit deus: ‚fac quod iubeo‘, lege fidei dicitur deo: ‚da quod iubes‘* („durch dieses Gesetz der Werke spricht Gott: ‚Tu, was ich befehle!‘, durch das Gesetz des Glaubens wird zu Gott gesprochen: ‚Gib, was du befehlst!‘“...).

Da aber (W269) alles in Vers 27c-e Gesagte grammatikalisch von 27a-b abhängt, werden jedoch nach Wolter solche Interpretationen unmöglich, „die den Sinn von (*nomos*) *tōn ergōn* {Gesetz der Werke} und *nomos pisteōs* {Gesetz des Glaubens} auf den menschlichen Umgang mit der Tora beziehen.“

Wolter selbst (W268) schließt sich eher Gerhard Friedrich¹⁰⁹ an, der Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhundert „die These“ vertreten hat,

dass Paulus mit „Gesetz der Werke“ die Tora meint, sofern sie Werke fordert, während er mit „Gesetz des Glaubens“ von Röm 3,21b her auf die ‚Zeugnis‘-Funktion der Tora verweise: Schon die als „Schrift“ verstandene Tora bezeuge, dass Gott aus Glauben rechtfertigt.

Jedenfalls (W269) „fragt Paulus“ in Vers 27c mit „*dia poiou nomou* ...“, durch welche gesetzliche ‚Setzung‘ Gott das Rühmen ausgeschlossen hat“, womit Paulus den „Rahmen der Tora ... noch nicht hinter sich gelassen“ hat. Schon in den Büchern der Tora selbst wird ja mit dem Wort *thorah* = *nomos* „innerhalb der einen Tora von Teilgesetzen“ gesprochen, wozu Wolter beispielhaft auf „Ex 12,43; Lev 7,1.37; 15,32“ verweist:

Die Frage bleibt auch darum noch ganz im Rahmen des jüdischen Tora-Verständnisses, weil sie unterstellt, dass auch das von Paulus behauptete ‚Ausschließen‘ des Rühmens durch die Tora erfolgt sein könnte.

Dies erfolgt aber eben nicht durch eine Tora (W270), die – wie es im Judentum üblich ist – „als ‚Gesetz der Werke‘ charakterisiert“ wird, denn „worauf es bei der Tora ankommt“, ist nun einmal, „dass sie *getan* wird“, womit Paulus nicht „dem Anspruch der Tora und ihrer jüdischen Rezeption Unrecht tut“. Stattdessen verwendet Paulus in Vers 27e

den Gesetzesbegriff als Metapher zur Bezeichnung eines Prinzips: „Durch das Gesetz des Glaubens“ hat Gott das Rühmen ausgeschlossen, wie Paulus in Aufnahme der Rede vom Glauben in V. 25 feststellt. Dieser Glaube ist natürlich auch hier *pistis Christou* („Christus-Glaube“; s. auch V. 22a.26c). Worin das „Gesetz des Glaubens“ besteht, wird Paulus am Ende von V. 30 sagen.

109 Wolter bezieht sich auf G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens: Röm 3,27, in, ders., Auf das Wort kommt es an, Göttingen 1978.

Um „die These von V. 27 zu begründen“, nimmt Paulus in Vers 28 die „Verknüpfung von Glaube und Rechtfertigung“ vom „Ende von V. 26c ... wieder auf“. Im Vorblick auf die Verse 29-30 bereitet Paulus mit dem als Gattungsnamen verwendeten Wort

„Mensch“ die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden vor, die dann in V. 29-30 begründet wird. Der anthropologischen Reichweite, die Paulus diesem Vers gibt, kommt darum große theologische Bedeutung zu, ist sie doch unmittelbar auf die übergreifende These bezogen, dass das Erwählungs-Rühmen Israels, von dem Paulus in Röm 2,17.23 gesprochen hatte, ausgeschlossen wurde.

Indem Paulus (W271) in dem „Wir von *logizometha* {wir sind gewiss} ... dasselbe apostolische Wir“ verwendet wie „bereits Röm 1,5; 3,5.8.9“ und gleich nochmals in 3,31, kennzeichnet er „das Folgende als eine wirklichkeitsgewisse Sachverhaltsaussage“. Das „Adverb *chōris* {ohne} stellt ... eine Querverbindung“ zu Vers 3,21a her. Und „die Entsprechung zu Röm 3,26c (Gott als *dikaiōn ton ek pisteōs Iēsou* {der den rechtfertigt, der aus Glauben an Jesus (ist)})“ macht

deutlich, dass die *pistis* in Röm 3,28 wie in V. 27 und auch sonst immer *pistis Christou* („Christus-Glaube“) ist: der Glaube, der in Jesu Tod das Heilshandeln Gottes wahrnimmt. Martin Luthers so berühmte wie umstrittene Ergänzung des Adverbs „allein“ vor „durch Glauben“¹¹⁰ ist ohne jeden Zweifel sachgemäß, denn der Christus-Glaube ist für Paulus nicht nur hinreichende, sondern auch notwendige Bedingung für die Rechtfertigung.

Aber hatte nicht Wolter vorhin dem Kirchenvater Augustin widersprochen, der das „Gesetz des Glaubens“ mit einem Vertrauen gleichsetzen wollte, das vom Menschen ausgeht und im Gebet auf Gott gerichtet ist? Wollte Paulus selbst ihm zufolge nicht davon ausgehen, dass auch im „Gesetz des Glaubens“ Gott der Handelnde ist? Ein „Christus-Glaube“, wie ihn Wolter zufolge Paulus von jedem Menschen fordert, verschiebt in meinen Augen die Verantwortlichkeit für eben diesen ganz und gar aus den Händen Gottes in die Hände der Menschen.

Gerhard Jankowski (J97) nimmt die Handlungsvollmacht Gottes insofern ernst, als er davon ausgeht, dass die „Treue, *pistis*, Gottes ... das eigentliche Thema des ganzen Gedankenganges“ in 3,21-31 ist, in dem das Wort achtmal vorkommt:

Es ist die Treue Gottes, die sich durchhält. In ihr zeigt sich Gottes Bewährtheit. Treue und Bewährtheit Gottes, die keine Eigenschaften Gottes sind, sondern die sich als wirklich erweisen in Taten an seinem Volk Israel und in den antwortenden getreuen Taten des Volkes.

110 Dazu verweist Wolter auf die Weimarer Ausgabe der deutschen Bibelübersetzung Martin Luthers: WA.DB 7,38.

Indem sich Jankowski gegen einen abstrakten Begriff von Gott wendet, dem man bestimmte allgemeine Eigenschaften zumessen kann, besteht er auf der konkreten Art und Weise, in der das Volk Israel Gott als den befreienden NAMEN erfahren hat und weiterhin erfahren wird. Ein Wort wie *pistis* hat in diesem Zusammenhang einen doppelten Bezug: es bezeichnet sowohl die sich in seinen befreienden Taten erweisende Treue als auch das auf diese Treue reagierende Vertrauen des Volkes.

Was passiert aber, wenn „Paulus *Treue und Bewährtheit Gottes, Vertrauen und sich bewähren* so stark“ betont, „daß dabei das Volk Israel herauszufallen, zumindest aber in Frage gestellt zu sein scheint“? Stellt er grundsätzlich in Frage, „was zum Wesen Israels gehört, die Thora“, wenn „die Antwort auf die Treue Gottes ... nicht das Tun der Thora, sondern das Vertrauen“ ist? Jankowski meint zwar auch: „So könnten wir es hören.“ Aber zugleich betont er: „Paulus ist da vorsichtiger und genauer.“

Zuvor hatte Paulus am Anfang von Römer 3 ja die bleibende „Treue Gottes“ darin erkannt, „daß er seinem Volk die Thora anvertraut hat.“ Wenn das so ist und bleibt, dann besteht die angemessene Antwort Israels „auf diese Treue Gottes“ in den „getreuen Taten der Thora.“ Indem aber für Paulus „die Thora anvertraute Gabe und vertrauensvolle Aufgabe zugleich“ ist, kann sie

nie nur Besitz sein, aus dem sich eine Bevorzugung ableiten läßt, die wiederum zur Differenz zu anderen Völkern führt. Wo Thora zum Besitz geworden ist, wird sie trennend. Das Vertrauen richtet sich allein auf diesen Besitz, aus dem dann gegenüber den anderen Ruhm abgeleitet wird.

Dann aber weicht Paulus ab von der Lehre anderer jüdischer Lehrer der Tora (J97f.):

Für Paulus geht die Treue Gottes weiter als die Gabe der Thora. Sie umfaßt sie mit, geht aber über die Grenzen Israels hinaus. In dieser Treue und in dem antwortenden Vertrauen sieht er auch die Thora stehen. Sie ist für ihn eine Thora der Treue, die gerade Ruhm und Bevorzugung ausschließt. Und die ist dann nicht mehr Gabe an Israel allein, sondern an die Menschheit. Denn die Treue Gottes ist nicht nur an die Thora gebunden oder wird über sie wirklich. Und nicht nur getreue Taten der Thora sind die einzig mögliche Antwort, sondern ein Vertrauen, das an keine Bedingungen geknüpft ist.

Den Satz (J98), der „seit Luther zu einem Spitzensatz der reformatorischen Theologie geworden ist (3,28)“ übersetzt Jankowski daher folgendermaßen:

*Denn wir rechnen damit,
daß Menschheit wahr gemacht wird
durch Treue ohne Thorawerke.*

In seiner späteren Übersetzung (G15) legt er den Akzent dann doch mehr auf das der Treue Gottes antwortende Vertrauen:

Denn wir rechnen damit,
daß die Menschheit durch Vertrauen wahr wird, ohne die Tora zu tun.

Wichtig ist es Jankowski dabei, dass es Paulus nicht um die individuelle Rechtfertigung des einzelnen Christen geht, sondern um eine versöhnte Menschheit, die im Vertrauen auf den Messias Jesus zu ihrer wahren Menschlichkeit findet (J98):

Menschheit, so übersetzen wir das hier ohne Artikel stehende *anthrōpos*. Seit Luther haben alle deutschen Übersetzungen *der Mensch*. Das ist nicht einmal verkehrt, wenn es kollektivisch verstanden wird. Bei Paulus steht *anthrōpos* mit Sicherheit für das hebräische *ʾadam*, *Mensch*, das nicht nur einen einzelnen Menschen meint, sondern eben auch Menschheit. Im übrigen darf der Satz nicht aus seinem Kontext gerissen werden. Das Folgende macht überdeutlich, daß es Paulus um eine geeinte Menschheit aus Juden und Nichtjuden geht. Ein einzelner Mensch, erst recht ein einzelner Christ ist mit Sicherheit aber nicht gemeint.

Römer 3,29-30: Der *eine* Gott Israels ist auch der Gott der Völker, der Juden und Gojim wahr macht aus und durch Treue und Vertrauen

3,29 Oder ist Gott allein der Gott der Juden?
Ist er nicht auch der Gott der Heiden?
Ja gewiss, auch der Heiden.
3,30 Denn es ist der eine Gott,
der gerecht macht die Juden aus dem Glauben
und die Heiden durch den Glauben.

[30. Januar 2025] Dass Paulus (W271) in Vers 29 „die Form der rhetorischen Frage wählt“, um auszudrücken, dass „Gott ... nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden“ ist, liegt nach Michael Wolter daran, dass natürlich „sein impliziter jüdischer Gesprächspartner dieser Behauptung zustimmen wird“, womit Paulus „auf den exklusiven Monotheismus des jüdischen Gottesverständnisses“ zurückgreift. Meines Erachtens passt der abstrakte Begriff „Monotheismus“ nicht zu der Art und Weise, wie der Gott Israels „z.B. in Jes 43,10-11; 45,14, aber auch in Ps 47,9; 66,7-8; 99,2-3; 113,4; Mal 1,11“ eben als der Befreier Israels zugleich als der Gott bezeugt wird, der über alle anderen Völker und ihre Götter erhaben ist. Wolter tut aber so, als lasse Paulus bewusst diejenigen „Traditionen, die die exklusive Bindung Gottes an Israel als sein Eigentumsvolk betonen, um die Abgrenzung von den anderen Völkern zum Ausdruck zu bringen (z.B. Ex 6,7; Lev 26,12; Dtn 7,6-8; 10,14-15; 14,2; 26,16-19; Jer 7,23; 11,4; 30,22; Ez 34,31; 36,28; Mi 4,5), ... außen vor“ und (W272) als wolle er hier nur ganz allgemein „das Gott-Sein Gottes ins Spiel“ bringen, wie er zuvor „von der Rechtfertigung des ‚Menschen‘ (V. 28)“ geredet hat, „und von ihm aus die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden“ aufheben:

Das Gott-Sein Gottes und das Mensch-Sein der Juden und Heiden entsprechen einander. Auf derjenigen semantischen (bedeutungsmäßigen) Ebene, auf der Gott *der eine Gott* ist, können Juden und Heiden nichts anderes sein als *Menschen*.

Aber kann wirklich schon Paulus so abstrakt wie ein griechischer Philosoph von Gott geredet haben, statt als der auf den Messias vertrauende Jude, der er ist, den Gott Israels von seinem befreienden NAMEN her zu begreifen?

Natürlich hat Wolter Recht, wenn er zu Vers 30a schreibt, dass „Paulus ... hier das *Šmā* von Dtn 6,4 ins Spiel“ bringt, „das monotheistische Grundbekenntnis Israels“, das (Anm. 37) „in der Septuaginta-Fassung“ lautet: „Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einer“. Folgerichtig übersetzt er (W266) Vers 29c-30a mit: „Natürlich (ist er) auch (der Gott) der Heiden, (ist) doch Gott *einer*...“

Dabei dient (W272) die „Konjunktion *eiper* {(ist) doch}“ der Begründung von V. 29: Weil es nur einen Gott gibt, ist dieser Gott nicht ‚allein Gott der Juden‘, sondern auch Gott ‚der Heiden‘.

Als Jude weiß Paulus jedoch, dass dieser „Herr“, dieser *kyrios*, wie die Septuaginta den Gottesnamen JHWH aus dem Hebräischen übersetzt, paradoxerweise ein Herr ist, der das Volk Israel aus allen Versklavungen befreit, was aus dem Zusammenhang des *Schəma* in 5. Mose 6 klar hervorgeht. Auf diesen Hintergrund geht Wolter mit keinem Wort ein.

Stattdessen erkennt Wolter in dem auf Gott bezogenen „Relativsatz“ *hos dikaiōsei peritomēn ek pisteōs kai akrobystian dia tēs pisteōs*, von ihm übersetzt mit (W266): „der die Beschneidung aus Glauben gerecht macht und die Unbeschnittenheit durch den Glauben“, wiederum sehr allgemein (W272)

eine [Prädikation](#), die das Wesen Gottes beschreibt, das sich unmittelbar aus seiner Einzigkeit als Gott ergibt. Der eine Gott, dem die eine Menschheit gegenübersteht, kann gar nicht anders, als alle Menschen gleich zu behandeln, und das heißt im vorliegenden Fall: dass er für die Rechtfertigung bei allen Menschen ohne Unterschied und Ausnahme den Glauben zugrunde legt. Die Begründung dafür, dass die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden für das Heilshandeln Gottes bedeutungslos ist, liefert Paulus das *Šmā* von Dtn 6,4.

Es ist die Behauptung, Gott könne „gar nicht anders, als alle Menschen gleich zu behandeln“, mit der Wolter wieder einen abstrakt-philosophischen Gottes- und Gleichheitsbegriff voraussetzt, der mit dem biblischen Denken nicht wirklich kompatibel ist. Die Gleichheit im Sinne einer sozialen und politischen Egalität, auf die das befreiende Handeln des Gottes Israels gerichtet ist, muss ja unterdrückenden Mächten immer erst abgetrotzt werden. Insofern behandelt Gott versklavende Mächte wie Ägypten, Babylon und Rom (oder auch Israels Führung, die das eigene Volk versklavt oder mit Besatzern kollaboriert) eben nicht exakt gleich wie das von ihm erwählte unterdrückte Volk (bzw. die Armen und Elenden innerhalb des Volkes). Indem Wolter einen solchen gesellschaftspolitischen Kontext der biblischen Erzählungen und erst recht des Römerbriefs vollkommen ignoriert, definiert er eine allgemeine Gleichheit aller Menschen, die sich – unausgesprochen – lediglich auf ihr individuelles Seelenheil vor Gott bezieht.

Zwei Funktionen schreibt Wolter (W273) diesem „Relativsatz V. 30b“ zu: erstens „die Begründung für die in V. 27a-b ausgesprochene Behauptung ..., dass Gott das Rühmen ausgeschlossen hat“, und zweitens, dass aus ihm „hervorgeht, wie das ‚Gesetz des Glaubens‘ lautet, von dem Paulus in V. 27e gesprochen hatte.“ Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass das „Gesetz des Glaubens“ also lauten würde: Alle Menschen ohne Unterschied werden von Gott durch ihren Christus-Glauben gerechtfertigt.

Dazu passt (W272), dass Wolter „nicht mehr als eine stilistische Variation“ im Gebrauch der verschiedenen Präpositionen sieht, wenn Gott nach Paulus „die Juden *ek pisteōs* {aus Glauben} und die Heiden *dia tēs pisteōs* {durch den Glauben} rechtfertigt“:

Sie kann schon darum kein Unterschied in der Sache sein, weil beide Präpositionen dasselbe sagen wie der eine instrumentale Dativ *pistei* {durch Glauben} in V. 28, der sich hier auf das Juden und Heiden umschließende Appellativum „Mensch“ bezieht.

Wenn das auch grundsätzlich stimmt, mag man es Paulus dennoch zutrauen, mit Hilfe dieser stilistischen Variation anzudeuten, dass nun doch nicht alle Unterschiedenheit zwischen Israel und den Völkern einfach so eingeebnet wird, wie sich das Wolter vorstellt.

Nach Gerhard Jankowski geht Paulus davon aus, dass das große Problem der weltweiten Versklavung nicht nur Israels, sondern aller Völker unter das Imperium Romanum nicht mehr durch eine säuberliche Trennung Israels von den Völkern auf dem Wege der Befolgung der Tora, also quasi durch einen neuen Auszug aus Ägypten, gelöst werden kann. Eine Überwindung der gegenwärtigen von Unterdrückung und Gewalt geprägten Zustände ist nur möglich durch die Verwandlung der Gegensätze von innen, durch das versöhnende Handeln des Messias, wie es Paulus zuvor beschrieben hat (J98):

Menschheit wird wahr gemacht, Menschheit, die Juden und Nichtjuden umfaßt. Die wird wahr gemacht durch die Treue Gottes. Juden allein können wahr werden durch das Tun der Tora. Nichtjuden können das nicht, da sie Tora nicht haben. Sie müssen nicht durch die Vorschriften, Gesetze, Anweisungen der Tora hindurch, um wahre Menschen zu werden. Das ist ihnen gleichsam durch die Treue Gottes erlassen. Was aber von ihnen verlangt wird, ist das Vertrauen zum Gott Israels, der eine befreite und geeinte und so wahre Menschheit will.

Das heißt aber: Der Gott Israels wird nicht einfach zum abstrakt-philosophisch verstandenen Allerweltsgott aller Menschen, den jeder denkende Mensch sich als ein höchstes allmächtiges Wesen vorstellen mag. Vielmehr geht Paulus davon aus, dass jetzt die Zeit gekommen ist, in der die Völker, wie es in den Schriften Israels verheißen war, den befreienden NAMEN Gottes erkennen und bekennen können:

Was Israel bekennt: *der EWIGE unser Gott, der EWIGE Einer*, das kann jetzt auch von Nichtjuden gesprochen werden. Der Eine Gott Israels ist der Gott von Juden und Nichtjuden. Mit anderen Worten: Auch die Gojim können das Schma Jisrael sprechen, ohne daß sie Juden werden müssen.

Nach Jankowski ist es aber von Bedeutung, dass Paulus ausdrücklich „die Unterschiede“ benennt, „die bestehen und bestehenbleiben: Beschneidung und Vorhaut.“ So

bleiben die Unterschiede gewahrt. Sie können und dürfen nicht aufgehoben werden. Das ist gerade Kennzeichen der geeinten Menschheit, daß sie nicht uniform ist, sondern die Unterschiede aushalten kann.

Von dieser Voraussetzung her interpretiert Jankowski die verschiedenen Präpositionen *ek* und *dia* in Römer 3,30b als wesentliche Akzentuierungen (J98f.):

Die Beschneidung, das sichtbare Zeichen der Zugehörigkeit zum Bund, bleibt. Wer beschnitten ist, soll beschnitten bleiben. Der wird wahr gemacht **aus** Treue und Vertrauen heraus, *ek pisteōs*. Denn Treue und Vertrauen sind ihm bekannt. Sie gehören zu dem Bund, aus dem er kommt. Es bleibt aber auch die Vorhaut. Wer nicht beschnitten ist, braucht sich nicht beschneiden zu lassen, er bleibt unbeschnitten. Wer unbeschnitten ist, wird wahr gemacht **durch** Treue Gottes, *dia pisteōs*, an Beschneidung und Bund vorbei. So ist die Treue Gottes das Verbindende zwischen den Verschiedenen. Es ist eine „unaufhebbare Verschiedenheit“ (F.-W Marquardt)¹¹¹. Aber gerade daß die nicht aufgehoben wird, gibt der geeinten Menschheit erst einen Sinn. Nur in dieser Verschiedenheit wird sie wirklich wahr.

Römer 3,31: Durch Treue bzw. Vertrauen wird die Tora nicht außer Kraft gesetzt

3,31 Wie? Heben wir das Gesetz auf durch den Glauben?
Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.

[31. Januar 2025] Dass Paulus (W273) im Vers 31a „die Frage nach der Tora noch einmal“ aufnimmt, ähnelt nach Michael Wolter „den Übergängen von 2,11 auf 2,12, von 3,9-18 auf 3,19, von 4,11b-12 auf 4,13 und von 5,12d auf 5,13-14“, denn an all diesen Stellen „kommt Paulus auf das Gesetz zu sprechen, nachdem er unmittelbar vorher festgestellt hat, dass es zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied gibt.“ Wie in Vers 28 stellt er hier *nomos* und *pistis* {Gesetz und Glauben} einander gegenüber, und ebenso wie dort verwendet er auch hier die „1. Person Plural“.

Wie ist aber „das Gegenüber von *nomon katargoumen* {wir setzen das Gesetz außer Kraft} (V. 31a) und *nomon histanomen* {wir halten am Gesetz fest} (V. 31c) zu verstehen“? Obwohl ein solches Gegenüber sonst „in der antiken griechischen Literatur“ nirgends belegt ist, gelingt es Wolter, in einer eingehenden Analyse biblischer Texte

111 Jankowski zitiert Marquardt [202], ohne selber die Fundstelle anzugeben.

herauszuarbeiten, was Paulus meint. Das Wort *katargein* verwendet Paulus selbst „22mal in Röm, 1/2Kor und Gal“, während es in der Septuaginta nur in Esra 4,21.23; 5,5; 6,8“ als „Wiedergabe von aram. *batal* {aufhören}“ in der Pa’el-Form vorkommt, „das ansonsten durch *argein* ... wiedergegeben wird.“ Das Wort *histanein* ist „in der Septuaginta“ oft „mit einem Wort“ verknüpft, „das gesetzliche Vorschriften bezeichnet“, es basiert in „allen Fällen ... auf dem hebräischen Verb *qum* {aufstehen, Bestand haben}“ und hat dort (W274) – worauf „vor allem auch die Austauschbarkeit mit {dem gleichbedeutenden Wort} *tēreō* in 1Sam 15,11 und Mk 7,9“ hinweist – die Bedeutung ... von ‚halten‘, ‚bewahren‘ oder ‚ausführen‘. ... In keinem einzigen Fall liegt die Bedeutung „ein bisher nicht vorhandenes Gesetz ‚aufrichten‘“ o.ä. vor.

Bemerkenswert ist für Wolter außerdem,

dass die hebräischen Grundwörter dieser beiden Begriffe, *qum* und *batal*, in der rabbinischen Literatur genau dann einander gegenübergestellt werden, wenn es um die Frage geht, ob die Tora ‚übergangen‘ / ‚aufgehoben‘ / ‚ungültig gemacht‘ / ‚außer Kraft gesetzt‘ wird oder ob sie ‚befolgt‘ / ‚aufrechterhalten‘ / ‚ausgeführt‘ bzw. an ihr ‚festgehalten‘ wird. In diesem Sinne heißt es in mAv {Mischna Avot} 4,9: „Jeder, der die Tora als Armer bewahrt (*məqajim*), wird sie auch als Reicher bewahren (*qajmah*), und jeder der die Tora als Reicher vernachlässigt (*məbattel*), wird sie auch als Armer vernachlässigen (*battəlah*)“.

An dieser Stelle erkennt Wolter also an, dass Paulus als jüdischer Lehrer argumentiert, indem er in Römer 3,31a-b

bestreitet ..., dass die Bedeutung, die er dem Christus-Glauben in V. 28 zugeschrieben hatte, in einen Bruch mit der Tora führt. In V. 31c insistiert er darauf, dass zwischen der Tora und der Gewissheit, dass Gott den Menschen nur aus Glauben und ohne Werke des Gesetzes gerecht macht (V. 28), eine ungebrochene Kontinuität besteht.

Wolters weitere Ausführungen zeigen jedoch, dass er eine vorbehaltlose Anerkennung der Tora durch Paulus nach wie vor nicht anzunehmen bereit ist, denn ihm zufolge bringt Paulus diese

Kontinuität ... dadurch zur Geltung, dass er erneut mit der Bedeutung des Gesetzesbegriffs spielt: Wie in V. 28 steht *nomos* auch in V. 31c für die Tora. Die Fortsetzung in Kap. 4 lässt nun aber erkennen, dass Paulus den Begriff hier mit einer anderen Semantik {Bedeutung} ausstattet: Während *nomos* in V. 28 noch Sammelbezeichnung für die durch „Werke“ zu erfüllenden Rechtsforderungen der Sinai-Tora war, verwendet Paulus den Begriff in V. 31c wie bereits in V. 21b als literarische Kategorie und bezeichnet mit ihm die „Tora“ als den ersten Teil des alttestamentlichen Kanons, der die Geschichte von der Schöpfung bis zum Tod des Mose erzählt.

Indem jedoch Wolter die Tora als Erzählung und als Gesetz auseinanderreißt, entgeht ihm die wahre Bedeutung der Tora als einer aus den Erzählungen der fünf Bücher Mose hervorgehenden Wegweisung Gottes, die als Disziplin der Freiheit dazu dient, die geschenkte Befreiung zu bewahren.

Mit dem Hinweis (W275) auf ein „ganz analoges Wortspiel“, das Paulus „auf engstem Raum auch in Gal 4,21“ veranstaltet, wo er diejenigen, die „unter dem *nomos* sein“ wollen, auf die von ihm anschließend theologisch interpretierte „Abraham-Erzählung“ verweist, stellt Wolter allerdings zu Recht fest, dass Paulus jetzt auch hier „im Anschluss an Röm 3,31c ... wie in Gal 4,22-31“ auf Abraham eingeht und in Kapitel 4 „aus dem ‚Gesetz‘ zeigen“ wird, „dass Gott nicht nur schon immer aus Glauben gerechtgesprochen hat, sondern dass dies auch bei Abraham, dem Stammvater des Gottesvolkes, der Fall gewesen ist.“

Zusammenfassend hebt Wolter hervor, dass Paulus „in V. 29-30 ... die Unterschiedlosigkeit der Heilszuweisung an Juden und Heiden aus dem Gottesverständnis Israels“ ableitet:

Paulus will deutlich machen, dass die Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Heiden durch den Christus-Glauben in ungebrochener Kontinuität zum Gottesverständnis Israels steht. Aus V. 29-30a geht aber auch hervor, dass Paulus bei dieser Argumentation nur einen bestimmten Aspekt des alttestamentlichen Redens von Gott herausgreift: Gottes Universalität und Einzigkeit. Die exklusive Bindung Gottes an Israel, die ebenfalls zum Grundbestand des jüdischen Gottesverständnisses gehört, lässt er unbeachtet.

Zu Römer 3,31 wiederholt Wolter seine Behauptung, dass Paulus trotz seiner gegenteiligen Beteuerung die jüdische Tora als Gottes Wegweisung in ihrer Geltung doch im Grunde als überholt ansieht, da er sie von den Büchern der Tora her unter Absehung vom bleibenden Bund Gottes mit Israel völlig neu interpretiert (W275f.):

Dem entspricht, dass Paulus die Kontinuität zum Gesetz nur so postulieren kann, dass er innerhalb des Gesetzesbegriffs differenziert: Er unterscheidet zwischen einem „Gesetz der Werke“ und einem „Gesetz des Glaubens“ (V. 27c-e), grenzt die Rechtfertigung „durch Glauben“ ausdrücklich von den „Werken des Gesetzes“ ab (V. 28) und integriert das Gesetz schließlich in Aufnahme von 3,21b als literarische Kategorie in seinen theologischen Begründungszusammenhang (V. 31c). Dass aus dem Begriffspaar „Gesetz und Propheten“ (3,21b) in 3,31c nur noch das Gesetz übrig bleibt, hat zwei Gründe: Zum einen ist das Thema ‚Gesetz‘ zusammen mit dem Thema ‚Gott‘ aus 2,17.23 vorgegeben, und zum anderen steht die Abrahamüberlieferung, auf die Paulus gleich im Folgenden Bezug nehmen wird, nun einmal in der Tora.

Für Gerhard Jankowski (J99) steht es außer Frage, dass Paulus in seinen Argumentationen die Tora immer mitbedenken muss, da sie es ja ist, „die die Unterschiede und Verschiedenheiten markiert.“ Wenn also, wie er festgestellt hat, „nur die Treue maß-

gebend dafür ist, daß Menschheit wahr werden kann“, auch wenn nach wie vor „die Unterschiede bestehenbleiben, was ist dann mit der Thora? Wird sie nicht überflüssig? Ist sie nicht zu einer Nebensache geworden, vielleicht sogar erledigt?“ Das ist für

den Juden Paulus ... eine undenkbare Möglichkeit. Auf keinen Fall ist für ihn der Bund, zu dem die Thora gehört, aufgehoben. Er bleibt ja gerade durch die Treue Gottes bestehen. Und so bleibt auch die Thora.

Mit dem folgenden Satz: „Mehr noch, durch die Treue wird die Thora erst in ihrer Gewichtigkeit betont, aufgerichtet, wie Paulus sagt“, übernimmt Jankowski die gängige Übersetzung von *histēmi* mit *aufrichten*. Mich hat dagegen Wolter davon überzeugt, *nomon histanomen* einfach mit *wir halten an der Tora fest* zu übersetzen.

Da Jankowski anders als Wolter nicht davon ausgeht, dass Paulus die Unterschiede zwischen Juden und Gojim als völlig eingeebnet ansieht, muss jedoch zuerst „die Einheit der Verschiedenen geklärt werden“. Aus welchem Grund kommt denn „den Gojim die Treue Gottes genauso wie den Juden zugute“?

Es fällt Jankowski nicht gerade leicht, darauf zu antworten, weil Paulus erstens in den ersten beiden Teilen seines Briefes „sehr theoretisch“ argumentiert und auf „die praktischen Konsequenzen ... erst im dritten Teil des Schreibens“ eingeht und weil er zweitens

in diesem ersten Teil eine Diskussion mit Juden führt..., wie er es gelernt hatte. Vieles braucht nur angedeutet zu werden und ruft doch ganze Stränge einer Diskussion auf. Das meiste, was Paulus sagt, muß, weil es Widerspruch hervorrufen könnte, wieder und wieder begründet werden. Das alles wieder z.T. nur in angedeuteten Akzentuierungen. Es ist die Sprache der Lehrer Israels, die uns hier begegnet. Es ist mühsam, sich in diese Gedankenwelt einzuarbeiten, sie überhaupt erst zu entdecken. Teilweise ist uns unsere theologische Verbildung dabei nicht hilfreich, weil sie jüdische Traditionen gerade auch bei Paulus eher nur am Rande zur Kenntnis nimmt.

Drittens kommt erschwerend hinzu, dass „der Römerbrief ... weitgehend von lutherischer Rechtfertigungslehre her gelesen und interpretiert worden“ ist und damit „das eigentliche Thema des Briefes zu kurz kommen“ musste, womit viertens einher ging (J100), dass die Frage nach der

Bedeutung der Thora... dazu benutzt wurde, einen Trennungsstrich zum Judentum zu ziehen. Das geschah und geschieht zum einen aus theologischen Gründen; zum anderen konnte es zu dieser Interpretation kommen, weil die durch und durch jüdische Gedankenwelt des Briefes nicht erkannt oder geleugnet wurde.

Als „das grundlegende Thema des Briefes“ erkennt Jankowski „das Volk Israel und die anderen Völker oder auch: das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden“, das er „in seinem historischen und jüdischen Kontext einzuordnen“ versucht:

Das Thema wurde zur Zeit des Paulus innerhalb des Judentums kontrovers diskutiert. Die eher orthodoxen und radikalen Gruppen vor allem in der Provinz Judäa strebten nach Autonomie für das eigene Volk. Sie propagierten dabei die völlige Trennung von den anderen Völkern. Oder sie wollten die anderen Völkern judaisieren, d.h. zu Juden machen.

Paulus ging einen heterodoxen Weg. Er hatte erkannt, daß die Forderung nach Autonomie unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich durchzusetzen war. Die Judaisierung der Nichtjuden in der Diaspora zu propagieren war für ihn ebenso unmöglich. Daher gab es nur eine Möglichkeit: Israel mußte sich für die anderen Völker öffnen. Der Kampf war nicht gegen die Völker, d.h. gegen die Nichtjuden, sondern für sie zu führen. Nichtjuden konnten zu Israel gehören, ohne Juden zu werden. Grundlage dafür war ein konkreter Messianismus. Was die Propheten erhofft hatten, daß die Völker zum Zion kommen sollten, um dort mit Israel den Gott Israels zu loben, war für Paulus zu einer realen Möglichkeit geworden, nachdem er in dem gekreuzigten und auferstandenen Rabbi Jesus den Messias erkannt hatte.

Von daher ist der Abschnitt Römer 3,21-31 für Jankowski

ein erster Höhepunkt des Briefes, weil hier das, was Paulus wollte, auf den Punkt gebracht ist: die Gojim, die Nichtjuden, gehören zu Israel, ohne Juden werden zu müssen. Zusammen mit den Juden verkörpern sie die Menschheit, die auf messianische Befreiung angelegt ist. Es ist eine wirklich geeinte Menschheit, obwohl die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden bestehenbleiben. Die Gemeinschaft, bewirkt durch die Treue des Gottes Israels, wird zum Lernfeld des gemeinsamen Vertrauens zwischen Juden und Gojim.

Dass „in diesem ganzen Zusammenhang Israel nicht erwähnt wird“, fällt Jankowski auf, ohne dafür einen vermutlichen Grund anzugeben. Indem Paulus „bei dem bekannten Gegensatz Juden – Griechen oder Juden – Nichtjuden“ bleibt, „unterstreicht er den alten Antagonismus“, aber „[g]leichzeitig ...zeigt er seine Überwindung auf.“

Mit „diesem Ansatz“ verabschiedet sich Paulus nicht etwa vom Judentum oder von der Tora als solcher, wohl aber wusste er, dass ihm

die ganze bisherige jüdische Tradition entgegenstand... Er kam nicht umhin, diese Tradition zu befragen und zu interpretieren. Er mußte erklären, wie er bei seinem Ansatz die Thora verstand, was die Beschneidung für ihn noch bedeutete, was an der Verheißung an Abraham für ihn noch tragend war.

Die letztgenannte Frage wird er in Kapitel 4 sogleich ausführlich erörtern.

Übersetzungsvorschlag für Römer 3,21-31

21 Jetzt aber ist ohne die Tora
Gottes Bewährtheit offenkundig geworden,
bezeugt durch das Gesetz und die Propheten,

- 22 eine Bewährtheit Gottes aber
durch die Treue Jesu, des Messias,
für alle, die vertrauen.
Denn es ist kein Unterschied,
- 23 denn alle sind fehlgegangen
und ermangeln der Ehre Gottes
und werden geschenkweise wahr gemacht aus seiner Gnade
durch die Auslösung, die geschehen ist im Messias Jesus,
- 24 den Gott hingestellt hat als Gnadenort
durch Treue
in seinem Blut
zum Erweis seiner Bewährtheit
um des Erlassens der zuvor geschehenen Verfehlungen willen
- 26 in der Zurückhaltung Gottes
zu dem Erweis seiner Bewährtheit
in der jetzigen Zeit,
dass er bewährt ist und den wahr macht, der aus Jesu Treue ist.
- 27 Wo ist nun das Rühmen?
Es wurde ausgeschlossen.
Durch welche Tora?
Die der Werke?
Nein, sondern durch die Tora des Vertrauens.
- 28 Denn wir rechnen damit,
dass die Menschheit durch Vertrauen wahr wird
ohne Werke der Tora.
- 29 Oder ist Gott der Gott der Juden allein?
Nicht auch Gott der Gojim?
Ja, auch der Gojim,
- 30 ist doch Gott einer,
der wahr machen wird die Beschneidung aus Vertrauen
und die Unbeschnittenheit durch Vertrauen.
- 31 Setzen wir nun die Tora durch das Vertrauen außer Kraft?
Keineswegs!
Wir halten vielmehr an der Tora fest.

Ein Midrasch über die Verheißungen an Abraham (Römer 4,1-25)

[1. Februar 2025] Für Gerhard Jankowski (J6) reicht der ausführliche [Midrasch](#) des Paulus über Abraham, mit dem er als jüdischer Lehrer die Einbeziehung der Gojim in den Bund mit Israel gegenüber der gesamten jüdischen Tradition zu begründen versucht, von Römer 4,1 bis Römer 5,11, und zwar unter den Zwischenüberschriften „Das Vertrauen 4,1-8“, „Vater aller Vertrauenden 4,9-12“, „Erben der Verheißung

4,13-16“, „Vater vieler Gojim – Abraham 4,17-22“, „Zukunft 4,23-25“ und „Gegenwart 5,1-11“.

Michael Wolter dagegen (WXII) legt das gesamte Kapitel 4 unter dem Stichwort „Die Rechtfertigung Abrahams“ aus, wobei alle Unterteilungen in irgendeiner Weise auf den „Glauben“ bezogen sind, während er die Auslegung von 5,1-11 mit dem darauf folgenden Abschnitt „Christus und Adam (5,12-21)“ unter der Überschrift „Die Umkehr von Unheil in Heil durch Jesus Christus“ zusammenfasst. Da von Abraham ausdrücklich nur bis zum Ende von Kapitel 4 die Rede ist, lasse ich wie Wolter mit Römer 5,1 einen neuen Abschnitt meiner Auslegung beginnen.

In seiner Einleitung zur Auslegung von Römer 4,1-25 stellt Wolter fest (W276), dass es „nach dem bisherigen Verlauf des Römerbriefes aus zwei Gründen nicht überraschend“ ist, dass „Paulus auf Abraham zu sprechen kommt“. Erstens hatte er seine in 3,22.26.28-30 vorgetragene „These von der Rechtfertigung aus Glauben ... auf der Grundlage von Gen 15,6 im Galaterbrief entwickelt“, und zwar in „der Auseinandersetzung mit christlichen Juden, die von den galatischen Heidenchristen die Beschneidung verlangten“, und zweitens (W277)

drängt sich das Abraham-Thema aufgrund der heilsgeschichtlichen Bedeutung Abrahams auf: Abraham gilt als der Stammvater Israels, das Gott sich aus den Völkern zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat. Mit der Erwählung Abrahams wurde Israel von den Völkern unterschieden, denn Gott hat sich sein Volk dadurch erwählt, dass er Abraham erwählt hat.

Da sich Paulus Wolter zufolge im Römerbrief um die „theologische Aufhebung“ dieser „Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern“ bemüht, muss er „geradezu zwangsläufig die Frage nach Abraham stellen.“

Die Antwort des Paulus läuft nach Wolter auf „den Nachweis“ hinaus,

dass gerade Abraham, und zwar als Glaubender, zum Stammvater einer über das Judentum hinausreichenden Nachkommenschaft geworden ist: Abrahams heilsgeschichtliche Funktion erstreckt sich auf alle Menschen, die wie er glauben, und schließt damit auch die Menschen aus den nichtjüdischen Völkern ein, die an Jesus Christus glauben.

In welchem Ausmaß das Kapitel Römer 4 aus Inhalten der ersten drei Römerbriefkapitel hervorgegangen ist, belegt Wolter mit dem Hinweis auf „zahlreiche Begriffe und Themen, die vor allem in 3,21-31, aber auch in 1,16 – 3,20 eine Rolle gespielt haben, in Kap. 4 wiederkehren“. Vom Alten Testament her (W277f.) bilden

die Gen 15,6 entnommenen Begriffe *pistis/pisteuein* {Glaube/glauben}..., *logizesthai* {anrechnen} (V. 3-6.8-11.22-24) sowie *dikaïosynē* {Gerechtigkeit} und Stammverwandte ... in derselben semantischen Konfiguration wie im alttestamentlichen Praetext Rahmen und Grundgerüst der paulinischen Darstellung...

Römer 4,1-3: Abrahams Gottvertrauen wurde ihm zur Bewährtheit gerechnet

- 4,1 Was sagen wir denn von Abraham, unserm leiblichen Stammvater?
Was hat er erlangt?
- 4,2 Das sagen wir:
Ist Abraham durch Werke gerecht,
so kann er sich wohl rühmen,
aber nicht vor Gott.
- 4,3 Denn was sagt die Schrift?
„Abraham hat Gott geglaubt,
und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“

[2. Februar 2025] Der ersten Vers aus Römer 4 betrachtet Michael Wolter (W279) als „Überschrift“ des ganzen Kapitels. Verwunderlich findet er, dass der Satz vielen „Abschreibern und Exegeten“ vom Satzbau her „Probleme bereitet“ hat, die wohl daher kommen, dass das einleitende „Fragepronomen *ti* {was}“ sich „als Objekt“ sowohl auf „*eroumen* („Was sollen wir nun sagen?“)“ als auch auf „*heurēkenei* („Was erlangte Abraham?“)“ bezieht. Seine Übersetzung lautet:

Was, sollen wir nun sagen,
erlangte Abraham, unser Urvater nach dem Fleisch?

Es gibt offenbar Exegeten, die diese Frage von 1. Mose 18,3 her „beantwortet wissen“ wollen, dass nämlich Abraham vor Gottes Augen „Gnade“ gefunden habe, Wolter meint allerdings, dass hier „vielmehr ein allgemeiner Sprachgebrauch“ vorliegt, „der menschliches Ergehen metaphorisch als ein ‚Finden‘ bzw. ‚Erlangen‘ umschreiben kann“, wie z.B. auch in 1. Mose 26,12, Sprüche 21,21 oder Jeremia 6,16. Gefragt wird hier (W280) „also danach, wie es Abraham ergangen ist“, und zwar infolge „eines bestimmten Tuns oder Verhaltens“, das in den folgenden Versen erläutert wird.

Der „Ausdruck *kata sarka* ... verweist ... auf die leibliche Abstammung aller Juden von Abraham.“ Im Blick darauf schließt sich Paulus also ausdrücklich „mit den nichtchristlichen Juden zusammen“, während die „heidenchristlichen Adressaten des Römerbriefes ... hier außen vor“ bleiben,

denn ihr Vater ist Abraham nicht *kata sarka*, sondern allein aufgrund des Glaubens (vgl. V. 11 sowie Gal 3,7). Dieses Abrahamverständnis findet seine Entsprechung in Röm 9,3, wo Paulus alle nichtchristlichen Juden „meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch (*kata sarka*)“ nennt. Mit *hēmōn* {unser} will Paulus sich also gerade mit den nichtchristlichen Juden zusammenschließen.

Obwohl es Wolter bewusst ist, dass Paulus „dabei vom traditionellen jüdischen Abrahambild“ ausgeht, das auf „Verheißungen ... wie ... in Gen 13,16a ... und ... Gen 15,5; 17,4-6; 22,17“ beruht, und er sich selbst offenbar gerade auch als Apostel des Messias Jesus dem Volk Israel zugehörig weiß, das „z.B. 2Chr 20,7; Jes 41,8; Ps 105/104,6“ als „Same (*sperma*) Abrahams“ bezeichnet wird, scheint es Wolter nicht aufzufallen, dass darin ein Widerspruch zu zwei seiner Behauptungen besteht, nämlich

erstens, Paulus würde alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden einebnen wollen, und zweitens, Paulus würde nur römische Heidenchristen ansprechen. Die Verschiedenheit spielt für Paulus eine Rolle, wenn auch nicht in der jüdisch-traditionell vorgegebenen Weise. Und es wäre seltsam, wenn Paulus aus seiner nach wie vor bestehenden Verbundenheit mit dem Urvater Abraham heraus sich nicht gerade eindringlich an eben diejenigen wenden würde, mit denen er sich durch das *hēmōn* {unser} zusammenschließt, nämlich jüdische Adressaten in Rom. Heidenchristen müsste er doch nicht erst davon zu überzeugen versuchen, dass Juden keinen Grund haben, sich auf ihre Erwählung etwas einzubilden; und ich kann mir nicht vorstellen, dass Paulus einfach nur heidnische Vorurteile gegenüber Juden bestätigen wollte.

Römer 4,2 wird von Wolter anders wiedergegeben als in allen anderen mir zugänglichen Übersetzungen (W281):

Wenn Abraham nämlich aus Werken gerechtfertigt worden wäre,
hat er Grund zum Rühmen.
Aber nicht bei Gott!

Anderswo wird nicht mit „wäre“, sondern mit „ist“ übersetzt, aber für Wolter ist *ei* {wenn} mit *edikaiōthē* in der Verbform „Indikativ Aorist“ ein „irrealer Bedingungssatz“¹¹², der „dann aber in V. 2b-c wie ein realer Bedingungssatz“ weitergeht. Was im Satzbau nicht zusammenpasst, hat ihm zufolge auch inhaltliche Gründe, weil

Paulus sich hier mit einem Abrahambild auseinandersetzt, wie es u.a. in Jak 2,21 erkennbar ist: „Abraham, unser Vater – wurde er nicht aus Werken gerechtfertigt, als er Isaak, seinen Sohn, auf den Altar legte?“ (s. auch Neh 9,8; Sir 44,19-20; ... Hebr 11,17-19). Es verknüpft Abrahams Rechtfertigung mit seiner gehorsamen Unterwerfung unter Gottes Gebot und Forderung. Auch Paulus will Abraham durchaus nicht absprechen, dass er Grund hatte, sich seiner „Werke“ zu rühmen. Dieser „Ruhm“ war jedoch bei seiner Rechtfertigung nicht maßgeblich, weil Gott ihn nicht „aus Werken“ für gerecht erklärt hat.

Da aus dem folgenden Vers mit Bezug auf 1. Mose 15,6 hervorgeht (W282), „dass Abrahams *Glaube* für seine Rechtfertigung ausschlaggebend war, kann die Annahme, er sei *ex ergōn* gerechtfertigt worden, nur als eine irrealer Annahme formuliert werden.“ Und mit „*all' ou pros theon* {aber nicht vor Gott} (V. 2c)“ will Paulus sagen, dass Abraham sich allenfalls „*pros anthrōpon*“ {vor einem Menschen}“ seiner unzweifelhaft vorhandenen

Werke ... hätte rühmen können. Gott hat jedoch auf sie nicht geachtet, als er Abraham für gerecht erklärt hat, denn bei ihm gibt es keine Rechtfertigung „aus Werken“.

112 Dazu beruft sich Wolter auf B. Blass, A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen, 14. Auflage 1976, § 360.371. Bei weiteren Bezugnahmen auf diese Grammatik werde ich sie mit „BDR“ abkürzen.

In Römer 4,3 folgt dann das „Zitat von Gen 15,6“, mit dem Paulus begründet, warum „Abrahams ‚Ruhm‘ ... bei seiner Rechtfertigung nicht maßgeblich“ war, denn Gott hat „ihn aufgrund seines *Glaubens* gerecht gesprochen“. Damit nimmt er „Gott selbst und die Eigenart seines rechtfertigenden Handelns... als entscheidendes Argument für die in V. 2 ausgesprochene These“. In „direktem Widerspruch zur Interpretation dieses Verses in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur“ behauptet Paulus also, „dass Gott überhaupt nur aufgrund von Glauben gerecht spricht.“ Obwohl also Abraham durchaus Werke vorzuweisen hatte, wurde er „nicht ‚aus Werken‘ gerecht gesprochen“, sondern „weil Gott sein *Glauben (pisteuein)* als Gerechtigkeit angerechnet hat.“

[5. Februar 2025] Gerhard Jankowski beginnt seine Auslegung von Römer 4 mit einer genaueren Betrachtung der Verheißungen an Abraham (J101):

Abraham. Mit ihm fängt an, was einmal Israel heißen soll. Herausgerufen wird er aus einem fremden Land. Als er auftaucht aus der Zerstreuung der Gojim über die Erde (Gen 11,32,) hört er eine unglaubliche Verheißung (Gen 12,1-3):

- 1 *Geh vor dich hin aus deinem Land aus deiner Verwandtschaft aus dem Haus deines Vaters
in das Land, das ich dich sehen lassen werde.*
- 2 *Ich will dich zu einem großen Goj machen
und will dich segnen
und will deinen Namen großwachsen lassen.
Werde ein Segen.*
- 3 *Segnen will ich, die dich segnen,
die dich lästern, verfluche ich.
Mit dir werden sich segnen alle Sippen des Bodens.*

Eine der beiden großen Verheißungen ist damals kein Problem, nämlich (J102) die „Verheißung des Landes“, da Abraham nach 1. Mose 11,31 bereits „auf dem Weg dorthin“ ist. Aber wie soll Abraham, der „kinderlos“ ist, „ein großer Goj“ werden, ein zahlreiches Volk? Daraufhin bekommt Abraham „noch einmal eine Verheißung“ (1. Mose 15,4-5):

*Der von deinem Leib ausfährt, der wird dich beerben.
Er führte ihn hinaus ins Freie und sprach:
Blicke doch himmelan und zähle die Sterne,
kannst du sie zählen?
Und sprach zu ihm:
So wird dein Same sein.*

Die Zukunft des großen Volkes steht buchstäblich in den Sternen. Abraham kann nichts tun, nichts bewirken, nichts erwirken von dem, was in Zukunft sein wird. Er kann die Zukunft nicht planen. Machen kann er sie sowieso nicht. Die-

se Zukunft aber soll Israel heißen. Folglich ist Israel nicht zu planen und nicht zu machen. Israel ist Verheißung, Israel wird gegeben, es wird werden im Vertrauen auf die Zusage Gottes hin. Deswegen erfolgt auf diese zweite Verheißung, die gegen alles Machen und Planen steht, nur noch eine lapidare Feststellung (Gen 15,6):

*Er aber vertraute dem EWIGEN
das achtete er ihm als Bewährtheit.*

Alles was Israel von Anfang an sein konnte, entsprang nicht menschlichem Wollen und Wirken, sondern schon der Abraham verheißene „Sohn, der Zukunftsträger“, wird „von einer unfruchtbaren Frau in hohem Alter, also gegen die Natur“ geboren:

Dieser Sohn ist nicht gemacht. Er ist gegeben. Ihm folgen dann die vielen anderen Söhne durch die Generationen hindurch – nach dem Fleisch, heißt das in biblischer Sprache. Und der erste Sohn Abrahams ist nicht der einzige, der geschenkt wird. Immer dann, wenn die Zukunft gefährdet erscheint, wird einer der zukunfts tragenden Söhne um der Verheißung willen gegeben. Bis dann aus den vielen Söhnen Abrahams das Volk Israel wird. Seit dem ersten gegebenen Sohn Abrahams ist jeder in Israel Sohn Abrahams und jede in Israel Tochter.

Auf diese gemeinsame Geschichte des Volkes Israels, die auf „Abraham, den Vater Israels“ zurückgeht und die Paulus mit allen Juden teilt, bezieht er sich (J103) mit den Worten „*unser Vorvater nach dem Fleisch*“. Auf welchem Wege konnte Abraham diese Rolle übernehmen?

Dadurch, daß er vertraut hat. Er hat für diese Vaterschaft nichts getan, außer daß er auf das vertraute, was ihm von dem zukünftigen Sohn und den zukünftigen Söhnen gesagt wurde. Das ist seine „Tat“. Auch dort, wo vom Werden des Vaters erzählt wird, bleibt Abraham passiv. Es wird nicht erzählt, daß er den Sohn gezeugt habe. Die Passivität Abrahams betont die Erzählung von der Geburt des Sohnes (Gen 21,1-3):

- 1 *Der EWIGE ordnete es Sara zu, wie er gesprochen hatte, an Sara tat der EWIGE, wie er geredet hatte.*
- 2 *Sara wurde schwanger und gebär Abraham auf sein Alter einen Sohn, zu der Frist, von der Gott ihm geredet hatte.*
- 3 *Und Abraham rief den Namen seines Sohnes, der ihm geboren worden war, den Sara ihm geboren hatte:
Jizchak: Er lacht.*

In welchem Ausmaß Gerhard Jankowski seine biblischen Einsichten im Einklang mit Ton Veerkamp¹¹³ entwickelt hat, geht daraus hervor, dass Letzterer in seiner Ausle-

113 Ich zitiere ihn nach Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021

gung von Johannes 1,13 die gleiche Argumentation wie hier Jankowski im Blick auf diejenigen ausführt, die „nicht aus dem Willen eines Mannes“ gezeugt wurden. Dabei ergänzt Veerkamp den Gedanken, dass „im Gegensatz zu all den Patriarchen aus dem Buch Genesis, Zeugungen (*tholedoth*), *tholedoth* [?]Adam (Genesis 5,1) *tholedoth* Noach ... bis *tholedoth* *Jaʿaqov* (Genesis 37,2) ... ausgerechnet das Kapitel *tholedot* [?]Avraham“ fehlt:

Zwar hören wir: „Dies sind die Zeugungen Isaaks, des Sohnes Abrahams. Abraham zeugte den Isaak“, Genesis 25,19. Aber die Zeugung durch Abraham ist ein Element aus dem Kapitel: „Zeugungen Isaaks“.

Ähnlich wie Jankowski im Römerbrief in der *pistis* Abrahams das Vertrauen auf eine durch den Messias Jesus ermöglichte Versöhnung zwischen Juden und Nichtjuden begründet sieht, legt Veerkamp die Aussage von Johannes 3,16 über Jesus als „den SOHN, den Einziggezeugten“ von den Aussagen der Tora über Abraham her aus, der „seinen Sohn, ‚seinen Einzigen‘, als Opfer“ erheben soll, um einzusehen, dass

dieser Isaak nicht der Sohn Abrahams, sondern der Sohn seines Gottes ist, des VATERS von Israel, dem Volk, das dazu bestimmt ist, Erstgeborenes unter den Völkern zu sein. Bleibt Isaak nicht am Leben, hat Abraham keine Zukunft. Er muss am Leben bleiben, aber nur als Gottes Sohn.

Entsprechend deutet der Evangelist Johannes nach Veerkamp die Ermordung des Messias Jesus am römischen Kreuz als die Erhöhung eines zweiten Isaak zum Schlachtopfer, wobei er Jesus als die Verkörperung sowohl Israels (des erstgeborenen Sohnes Gottes) als auch des befreienden NAMENS Gottes selber begreift:

Die Solidarität Gottes mit Abraham zeigte sich damals in der Verhinderung der Opferung Isaaks. Bei Johannes muss der Gott Israels etwas tun, was von Abraham nie verlangt wurde. Hier wird Jesus/Isaak erhöht, blutig. Hier geht der Gott Israels den ganzen blutigen Weg mit der Welt der Menschen, weil es keinen anderen Weg gibt, um mit ihnen solidarisch zu sein.

Römer 4,4-5: Aus Gnade wird das Vertrauen des Frevlers zur Bewährtheit gerechnet

- 4,4 Dem aber, der mit Werken umgeht,
wird der Lohn nicht aus Gnade zugerechnet,
sondern weil er ihm zusteht.
- 4,5 Dem aber, der nicht mit Werken umgeht,
aber an den glaubt,
der den Gottlosen gerecht macht,
dem wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit.

[6. Februar 2025] Die beiden Verse Römer 4,4-5 verlaufen gegenläufig parallel zueinander, was nach Michael Wolter (W283) durch „das auf beiden Seiten identische Prädikat *logizetai* {wird zugerechnet bzw. angerechnet}“ unterstrichen wird, das jeweils den „Zusammenhang von Tun und Ergehen“ beschreibt. Dabei stehen sich auf „der Seite des *Tuns* ... *ergazesthai* {Werke tun} (V. 4) und *pisteuein* {glauben} (V. 5) gegenüber, während auf der Seite des *Ergehens* dem *misthos* {Lohn} (V. 4) die *dikaiosynē* {Gerechtigkeit} (V. 5) entspricht.“ Außerdem entspricht einander auf beiden Seiten die nähere Bestimmung der Zu- bzw. Anrechnung von Lohn bzw. Gerechtigkeit am Ende von Vers 4 im Gegenüber von „*ou ... kata charin alla kata opheilēma* {nicht aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit}“. Nach Wolter besteht aber eine Unstimmigkeit innerhalb dieser Parallelität, denn in Vers 4 ist es das Ergehen des Lohnes, das aufgrund der Tat der Werke zugerechnet wird, während es in Vers 5 (wie schon in Vers 3) die Tat des Glaubens ist, die auf das Ergehen der Gerechtigkeit hin angerechnet wird.

Mit Vers 4 „entwirft Paulus so etwas wie ein Gegenbild zu dem in Gen 15,6 beschriebenen Vorgang“. Es geht eben „bei Gott nicht zu“ wie im „Alltagsleben“, in dem „ein Mensch, der ‚Werke tut‘ (*ergazesthai*), einen Anspruch auf ‚Lohn‘ (*misthos*) hat.“ In Vers 5 dagegen (W284) sagt Paulus über „das Verhältnis zwischen Mensch und Gott“, dass dem „Glaubenden ... sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet“ wird, „auch wenn er keine Werke vorzuweisen hat.“

Damit will Paulus Wolter zufolge aber „nicht etwa das *ergazesthai* {Werke tun} verbieten oder auch nur zu einem Hindernis auf dem Weg zur Rechtfertigung machen.“ Indem Paulus in den folgenden Versen 6-8 das „*mē ergazesthai* {nicht Werke tun}“ erst durch *chōris ergōn* {ohne Werke}“ aufnimmt „und dann durch *anomia* {Gesetzlosigkeiten} und *hamartiai* {Sünden} näher“ bestimmt,

wird erkennbar, dass er den *mē ergazomenos* {den, der keine Werke tut} als den Sünder darstellen will und dass es ihm darum geht, den Glauben als eine hinreichende Bedingung für die Rechtfertigung zu kennzeichnen. Dass er auch eine notwendige Bedingung ist, hatte Paulus schon in Röm 1,17; 3,26.28.30 gesagt. Demgegenüber spielt das *ergazesthai* der Menschen bei der Rechtfertigung keine Rolle. Gott handelt eben nicht wie ein Mensch *kata opheilēma* {aus Schuldigkeit}, sondern immer nur *kata charin* {aus Gnade} (vgl. dann auch Röm 11,6).

Die „Formulierung *kata charin*“, mit der Paulus in Vers 4 die Worte „*tē autou chariti* {aus seiner Gnade} (Röm 3,24)“ wieder aufnimmt, bezeichnet also „ein Handeln, das aus Gottes freier Initiative hervorgeht und auf seinem eigenen Entschluss basiert“ und in dieser Weise „seinem Gott-Sein“ entspricht. „Würde Gott aufgrund von Werken rechtfertigen“, würde er dagegen „wie ein Mensch handeln.“

In Vers 5 nimmt Paulus außerdem alles „in 3,23-24 Gesagte (,alle haben gesündigt ... und werden ... gerechtfertigt aus seiner Gnade‘)“ auf und „verallgemeinert“ es „zu einem Wesenszug Gottes“, indem er

Gott als denjenigen bezeichnet, der den ‚Gottlosen‘ (*ton asebē*) rechtfertigt. ... Diese Gottesprädikation ist ansonsten nirgends belegt. Sie wurde von Paulus vielmehr ad hoc als Korrelat zu *kata charin* {aus Gnade} formuliert. Die Bezeichnung *asebēs* weist hier keine bestimmte Referenz auf sondern fungiert als [generische](#) Bezeichnung, mit deren Hilfe Paulus Gott und dessen Handeln charakterisieren will. Der *asebēs*, den Gott rechtfertigt, ist identisch mit dem „Mann, dessen Sünde der Herr nicht anrechnet“ (V. 8 nach Ps 31,2^{LXX}).

Genau im Blick auf den zuletzt zitierten Psalm mahnt Wolter (Anm. 27) zur Vorsicht gegenüber Exegeten, die in dieser Gottesprädikation einen „schroffen Gegensatz zur jüdischen Anschauung“¹¹⁴ – wie etwa in „Ex 23,7; Spr 17,15; 24,24“ – sehen.

Weiter betont Wolter (W284f.), dass Paulus mit „der Formulierung *pisteuein epi ton dikaiounta ton asebē* {glauben an den, der den Gottlosen rechtfertigt} ... nicht nur das personale Gegenüber des Glaubens, sondern auch dessen Inhalt“ bezeichnet (W285): „Sie besagt, dass man mit Gott als demjenigen rechnet, der den Gottlosen rechtfertigt.“

Der Bezug von *pisteuein* {glauben} mit der Präposition *epi* auf einen Akkusativ wird schon im Buch der Weisheit Salomos 12,2 verwendet und dann „in Apg 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Röm 4,24c; s. auch Hebr 6,1“. Da Wolter zufolge die „Mehrzahl der Texte ... einen Bekehrungsvorgang“ beschreibt, „könnte die Verwendung gerade dieser Präposition den Glauben als Bestandteil oder Ergebnis einer Hinwendung charakterisieren wollen.“ Er hält es aber für „ganz unwahrscheinlich“, dass

Paulus mit alledem den Glauben Abrahams kennzeichnen will..., denn der wird erst ab V. 17b beschrieben. Auch dass Paulus bereits in V. 4 damit begonnen hat, die Konsequenzen von Gen 15,6 zu verallgemeinern, spricht gegen diese Annahme. Abraham selbst ist inzwischen in den Hintergrund getreten. Paulus will Abraham hier darum weder als *asebēs* {gottlos} kennzeichnen noch stellt er seine Rechtfertigung als *iustificatio impii* {Rechtfertigung des Gottlosen} dar. Es geht in diesen Versen um Gott und sein rechtfertigendes Handeln; auf Abraham kommt Paulus erst wieder ab V. 9c zu sprechen.

Auch nach Gerhard Jankowski (J103) wird Abraham in den Versen 4-5 natürlich nicht als gottlos dargestellt:

Die Ausleger preisen ihn in den höchsten Tönen. Er ist es, der die Thora vollkommen gehalten hat. Er war in allem vollkommen. Sein ganzes Leben war unsträflich und tadellos. Er ist der Zaddik, der Bewährte schlechthin. Deswegen ist er auch überaus von Gott belohnt worden. Das macht seinen Ruhm aus. Das mag sein, sagt Paulus. Wenn das so stimmt, dann mußte Abraham auch belohnt werden. Denn wer etwas tut, dem wird Lohn geschuldet. Lohn emp-

114 So „als einer für viele“ E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 105.

fängt man nur für Werke, so heißt es in [Mekhilta](#) zu Ex 12,6. Aber die Schrift sagt es eben anders. Sie redet nicht von den Taten Abrahams, sondern von seinem Vertrauen. Dadurch ist er zum Bewährten geworden. Die Folgerung ist: Wahr gemacht wird nur der, der vertraut.

Nach dieser Klarstellung geht Paulus in Vers 5, wie „es in der Schriftauslegung üblich war, ... von dem speziellen Fall des Vertrauens Abrahams über zum Allgemeinen“, nämlich zur Frage: „Wie kann einer wahr werden, der gefrevelt, der also eine eindeutig falsche Tat getan hat?“ Indem Jankowski (J101) *asebēs* nicht einfach mit „gottlos“ übersetzt, sondern mit „Frevler“, deutet er an, dass im Hintergrund dieses Wortes der hebräische Ausdruck *rascha*^c steht, der ein abgrundtief böses, kriminelles Handeln bezeichnet, das im Widerspruch zur befreienden und Recht schaffenden Wegweisung Gottes steht, und nicht einfach ein religiöser Unglaube im Sinne eines modernen Atheismus oder Agnostizismus. Ein solcher Frevler (J103)

kann nur darauf vertrauen, daß er freigesprochen und seine Schuld bedeckt wird. Das hat zwar mit Abraham wenig zu tun, soll aber zeigen, daß die Gnade Gottes nicht zu erarbeiten, zu erwirken ist. Die Gnade wird gewährt, sie ist Geschenk oder sie ist nicht Gnade. Sie wird angerechnet, *logizesthai*.

Hier drückt sich Jankowski nicht ganz präzise aus (J101), denn es ist ja *hē pistis autou* {sein Vertrauen} und nicht die Gnade selbst, die „auf Bewährtheit hin angerechnet“ wird. Er setzt aber zu Recht voraus, dass auch menschliches Glauben oder Vertrauen keine menschliche Leistung ist, die Gottes Handeln bedingt, und dass Gottes Treue und Gnade dem menschlichen Vertrauen vorausgeht (J104):

Eigentlich müßte Gott die Abtrünnigkeiten und die Versündigungen aufrechnen. Er tut es aber nicht. Er rechnet sie nicht an. Darin zeigt sich seine unbedingte Gnade. Sie bleibt immer Geschenk. Daß Gott so handelt, daß er etwas bedingungslos gewährt, das kann nur im Vertrauen anerkannt werden. Und so war das auch, als Abraham vertraute.

Römer 4,6-8: Davids Preislied auf den Menschen, dessen Toraverstöße aufgehoben, dessen Verfehlungen bedeckt, nicht angerechnet wurden

4,6	Wie ja auch David den Menschen seligpreist, dem Gott zurechnet die Gerechtigkeit ohne Zutun der Werke (Psalm 32,1-2):
4,7	„Selig sind die, denen die Ungerechtigkeiten vergeben und denen die Sünden bedeckt sind!
4,8	Selig ist der Mann, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet!“

[7. Februar 2025] In den Versen Römer 4,6-8 zitiert Paulus (W285) Psalm 31,1-2a^{LXX}, um seine „Interpretation von Gen 15,6“ zu bestätigen. Dabei steht erneut „das Verb *logizesthai* {anrechnen/zurechnen}“ ... für das „Handeln Gottes“, das sich wiederum in „V. 6 ... auf das *Ergehen* wie in V. 4“ bezieht, aber „in V. 8 analog zu V. 5 auf das *Tun*“. Mit dieser „Interpretation des einen Textes durch den anderen“, wobei in beiden dasselbe Wort *logizesthai* vorkommt, bedient sich Paulus, wie manche Exegeten annehmen, „einer bestimmten rabbinischen Auslegungsregel ..., der sog. *gəzērā šāwā* {wörtlich ‚gleiche Verordnung‘ oder ‚gleiche Satzung‘}“. Wenn (W285f.) „in zwei Sätzen der Tora derselbe Begriff vorkommt“, wird nach dieser Regel „die Möglichkeit abgeleitet, zwischen den Sachverhalten, die in den beiden Texten bezeichnet werden, eine Analogie herzustellen.“

Mit einer (W281) auf den Psalmdichter David zurückgeführten Seligpreisung „des Menschen ..., dem Gott die Gerechtigkeit ohne Werke zurechnet“, will Paulus „dieses ‚ohne Werke‘ als Prinzip des rechtfertigenden Handelns Gottes“ absichern. Nach Wolter geht es „dabei höchstens ganz indirekt“ um Abraham, zentral aber um „die Prinzipien von Gottes ‚Buchführung‘ (*logizesthai*) im Umgang mit den Menschen“. Das wortwörtliche Zitat (W287) von Psalm 31,1b-2a^{LXX} in Römer 4,7-8 beschreibt „dreimal ein und dasselbe Handeln Gottes ...: ‚Gesetzlosigkeiten vergeben‘ und ‚Sünden zudecken‘ und ‚Sünde nicht anrechnen‘“, und in diesem Handeln geschieht

nichts anderes ... als eine Zurechnung von Gerechtigkeit „ohne Werke“. Diesen Zusammenhang hatte Paulus auch schon in 3,21-26 hergestellt. Es ist insofern die Eintragung des Gegensatzes von *pisteuein* und *ergazesthai* in seine Lektüre von Gen 15,6, die er durch Ps 31,1-2^{LXX} absichern will: Wenn Gott den Menschen ihre Sünden vergibt, sieht er von ihren Werken ab und rechnet ihnen Gerechtigkeit „ohne Werke“ zu. Paulus will den Lesern deutlich machen, dass seine Interpretation von Gen 15,6 in Übereinstimmung mit dem Gottesbild steht, das in Ps 31,1-2^{LXX} erkennbar wird.

Auch nach Jankowski (J103f.) bildet das Verb *logizesthai* {rechnen} „die Klammer“ zwischen der vorangehenden „Abrahamserzählung“ und zum folgenden „Schriftbeleg aus Psalm 32“ in seiner Septuaginta-Version. Zur Auslegung von Römer 4,6-8 beschränkt er sich auf den Hinweis (J104), dass „Ps 32,1f. ... von den Rabbinen mehrfach im Zusammenhang mit Jom Kippur diskutiert“ wird:

Das Stichwort liefert natürlich das Verb *bedecken* aus diesem Psalm. In bJoma 86b¹¹⁵ sind einige Autoren der Meinung, daß die Sünden am Jom Kippur einzeln benannt werden müssen. Rabbi Akiva ist der gegenteiligen Meinung und belegt sie mit Psalm 32,1. Es ist zu vermuten, daß Paulus dieses Zitat verwendet, weil er vorher dezidiert vom Jom Kippur geredet hatte.

115 bJoma bezieht sich auf den babylonischen Traktat Yoma (Kippur), in dem es um den Großen Versöhnungstag geht.

Römer 4,9-10: Abraham war noch unbeschnitten, als ihm sein Vertrauen zur Bewährtheit gerechnet wurde

- 4,9 Diese Seligpreisung nun,
gilt sie den Beschnittenen oder auch den Unbeschnittenen?
Wir sagen doch:
„Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.“
- 4,10 Wie wurde er ihm denn zugerechnet?
Als er beschnitten oder als er unbeschnitten war?
Ohne Zweifel nicht, als er beschnitten, sondern als er unbeschnitten war!

[8. Februar 2025] In Römer 4,9-12 wendet sich Paulus (W288) anstelle „des Gegenübers von ‚Glaube‘ und ‚Werken‘ (*pistis* und *erga*)“ dem „Gegenüber von ‚Beschneidung‘ und ‚Unbeschnittenheit‘ (*peritomē* und *akrobystia*)“ zu, wobei er diese Begriffe einerseits „auf die physische Beschnittenheit bzw. Unbeschnittenheit“ bezieht und andererseits (in den Versen 9a und 12a) auf „die Gesamtheit von Juden bzw. Heiden“.

Seine „Erklärung“ von Vers 9 beginnt Michael Wolter, indem er betont, dass „Abraham ... immer noch außen vor“ bleibt, weil Paulus zunächst, ohne Abraham zu erwähnen, die Frage stellt, ob die zuvor ausgesprochene

Seligpreisung nur für Juden oder auch (*kai*) für Heiden gilt. Er formuliert die Frage so, dass für ihn ein Bezug der Seligpreisung auf Juden selbstverständlich ist und die Einbeziehung auch der Nichtjuden erst noch begründet werden muss. Am Ende dieses Abschnitts wird sich die Perspektive umgekehrt haben: Nur für diejenigen Juden ist Abraham „Vater“, die wie er glauben (V. 12).

Dass sich aber diese Frage eben genau auf Abraham bezieht, macht Paulus in der zweiten Hälfte von Vers 9 ausdrücklich deutlich, indem er „noch einmal Gen 15,6“ zitiert und dabei (W289) „in Abweichung von der Septuaginta-Formulierung von Gen 15,6b das Personalpronomen *autō* {ihm} renominalisiert {wieder als Substantiv schreibt} und durch *Abraam* ersetzt.“ In dem „begründenden *gar* {denn}“, mit dem Paulus das Zitat einführt, erkennt Wolter einen „Hinweis darauf ..., dass er die Frage für sich schon längst positiv beantwortet hat.“

Die beiden von Paulus in Vers 10 gestellten Fragen sind Wolter zufolge

rhetorisch, denn Paulus weiß schon von Anfang an, wie die Antwort lautet, und dasselbe gilt auch für seine Leser: Als Abraham seinen Glauben von Gott als Gerechtigkeit angerechnet bekam, war er unbeschnitten. Diesen Sachverhalt nimmt Paulus als Antwort auf die in V. 9a formulierte Ausgangsfrage: Ps 31,1-2^{LXX} bezieht sich auch auf die Heiden, weil Abraham genauso wie sie unbeschnitten war, als er aus Glauben bzw. ohne Werke für gerecht erklärt wurde.

Diese Antwort stellt jedoch für die Adressaten des Briefes nur dann eine Selbstverständlichkeit dar, wenn es sich tatsächlich um Heidenchristen handelt, wie Wolter

annimmt. Aber warum sollte Paulus einfach nur offene Türen einrennen? Nur gegenüber jüdischen Adressaten macht seine eindringliche Argumentation wirklich Sinn, zumal Wolter selbst zu Vers 9 darauf hingewiesen hatte (W288, Anm. 40), wie die Frage nach der Bedeckung der Verfehlungen in der rabbinischen Tradition¹¹⁶ beantwortet wurde:

„Am Versöhnungstag reinigt Gott Israel und sühnt ihre Schuld ... Und wenn du sagen wolltest: ‚Auch eine andere Nation (reinigt er)‘ (dann wisse): nein, nur Israel ... Nur Israel vergibt er. Als David sah, wie Gott die Sünden der Israeliten vergibt ..., fing er an, selig zu preisen und zu rühmen: ‚Selig, dem die Übertretung vergeben ist ...‘ (Ps 32,1)“.

Wenn man wie Gerhard Jankowski davon ausgeht, dass sich Paulus im ersten Teil des Römerbriefs vor allem mit römischen Juden auseinandersetzt, um sie von der Einbeziehung der Nichtjuden in die Gemeinschaft mit Israel zu überzeugen, können die im Anschluss an das Psalmzitat in Römer 4,7-8 gestellten Fragen keineswegs als rhetorisch betrachtet werden. Vielmehr ringt Paulus um ihre Beantwortung (J104):

Wem gilt die unbedingte Gnade? Oder anders gefragt: auf wen bezieht sich das, was in Ps 32,1 gesagt wird? Wem und wie wird das Vertrauen angerechnet? Es ist wieder dieses Stichwort, das zum nächsten Gedanken in dem kleinen Midrasch über Abraham leitet.

Nach Jankowski (J105) bewegt sich der Gedankengang des Paulus im Laufe des Kapitels 4 nur scheinbar von Abraham weg:

Wir fangen mit Abraham an. Dann gingen wir ins Allgemeine. Wir waren eben immer noch in Israel. Jetzt aber wird der Horizont noch weiter. Wem gilt der Makarismus aus Ps 32? Die Antwort muß lauten: denen, die beschnitten sind. Könnte man nicht auch fragen, ob die Nichtbeschnittenen ebenso gemeint sein können? Genauso fragt Paulus. Und damit ist er wieder bei Abraham und dem Ausgangspunkt für seinen Midrasch, bei dem Satz aus Gen 15,6: Dem Abraham wurde das Vertrauen zur Bewährtheit angerechnet.

Die in Vers 10 gestellten Fragen stellt Paulus nun aber nicht rückblickend als ehemaliger Jude, der sich an Heidenchristen als Adressaten wendet, die am Judentum nur beiläufig über die Schulter schauend interessiert sind. Nein, Jankowski zufolge liegt ihm wirklich daran, römische Juden mit Hilfe biblischer Argumente von seiner neuen Sicht auf Israel und die Völker zu überzeugen, und als biblisch geschulter jüdischer Lehrer stellt er ernst gemeinte Fragen, die er mit differenziertem Blick auf die Tora beantwortet:

116 Wolter zitiert die [Pesiqta Rabbati](#) mit „Pesiqr 45 (185b)“ nach P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. III. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannes, München, 6. Aufl. 1975, 202f.

Wie aber wurde es angerechnet? Wie, *pōs*, das bezieht sich auf Abraham. Wie war Abraham, als er auf die Verheißung vertraute? War er beschnitten oder war er unbeschnitten? Wenn er beschnitten war, dann ist alles nur auf die Beschnittenen, also auf Juden zu beziehen. Die Antwort der Schrift ist aber: Abraham war unbeschnitten. Denn der *Bund zwischen den Stücken*, der in Gen 15 {Verse 7-21} nach der Verheißung geschlossen wird, wird mit dem unbeschnittenen Abraham geschlossen. Erst danach nimmt er das Zeichen der Beschneidung an, wie in Gen 17 erzählt wird.

So beruft sich Paulus in seiner Argumentation darauf, dass in der Tora an mehreren Stellen vom Bundesschluss Gottes mit Abraham erzählt wird. Und erst die dritte Erzählung im 1. Mose 17, auf die Paulus gleich in den Versen 11-12 eingehen wird, läuft am Ende darauf hinaus, dass der Bund durch die Beschneidung besiegelt wird. In der zweiten Erzählung in 1. Mose 15 dagegen ist es Gott, der nach der Treuebekundung Abrahams seinen Bund beglaubigt, indem eine brennende Fackel zwischen den Stücken eines von Abraham dargebrachten Opfers hinfährt (1. Mose 15,17).

Römer 4,11-12: Mit dem Siegel der Beschneidung versehen wird Abraham zum Vater sowohl vertrauender Gojim als auch vertrauender Juden

- 4,11 Das Zeichen der Beschneidung aber empfing er
als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens,
den er hatte, als er noch nicht beschnitten war.
So sollte er ein Vater werden aller,
die glauben, ohne beschnitten zu sein,
damit auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde;
- 4,12 und ebenso ein Vater der Beschnittenen,
wenn sie nicht nur beschnitten sind,
sondern auch gehen in den Fußstapfen des Glaubens,
den unser Vater Abraham hatte, als er noch nicht beschnitten war.

[9. Februar 2025] Zu Römer 4,11-12 stellt Michael Wolter eingangs fest (W289), dass die beiden Verse „einen einzigen Satz“ bilden. In ihm wird die zunächst „auf die Heiden bezogene“ grammatische Konstruktion¹¹⁷ „*eis to einai auton patera ...* {wörtlich: im Hinblick auf sein Vater-Sein ...} (V. 11b) in V. 12a im Blick auf die Juden fortgesetzt (*kai patera peritomēs ...*).“

117 Paulus verwendet hier den wohl vielen aus dem Lateinunterricht vertrauten Acl, den es auch im Altgriechischen gibt, nämlich den [accusativus cum infinitivo](#). Im Grunde müsste noch wörtlicher als oben übersetzt werden: „im Hinblick auf das **Sein ihn** Vater ...“, aber das ist im Deutschen völlig unmöglich, sondern nur durch einen Nebensatz wiederzugeben, in dem dieser Akkusativ zum Subjekt im Nominativ und der Infinitiv zu seinem Prädikat wird: „im Hinblick darauf, dass **er** Vater **ist** ...“.

Warum musste „Abraham überhaupt noch beschnitten“ werden, wenn „Gott ihn schon vorher, noch im Zustand der Unbeschnittenheit, für gerecht erklärt hatte“? Diese Frage beantwortet Paulus in Römer 4,11 nach Wolter wohl „in Anknüpfung an Gen 17,11, wo die Beschneidung *sēmeion diathēkēs* („Zeichen des Bundes“) genannt wird“, er „lässt aber den Bezug auf den Bund weg“ und bezieht sich auch nicht auf die Beschneidung der „Nachkommenschaft Abrahams ..., die zum Bundeszeichen gemacht wird“, sondern nimmt (W289f.)

lediglich die Beschneidung Abrahams in den Blick und bezieht sie auf die Gerechtigkeit, die Gott ihm aufgrund seines Glaubens als *dikaiosynē tēs pisteōs* {Gerechtigkeit des Glaubens} zugerechnet hat.

Indem Paulus (W290) dem Zeichen der Beschneidung in 1. Mose 17,11 keine „in die Zukunft weisende Bedeutung gibt“, sondern sie nur rückblickend auf 1. Mose 15,6 bezieht, gerät nach Wolter sowohl ihre „Bedeutung als Bundeszeichen“ als auch ihre Bedeutung „für Abrahams Nachkommenschaft“ aus dem Blick. Stattdessen erhält sie „ihre Bedeutung ... allein von Abrahams Rechtfertigung her“, deren *sphragis*, „Siegel“, sie darstellt.

Dieses Siegel wiederum wird näher bestimmt „durch die kaskadierende Genitivkette *tēs dikaiosynēs tēs pisteōs tēs en tē akrobystia* {der Gerechtigkeit des Glaubens [als] der[jenigen] in der Unbeschnittenheit}.“ Wie „in 2Tim 2,19; Apk 9,4“ stellt sich Paulus „Gott ... also in der Rolle des Siegelträgers“ vor, „der Abraham das ‚Zeichen der Beschneidung‘ wie ein Siegel ‚eingepägt‘ oder ‚aufgedrückt‘ hat.“ Nach Wolter mag eine solche „Deutung der Beschneidung als ‚Siegel‘ schon im frühen Judentum verbreitet gewesen“ sein. Und indem „die physische Materialität und die damit gegebene Sichtbarkeit und Vorweisbarkeit“ die bedeutungsmäßige „Schnittmenge von ‚Beschneidung‘ und ‚Siegel‘“ darstellt, nimmt Paulus die Beschneidung (W291)

paradoxerweise als sichtbare und vorweisbare Bestätigung, die Gott Abraham gegeben hat, um ihm zu garantieren, dass er allen, die wie er im Zustand der Unbeschnittenheit (*di' akrobystias*) glauben, zum Vater wird.

Für diesen Vorgang „ist die Beschneidung Abrahams darum nicht Sachgrund, sondern Erkenntnisgrund“, denn „Sachgrund ist das in Gen 15,6 erzählte Geschehen“:

Die Menschen haben denjenigen zum Vater, dessen „Werke“ sie tun (Joh 8,41f.44), und das heißt: mit dessen Handeln ihr eigenes Handeln übereinstimmt (vgl. z.B. Lk 6,23c.35c.36). Für Röm 4,11b folgt daraus, dass Abraham dadurch zum „Vater“ aller glaubenden Heiden wird, dass er genauso wie sie als Unbeschnittener geglaubt hat.

So integriert Paulus „die nichtjüdischen Christen in die Kontinuität der Erwählung Abrahams“ mit der Konsequenz (W292), dass

sie auch sein Ergehen teilen: Gott wird ihnen aufgrund dieses Glaubens genauso Gerechtigkeit zurechnen, wie er das zuvor bei Abraham getan hatte. Zu *pis-*

teuontes {die glauben} in V. 11b ergänzt Paulus darum in V. 11c aus Gen 15,6 *logizesthai* {zugerechnet wird} und *dikaiosynē* {Gerechtigkeit}, um das Geschick der Heidenchristen zu beschreiben.

Die Auslegung von Vers 12, der mit den Worten *kai patera peritomēs* ... {und Vater der Beschneidung} die Aussage von Vers 11 über Abrahams Vaterschaft für die Unbeschnittenen unmittelbar fortführt, scheint erhebliche Probleme in der Zunft der Exegeten hervorgerufen zu haben, die Wolter vor allem auf die Wortstellung der beiden bestimmten Artikel *tois* {derer} zurückführt.

Wolter zufolge muss die Fortsetzung von Vers 12a *tois ouk ek peritomēs monon* {wörtlich: derer nicht aus Beschneidung allein} so verstanden werden:

als wolle Paulus eine *Einschränkung* vornehmen: „Vater der Beschneidung“ ist Abraham nur für diejenigen Juden, die nicht allein beschnitten sind ..., sondern noch eine weitere Bedingung erfüllen.

Stünde der Artikel *tois* nicht vor der Verneinung *ouk*, sondern hieße es *ou tois ek peritomēs monon* {nicht derer aus Beschneidung allein}, dann würde sich dieser Halbsatz ohne Ausnahme auf *alle* Juden beziehen.

Ein Widerspruch tut sich nach Wolter in 12b auf. Dort ist von denjenigen die Rede (W288), die „in den Fußtapfen des Unbeschnittenheitsglaubens unseres Vaters Abraham wandeln“. Wäre dieser Halbsatz eingeleitet (W292, Anm. 55) mit *alla tois kai stoichousin* {sondern derer, die auch ... wandeln} oder einfach mit *alla tois stoichousin* {sondern derer, die ... wandeln}, dann hätte „Paulus die in 12a begonnene Einschränkung in V. 12b unmissverständlich“ fortgesetzt. Nun steht aber „das zweite *tois* {derer} hinter *kai* {auch} und daher (W292)

liest sich V. 12b wie eine *Ausweitung*: „sondern auch für diejenigen, die in den Fußtapfen des Unbeschnittenheitsglaubens ... Abrahams wandeln“ {*alla kai tois stoichousin* ...}. Im erstgenannten Fall wäre nicht mehr die Beschneidung, sondern der Glaube notwendige Bedingung für die Teilhabe an der Verheißung, im letztgenannten Fall käme der Glaube als hinreichende Bedingung zur Beschneidung hinzu, die dadurch aber auch ihren Charakter als notwendige Bedingung verlieren würde.

So wie Wolter diese Unterscheidung formuliert, laufen beide Alternativen auf dasselbe hinaus, nämlich dass die physische Beschneidung für Heiden und für Juden nicht mehr notwendig ist. Die Frage, warum Paulus sich trotzdem im Sinne der letzteren Alternative ausdrückt, stellt Wolter hier nicht.

Stattdessen beschäftigt er sich mit der Diskussion unter den Kommentatoren dieses Verses, die sich „im Wesentlichen um zwei Fragen“ dreht:

(a) Spricht Paulus in beiden Vershäften von ein und derselben Gruppe oder von zwei verschiedenen Gruppen? (b) Wenn Letzteres angenommen wird: Wer sind die beiden Gruppen?

Die meisten Exegeten stellen „V. 12a in den Vordergrund“ und sehen „Paulus hier nur von einer einzigen Gruppe sprechen“, und zwar von den „Judenchristen“. Ihnen zufolge will er „deutlich machen, dass Abraham nur für diejenigen Juden ‚Vater‘ ist, die zusätzlich zu ihrer Beschneidung auch noch wie Abraham glauben.“

Andere nehmen „von V. 12b her ... an, dass Paulus von zwei verschiedenen Gruppen spricht“, wobei (W293) „allerdings unterschiedlich beantwortet“ wird, wer hier gemeint sein soll: „Judenchristen und Heidenchristen oder nichtchristliche und christliche Juden oder Juden und Heidenchristen.“ Da Paulus aber „das Verhältnis der Heidenchristen zu Abraham bereits in V. 11b-c“ thematisiert hatte, kann von ihnen jedoch hier keinesfalls schon wieder die Rede sein.

Nach Wolter stellt Paulus in V. 12 „die Bedeutung der Beschneidung Abrahams“ auch „für seine Nachkommenschaft ... in das Licht von Gen 15,6:

„Vater“ ist Abraham nur für diejenigen Juden, die nicht nur beschnitten sind, sondern auch den Glauben Abrahams teilen. Oder andersherum gesagt: Nur als ‚Vater des Glaubens‘ wird Abraham zum „Vater der Beschneidung“. ... Hätte Paulus betonen wollen, dass Abraham für „die aus der Beschneidung“ schon allein aufgrund ihrer Beschneidung „Vater“ ist, hätte er sich V. 12b sparen können.

Daraus ergibt sich für Wolter (W294), dass Paulus „in V. 12 mit großer Wahrscheinlichkeit nur von einer einzigen Gruppe“ spricht, nämlich einem „Ausschnitt aus der *peritomē* {Beschneidung}, und das wären die christlichen Juden.“

Dieser Halbvers, der nach Wolter von christlichen Juden handelt, endet dann aber betont mit *tou patros hēmōn Abraam*, „unseres Vaters Abraham“,

und markiert ein deutliches Ende, das zusammen mit der Formulierung „Abraham, unser Urvater nach dem Fleisch“ in V. 1 eine Inklusion bildet. Das Pronomen *hēmōn* {unser} hat jetzt aber eine andere Referenz als in der Überschrift: Es umschließt nicht mehr nur alle Juden, sondern schließt auch diejenigen Heiden ein, die wie Abraham im Zustand der Unbeschnittenheit glauben. Eine Reduktion der Vaterschaft Abrahams nur auf die christlichen Juden liegt Paulus ganz fern, denn er kann und will natürlich nicht bestreiten, dass Abraham *kata sarka* {nach dem Fleisch} immer auch der Vater derjenigen Juden bleibt, die nicht glauben.

In meinen Augen mögen die Schwierigkeiten vieler Exegeten einschließlich Wolters mit diesem Vers darin begründet liegen, dass Paulus noch gar nicht zwischen einem christlichen und jüdischen Glauben unterschied. Vielmehr wusste er sich als Jude durch den Messias Jesus zum Gesandten für die Völker berufen und konnte sich daher wahres Jüdisch-Sein nur noch als ein Vertrauen auf Jesus als den Messias Gottes vorstellen, der auch die Völker im Vertrauen auf ihn in eine versöhnte Gemeinschaft mit den Juden hineinruft.

[10. Februar 2025] Auch nach Gerhard Jankowski (J105) geht es in Römer 4,12 darum, wie bereits gesagt, dass erst nach dem „in Gen 15 ... mit dem unbeschnittenen Abraham“ geschlossenen Bund „in Gen 17 erzählt wird“, dass Abraham „das Zeichen der Beschneidung“ annimmt:

Die Beschneidung bestätigt das Vertrauen, das Abraham als Unbeschnittener hatte. *Siegel der Bewährtheit des Vertrauens* nennt Paulus sie. Die Bestätigung aber hat ein Ziel. Abraham soll durch sie zum Vater werden.

Dieses Ziel markiert Paulus „im Griechischen ... mit einer starken finalen Infinitivkonstruktion, die im Deutschen nicht nachzumachen ist“, worauf ich bereits eingegangen bin (siehe meine Anm. 117): „*eis to einai auton patera* {wörtlich: im Hinblick auf sein Vater-Sein}.“

Die Sätze, die sich hier unmittelbar anschließen, beziehen sich auf eine Einsicht, die seines Erachtens (Anm. 30) als erster F.-W. Marquardt [206] „erkennt und herausgearbeitet hat“, die Jankowski aber leider nicht ganz genau wiedergibt, indem er schreibt:

Mitzuhören ist natürlich: er soll Vater Israels und damit Vater eines jeden Juden und einer jeden Jüdin sein. Um Vater Israels zu werden, muß Abraham beschnitten werden. Als Unbeschnittener wäre und ist er nicht Vater Israels. Paulus hätte an dieser Stelle natürlich behaupten können: Abraham bekam die Verheißung, als er unbeschnitten war, deswegen ist er der Vater aller Unbeschnittenen. Genau das macht er nicht. Er hält sich an seine Tradition. Und in der gilt, daß nur der beschnittene Abraham Träger der Verheißung für Israel und Vater Israels sein kann. Es ist hier wie bei dem Satz: als mein Vater vier Jahre alt war. Denn als mein Vater vier Jahre alt war, war er natürlich noch nicht mein Vater, aber für mich ist er auch da schon mein Vater. Abraham wird erst als Beschnittener zum Vater Israels. Aber für Israel ist er auch als Unbeschnittener immer schon Vater gewesen.

Alles in diesem Abschnitt Gesagte ist richtig, aber es ist nicht die Pointe, auf die Marquardt hinaus will. Für Marquardt [206] ist entscheidend wichtig, dass Abraham auch zum Vater für die Völker gerade nur als Jude werden kann:

In V.10 hatte Paulus gesagt: Abraham wurde, als er noch Heide war, noch unbeschnitten, von Gott gerechtfertigt. Ein einfacher logischer Schluß würde daraus weiter folgern: Also wurde er als Heide zum Verheißungsträger für alle unbeschnittenen Heiden. Aber gerade diese einfache Konsequenz verfolgt Paulus in V.11 nicht. Wohl wiederholt er in V.11: Die Gottesgemeinschaft des Vertrauens hat Abraham in der Tat erfahren, als er noch nicht beschnitten war; aber zum „Vater“, d.h. zu einem Verheißungsträger für alle Zeiten, wurde er dadurch noch nicht. Zum „Vater“, zum Modell, kann nicht der Heide Abraham werden. Dies kann nur der beschnittene Abraham, Abraham der Jude. Gewiß: der Abraham des heidnischen Vertrauens *wurde* zum Juden. Er erhielt die Be-

schneidung als Siegel für jenes Vertrauen und jene Gottesgemeinschaft, die er schon als Heide bewährt hatte. Der Heide auf dem Weg zum Juden – darin ist Abraham auch Urtypus alles biblisch verstandenen Heidentums. Aber wie gesagt: „Vater vieler Völker“, Hoffnungsträger, kann er nur als Jude sein. Und – das ist jetzt die aufregende Spitze der Argumentation in 4,11 –: Es ist der *beschnittene* Abraham, es ist Abraham der *Jude*, der zum Vater aller *unbeschnittenen* heidnischen Gläubigen wird. In der Welt der Bibel kann nicht der Heide zum (geistlichen) Vater der Heiden werden. Und da kann auch nicht ein gott-vertrauender Heide zum Vater „auch der Juden“ werden – wie dies in der Logik der Abfolge auf dem Wege Abrahams läge: Vom Heiden wird er dann „auch“ zum Juden. Nein: Nur ein Jude kann „Vater“ auch der Heiden sein. Das ist die Aussage von 4,11.

Widerspricht es dieser Argumentation aber nicht (J105), dass Paulus „die sonst übliche Reihenfolge *Jude zuerst und dann die Gojim* an dieser Stelle“ umkehrt?¹¹⁸ Da Abraham „Vater aller unbeschnittenen, nichtjüdischen Vertrauenden“ ist, stehen diese „hier voran“. Trotzdem (J106) haben sie jedoch keinen Vorzug vor den Juden:

Denn wie Abraham Vater der Unbeschnittenen ist, so ist er vor allem Vater der Beschnittenen. Nur zusammen aber sind beide Nachkommen des einen beschnittenen, jüdischen Vaters. Daß Abraham Vater aller Beschnittenen ist, ergibt sich daraus, daß er selbst beschnitten wurde. Er ist eben aber auch Vater

118 Nach Marquardt [205f.] macht Paulus das jedenfalls nicht in einem Sinne, der in der heidenchristlichen Kirche schon sehr bald grundsätzlich beschränkt wurde, denn Paulus, dem Juden, ist

irgendein christlicher Universalismus ... nicht so selbstverständlich, wie wir es gerne möchten. Er braucht einen ziemlichen Gedanken-Umweg. Abraham wurde von Gott in seine Gemeinschaft berufen, also gerechtfertigt, als er noch unbeschnitten war, d.h. in seiner heidnischen Frühphase (4,10). Theoretisch könnte man daraus folgern: Abraham repräsentiert eine Glaubensgerechtigkeit der Heiden noch vor einer Glaubensgerechtigkeit der Juden, der Beschnittenen. Es ist sehr wichtig, daß Paulus es weder so sieht, noch so sagt. Er kann sein Thema „den Juden zuerst und auch den Griechen“ von 1,16 in der Auslegung der Abrahamsgeschichte nicht umdrehen: dem unbeschnittenen Abraham „zuerst“ und dann erst: „und auch“ den Beschnittenen, mit der Konsequenz, daß wir dann etwa sagen müßten: „Zuerst“ haben es alle Adamskinder mit Gott zu tun und dann danach „auch“ die Juden, – „zuerst“ gilt der universale Gott der Schöpfungserzählung und dann danach „auch“ der partikuläre Gott der Heilsgeschichte, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dies uns sehr geläufige Modell: vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Universalen zum Partikularen, von der Gattung Mensch zu Israel – und dann in weiterer Verengung: von Israel zu dem einen Israeliten Jesus: dies Modell scheitert an der außerordentlichen Anstrengung des Gedankens in 4,11: „Und Abraham empfing das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, den er hatte, als er noch unbeschnitten war, damit er der Vater aller unbeschnittenen Gläubigen würde, auf daß auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde...“

all derer, die in gleicher Weise dem Vertrauen auf der Spur sind, das Abraham hatte, als er noch nicht beschnitten war. Diesem Vertrauen können sowohl Juden wie Nichtjuden, Beschnittene wie Unbeschnittene folgen. Sie können sich gemeinsam auf den Weg machen, wie sich Abraham auf den Weg machte, mit nichts anderem als seinem Vertrauen in die Verheißung. Die Beschneidung bestätigt das Vertrauen, sie bestätigt das Vatersein Abrahams, sie bestätigt die Verheißung. Sie ersetzt aber nicht das Vertrauen, das Abraham hatte, und sie ersetzt nicht die Verheißung, die ihm gegeben wurde. Vertrauen und Beschneidung sind so keine Gegensätze. Beide sollen aktiv gelebt werden auf dem Weg, den Abraham, der Vater aller unbeschnittenen Vertrauenden und der vertrauenden Beschnittenen, vorausgegangen ist.

Damit ist der Midrasch über Abraham noch nicht an sein Ende gelangt, denn es kann einen weiteren Einwand von jüdischer Seite geben, dass es nämlich für den Weg, der zu gehen ist, „als Wegweisung die Thora“ gibt, die aber „nur den beschnittenen Juden gegeben“ ist. Sind sie nicht „die wahren Nachkommen Abrahams“ und „gerade auch wegen der Thora seine wirklichen Erben“? Diesem Einwand stellt sich Paulus in den folgenden Versen.

Römer 4,13: Nicht durch Tora, sondern durch Bewährung im Vertrauen erhält Abraham die Verheißung, Erbe der Weltordnung zu sein

4,13 Denn die Verheißung,
 dass er der Erbe der Welt sein sollte,
 ist Abraham oder seinen Nachkommen
 nicht zuteilgeworden durchs Gesetz,
 sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens.

[11. Februar 2025] Michael Wolter begründet zunächst, warum der Abschnitt Römer 4,13-17a einschließlich des Schriftzitats aus 1. Mose 17,5 in Römer 4,17a einen Zusammenhang bildet. Hier (W294) führt Paulus „zwei neue Begriffe in seine Abraham-Darstellung ein: ‚Gesetz‘ (*nomos*) und ‚Verheißung‘ (*epangelia*)“, die „er bereits in Gal 3,17-18.21 miteinander in Verbindung gebracht“ hatte. Am Ende (W295) thematisiert Paulus in Römer 4,16e-17a wie zuvor in den Versen 11b-12 „Abrahams Eigenschaft als ‚Vater‘ im Blick auf Juden und Heiden“, womit der „Bogen“ endet, „den Paulus von Abraham aus in die Gegenwart schlägt.“ Erst ab Vers 17b „geht es wieder um den historischen Abraham, genauer: um die Eigenart seines Glaubens.“

Das Wort *epangelia* {Verheißung} kommt im Ersten Testament nur selten vor, erst in hellenistischer Zeit werden damit „die Zusagen, die Abraham und die anderen Väter von Gott empfangen haben, vereinzelt ... zusammengefasst“. Paulus knüpft mit diesem Thema „speziell an die Landverheißung an (Gen 12,7; 13,15.17; 15,7f.18; 17,8), denn es ist das Land, von dem es heißt, dass Abraham und seine Nachkommen es ‚erben‘ (*klēronomein*; Gen 15,7; s. auch 28,4).“ Allerdings (W296) verweist Paulus

„nicht auf eine bestimmte Stelle in der Schrift, sondern er fasst den Gehalt der oben genannten Texte aus der Abrahamüberlieferung mit eigenen Worten zusammen.“ Dass diese Verheißung für Paulus „ein allgemein bekannter Sachverhalt“ ist, macht er deutlich, indem er in Vers 13b auf sie mit dem „bestimmten Artikel *to* {das}“ verweist – ähnlich wie das Wort „*to* auch in Mt 19,18; Lk 22,37; Röm 13,9a“ als „Einleitung von Zitaten aus dem Alten Testament“ verwendet wird. Die hier verwendete grammatische Konstruktion ist erneut ein a.c.i. (siehe meine Anm. 117): *to klēronomōn auton einai kosmou* {wörtlich: das auf ihn bezogene Erbe-Sein der Welt}, und wird von Wolter (W294) folgendermaßen wiedergegeben: „dass sie [Abraham und seine Nachkommenschaft] Erbe der Welt sind“.

Die auffällige Universalisierung der biblischen Landverheißung (W296), durch die Paulus „Abraham mit seinen Nachkommen zu Erben der ‚Welt‘ macht“, hat nach Wolter bereits „einen gewissen Vorlauf in der frühjüdischen Rezeption der Abrahamüberlieferung, an die Paulus anknüpfen konnte“, z.B. in Sirach 44,21 oder beim jüdischen Philosophen Philo. Letzterer schreibt in seinem Werk über die Träume¹¹⁹

mit Bezug auf die Erinnerung an die Abraham-Verheißung in Gen 28,14: „Das Geschlecht der Weisheit ist wie der Sand der Erde“, und wer sie (die Weisheit) habe, sei „Erbe der Teile der Welt (*tōn tou kosmou klēronomos merōn*)“.

Während es allerdings bei Philo „die Weisheit ist“, durch die sich „die Ausweitung der Erbschaft vom Land auf die ‚Welt‘“ ergibt, ist es

bei Paulus der Glaube. Beide Texte nehmen eine „a-territoriale“ Neuinterpretation der Landverheißung vor.¹²⁰ Bei Paulus sind es ganz gezielt nicht nur die beschnittenen Nachkommen Abrahams, denen die Verheißung zuteil wird, sondern auch alle Unbeschnittenen, die wie Abraham glauben. Wenn Paulus Abraham und dessen Nachkommenschaft „Erbe der Welt“ nennt, so entspricht diese Dimensionierung dem Universalismus von Röm 1,16-17, der die gesamte Menschheit in den Blick nimmt (s. auch 3,22.28-30).

Es ist (W297) der „Hintergrund“ dieser Universalisierung, vor dem „verständlich“ wird, „warum Paulus die Abrahamverheißung in V. 13a vom Gesetz abgrenzt“, denn es ist ja „die Tora, die den Unterschied zwischen Israel und den Völkern zur Darstellung bringt“. Erneut nötigt „im Hintergrund wieder der Jude Paulus ... den Apostel Paulus zu einem Diskurs über die Bedeutung der Tora“, und zwar hier konkret „für die Teilhabe an der Abrahamverheißung.“

119 Wolter zitiert das Werk [De somniis, Teil 1](#), mit „Somn. 1,175“, auf Deutsch: [Über die Träume, Buch 1](#). Eine weitere deutsche Übersetzung dieser Stelle ist unter: [Die Werke Philos von Alexandria, Band VI, hrsg. v. I. Heinemann und M. Adler](#), Jüdischer Buchverlag Stefan Münz, Breslau 1938, 208, verfügbar.

120 Zu diesem Stichwort beruft sich Wolter auf W.D. Davies, *The Gospel and the Land*, Los Angeles u.a. 1974, 179.

Schon in Galater 3,17-18.21 hatte Paulus zum „Verhältnis von Verheißung und Gesetz“ zwei Gedanken ausgeführt,

zum einen, dass die zeitliche Priorität der Verheißung durch das später gegebene Gesetz nicht aufgehoben wurde (V. 17; s. auch schon V. 15 und dann V. 21); zum anderen, dass die zugesagte „Erbschaft“ (die *klēronomia*) auf der Verheißung basiert und nicht auf dem Gesetz (V. 18).

Während im Galaterbrief aber „Verheißung‘ und ‚Gesetz‘ ... einander antithetisch gegenüber“ stehen, „ist *epangelia* {Verheißung} in Röm 4,13 der Oberbegriff“, und Paulus „stellt ‚Gesetz‘ und ‚Gerechtigkeit des Glaubens‘ einander gegenüber.“ Gemeint ist Wolter zufolge (W297f.)

dass Gott seine Verheißung nicht von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht, sondern mit der Gerechtigkeit verknüpft hat, die er aufgrund des Glaubens zurechnet. Dass Paulus damit den Zusammenhang von Verheißung und Gesetz bzw. Israel, wie er für die jüdische Abrahamrezeption konstitutiv ist (vgl. bereits Gen 26,4-5 und dann Sir 44,20-21), auflöst, ist ebenso offenkundig wie beabsichtigt.

[12. Februar 2025] Gerhard Jankowski (J107) stellt zu Römer 4,13 die Frage: „Was ist Inhalt der Verheißung an Abraham?“ Die Antwort darauf ist eine doppelte: „Daß seine Nachkommenschaft zu einem großen Volk werden soll und daß er das Land erben soll, zu dem er unterwegs ist, Volk und Land also, so können wir auch abgekürzt sagen.“ Aber wie werden diese Verheißungen an den verschiedenen Stellen im 1. Buch Mose ausformuliert?

In der ersten Verheißung, in Gen 12,1f., stehen Volk und Land eng zusammen. In der Wiederholung der Verheißung in Gen 15, jetzt auch auf die Nachkommen bezogen, haben Volk und Land eine andere Gewichtung. Relativ kurz ist die Verheißung das Volk betreffend. Sie wird unterstrichen durch den Satz, den Paulus auslegt: Abraham vertraute dem EWIGEN, das rechnete er ihm zur Bewährung. Erst danach ist die Rede vom Land. Diese Verheißung ist sehr breit und nimmt den ganzen Weg Israels bis zur Landgabe voraus.

Jankowski betont nun, dass Abraham für „diese Verheißung ... ein Zeichen“ verlangt, „was er bei der Verheißung der Nachkommen nicht getan hatte. Da hatte er vertraut.“ Dass die „Verheißung des Landes ... durch den Bund zwischen den Stücken besiegelt“ wird (vgl. oben, S. 239ff., in meiner [Auslegung von Römer 4,9-10](#) die letzten beiden Absätze, S. 241),

deutet den Bund am Sinai an. Dort wird aus den Söhnen Israels das Volk Israel. Mose empfängt die Thora für dieses Volk. Mit dem Volk wird der Bund geschlossen. Das Volk Israel verpflichtet sich dabei, die Thora zu tun, die ihm gegeben wurde. Erst danach, nachdem die Thora gegeben und aus den Söhnen Israels das Volk Israel geworden ist, kann das verheißene Land ererbt werden.

So scheint also die Verheißung der Nachkommenschaft an das Vertrauen gebunden zu sein, die Verheißung des Landes aber an einen verpflichtenden Bund, in dessen Mittelpunkt die Thora steht.

Diese „Verheißung des Landes“ nun interpretiert Paulus ganz anders, nämlich so, dass „Abraham und seine Nachkommen ... die *Weltordnung, kosmos*, erben“ sollen: „Die Verheißung bezieht sich für ihn nicht mehr auf das Stück Land, Erez Jissrael, sondern eben auf den *kosmos*.“ Was bei Paulus im Hintergrund dieses Wortes mitschwingt, davon war schon oben in der Einleitung unter dem Titel [Der kosmos der römischen Weltordnung als ein weltweites Sklavenhaus](#) (hier S. 44) die Rede. Jetzt schreibt Jankowski:

Kosmos wird gewöhnlich mit *Welt* übersetzt. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist *Schmuck*. Es steht dann für die harmonische, wie ein kostbarer Schmuck anzusehende Ordnung der Dinge, sei es in einem Gemeinwesen (*ho kosmos*, so heißen in manchen griechischen Städten die Behörden der Polis), sei es in der gut geordneten Art und Weise, wie Menschen leben sollen. Es war das Ziel des Hellenismus, die eroberte, bewohnte Welt einheitlich zu gestalten und zu ordnen. Die Welt, das war der vom Hellenismus gestaltete *kosmos*, die Ordnung der bewohnten Welt. Unsere Übersetzung *Weltordnung* ist ein Versuch, dem Begriff in seiner Bedeutung nahezukommen. *Weltsystem* wäre eine andere mögliche Übersetzung. Die Römer als ideologische Erben des Hellenismus verstehen ihr System der Weltbeherrschung als die neue Weltordnung. U.E. meinen die messianischen Schriften und auch Paulus diese Weltordnung, wenn sie das Wort *kosmos* gebrauchen. Den die Erde umgebenden Weltraum meinen sie auf jeden Fall nicht.

Es liegt auf der Hand (J108), dass „eine Perspektive“, die „Abraham und seine Nachkommen als Erben der herrschenden Weltordnung“ betrachtet,

weit über das hinausgeht, was als Perspektive in der Verheißung an Abraham angelegt ist. Die Verheißung ist nicht mehr an das ganz bestimmte Stück Land gebunden, das da Erez Jissrael heißt. Das wird dem Volk Israel gegeben werden, dem Volk, dem auch die Thora gegeben ist, damit es in diesem Land leben kann. In diesem Land, das den Erben Abrahams verheißt ist, die *aus Thora sind*, die also die Thora haben, ist die Thora auch zu tun. Es ist auf jeden Fall das Land, in dem mit der Thora die Gestaltung eines bewährten Lebens möglich ist. Die Verheißung dieses Landes ist deswegen zu Recht gebunden an die Thora. Sie ist immer überprüfbar auch und gerade dadurch, daß die Thora getan wird.

Dieser Rahmen passt nicht mehr zu den Verhältnissen, in denen das Volk Israel unter den Bedingungen des Römischen Imperiums lebt. Aus dieser Weltordnung kann das Volk nicht auswandern in ein Gelobtes Land, wie es damals unter Mose nach der Weisung der Tora möglich war. Da Paulus zu der Überzeugung gelangt ist, dass der Tod des Messias am römischen Kreuz die Weltordnung selbst überwunden hat, zielt

schon „die Verheißung an Abraham und seine Nachkommen auf die Weltordnung“ selbst, aber darum „kann sie nicht nur mit der Thora gelebt werden“, die Israel für das Leben in dem ihnen anvertrauten Land, getrennt von den Völkern, gegeben war. Verwandelt werden kann die Weltordnung nur (J106) „durch Vertrauensbewährtheit“, nämlich dadurch, dass Juden und Völker gemeinsam im Vertrauen auf den Messias Jesus eine neue Weltordnung aufbauen, und zwar durch die Praxis der *agapē*, einer von Jesus gelebten und geforderten Solidarität miteinander (J109):

Paulus legt also den ganzen Akzent darauf, daß das Vertrauen bleibt, was es ist: ein Annehmen einer neuen Perspektive ohne jegliche Absicherung, ohne jede Garantie.

Römer 4,14-15: Tora ohne Vertrauen bewirkt ihre Übertretung und Gottes Zorn und macht Vertrauen und Verheißung zunichte

4,14 Denn wenn jene, die aus dem Gesetz leben, Erben sind,
dann ist der Glaube nichts, und die Verheißung ist dahin.

4,15 Denn das Gesetz richtet Zorn an;
wo aber das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung.

[13. Februar 2025] In Römer 4,14-15 geht Paulus darauf ein (W298), „was die Folgen wären, wenn Gott die Verheißung an die Erfüllung des Gesetzes gebunden hätte“, er „spielt durch“, was geschieht, wenn es die *hoi ek nomou*, also „die Erfüller des Gesetzes“, wären, „denen die Abrahamverheißung gilt“. Dabei meint *hoi ek nomou* {die aus dem Gesetz} Michael Wolter zufolge

nicht einfach ... ‚die Juden‘ oder ‚Israel, obwohl die Israelfrage natürlich im Hintergrund steht und den eigentlichen Horizont der paulinischen Argumentation bildet. Paulus sagt nicht, dass die nichtchristlichen Juden von der Erbschaft ausgeschlossen sind. Er will vielmehr lediglich deutlich machen, dass die Abrahamverheißung nicht die Erfüller des Gesetzes als Erben eingesetzt hat. Das ist die Pointe von V. 14a.

So ganz erschließt sich mir diese Pointe in Wolters Zuspitzung nicht, jedenfalls vermissem ich eine Begründung dafür, warum aus seiner Sicht die „nichtchristlichen Juden“, die ja nicht den Glauben an Jesus teilen, nicht „von der Erbschaft ausgeschlossen“ sein sollen.

Paulus gibt für seine in Vers 14a vorgetragene These in 14b „zwei Begründungen“, wobei er voraussetzt, „dass seine Leser ihm beipflichten.“ Erstens würde der Glaube „Abrahams“ und „seiner Nachkommenschaft“ (W298f.)

„entleert“ (*kekenōtai*), wenn Gott seine Verheißung an die Erfüllung des Gesetzes gebunden hätte. Paulus nimmt hier eine theologische Depotenzierung des Gesetzes durch den Glauben vor, die sich ganz ähnlich auch in Röm 3,27; 4,2-3; Gal 3,11-12 findet: Weil die Gerechtigkeit aus Glauben kommt, kann sie nicht aus Werken bzw. aus dem Gesetz kommen. Ein solches Argument kön-

nen natürlich nur solche Leser überzeugend finden, die sich selbst aufgrund ihres Glaubens zur Nachkommenschaft Abrahams zählen.

Diese selbstverständliche Annahme Wolters möchte ich jedoch nicht so einfach schlucken, setzt sie doch voraus, dass Paulus nur bereits für sich gewonnenen heidenchristlichen Anhängern nach dem Mund redet, statt bei bisher noch nicht überzeugten jüdischen Adressaten um ihre Zustimmung zu ringen.

Zweitens (W299) müsste Gottes „Verheißung“ selbst „ins Leere gehen“, wenn sie „an die Erfüllung des Gesetzes gebunden“ wäre, „denn es gibt unter allen Menschen keinen, von dem man sagen könnte, dass er diese Bedingung erfüllen würde.“ Das wiederum begründet Paulus im folgenden Vers 15 mit einem Blick auf „Gottes Zorn“, den „jeder Mensch ... auf sich zieht“, der „die Tora übertritt“.

Paulus belässt es nach Wolter aber nicht bei dem Satz (W294): „Denn das Gesetz bewirkt Zorn“, sondern er ergänzt in Vers 15b „eine Feststellung ..., die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt“ und die sich „nicht mehr nur auf die Tora, sondern ... auf jedes Gesetz unter Einschluss der Tora“ bezieht:

Paulus nivelliert damit die Besonderheit der Tora, die ihr als Bestandteil der Erwählung Israels zukommt, und stellt eine Eigenschaft in den Vordergrund, die sie mit allen anderen Gesetzen gemeinsam hat. Ganz ähnlich wird er auch in Röm 7,13-25 verfahren. Diese allen Gesetzen gemeinsame Eigenschaft besteht darin, dass die Sünde erst durch ein Gesetz die empirische Gestalt von „Übertretung“ (*parabasis*) erhält und dadurch justitiabel wird (vgl. Röm 2,23.25.27; 5,14; Gal 3,19; 1Tirn 2,14; Jak 2,11). Dementsprechend erhält die Sünde nach Röm 5,14 erst durch die Tora wieder die Gestalt der „Übertretung“, in der sie durch Adam in die Welt gekommen ist.

Wiederum verstehe ich nicht, inwiefern Paulus hier und an den anderen von Wolter genannten Stellen angeblich „die Besonderheit der Tora“ aufhebt, wenn Paulus in Römer 5,13-14 doch gerade die Zeit zwischen Adam und Mose als *mē ontos nomou* {wenn kein Gesetz ist} charakterisiert. In meinen Augen setzt Paulus damit voraus, dass Gesetze anderer Völker für ihn eben nicht dieselbe Rolle spielen wie die Tora.

Gerhard Jankowski (J108) befasst sich in seiner Auslegung gar nicht mit Vers 15; er wird aber in der Auslegung von Römer 5,13-14 auf die in 15b angesprochene Frage eingehen. Nur beiläufig geht er auf Vers 14 ein, indem er dem folgenden bereits oben zitierten Satz einen weiteren hinzufügt:

Wenn aber die Verheißung an Abraham und seine Nachkommen auf die Weltordnung zielt, kann sie nicht nur mit der Thora gelebt werden. Dadurch würde das Vertrauen entleert, d.h., es ginge seines Inhaltes verlustig und die Verheißung wäre keine Verheißung mehr.

Denn die neue Perspektive der Verwandlung der gesamten Weltordnung durch eine versöhnte Gemeinschaft von Juden und Menschen aus den Völkern kann nur „ohne jegliche Absicherung, ohne jede Garantie“, im Vertrauen angenommen werden.

Damit kann aber keine grundsätzliche Depotenzierung der Tora gemeint sein, wie Wolter annimmt, vielmehr ist mit Marquardt [206] zu sagen:

Abraham ist Vater der wahren Juden, die es nicht bloß äußerlich sind, sondern auch in ihrer *emuna* {hebräisch: ihrem Vertrauen}; rein äußerlicher Werkglau-
be ohne Formung durch den *nomos pisteōs* {Tora des Vertrauens}, ohne *emu-
na*, zählt nicht für Gott – das weiß mit Paulus jeder gute Jude (4,13-15).

Römer 4,16a-d: Aus Vertrauen, damit aus Gnade, ist die Verheißung gewiss für alle Kinder Abrahams

4,16 Deshalb muss die Gerechtigkeit durch den Glauben kommen,
damit sie aus Gnaden sei
und die Verheißung festbleibe für alle Nachkommen,
nicht allein für die, die aus dem Gesetz leben,
sondern auch für die, die aus Abrahams Glauben leben.

[14. Februar 2025] Die Verse Römer 4,14-15 (W299f.) stellten nur einen „erklären-
den Einschub“ dar. Die „Formulierung *dia touto ek pisteōs* {deshalb aus Glauben} (V.
16a)“ nennt Michael Wolter „elliptisch“, weil sie sinngemäß zu ergänzende Satzteile
aus Vers 13a-b auslässt, nämlich dass Abraham und sein Same verheißten wurde, Er-
ben der Welt zu sein. Dass dies *ek pisteōs* {aus Glauben} geschieht,

knüpft an V. 13c [*alla dia dikaiosynēs pisteōs* {sondern durch die Gerechtigkeit
des Glaubens}] an und markiert die Antithese zu *ou gar dia nomou* {denn nicht
durch das Gesetz} (V. 13a).

Dazu betont Wolter nochmals (Anm. 87), dass die „Präpositionen *ek* {aus} und *dia*
{durch} in diesem Zusammenhang“ austauschbar sind, denn „in Gal 2,16 sowie Röm
3,30“ liegt eine „umgekehrte Zuordnung“ zu Gesetz bzw. Glauben vor.

Die Worte (W300) *dia touto* {deshalb} beziehen sich auf den folgenden Ausdruck
hina kata charin {damit aus Gnade} (V. 16b), der wie „bereits in Röm 3,24 und 4,4“
die Art und Weise „von Gottes Handeln beschreibt“:

Gott reagiert mit der Verheißung nicht auf menschliches Tun (nach 4,4: *kata
opheilēma*), sondern er handelt aus eigener Initiative, was allein seinem Gott-
Sein entspricht. Dementsprechend besteht der Glaube in der Überzeugung,
dass die Verheißungen Wirklichkeit werden, weil Gott es ist, der sie ausgespro-
chen hat. Diesen Gedanken wird Paulus dann in V. 20-21 entfalten.

Der Zusammenhang mit Röm 3,24 ist durch 4,14b-15 vermittelt: Das Gesetz
produziert immer nur „Zorn“ und „Übertretung“; es lässt den Menschen im-
mer nur als Sünder dastehen und würde die Verheißung „wirkungslos“ ma-
chen, wenn sie von der Erfüllung des Gesetzes abhängig wäre. Dass die Verhei-
ßung jedoch weiterhin gültig ist, verdankt sich darum derselben Gnade Gottes,
die nach 3,23-24 über die Sünden der Sünder hinwegsieht.

Das Wort *bebaia* (V. 16c) bezeichnet Wolter zufolge demnach im Gegenüber „zu *ka-targeisthai* {wirkungslos geworden} (V. 14b)“ im Blick auf die *epangelia* {Verheißung} „die Gewissheit von deren Erfüllung“, was zu folgender Übersetzung von Vers 16a-d führt (W294):

Deshalb aus Glauben, damit aus Gnade,
so dass die Verheißung für die gesamte Nachkommenschaft gesichert ist –
nicht für die aus dem Gesetz allein,
sondern auch für die aus dem Glauben Abrahams.

In der zweiten Zeile (16c) hebt Wolter „die zusätzliche Kennzeichnung des aus V. 13a übernommenen Dativs *tō spermati* durch das inklusive Adjektiv *panti* {aller / für die gesamte}“ hervor. Wie in Römer 1,16; 3,22; 4,11 bezeichnet es ihm zufolge

die Gesamtheit aller Glaubenden, Juden wie Nichtjuden gleichermaßen, und will die Unterschiede zwischen ihnen theologisch bedeutungslos machen.

Die auf diese Weise bezeichnete (W301) „Ausweitung“ des Begriffs „*sperma Abraam* über das Judentum hinaus“ auf „die glaubenden Heiden“ nimmt Paulus in den Zeilen 16c-d ausdrücklich vor:

Das *sperma Abraam* {der Same, die Nachkommenschaft Abrahams} besteht nicht lediglich aus dem (*sperma*) *to ek tou nomou* {(Samen) derer aus dem Gesetz}, sondern auch aus dem (*sperma*) *to ek pisteōs Abraam* {(Samen) derer aus dem Glauben Abrahams}. Dementsprechend ist die Verheißung auch für diesen und nicht lediglich für jenen Teil der „gesamten Nachkommenschaft“ Abrahams gesichert.

Umstritten ist unter den Exegeten wiederum, welche „beiden Gruppen ... Paulus mit dieser Unterscheidung bezeichnen“ will.

Vorgeschlagen werden die folgenden Identifikationen: (a) auf der einen Seite nichtchristliche und christliche Juden, auf der anderen christliche Heiden; (b) auf der einen Seite nichtchristliche Juden, auf der anderen christliche Juden und Heiden; (c) auf der einen Seite christliche Juden, auf der anderen christliche Heiden.

Gegen „die Lösungen (a) und (b)“ spricht nach Wolter,

dass aus *ou ... monon, alla kai ...* {nicht nur, sondern auch} hervorgeht, dass die Verheißung nach paulinischem Verständnis auch für *to (sperma) ek tou nomou* {(Samen) derer aus dem Gesetz} „gesichert“ (*bebaia*) ist.

Nach dem in Vers 12 und „in V. 13-15 Gesagten“ wäre das aber nur „im Sinne von Vorschlag (c) auf die Judenchristen ... zu beziehen“, während „die unbeschnittenen Heidenchristen“ die „*pistis* Abrahams“ im Sinne „jene[s] ,Glaube[ns] im Zustand der Unbeschnittenheit‘ ... mit dem unbeschnittenen Abraham gemeinsam haben.“

Genau genommen würde bei „Vorschlag (c)“ aber (W301f.) den „jüdischen Christen“ abgesprochen, „*ek pisteōs Abraam* {aus dem Glauben Abrahams} zu sein“, was wiederum Vers 12b widerspricht. Daher hält es Wolter (W301) denn doch für

wahrscheinlicher, dass Paulus mit *to (sperma) ek tou nomou* im Sinne von Vorschlag (b) das nichtchristliche Judentum in den Blick nehmen will und es durchaus nicht aus der Verheißung herausfallen lässt.

Bestätigt sieht Wolter (W302) diese Annahme in Römer 11,25-32, wo Paulus

eine Heilsperspektive auch für den jetzt noch ungläubigen Teil Israels formulieren wird und ihre Gewissheit in diesem Zusammenhang gerade von den Vätern her begründet (V. 28b): Auch die nichtchristlichen Juden bleiben von Gott „geliebt“. Die Verheißungen, die Abraham und seine Nachkommenschaft von Gott empfangen haben, gelten auch für denjenigen Teil Israels weiter, von dem Paulus sagt, dass er zur Zeit nur *kata sarka* mit Abraham verbunden ist (Röm 4,1).

Den „Widerspruch zwischen 4,12.13-15 und 4,16d“ erklärt Wolter auch in diesem Zusammenhang wieder „als Bestandteil jener Aporie ..., die den paulinischen Umgang mit der Israelfrage in diesem Brief insgesamt kennzeichnet.“

[15. Februar 2025] Gerhard Jankowski übersetzt Römer 4,16 folgendermaßen (J106):

*Deswegen aus Vertrauen, damit gemäß Solidarität,
auf daß die Verheißung fest sei allem Samen,
nicht nur dem aus Thora allein,
sondern auch dem aus Vertrauen Abrahams,
der unser aller Vater ist.*

Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass Paulus nach Jankowski (J108) in den Versen 13-15 „den ganzen Akzent“ auf ein „Vertrauen“ legt, dass im „Annehmen einer neuen Perspektive ohne jegliche Absicherung, ohne jede Garantie“, besteht. In Vers 16 läuft das auf die Zuspitzung hinaus: „Daher aus Vertrauen, damit gemäß Solidarität, *ek pisteōs, hina kata charin*“.

Wie kommt Jankowski auf die unübliche Übersetzung von *charis* mit „Solidarität“? Er geht vom Zusammenhang des Wortes „*charis* ... mit dem Wortstamm *chair-*“ aus,

von dem auch das Verb *chairein, sich freuen*, abgeleitet ist. *Charis* ist alles, worüber man sich freuen kann. Mögliche Übersetzungen sind *Gunst, Huld, Wohltat*, aber auch (*körperlich*) *Anmut, Liebreiz*. Die *Charites*, die Töchter des Zeus und der Eurynome, verkörpern als Göttinnen geradezu die *charis*. Wir nennen sie Gratien, abgeleitet von der lateinischen Übersetzung *gratiae*. Das lateinische Wort hat die gleiche Bedeutung wie das griechische. Freuen kann man sich auch über ein gutes, freundschaftliches Verhältnis oder Einverständnis, in dem Menschen zueinander stehen. Auch das ist *charis*.

Skeptisch betrachtet Jankowski unser „Wort *Gnade*, die häufigste Übersetzung“, weil es „nur von ferne an das Gemeinte“ herankommt, denn „ihren Grund“ hat diese Übersetzung darin, dass in „hellenistischer Zeit ... die *charis* fast ausschließlich den Herrschern zugeschrieben“ wird:

Sie sind es, die jemandem etwas gnädig gewähren oder Gnade walten lassen. K. Kroon umschreibt diese Gnade so: „*Gnade in der Welt ist: das Knie auf der Brust des gefällten Opfers, das Gnade! fleht.*“¹²¹ Die Übersetzung mit *Gnade* wird fraglich, wenn das Wort mit Gott in Verbindung gebracht wird. Gott wird dann zu einem Herrscher, der kaum von den bekannten Herrscherfiguren zu unterscheiden ist.

Die Septuaginta verwendet das Wort *charis* „als Übersetzung von *chen/chanan*, *sich jemand in guter Absicht zuwenden*“, und zwar „fast ausschließlich in der stehenden Wendung *Gnade/Gunst in jemandes Augen finden*“. In „den messianischen Schriften“, wie Jankowski das Neue Testament nennt (J109), kommt *charis* „sehr häufig“ vor, nämlich insgesamt „151mal“, aber nicht in der eben genannten Bedeutung. „Paulus hat das Wort 60mal, davon 22mal im Röm, vor allem im ersten Teil des Briefes.“ Fast immer verwendet Paulus das Wort

im Zusammenhang mit *pistis*, *Treue/Vertrauen*. Diese Verbindung läßt auf das biblische Grundwort schließen, das hinter *charis* steht. Es ist das hebräische *chessed*. *Chessed we-emeth* gehören neben *zedakah we-mischpath*, *Bewährtheit und Gerechtigkeit*, zu den Grundkategorien, die das Wesen des Bundes zwischen dem Volk Israel und seinem Gott umschreiben.¹²²

Dieses hebräische Grundwort *chessed* hat ähnlich wie das griechische *charis* „die Grundbedeutung von *Zuneigung, Zuwendung, Huld*“, und markiert „das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und das Verhältnis der Menschen zueinander in diesem Volk ... *Zuverlässigkeit*“¹²³, *Solidarität* sind angemessene Übersetzungen.“

121 So zitiert Jankowski K.H. Kroon, *Der Sturz der Hure Babylon. Eine zeitgeschichtliche Auslegung der Johannesapokalypse*, Berlin 1988, 22.

122 Zu seinen Ausführungen verweist Jankowski auf den empfehlenswerten Beitrag von Ton Veerkamp, *Theologie der Schrift in Stichworten*, in: *Texte & Kontexte* Nr. 69 (1/1996), 18ff.

123 Dazu schreibt Jankowski (Anm. 33):

So M. Buber, der sich dann schließlich für das alte deutsche Wort *Huld* entscheidet, um so die Besonderheit des Wortes zu betonen.

Was Buber allerdings an der betreffenden Stelle schreibt (von mir aufgesucht in: Martin Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, in: *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Gütersloh 2007, 1107f.), entspricht kaum dem von Jankowski intendierten Verständnis von *chessed* bzw. *charis*, vielmehr betont Buber mit seiner Wahl des Wortes „Huld“ genau das Gefälle zwischen Oben und Unten, dem Jankowski entkommen will:

Chessed, *zedek* und *’emeth*, die göttliche Tugenden verherrlichen und dem Menschen, der „in den Wegen Gottes“ gehen soll, zur Nachahmung darstellen, sind alle drei Begriffe

Dass die Septuaginta das Wort „*chessed* ... nicht mit *charis*, sondern mit *eleos* oder *eleēmosynē*“ übersetzt, ist nach Jankowski wohl darauf zurückzuführen, dass

die Übersetzer eine gewährte Zuwendung für Hilfsbedürftige annahmen, ganz so, wie sie im hellenistischen Denken den Herrschern zugeschrieben wurde. Auch von daher kommt man schnell zur deutschen Übersetzung *Gnade*.

Indem bei Paulus das Wort *charis*, wie gesagt, „fast immer in Zusammenhang mit *pistis* {Treue/Vertrauen} und in der Nähe zu *dikaiosynē* {Bewährtheit}“ steht, hält er

sich also an die in der Schrift vorgegebenen Kategorien, die den Bund mit Gott und das Bündnis untereinander grundlegend umschreiben. Gleichsam als neue Kategorie kommt bei Paulus hinzu, daß für ihn auch die Gojim in den Bund hineingenommen sind. An allen Stellen, wo dieser Zusammenhang gegeben ist, wie auch im Kontext von Röm 4, empfiehlt sich daher als Übersetzung für *charis* unser Wort *Solidarität*. Gott steht treu zu seinem Bund, zu dem auch die Gojim gehören. Er erklärt sich mit ihnen solidarisch. Wirklich wird diese erklärte Solidarität im gegenseitigen solidarischen Verhalten zwischen Juden und Gojim. So bewährt sich der Bund.

In meinen Augen lässt sich die Bedeutung von *chessed* bzw. *charis* zwar nicht vollkommen mit dem modernen Wort „Solidarität“ wiedergeben und schon gar nicht von Martin Buber her begründen, dessen Verdeutschung mit „Huld“ in eine andere Richtung geht (siehe meine Anm. 123). Darum kehrt wohl auch Jankowski später (G16) zur Übersetzung „aufgrund von Gnade“ zurück. Es darf aber nicht übersehen werden, dass der biblische Gott selbst das Gefälle zwischen sich und auf ihn vertrauenden Menschen in ein Gegenüber auf Augenhöhe verwandelt. Bereits im Ersten Testament offenbart sich Gott nicht als unterdrückender Herrgott, sondern als derjenige, der das von ihm erwählte Volk Israel aus der Sklaverei in Ägypten befreit. Und im Zweiten Testament offenbart sich Jesus¹²⁴ als die Verkörperung dieses befreienden NAMENS Gottes, indem er seinen Schülern als ihr „Herr und Lehrer“ die Füße wäscht

der Übereinstimmung, der Zuverlässigkeit. *Chessed* ist eine Zuverlässigkeit zwischen den Wesen, insbesondere die des Bundesverhältnisses zwischen dem Lehnsherrn und seinen Dienstmannen, zunächst die Bundestreue des Herrn, der seine Diener erhält und beschützt, sodann auch die der Untertanen, die ihrem Herrn treu ergeben sind. Der diesem Gegenseitigkeitsbegriff entsprechende deutsche Wortstamm ist „hold“; sowohl das Adjektiv hold wie das Nomen Huld bezeichnen ursprünglich auch die Treue von unten nach oben [„dem Schutzherrn mit redlichem Herzen hold und gewärtig zu sein“, heißt es bei Niebuhr], der „Holde“ hieß mittelhochdeutsch der Dienstmann, und in unserem „huldigen“ lebt diese Seite des Begriffs fort; aber auch dessen ästhetische Verselbständigung, wie sie von Jes 40,6 gefordert wird, gibt der deutsche Wortstamm mit „Holdheit“ her. In den Psalmen sind Gottes *chassidim* seine Holden, seine treue Gefolgschaft.

124 Die folgenden Zitate zur Fußwaschung stammen aus Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 321.

und ihr „Sklave (*doulos*, *‘eved*)“ wird, um „diese Menschen“ zu einer *agapē* {solidarische Liebe} zu ermutigen, in der sie „untereinander Sklaven füreinander“ sind.

Für die Auslegung von Römer 4,13 und 16 folgt nach Jankowski aus solchen Überlegungen (J109f.):

Die Perspektive, ausgehend von der Verheißung an Abraham, ist: die Weltordnung erben. Nicht diejenigen, die die Welt beherrschen und sie mit Gewalt ordnen, sind die Erben. Die Erben sind die Nachkommen Abrahams. Es sind die, die im Vertrauen an dieser Verheißung festhalten. Und dazu gehören auch die, die nicht über den Weg der Thora berechnete Erben sind, auch die, die in dieser Weltordnung ohne Thora leben. Auch sie sind Nachkommen Abrahams, nicht durch Beschneidung und Thora bestätigt, sondern aus der treuen und freien Solidarität Gottes heraus, mit der er an seiner Verheißung festhält. Zusammen mit dem einen Volk erben die anderen Völker die Weltordnung. Zusammen mit den Juden werden auch die Nichtjuden die Verheißung wahr machen, Erben der Weltordnung zu sein. Das alles aber nur, weil da einmal Abraham eine Verheißung bekam, sie im Vertrauen annahm und so zum Vater wurde, zum Vater der beschnittenen Juden, seinen direkten Nachkommen, und zum Vater der nicht beschnittenen Nichtjuden, die durch die Solidarität Gottes zu seinen Nachkommen wurden. Auch sie sind Samen des einen Vaters Abraham und deswegen auch legitime Erben.

Die von Wolter erneut behauptete Aporie, also der angeblich ausweglose Widerspruch, zwischen dem Festhalten des Paulus an den Verheißungen für nichtchristliche Juden und seiner Proklamation des Christus-Glaubens als dem einzigem Weg, dem Zorn Gottes zu entkommen, verliert dann einiges an seiner scheinbaren Ausweglosigkeit, wenn man beachtet, dass Paulus sein Evangelium gerade auch an alle Juden adressiert, um sie gemeinsam mit den Gojim für das Vertrauen auf den Messias zu gewinnen. Dass er damit nur bei wenigen Juden auf Resonanz stößt, setzt ihm so sehr zu, dass er fast bis zur Selbstaufgabe leidet (vgl. Römer 9,1-3). Den späteren Weg der schon bald heidenchristlich dominierten Kirche, die sich von dem Volk Israel *kata sarka* {nach dem Fleisch} vollständig lossagt und es seiner Verheißungen zu enterben versucht, hätte er sicherlich mit noch größerem Schmerz und maßlosem Entsetzen als eine unverzeihliche Katastrophe beurteilt.

Römer 4,16e-17a: Abraham als Vater von uns allen – der Juden und der Völker

4,16e Der ist unser aller Vater –

4,17 wie geschrieben steht:

„Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker“ – ...

[16. Februar 2025] Indem Paulus mit den Worten (W294) „Der ist Vater von uns allen“ in Vers 4,16e (W302) „das Thema der Vaterschaft Abrahams aus V. 1 und V. 12b wieder“ aufnimmt und „durch ein betont vorangestelltes *pantōn* {von uns allen}“ ergänzt, hebt er nach Michael Wolter hervor,

dass Abraham auch der Vater der Heidenchristen ist. Dementsprechend geht der Umfang von *pantōn hēmōn* über die beiden „Unser-Vater“-Formulierungen von V. 1 und V. 12b hinaus: „Wir alle“ – das sind jetzt, nach V. 16d – nichtchristliche Juden und jüdische wie nichtjüdische Christen.

Paulus fügt in Vers 17a ein Zitat aus 1. Mose 17,5 an, um zu belegen, dass „diese Integration der Christen aus den nichtjüdischen Völkern in Kontinuität zu der Verheißung steht, die Abraham von Gott empfangen hat“. Dort spricht schon „der hebräische Text ... von den *gojim*, den fremden Völkern“, und bezieht sie „in das Heil Gottes“ ein, so dass sicherlich „Paulus mit den *ethnē*, von denen dort die Rede ist, die nichtjüdischen Völker bezeichnet sah, die Heiden bleiben und nicht als Proselyten zum Judentum hinzukommen.“ Auch hier betont Wolter nochmals:

Damit will Paulus selbstverständlich nicht das nichtchristliche Judentum von Abraham trennen. Es tritt hier lediglich in den Hintergrund, weil es Paulus um die Einbeziehung der Heidenchristen in die Nachkommenschaft Abrahams geht.

Nach Gerhard Jankowski (J110) ist die „Behauptung“, dass „auch die Nichtjuden, die Gojim, legitime Nachkommen, Söhne und Töchter Abrahams sind, ... zumindest gewagt“, aber für

Paulus ist sie durch die Schrift bestätigt. Denn da ist der Satz: *Zum Vater vieler Gojim habe ich dich gesetzt*. Gesagt ist dieser Satz zu Abraham als erneute Verheißung in der Erklärung seines Namens.

Beachtenswert ist für Jankowski der neue Name „Abraham“, den er, der bis zu diesem Zeitpunkt *Abram* geheißen hat, von Gott erhält, wie er in 1. Mose 17,5 gedeutet wird (J111):

5 *Dein Name sei Abraham,
denn zum **Ab-hamon gojim** gebe ich dich.*

Wie das begründende *denn* zeigt, ist *Ab-hamon gojim* die Deutung des Namens Abraham. Abraham heißt in dieser Deutung *Vater einer Menge von Gojim/Völkern*. LXX übersetzt das mit *patēr pollōn ethnōn* {Vater vieler Völker}. Und so übernimmt es auch Paulus. Was den Wortlaut betrifft, scheint die Deutung ziemlich weit hergeholt zu sein. Vom Inhalt her macht sie aber einen Sinn. Erst recht für Paulus.

Da sich auch Paulus in einem sein Leben einschneidend verändernden Erlebnis (Galater 1,16) zum Frohbotschafter des Messias unter den Völkern berufen weiß, ist es verständlich, dass er eine Parallele zur eigenen Beauftragung gerade in der dritten Erzählung vom Bundesschluss Gottes mit Abraham erkennt:

Die Deutung des Namens in Gen 17 ist eng verbunden mit einem erneuten Bundesschluss zwischen Gott und Abraham. Es ist der Bund der Beschneidung. Der Bund wird so angekündigt:

- 2 *Ich gebe meinen Bund zwischen mich und dich,
und mehre dich reich, überreich.*
- 3 ...
- Gott redete mit ihm, sprechend:*
- 4 *Ich,
da, mein Bund ist es mit dir,
daß du Ab-hamon gojim wirst.*

Genau im Anschluss daran „erfolgt so etwas wie eine Namensgebung: Aus Abram wird Abraham“, und dieser „neue Name“ wird wie oben beschrieben gedeutet:

Das Rufen des Namens erfolgt immer bei der Geburt eines Menschen. Wenn nun hier ein neuer Name ausgerufen wird, wird Abraham gleichsam neu geboren. Der neue Name bekräftigt gleichzeitig die erste Verheißung an Abraham. Der folgende Bund ist die Bestätigung der Verheißung reicher Nachkommenschaft und des Landes. In den Bundesschluß sind alle Nachkommen Abrahams auf Weltzeit hin hineingenommen.

Es gibt aber nun „eine Besonderheit“, durch die sich dieser Bund auszeichnet:

- 10 *Dies ist mein Bund, den ihr wahren sollt, zwischen mir und euch, und
deinem Samen nach dir:
Beschnitten sei unter euch alles Männliche.*

Daraus, dass „Nachkommen Abrahams ... also nur Beschnittene sein“ können, ergibt sich das

Problem, daß Abraham ausdrücklich bei der Namensgebung Vater vieler Gojim genannt wird. Die Gojim sind aber unbeschnitten. Sie müssen, wenn sie Nachkommen Abrahams sein sollen, beschnitten werden. So haben denn auch die Rabbinen das Problem gelöst. Sie sagen, daß Abraham der Vater auch der Proselyten ist. Und das sind Gojim, die sich haben beschneiden lassen und danach als Nachkommen Abrahams gelten. Ganz späte Stimmen sagen, daß Abraham Vater aller ist, die in die Welt kommen.

An dieser Stelle weicht Paulus von der Haltung der Rabbinen ab, aber nicht, indem er sich vom Judentum löst. Vielmehr folgt er als vom Messias Israels berufener Jude ganz und gar den Spuren Abrahams (J111f.):

Er hält sich an das in der Schrift Gesagte, und da heißt es nun einmal, daß Abraham Vater vieler Gojim sein soll. Folglich sind die Gojim Nachkommen Abrahams. Sie sind es, auch wenn sie nicht beschnitten sind. Und sie müssen sich auch nicht beschneiden lassen, mit anderen Worten: sie müssen nicht Proselyten werden, um zu Israel zu gehören. Mit dieser Behauptung geht Paulus weit über das hinaus, was die Weisen über die Gojim und über die Proselyten gelehrt und festgelegt haben. Dennoch nimmt er Teile dieser Entscheidung auf, wendet sie aber grundsätzlich nur noch auf die Gojim an.

Schon hier weist Jankowski (J112) auf einige „Elemente aus der Diskussion“ der Rabbinen „über die Proselyten“ hin, die Paulus im Römerbrief später aufgreift, „aber konsequent auf die Gojim“ anwendet, denn für „ihn gehören die Gojim als Gojim zu Israel“, und es „war nicht seine Absicht, Proselyten zu machen.“ So ist es

erwähnenswert, daß Abraham nicht in jungen Jahren beschnitten wurde, weil er die Proselyten nicht entmutigen wollte (BerR {Bereschit Rabba} 46,2; ähnlich auch 84,2). Es ist das hohe Alter, in dem Abraham beschnitten wurde, das den Proselyten zeigt, daß es für die Beschneidung nie zu spät ist. In mEd {Mischna 'Eduyot} 5,2 heißt es: „*Das Haus Hillel sagt: Wer sich von der Vorhaut absondert, gleicht einem, der sich vom Grab absondert.*“ Ein Proselyt ist also vor seiner Beschneidung wie ein Toter anzusehen, der grundsätzlich unrein ist. Nach seiner Beschneidung ist er wie ein Neugeborener anzusehen.

Nach BerR 84,4 ist ein Proselyt anzusehen als einer, der neu geschaffen wurde.

Es bleibt abzuwarten, wie Paulus solche Aussagen über die Proselyten in sein Plädoyer für die Einbeziehung der Gojim in die Verheißungen an Israel aufnehmen wird.

Römer 4,17b-22: Abraham vertraute auf Gott, der erstorbenen Leibern Kinder erweckt und so zum Vater vieler Völker werden lässt

- [Abraham ... ist unser aller Vater] ... vor Gott, dem er geglaubt hat, der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei.
- 4,18 Wo keine Hoffnung war, hat er auf Hoffnung hin geglaubt, auf dass er der Vater vieler Völker werde, wie zu ihm gesagt ist: „So zahlreich sollen deine Nachkommen sein.“
- 4,19 Und er wurde nicht schwach im Glauben, als er auf seinen eigenen Leib sah, der schon erstorben war, weil er fast hundertjährig war, und auf den erstorbenen Mutterschoß der Sara.
- 4,20 Er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern wurde stark im Glauben und gab Gott die Ehre
- 4,21 und wusste aufs Allergewisseste: Was Gott verheißt, das kann er auch tun.
- 4,22 Darum wurde es ihm auch „zur Gerechtigkeit gerechnet“.

[17. Februar 2025] Michael Wolter (W303) betrachtet die Verse Römer 4,17b-21 als eine zusammenhängende Einheit, da es in ihnen „wieder um den historischen Abraham“ geht und durchgehend „immer Abraham das grammatische und semantische {bedeutungsmäßige} Subjekt der Sätze ist“. Inhaltlich geht es um (W303f.)

so etwas wie eine theologische Erläuterung zu Gen 15,6a: Was ist gemeint, wenn hier von Abraham gesagt wird, dass er Gott „glaubte“? Was heißt hier „glauben“? In V. 22 formuliert Paulus die Schlussfolgerung unter Rückgriff auf den Wortlaut von Gen 15,6b.

Wolter zufolge (W304) will Paulus hier den „Abstand ... überbrücken“, der sich zwischen dem Glauben der Heidenchristen „und dem Glauben Abrahams“ auftut, denn der Letztere konnte „sich naturgemäß noch nicht auf Jesus Christus richten“. Zu diesem Zweck beschreibt er Abrahams Glauben so, „dass er mit dem christlichen Glauben (der *pistis Christou*) verbunden werden kann“. Damit bereitet er

die Übertragung seiner Abraham-Interpretation auf die Christen vor, die er in V. 23-24 durchführt. Von der christlichen Seite aus baut er in V. 24c an derselben Brücke.

Gegen fast alle anderen Kommentare und Bibelübersetzungen meint Wolter den Ausdruck *katenanti hou episteusen theou* nicht mit „vor Gott, dem er geglaubt hat“ (so Luther) oder „vor dem Gott, dem er vertraute“ (so Jankowski J110/G16) übersetzen zu dürfen, sondern mit (W303) „Er glaubte angesichts Gottes“, denn (W304) das „Relativpronomen *hou* {des} steht hier anstelle des Demonstrativums *toutou* {desjenigen}“ und bezieht sich betont auf das, was danach von Gott gesagt wird, also: „Er glaubte angesichts *desjenigen* Gottes, *der* ...“. Mir scheint, dass Wolter auf diese Weise andeuten will, dass Paulus unter der Hand den Akzent von Abrahams Glauben vom Gott Israels weg in Richtung auf Jesus Christus verlagert.

Mit der anschließenden Rede von „Gott als dem, ‚der die Toten lebendig macht‘ (*ho zōopoiōn tous nekrous*)“, greift Paulus „auf jüdisches Reden von Gott zurück“, z.B. auf den „Schluss der Benediktion {Segnung} des [Achtzehngebets](#) (‚Gepriesen bist du, JHWH, der die Toten lebendig macht‘)“, aber damit hat er Wolter zufolge „nicht die eschatische Auferweckung aller Toten im Blick (oder die Bekehrung Abrahams oder die *iustificatio impii* {Rechtfertigung des Gottlosen}), sondern die Auferweckung Jesu.“ Er will also „Abrahams Glauben mit dem christlichen Glauben verknüpfen, den er in V. 24c als Glaube ‚an den‘ charakterisiert, ‚der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat‘.“ Dadurch wird „Abrahams Glaube ... zu so etwas wie einer allgemeinen Vorform des christlichen Glaubens“, wozu sich Wolter (Anm. 105) auch darauf beruft, dass Paulus in Vers 19 „vom ‚erstorbenen (*nenekrōmenon*) Leib‘ Abrahams sowie vom ‚Abgestorbensein‘ (*nekrōsis*) von Saras ‚Mutterschoß‘ spricht.“

Auch für „die zweite Prädikation (‚der das Nichtseiende ins Sein ruft‘)“ gibt es nach Wolter (W305) „Parallelen“ z.B. bei Philo oder in anderen jüdischen Schriften:

Für Röm 4,17b ist vor allem 2Makk 7,28f interessant, weil hier der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts mit der Erwartung einer Auferweckung von den Toten zusammengebracht wird: „Diese (sc. Himmel und Erde) hat Gott nicht aus Seiendem gemacht (*ouk ex ontōn epoiēsen*); darum ... nimm den Tod auf

dich, damit ich dich durch das Erbarmen ... zurückerhalte“ (s. bereits V. 23). Der Verweis auf die Schöpfung aus dem Nichts hat hier rhetorische Funktion: Er will Gottes Allmacht ins Bewusstsein rufen, um die Gewissheit zu begründen, dass Gott auch die gesetzestreuen Märtyrer von den Toten auferwecken wird.

Wolter stellt aber wieder einen „Unterschied zu den jüdischen Texten“ fest, denn Paulus spricht

nicht im Rückblick von der einstigen Erschaffung der Welt, sondern er charakterisiert (Partizip Präsens) das Wesen Gottes, der – weil er Gott ist – immer wieder so handelt, dass er aus Nichtseiendem Seiendes macht.

Daraus schlussfolgert Wolter von Vers 24c her, dass Paulus

die Auferweckung Jesu im Wesen Gottes selbst verankert und den christlichen Osterglauben als einen Glauben charakterisiert, der sich unmittelbar auf Gottes Gott-Sein bezieht.“

Außerdem bezieht Paulus Wolter zufolge die Worte *kalountas ta mē onta hōs onta* {der das Nichtseiende ins Sein ruft} auch auf „die Hinzunahme der Heiden“, da er später in Römer 9,25

das Zitat von Hos 2,25c^{LXX} (*erō tō Ou-laō-mou Laos mou ei sy* {ich will sagen zu Nicht-mein-Volk Mein-Volk}) so umformuliert, dass dabei die Formulierung von Röm 4,17b durchscheint: *kalesō ton ou laon mou laon mou* {ich werde nennen das Nicht-mein-Volk Mein-Volk}.

In Vers 18 wird Abrahams Glaube mit dem „Wortspiel“ *par elpida ep' elpidi* {gegen Hoffnung voller Hoffnung} „als eine Hoffnung“ charakterisiert, die „genau dort entsteht, wo es nach menschlichem Ermessen nichts zu hoffen gibt“, nämlich in der in Vers 19 bezeichneten „Überwindung der Aussichtslosigkeit ...“, dass Abraham und Sara jemals noch leibliche Kinder bekommen.“

Zunächst beschreibt Paulus weiter (W306) „die Hoffnung Abrahams mit Worten, die er unter Rückgriff auf Gen 17,5 formuliert“, nämlich *eis to genesthai auton patera pollōn ethnōn* {dass er zum Vater vieler Völker wird}, „und er sieht sie in den aus Gen 15,5 zitierten Worten begründet“: *kata to eirēmenon: houtōs estai to sperma sou* {nach dem, was gesagt ist: ‚So wird deine Nachkommenschaft sein‘}.

Sehr viel Wert legt Wolter nun darauf, dass „Paulus die Hoffnung hier als einen Modus des Glaubens“ darstellt, das heißt:

Glaube ist der Gewinn von Hoffnung und nicht etwas, das sie begründet oder das durch sie noch zu ergänzen wäre. ... Der Aorist *episteusen* gibt dem Ganzen eine ingressive {den Beginn einer Handlung beschreibende} Ausrichtung: Damit, dass Abraham Gottes Ankündigung Glauben geschenkt hat, hat er eine Hoffnung gewonnen, die er vorher nicht hatte.

Zum Beleg führt er Parallelstellen von Paulus selbst in „Röm 5,2 und Gal 5,5“ an sowie aus Psalm 78/77,22, wo „Gott ‚glauben‘ [*heʿemin*; LXX: *pisteuein*] und auf sein Heil ‚hoffen‘ [*batach*; LXX: *elpizein*] ... das Gottesvolk“ kennzeichnen. Bezeichnend ist neben seiner durchgehenden Wiedergabe von *ʾaman* bzw. *pisteuein* mit „glauben“ statt mit „vertrauen“ auch hier erneut die Übersetzung von *jəschuʿah* bzw. *sōtēriōn* mit „Heil“ anstelle von „Befreiung“ (siehe oben mein Abschnitt [Der unerläuterte Gebrauch des Begriffs „Heil“](#)).

In den Versen 19-21 „erläutert Paulus das Gegenüber von *parʿ elpidas* {gegen Hoffnung} und *epʿ elpidi* {voller Hoffnung} aus V. 18“ näher (W307):

Was Paulus mit *asthenein tē pistei* („schwach werden im Glauben“; V. 19a) meint, wird er in V. 20a durch *diakrīnesthai* („zweifeln“) konkretisieren. Grund und Anlass für eine solche – durchaus vorstellbare – Reaktion entnimmt er wahrscheinlich Gen 17,17, wo Abraham sein eigenes und seiner Frau Alter in Betracht zieht und sich von da aus die Unerhörtheit von Gottes Ankündigung klar macht.

Indem „Paulus die Zeugungsunfähigkeit Abrahams und die Empfängnisunfähigkeit Saras als eine Art Tod charakterisiert (*nēnekrōmenon* bzw. *nekrōsis* in V. 19b.d)“, baut er Wolter zufolge

wieder ein Stück an jener Brücke, die den Glauben Abrahams (V. 17c) mit dem Glauben der Christen (V. 24c) verbindet. Abraham glaubt, dass Gott seinen bereits ‚verstorbenen‘ Leib, d.h. seine Zeugungsunfähigkeit und Saras toten Mutterschoß wieder ‚lebendig machen‘ bzw. ‚auferwecken‘ wird.

Dabei wird der Glaube Abrahams durch „das Prädikat *katenoēsen* {er betrachtete}“ so charakterisiert, dass er „seine und Saras Fortpflanzungsunfähigkeit ... als ein Gestorben-Sein deutet.“ Indem er (W307f.)

der in Gen 15,5 ausgesprochenen Ankündigung Gottes trotzdem Glauben schenkt, ... wird ... erkennbar, dass er sie als *Gottes Wort* gehört hat. Denn es ist Gott allein, der aus dem Tod ins Leben führen kann, und sein Wort bewirkt immer, was es sagt (vgl. Jes 55,11; Jer 1,12 u.ö.).

Damit (W308), dass Paulus in Vers 20 das Nicht-Zweifeln Abrahams an Gottes Verheißung zahlreicher Nachkommen „als ‚Gott Ehre geben‘ interpretiert“, verweist er

zurück auf 1,21, wonach die Grundsünde der Menschen darin bestand, dass sie Gott, obwohl sie ihn aus seinem Handeln in Schöpfung und Geschichte kannten, „nicht als Gott verherrlicht haben (*ouch ... edoxasan*)“. Dass diese Querverbindung für die theo-logische Deutung des Glaubens Abrahams in Röm 4,20 maßgeblich ist, lässt der Kontext erkennen: Paulus kann Abrahams Glauben als „Gott Ehre geben“ interpretieren, weil Abraham davon „überzeugt ist“ (V. 21), dass Gott seine Verheißung gegen allen Augenschein darum zu erfüllen in der Lage ist, weil er Gott ist. Es ist die unbedingte Verlässlichkeit von

Gottes Wort, auf die Abraham vertraut. Abraham glaubt dem Verheißungswort Gottes, weil es Gottes Wort ist. Wenn Paulus diesen Glauben als Gott „die Ehre geben“ interpretiert, macht er Abraham zum ersten Menschen, der die in Röm 1,21 beschriebene Grundsünde der Heiden hinter sich gelassen und „Gott als Gott verherrlicht“ hatte. Dazu passt, dass Abraham der erste Mensch ist, von dem in der Bibel gesagt wird, dass er glaubt.

Im letztgenannten Zusammenhang erwähnt Wolter (Anm. 124), dass in ihrem „Hintergrund ... ein jüdisches Abrahambild“ steht: „Demnach war Abraham der erste Heide, der sich vom Götzendienst zum Monotheismus bekehrte“. Das hindert ihn jedoch nicht daran, auch hier wieder ein sehr allgemeines Bild von Gott zu zeichnen, das von den konkreten Befreiungserfahrungen Israels mit seinem Gott abstrahiert.

Mit den Worten von Vers 22 schließlich (W303): „Und darum wurde es ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ greift Paulus nochmals auf 1. Mose 15b zurück und macht „die Rechtfertigung Abrahams als Folge seines Glaubens kenntlich“. Bemerkenswert ist, dass Wolter dasselbe auch noch einmal anders ausdrückt (W308f.):

Im Lichte des alttestamentlich-jüdischen Verständnisses von Gerechtigkeit gesagt: Gott bescheinigt Abraham, dass er sich gegenüber Gott gemeinschaftsgemäß verhalten hat. Denn dass die Menschen dem Wort Gottes bedenkenlos „glauben“ – dieses Verhalten ist es, was dem Charakter der Beziehung von Mensch und Gott auf Seiten der Menschen entspricht.

[18. Februar 2025] Gerhard Jankowski beruft sich in seiner Auslegung von Römer 4,17-22 zwar nicht auf Friedrich-Wilhelm Marquardt, aber dennoch lohnt es, genau an dieser Stelle einen Blick auf dessen Christologie zu werfen, denn auch er [208] betont zu Römer 4,22 wie Wolter, dass Abrahams Gottvertrauen,

indem er Gott die Ehre gab und völlig überzeugt war, was Gott verheißen habe, das vermöge er auch zu tun..., ... seinem Gemeinschaftsverhältnis mit Gott entsprach, und darum wurde dies ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Im Gemeinschaftsverhältnis mit Gott zählen nicht die uns erschwinglichen Bedingungen der Möglichkeiten und der Wirklichkeit des Wortes. Unser Vertrauen, nicht unsere Logik, ist da die Struktur des Wirklichen und des Möglichen.

Interessant ist nun, dass auch Marquardt [207] die „theologische Spitze“ im „Abraham-Midrasch“ des Paulus ähnlich wie Wolter darin erblickt, dass Abraham in seiner „Doppelvaterschaft“ von Juden und Heiden „die Wirklichkeit desjenigen Gottes“ repräsentiert, „der in der Auferstehung Jesu von den Toten gewirkt hat.“ Während Wolter jedoch so tut, als lenke Paulus die Aufmerksamkeit vom Gott Israels weg auf Jesus Christus, schärft Marquardt eindringlich ein, dass Paulus die Geschichte des auferstandenen Jesus vom Gott Israels her erzählt:

Der Ostergott ist kein anderer als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller ihrer Nachkommen. Der Ostergott ist der Gott Abrahams, der die Toten lebendig macht. Gott ist Einer.

Daher hat die Art und Weise [208], wie Paulus seine Aussage erläutert, dass „Gott die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“, weniger mit „philosophischen Gedanken einer Schöpfung aus Nichts“ zu tun, vielmehr geht es hier um

die Analogie zwischen der Totenauferstehung und den toledot, den Zeugungen in Israel. Der Gott, der die Toten lebendig macht, ist der Gott, der erstorbene Leiber von Frauen und Männern öffnet und revitalisiert.

Damit greift Paulus [211] auf eine „frühchristliche (in Wahrheit urjüdische) Tradition“ über die „Zeugungsunfähigkeit von Sara und Abraham“ zurück:

Ohne Kinder sind sie geschichtlich tot. Wohl leben sie noch, aber ihr Leib ist „erstorben“ für das Leben, auf das es Gott um Israels willen ankommt. Glaube ist für sie konkret: Gott und seiner Verheißung eines Sohnes trauen. Und darin ist Gott Gott, daß er neues Leben, daß er ihnen einen Sohn verheißt, und zwar so, daß sie mit ihren eigenen Leibeskräften am verheißenen neuen Leben, ihrem hohen Alter zum Trotz, beteiligt sein werden. Jedes einzelne Moment ist hier wichtig: die erstorbenen Leiber der Menschen, – die dessen unerachtet ausgegebene Verheißung Gottes, – das Wunder neuen Lebens, das Gott schafft, – und die produktive Beteiligung von Abraham und Sara an diesem neuen Leben.

Ganz in diesem Sinne führt auch Gerhard Jankowski (J112) zu Abraham und Sara aus:

Als Abraham den Nachkommen verheißen bekommt, ist er 99 Jahre alt, *fast hundertjährig*, sagt Paulus. Sara, die den Sohn gebären soll, ist 90 Jahre alt (Gen 17,17). Die Zeugungsfähigkeit Abrahams kann in diesem Alter angezweifelt werden. Sara ist in einem Alter, in dem sie nach menschlichem Ermessen nicht mehr gebärfähig ist. Bei beiden ist eher Sterben angesagt als neues Leben. Abrahams Leib ist eben *erstorben*, *nenekrōmenos*, und der Schoß Saras ist ebenso gezeichnet vom *Erstorbensein*, *nekrōsis* (Gen 14,19). Es ist gegen die Natur, daß von beiden jemand gezeugt oder geboren werden kann. Aus Erstorbenem ist kein Leben zu erhoffen. Und dennoch vertraut Abraham gegen alle Hoffnung auf Hoffnung, daß er Vater vieler Gojim werden soll. Er vertraut dem Gott, der die Toten, *nekroi*, lebendig macht und das Nichtseiende, *ta mē onta*, wie Seiendes ruft.

Diese Gedanken verbindet Jankowski mit der Vorstellung der jüdischen Rabbinen, dass ein Goj oder ein Proselyt vor seiner Beschneidung als Toter anzusehen ist (J112f.):

Nekroi, nenekrōmenos, nekrōsis, ta mē onta, es sind diese Worte, auf die es hier ankommt. Abraham durchbricht mit seinem Vertrauen eine Todessphäre. Die als Tote gelten, die Nichtjuden, werden gerufen, daß sie leben. Was als nicht existent anerkannt wurde, bekommt die Existenz, die ihm zusteht. Das galt als unmöglich. Aber es ist ja auch unmöglich, daß ein fast Hundertjähriger mit einem erstorbenen Leib und eine Frau mit einem erstorbenen Schoß noch

Leben hervorbringen sollen. Beider Gegenwart ist vom Sterben gezeichnet, ihre Zukunft erledigt. Und dennoch soll aus ihnen Neues, Unmögliches möglich werden. Das aber ist nicht zu machen, zu gestalten, zu bewirken. Es ist da eine Hoffnung, die eingelöst werden muß. Darauf ist zu vertrauen.

Bemerkenswert ist nach Jankowski (J113), dass Paulus seine gesamte Argumentation auf einen einzigen Punkt ausrichtet und dabei alles andere ausblendet:

Schaffung aus dem Nichts, Totenauf resurrection, diese Theologumena sind von Paulus hier nicht angesprochen, obwohl es die Worte nahelegen. Alles zielt hier ab auf die Gojim. Sie werden zu Seienden, zu Lebenden aus den Toten. Von dem Sohn, der Abraham verheißen war, hören wir nichts. Der Same, in dem natürlich der und die Nachkommen enthalten sind, wird von Paulus konsequent nur auf die Gojim gedeutet. Die biblische Deutung des Namens macht er sich für diese Deutung zunutze. Das Ziel des Vertrauens gegen Hoffnung auf Hoffnung ist, Vater vieler Gojim zu werden.

Sehr gewagt ist nun die Begründung, die Paulus dafür anführt, denn er „unterstreicht“ es „mit einem wörtlichen Zitat aus Gen 15,5: **So, houtōs, wird dein Same sein.**“ Das ist allerdings „im Zitat auf die zahlreiche Nachkommenschaft“ von Abraham selbst bezogen: „*So wie die Sterne wird dein Same sein*“, während Paulus es in Römer 4,18 „auf die Gojim“ bezieht,

so daß gehört werden soll: **So**, die Gojim, sollen dein Same sein. Diese Hervorhebung der Gojim geschieht nicht, um die leiblichen Nachkommen Abrahams zu enterben. Paulus setzt diesen Akzent, um seine Praxis deutlich zu machen. Es bleibt ja dabei, daß Abraham für ihn der Vater von Juden und Nichtjuden ist.

Schon Abraham hätte „der Verheißung, Vater der Gojim zu sein“, misstrauen und sie anzweifeln können, es „sprach alles dafür“. Aber das hat er nicht getan. Auch „was Paulus formuliert in seinem Midrasch, ist anzuzweifeln und zumindest mißtrauisch zu betrachten“ und es ist „[g]ewiß ... von der Orthodoxie stark bezweifelt worden.“ Aber nach der Überzeugung des Paulus ist es

das unangefochtene Vertrauen Abrahams, das die Gojim zu seinen Nachkommen macht. Wie der fast Hundertjährige zum Vorbild und Beispiel für die Proselyten wird, so ist er es in seinem Vertrauen für die Gojim. Dieses Vertrauen hat sich als mächtig erwiesen. Dieses Vertrauen wird als Bewährtheit angerechnet.

Damit wiederholt Paulus den „Satz, der Ausgangspunkt für den Midrasch über die Verheißung an Abraham war“, noch einmal „an seinem Ende:

Wahr werden, das ist nicht zu kalkulieren, nicht zu reglementieren, nicht zu ordnen. Wahr werden heißt gegen Hoffnung auf Hoffnung vertrauen, daß Tote lebendig werden, daß die Veränderung der Zustände begonnen hat.

Römer 4,23-25: Was Abraham angerechnet wurde, gilt durch Tod und Auferweckung des Messias auch für Juden und Gojim, die auf den Gott Israels vertrauen

4,23 Nicht nur um seinetwillen steht aber geschrieben:
 „Es wurde ihm zugerechnet“,
 4,24 sondern auch um unsertwillen,
 denen es zugerechnet werden soll,
 die wir glauben an den,
 der unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten,
 4,25 welcher ist um unsrer Sünden willen dahingegeben
 und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt.

[19. Februar 2025] Mit einem Sprung (W309) „in die Gegenwart“ überträgt Paulus das Handeln Gottes an Abraham mit den Prinzipien, an denen es sich orientierte, auf die glaubenden Christen ...: Weil Gott derselbe ist, rechnet er heute ... wie damals ... den Glauben, der seinem Wort entgegengebracht wird (vgl. Röm 1,1-5.16; 10,14-17; 1Thess 2,13), als Gerechtigkeit an.

Das „christliche Wir“ in Vers 24 umgreift Michael Wolter zufolge „Judenchristen und Heidenchristen“ und schließt „alle diejenigen in sich ein..., für die gilt, was in V. 24c steht, die nämlich (W309) „an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat.“

Bezeichnend scheint mir, wie sehr Wolter auch hier wieder darauf besteht, die Verbindung von *pisteuein* {glauben, vertrauen} durch die Präposition *epi* mit einem Akkusativ- statt einem Dativ-Objekt als einen Glauben „an Gott“ zu verstehen, was seiner Ansicht nach (W285) auf „einen Bekehrungsvorgang“ hindeutet, wie er bereits zu Römer 4,5 festgestellt hatte. Daher meint er (Anm. 129): „Einfluss von Jes 28,16 liegt hier nicht vor ..., denn dort steht *pisteuein epi* mit Dativ (s. auch Röm 9,33; 10,11; 1Petr 2,6).“ Der Unterschied erschließt sich mir allerdings nicht wirklich. Geht es Wolter darum, *pisteuein epi* + Dativ-Objekt im Sinne von *auf Gott vertrauen* von *pisteuein epi* + Akkusativ-Objekt im Sinne von *an Gott glauben* zu unterscheiden? Gerade die zuletzt von Wolter angeführten Stellen belegen aber doch, dass Paulus selbst sich durchaus auf Jesaja 28,16 beruft, ohne erkennen zu lassen, dass er eine solche Unterscheidung vornimmt.

Im Grunde bestätigt Wolter ungewollt sogar selbst, dass er hier auf künstliche Weise und aus inhaltlichen Gründen eine grammatikalische Unterscheidung unterstellen will, denn ihm zufolge (W310) „will Paulus“ in Römer 4,24c mit der Verwendung des Akkusativ-Objekts „den Glauben Abrahams an den Gott, ‚der die Toten lebendig macht‘ (V. 17), und den christlichen Glauben einander entsprechen lassen.“ In Vers 17 verwendet Paulus *pisteuein* aber gar nicht mit *epi* + Akkusativ-Objekt, sondern ohne *epi* mit Genitiv-Objekt; hinzu kommt, dass Wolter zur Auslegung von Vers 17 ausdrücklich betont hatte, dass *pisteuein* dort überhaupt nicht im Sinne von *an Gott*

glauben, sondern mit (W303) „Er glaubte angesichts Gottes“ zu übersetzen wäre. Mir scheint, dass Paulus hier tatsächlich ziemlich willkürlich mit dem Gebrauch der Präpositionen und grammatischen Fälle umgeht und dass nur aus dem biblischen Gesamtzusammenhang zu erschließen ist, ob mit *pisteuein* eher die Haltung des Vertrauens auf die Treue Gottes oder ein Glaube an bestimmte neue Glaubenssätze gemeint ist, der mit einer Bekehrung zu einer neuen Religion einhergeht.

In Wolters Augen scheint die letztere Deutung außer Frage zu stehen, indem er folgendermaßen argumentiert (W310):

Dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, macht Paulus auch in Röm 10,9 sowie in 1Kor 15,14.17; 1Thess 4,14 zum maßgeblichen Inhalt des christlichen Glaubens. „Glaube an Gott“ und „Christus-Glaube“ (*pistis Christou* im Sinne der o. S. 249f skizzierten Bedeutung¹²⁵) stehen dabei natürlich nicht für zwei verschiedene Ausrichtungen oder Inhalte des Glaubens, sondern es handelt sich in beiden Fällen um ein und denselben Glauben: dass Gott durch Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat und dass durch Jesus Christus das Heil Gottes erschlossen wird. Paulus gibt seiner Formulierung des Glaubensinhalts die Form einer Gottesprädikation. Auch wenn ihr konkreter Wortlaut auf Paulus selbst zurückgehen dürfte, ist sie in Bezug auf Form und Inhalt vorpaulinischer Herkunft.

Zur Aussage „Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat“ hebt Wolter hervor, dass in „dieser Form ... die ältesten Aussagen über Jesu Auferstehung ... im Neuen Testament überliefert sind“, nämlich nicht als „Aussagen über Jesus, sondern Aussagen über Gott: dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat.“ Dazu verweist er auf „1Thess 1,10“ sowie „Röm 4,24; 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12; 1Petr 1,21“. Sie

entsprechen ... den alttestamentlichen Gottesprädikationen, die Gottes Handeln in der Geschichte thematisieren. Als Parallelen zu nennen sind vor allem die Prädikationen „(Gott,) der Himmel und Erde gemacht hat“ (Gen 14,19.22; 2Chr 2,11; Ps 115,15 [113,23^{LXX}]) und „(Gott,) der Israel aus Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 20,2; 29,46; Lev 11,45; Num 15,41; Dtn 5,6; Jer 16,14; 23,7).

Indem im Neuen Testament „das Auferweckungshandeln Gottes an Jesus ... auf der Ebene der Schöpfung und der Herausführung Israels aus Ägypten“ angesiedelt wurde, wird nach Wolter

das außerordentliche theologische Gewicht der neuen Gottesprädikation erkennbar. Dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, sagt etwas darüber aus, wer Gott ist. Im Unterschied zu der in Röm 4,17 rezipierten Gottesprädikation „... der die Toten lebendig macht“ wird in diesen Texten nicht auf eine

125 Ich gehe darauf im Abschnitt [Römer 3,21-22a: Die außerhalb der Tora offengelegte Bewährtheit Gottes durch die Treue des Messias für alle, die vertrauen](#) ein (hier S. 195).

bleibende Eigenschaft, sondern auf ein einmaliges geschichtliches Handeln Gottes Bezug genommen. Diese neuen Prädikationen wollen die alten selbstverständlich nicht verdrängen; sie kommen vielmehr zu ihnen hinzu und wollen sie ergänzen.

Zwar versichert Wolter, dass die neutestamentlichen „Gottesprädikationen“ diejenigen aus dem Alten Testament „selbstverständlich nicht verdrängen“ wollen, aber er kommt nicht auf die Idee, Jesu Auferweckung als „einmaliges geschichtliches Handeln Gottes“ vom ebenfalls einmaligen geschichtlichen Handeln Gottes in „der Herausführung Israels aus Ägypten“ her zu begreifen. Ebenso meint er ja, dass Paulus in Römer 4,17 auf eine allgemeingültige „bleibende Eigenschaft“ Gottes Bezug nimmt statt auf die konkrete Geschichte der Zeugungen Israels. Nach Ton Veerkamp¹²⁶ kann sogar das Schöpferhandeln Gottes in den Schriften des Ersten Testaments auch die Überwindung eines menschengemachten *thohu wa-bohu* {Irrsal und Wirrsal} durch das befreiende Handeln Gottes meinen, und dementsprechend bezeichnet der Evangelist Johannes den Auferstehungsmorgen des Messias Jesus pointiert als den *Tag eins* einer neuen Schöpfung, mit dem die Überwindung dieser gegenwärtigen Weltordnung von Hass und Gewalt und die Feier eines neuen Passahfestes weltweiter Befreiung durch die Praxis einer weltverändernden solidarischen Liebe (*agapē*) in greifbare Nähe rückt.

Obwohl mit Vers 24c „das Kapitel eigentlich zuende sein“ könnte, fügt Paulus in Vers 25 einen von ihm sorgsam gestalteten Satz an, in dem der Tod Jesu gedeutet wird. Damit wendet sich Wolter (W311) gegen die „Annahme, dass hier eine – wie es immer wieder heißt – ‚vorpaulinische Formel‘ zitiert wird.“

Zwar „gibt es im Neuen Testament ... sowie bei den Apostolischen Vätern“ auch anderswo „Kombinationen von Aussagen über Jesu Heilstod und seine Auferstehung“, z.B. „in 1Kor 15,3-5, in Röm 5,9-10 ... und in 2Kor 5,15“, aber diese kann man „auf keine gemeinsame Vorlage oder Tradition zurückführen“. An weiteren Stellen werden auch „[o]hne Deutung des Todes Jesu als Heilstod ... sein Tod und seine Auferstehung ... gemeinsam in den Blick genommen“, nämlich

in 1Thess 4,14 ..., in den synoptischen Ankündigungen des Leidens und der Auferstehung (Mk 8,31parr.; 9,31parr.; 10,33-34 parr.: jeweils vom „Menschensohn“, in den beiden zuletzt genannten Texten aber immerhin wie in Röm 4,25 mit einer Form von *paradidōmi* {dahingeben}) sowie im sog. „Kon-

126 Das aus 1. Mose 1,2 bekannte Tohuwabohu erscheint nach Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 27-28, auch in Jeremia 4,23 und beschreibt dort den „Zustand eines von Krieg verheerten Landes“. Ebenda, 407-409, beschreibt Veerkamp den Zusammenhang zwischen dem *jom ʾechad* bzw. der *hēmera mia* {Tag eins} in der Schöpfungserzählung 1. Mose 1,5 und dem Ausdruck *tē de mia tōn sabbatōn* {am Tag eins der Sabbatwoche} in der Auferstehungserzählung Johannes 20,1.

trastschema“ der Apostelgeschichte, mit dem Lukas das Handeln Gottes an Jesus demjenigen der Jerusalemer Juden gegenüberstellt (z.B. Apg 10,39b-40: „den sie ans Holz gehängt und getötet haben – diesen hat Gott am dritten Tage auferweckt“; s. auch Apg 2,23-24.36; 3,13.15; 4,10; 5,30-31; 13,28-30).

Mit der Aussage von Vers 25a *hos paredothē dia ta paraptōmata hēmōn* {der wurde dahingegeben um unserer Verfehlungen willen} „deutet Paulus den Tod Jesu als Heilstod“, bei dem durch die Passivform „Gott als handelndes Subjekt kenntlich gemacht“ wird. Auch dafür gibt es Entsprechungen, „vor allem in Röm 8,32 und in Gal 1,4“, aber diese sind nur punktuell (W311f.):

Aufs Ganze gesehen hat die Aussage über Jesu Heilstod in Röm 4,25a keine Parallele im Neuen Testament. Wahrscheinlich verdankt sich ihre Besonderheit dem Einfluss der Septuagintafassung von Jes 53,12c, wo es vom Gottesknecht heißt: „Er hat die Sünden vieler auf sich genommen, und um ihrer Sünden willen wurde er hingegeben (*kai dia tas hamartias autōn paredothē*)“.

Die Präposition *dia* {um willen} ist (W312) „nicht nur in Jes 53,12^{LXX}, sondern auch in Röm 4,25a *kausal* zu verstehen“, also im Sinne der Ursache für den Tod, hat jedoch auch einen *finalen* Nebensinn im Sinne eines Ziels oder Zwecks,

der zum Ausdruck bringen will, dass Jesus nur in dem Sinne „um unserer Verfehlungen willen hingegeben wurde“, dass er deren Unheilsfolgen „für uns“ getragen und „uns“ dadurch von ihnen befreit hat. In Jes 53 wird diese Interpretation vor allem durch V. 5 sichergestellt („Züchtigung zu unserem Heil traf auf ihn, und durch seine Wunde wurden wir geheilt“).

In Vers 25b: *kai ēgerthē dia tēn dikaiōsin hēmōn* {und wurde auferweckt um unserer Rechtfertigung willen} „hat die Präposition *dia* demgegenüber“ eine ausschließlich „finale ... Bedeutung“, denn „Jesus wurde auferweckt, *damit* ‚wir‘ von Gott ‚Rechtfertigung‘ (*dikaiōsis*) erlangen.“ Damit (W312f.) schreibt „Paulus ... Jesu Auferstehung hier eine Heilsfolge zu, die er in Röm 3,24-25 mit dem Tod Jesu verknüpft hatte.“ Wie in 1. Korinther 15,17 geht auch hier (W313)

die Befreiung von den Sünden und deren Unheilsfolgen mit der Rechtfertigung einher. Wie in Röm 3,24-25 der Glaube an den Heilscharakter des Todes Jesu dessen Heilswirklichkeit erfährt, so ist es nach 1Kor 15,17 und Röm 4,25b der Glaube an die Auferstehung Jesu, dem dasselbe Ergebnis zuteil wird. Es ist damit der Glaube, der sowohl Tod und Auferstehung Jesu zu einem einheitlichen Geschehen macht als auch umgekehrt durch diesen Bezug zur *pistis Christou* {Christus-Glaube} wird und dadurch stets ein und derselbe Glaube bleibt.

Zusammenfassend schreibt Wolter zu Römer 4,1-25, dass Paulus hier begründet, was er in 3,31b behauptet hatte:

dass seine These, wonach Gott alle Menschen immer nur aus Glauben für gerecht erklärt (3,28-30), der Tora nicht widerspricht, sondern in Übereinstim-

mung mit ihr steht. Die Bestätigung entnimmt er der Geschichte Abrahams, die in der Tora erzählt wird.

Dabei „zieht er zu keinem Zeitpunkt in Zweifel“, dass Abraham nach wie vor „als Stammvater Israels gilt“ und dass „Gott sich Israel dadurch zum Eigentumsvolk erwählt hat, dass er Abraham erwählt hat.“ Aber die Frage ist, „wodurch die Zugehörigkeit zu Abraham vermittelt wird.“

Zur Klärung dieser Frage geht Wolter zunächst (W314) auf die „Übereinstimmungen“ und „Unterschiede“ zwischen Galater 3,6-29 und Römer 4,1-25 ein:

Hier wie dort ist die paulinische Argumentation von dem Interesse geleitet, die Heidenchristen in die Kontinuität der Nachkommenschaft Abrahams hineinzustellen und sie damit, auch ohne dass sie leiblich von Abraham abstammen oder durch die Beschneidung zu Juden werden, zu Angehörigen des Gottesvolkes zu machen.

Erhebliche Unterschiede lassen jedoch erkennen, dass Paulus seine Argumentation auf die jeweilige Situation ausrichtet. Zwar arbeitet Paulus z.B. „hier wie dort an ein und demselben Sachproblem“ der Beschneidung, aber „[a]nders als im Galaterbrief stehen Glaube und Beschneidung in Röm 4 einander nicht mehr antithetisch gegenüber, sondern werden zueinander in Beziehung gesetzt.“ Und „auch die Kontinuität zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen“ wird

in unterschiedlicher Weise bestimmt. In Gal 3,16 stellt er sie unter Verweis auf den Wortlaut von Gen 13,15; 17,8 (s. auch 12,7; 15,18) her, indem er den Singular *tō spermati sou* {und seinem Samen} christologisch deutet: Weil die Verheißung sich auf Christus beziehe, seien alle Christen mit Abraham Erben. Demgegenüber stellt Paulus in Röm 4,17b.24b die Kontinuität dadurch her, dass er den Glauben Abrahams als eine allgemeine Vorform des christlichen Glaubens erscheinen lässt: In beiden Fällen ist Gott der Bezugspunkt des Glaubens, und in beiden Fällen ist er es als einer, der den Tod überwindet: „der die Toten lebendig macht“ (V. 17b) und „der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (V. 24b).

Mit Gott als „Bezugspunkt des Glaubens“ ist Wolter zufolge (W315)

dasjenige Element genannt, das der paulinischen Argumentation in diesem Kapitel ihr besonderes Profil verleiht: Sein eigentliches Thema ist Gott selbst. Paulus will durch Abraham zeigen, wie es „bei Gott“ (V. 2c) zugeht: dass Gott schon immer und niemals anders gerechtfertigt hat und rechtfertigen wird als aufgrund des Glaubens.

Es ist also letzten Endes „Gott und die Selbigkeit der Prinzipien seines rechtfertigenden Handelns“, durch die „Paulus die Christen mit Abraham verbunden sieht“. Dadurch werden

alle, die den Glauben Abrahams teilen, zu Erben der an ihn ergangenen Verheißung. Außerdem stellt allein der Glaube sicher, dass Gottes Verheißung auch in der Gegenwart noch „Erben“ vorfindet (V. 13-15).

Wolters abschließendes Fazit zu Römer 4 läuft auf die Feststellung hinaus:

Paulus will mit diesem Kapitel zeigen, dass die Christen aus Juden und Heiden in der Kontinuität der Erwählung Abrahams stehen und dass sie auf die Erfüllung der Verheißung hoffen dürfen, die Abraham zuteil wurde. Es hat wenig Zweck, in Abrede zu stellen, dass Paulus damit den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden im Blick auf die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams suspendiert hat. Dass er damit aber die nichtchristlichen Teile des Judentums durchaus nicht „aus der Nachkommenschaft Abrahams eliminiert“ hat¹²⁷, geht aus V. 16c-e hervor.

[20. Februar 2025] Gerhard Jankowski (J114) weist am Ende „des kleinen Midraschs ... über die Verheißung an Abraham“ noch einmal auf seinen „Ausgangspunkt“ hin, nämlich „das Zitat aus Gen 15,5 in Röm 4,3“. Inzwischen hat Paulus herausgearbeitet, „daß Abraham auch Vater der Gojim ist“, und in Vers 23 kehrt er

wieder zu dem Ausgangszitat zurück. Aber dieses Zitat ist stark verkürzt. Die Worte Vertrauen und Bewährung, der Name Abraham fehlen. Übrigbleiben nur die Worte *ihm wurde angerechnet*. Das steht *geschrieben*. Was geschrieben steht, ist Vergangenheit. Aber es ist nicht nur um der schönen Worte willen aufgezeichnet. Das Aufgeschriebene deutet Geschehenes. Es ist deswegen nicht objektiv. Was geschrieben steht, wird überliefert und bedarf in der Überlieferung wieder der neuen Deutung. So wird das Geschriebene, die Schrift, zur Wegweisung für Gegenwart und Zukunft. Denn wer wissen will, wohin er gehen will, muß wissen, woher er kommt.

Das heißt also, dass Paulus mit seinem Midrasch den „Versuch einer neuen Erzählung für die Gegenwart und die Zukunft“ unternimmt. Daher betont er zum Schluss:

Was geschrieben ist, ist nicht nur seinetwegen, sondern auch unsertwillen geschrieben. Was Abraham verheißen bekam, wird uns, seinen Nachkommen aus Juden und Nichtjuden, verheißen; was ihm angerechnet wurde, wird seinen Nachkommen angerechnet werden. Wie er vertraute, so vertrauen auch sie. Abraham vertraute auf den, der Tote lebendig macht. So steht es geschrieben. Seine Nachkommen vertrauen auf den, der den Messias aus den Toten erweckt hat. Das ist die neue Erzählung des Paulus und anderer. Der aus den Toten Erweckte trägt einen Namen, Jeshuah/Jesus. Auch er ist einer aus der langen Reihe der Nachkommen Abrahams. Was verheißen worden ist, das wird durchgehalten durch die Generationen der Nachkommenschaft in die Gegen-

127 Das behauptet Wolter zufolge G. Klein, *Rekonstruktion und Interpretation* (BEvTh 50), München 1969, 159.

wart hinein und erhofft für die Zukunft. Das Vertrauen Abrahams wird erneuert, wird vergegenwärtigt. Wer darauf vertraut, daß Tote erweckt werden, vertraut darauf, daß diese Welt neu wird, daß Menschen neu werden. Wer von der Auferstehung aus den Toten, dieser Wahrheit, deren Stunde nur noch nicht gekommen ist, überzeugt ist, der hat der gegenwärtigen Welt etwas entgegenzusetzen. Aus diesem Vertrauen heraus lebt die Nachkommenschaft Abrahams gegen die sehr benennbare Herrschaft des Todes in der Welt an. So wird sie wahr werden.

Zwar ist die „neue Erzählung des Paulus ... durch den Messias Jesus bedingt“, aber er „erzählt nicht dessen Geschichte“. Die Evangelisten werden das später tun, der Anlass dazu wird der Ausgang des Jüdischen Krieges sein. Nach Jankowski (J115) steht für Paulus

der Messias ganz in der Nachfolge des Knechtes Gottes, wie ihn Deuteronesaja kennt. An ihn erinnert er mit dem Zitatanklang aus Jes 53,12 *dahingegeben um unserer Übertretungen willen*. Dahingegeben, aber eben nicht ausgelöscht. Deswegen auferweckt. Weil er, wie alle aus der Nachkommenschaft Abrahams, nicht ausgelöscht werden kann, da ihm und ihnen Zukunft verheißen ist. Es ist eine messianische Erzählung, die Paulus mit seinem Midrasch vorlegt.

In die durch den Messias geprägte Zukunft sind auch die Gojim als Nachkommen Abrahams hineingenommen. Was Abraham angerechnet wurde, wird auch ihnen angerechnet werden. Sie werden wahre Menschen. Jetzt schon.

Übersetzungsvorschlag für Römer 4,1-25

- 4,1 Was, **wollen** wir nun sagen,
hat Abraham gefunden, unser **Urvater** nach dem Fleisch?
- 4,2 Wenn Abraham **nämlich** aus Werken **wahr gemacht worden wäre**,
hat er **Ruhm**.
Aber nicht **vor** Gott.
- 4,3 Denn was sagt die Schrift?
*Abraham **aber** vertraute Gott
und es wurde ihm **zur Bewährtheit** angerechnet.*
- 4,4 Dem, der **Werke tut**,
wird der Lohn nicht **angerechnet aus** Gnade,
sondern **aus** Schuldigkeit.
- 4,5 Dem **aber**, der **nicht Werke tut**,
aber **auf den vertraut**, der den **Frevler wahr macht**,
wird sein **Vertrauen** als **Bewährtheit** angerechnet.
- 4,6 Wie auch David **die Seligpreisung des** Menschen **ausspricht**,
dem Gott **Bewährtheit** ohne Werke **anrechnet**:

- 4,7 *Selig die, deren Verstöße gegen die Tora vergeben und deren Verfehlungen bedeckt wurden.*
- 4,8 *Selig der Mann, dessen Verfehlung der HERR nicht anrechnet.*
- 4,9 Diese Seligpreisung nun,
(gilt sie) der Beschneidung oder auch der Unbeschnittenheit?
Denn wir sagen:
Angerechnet wurde Abraham das Vertrauen zur Bewährtheit.
- 4,10 Wie nun wurde es angerechnet?
Als er beschnitten war oder als er unbeschnitten war?
Nicht als er beschnitten, sondern als er unbeschnitten war.
- 4,11 Und das Zeichen der Beschneidung empfing er
als Siegel der Bewährtheit des Vertrauens
im Zustand der Unbeschnittenheit,
damit er Vater aller ist,
die als Unbeschnittene vertrauen,
damit auch ihnen die Bewährtheit angerechnet wird,
- 4,12 und Vater der Beschneidung für diejenigen,
die nicht allein aus der Beschneidung sind,
sondern die auch den Fußspuren folgen
des Unbeschnittenheitsvertrauens unseres Vaters Abraham.
- 4,13 Denn nicht durch Tora
(geschah) Abraham oder seinem Samen die Verheißung,
dass er Erbe der Weltordnung ist,
sondern durch Vertrauensbewährtheit.
- 4,14 Denn wenn die aus Tora Erben sind,
ist das Vertrauen leer geworden
und die Verheißung aufgehoben.
- 4,15 Denn die Tora bewirkt Zorn,
wo aber Tora nicht ist,
ist auch keine Übertretung.
- 4,16 Deshalb aus Vertrauen, damit nach Gnade,
damit die Verheißung sicher ist allem Samen,
nicht dem aus Tora allein,
sondern auch dem aus Vertrauen Abrahams.
- Der ist unser aller Vater,
4,17 wie geschrieben ist:
Zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt,
vor dem Gott, dem er vertraute,
der die Toten lebend macht
und ruft das, was nicht ist, dass es sei.

- 4,18 Er **vertraute** gegen Hoffnung **auf** Hoffnung,
dass er Vater vieler **Völker** wird,
nach dem, was gesagt ist:
So wird dein Same sein.
- 4,19 Und **nicht** schwach **geworden** im **Vertrauen**,
betrachtete er seinen **eigenen schon erstorbenen** Leib,
fast hundertjährig war er,
und das Erstorbensein von Saras **Mutterschoß**.
- 4,20 **Aber an** der Verheißung Gottes zweifelte er nicht im **Unvertrauen**,
sondern er wurde **stark** im **Vertrauen**, gab Gott die Ehre
- 4,21 **und** war **völlig gewiss:**
Der verheißen hat, ist stark, auch zu tun.
- 4,22 **Darum auch** wurde es ihm **angerechnet zur Bewährtheit**.
- 4,23 Geschrieben wurde **jedoch** nicht nur **um seinetwillen:**
Ihm wurde angerechnet,
- 4,24 sondern auch **um unseretwillen**,
denen angerechnet werden soll,
die **auf** den **vertrauen**, der **erweckt** hat Jesus, unseren **Herrn**, **aus** Toten,
- 4,25 der dahingegeben wurde um unserer **Fehlritte** willen
und **erweckt** um unserer **Zurechtbringung** willen.

Gewisse Hoffnung auf Frieden jedes Christen mit Gott oder auf die Versöhnung von Juden und Völkern im Schalom Gottes? (Römer 5,1-11)

[22. Februar 2025] Wie man den Abschnitt Römer 5,1-11 versteht, scheint entscheidend zu sein für die Auslegung des gesamten Römerbriefs. Für Michael Wolter steht außer Frage (W318), dass im Mittelpunkt „die christlichen Wir“ stehen „und dass für sie das Gottesverhältnis wieder in Ordnung gekommen ist“. Indem Paulus „die Situation dieser Wir auf drei zeitlichen Ebenen“ beschreibt, nämlich der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, können sie „voller ‚Hoffnung‘ auf die Wiedererlangung der nach 3,23 durch die Sünde verlorengegangenen ‚Herrlichkeit Gottes‘ (V. 2c) in die Zukunft schauen.“ Genauer gesagt (W338) „will Paulus“ in diesen Versen

beschreiben, was sich durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes nach 3,21-26 für die aus Glauben Gerechtfertigten gegenüber der Situation von 1,18 - 3,20 geändert hat. Er stellt dabei in den Vordergrund, dass sie nunmehr und im Gegensatz zu ‚einst‘ in einem intakten Gottesverhältnis leben. „Frieden mit Gott“ (V. 1) und vor allem „Versöhnung“ (V. 10.11b) sollen nicht nur dieses Verhältnis charakterisieren, sondern sie implizieren auch ein Gegenüber von einst und jetzt. Paulus trägt damit dem Sachverhalt Rechnung, dass die christlichen Wir von Röm 5,1-11, d.h. die intendierten Leser seines Briefes genauso wie er selbst und alle anderen Christen seiner Zeit, durch eine Bekehrung zum

Christus-Glauben gekommen waren. Aus V. 11a (die Versöhnten sind *kauchōmenoi en tō theō* {die sich Gottes rühmen}) geht zudem hervor, dass Paulus von den aus Glauben Gerechtfertigten wie vom erwählten Gottesvolk spricht.

Dabei (W339) erfährt der „Glaube, der Jesu Tod als Tod für die Sünder deutet“, diesen Tod „auch als Erweis der Liebe Gottes“, das heißt:

Paulus verankert die christliche Hoffnung in der Gewissheit, von Gott geliebt zu sein. Diese Gewissheit macht er so stark, dass er sie an den Geist bindet und mit ihm in den Herzen der Glaubenden „ausgegossen“ sein lässt (5,5b-c). Die Liebe Gottes wird dadurch zu einem anthropologisch beschreibbaren Bestandteil des Wesens eines jeden Glaubenden.

So beschreibt Wolter sehr klar die christliche Rechtfertigungslehre in ihrer auf das individuelle Heil jedes Christen gerichteten Ausformung, wie sie schon bald aus dem Römerbrief des Paulus herausgelesen wurde.

Nach Gerhard Jankowski (J126) verkehren Christen wie Wolter mit dieser „individualistisch ausgeformten Versöhnungslehre“, durch die „der einzelne Sünder mit Gott“ versöhnt wird, zutiefst das eigentliche Anliegen des Paulus (J125), dem „die Öffnung Israels für die Gojim, ohne sie zu Juden zu machen“, am Herzen lag:

Die Nähe zu den Gojim hautnah auszuhalten, das war in nuce ein revolutionäres Programm. Es mußte nämlich die nichtjüdische Welt mit den ganz konkreten jüdischen Hoffnungen auf Befreiung, auf wahrhaftige, gelebte Menschlichkeit anstecken. Die messianischen Gemeinden gerade in den Städten der Diaspora waren auf dem Weg, Zellen der Veränderung zu werden.

Von diesem Ausgangspunkt her begreift Jankowski (J117) das Wir, „das Paulus in diesem Abschnitt durchgängig gebraucht“, vollkommen anders als Wolter; er bezieht es nämlich auf die Gemeinschaft der durch das Vertrauen auf den Messias Jesus wahr gemachten und miteinander versöhnten Juden und Nichtjuden:

Mit dem *wir*, das Paulus in diesem Abschnitt durchgängig gebraucht, stellt er sich ganz auf die Seite der Gojim. Ihr Anwalt will er ja sein bei seinem Volk, als einer der Juden, der angefangen hat, mit Nichtjuden solidarisch zu leben und zu arbeiten.

Diese Solidarität ist zwar gegeben, aber sie ist auch gefährdet. Sie kann jederzeit von denen aufgekündigt werden, die in den Nichtjuden immer noch Feinde sehen und nicht Bundesgenossen. Sie kann auch durch die Nichtjuden gefährdet werden. Sie sind nahe gebracht diesem Volk Israel, sie sind gleichsam hautnah an die Existenz Israels herangekommen. Es ist die Frage, ob sie das aushalten können.

Indem die schon bald heidenchristlich dominierte Kirche (J126) die in diesem Abschnitt vorkommenden *thlipsisin* {Bedrängnisse} vorwiegend auf „[i]ndividuelles

Leid, ‚Trübsal‘ aufgrund der Sünden“ bezog, „Bedrängnis und Verfolgung“ ihrer „jüdischen Bundesgenossen“ aber verdrängte, kam es schon sehr bald tatsächlich dazu, daß die Nahegekommenen, die später zu Christen wurden, diese Nähe der Existenz Israels nicht ausgehalten haben. Sie war ihnen zu hautnah. Je weiter sie sich von Israel entfernten, desto mehr wuchs die Feindschaft an, die eigentlich vernichtet sein sollte. Die mit Gott allein durch Christus Versöhnten waren bereit, die zu töten, die sie zu Feinden Christi und bald auch der Menschheit erklärten.

Vordergründig ist die Auslegung Wolters in bestechender Weise überzeugend, da wortwörtlich in Römer 5,1-11 kein einziges Mal auf Juden und Heiden Bezug genommen wird und auch die Worte *eirēnē* {Frieden} und *katallagē* {Versöhnung} im Hinblick auf Gott und nicht ausdrücklich für die Überwindung zwischenmenschlicher Feindschaft verwendet werden. Um so wichtiger ist es, die Hintergründe der paulinischen Argumentation ernst zu nehmen. Immerhin folgen die Verse 5,1-11 nahtlos dem ausführlichen Midrasch über Abraham. Und auch nach Wolter bilden sie das Gegenstück zu den noch eingehenderen Ausführungen des Paulus über die Verfehlung jeglicher Bewährtheit und Gottfeindschaft von Völkern *und* Juden in Römer 1,18 - 3,20. Es ist uns leider allzu sehr in Fleisch und Blut übergegangen (J126), Paulus „mit Hilfe der lutherischen Rechtfertigungslehre zu interpretieren“, statt ihn als den Gesandten des Messias Israels zu verstehen (J123), durch dessen Tod „die Feindschaft zwischen Juden und Nichtjuden getötet“ wurde und ihre Versöhnung möglich wird. Zwar beziehen sich sowohl Wolter als auch Jankowski nur ganz am Rande auf den hebräischen Hintergrund des Wortes *eirēnē*, nämlich den *shalom* Gottes, der in den prophetischen Schriften der Bibel als ein umfassendes Wohlergehen in der kommenden Weltzeit auf Erden unter dem Himmel Gottes erhofft wird, aber ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass Paulus von eben dieser Hoffnung auf eine baldige Überwindung der von Hass und Unterdrückung geprägten gegenwärtigen Weltzeit unter der Herrschaft der so genannten *Pax Romana* zutiefst erfüllt war.

Nach Wolter (W337) überträgt Paulus „auf diejenigen Juden und Heiden, die aufgrund ihres Christus-Glaubens gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind“, ein entscheidendes „Merkmal Israels“, nämlich „das Vorrecht des Gottesvolkes ...: sich Gottes rühmen zu dürfen“. Nicht zurecht kommt er erneut mit dem in seinen Augen ausgeweglosen Widerspruch, dass Paulus von dieser „Position... in Röm 9-11 wieder abrücken wird“. Könnte diese scheinbare „Aporie“ nicht selbstgebastelt sein, da sie darauf beruht (J123), dass die gewisse Hoffnung des Paulus auf eine Versöhnung der gesamten Menschheit mit Gott in Gestalt eines versöhnten Zusammenlebens von Juden und Völkern im „Leib des Messias“ ausgetauscht wurde durch eine gewisse Hoffnung nur der Christen auf ihre Verschonung vor dem ewigen Zorn Gottes, während ungläubige Juden und Heiden der Verdammnis anheimfallen?

Römer 5,1: Wahr geworden aus Vertrauen auf Jesus haben wir Frieden auf Gott hin

5,1 Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben,
haben wir Frieden mit Gott
durch unsern Herrn Jesus Christus.

[23. Februar 2025] Mit den Anfangsworten von Römer 5,1 (W319), „*dikaiōthentes oun ek pisteōs* {da wir nun aus Glauben gerechtfertigt sind} knüpft Paulus an 3,21-26 an und fasst das dort Gesagte zusammen.“ Indem er „von einem Vorgang spricht, der sich in der Vergangenheit abgespielt hat“, geht er Wolter zufolge von dem „Sachverhalt“ aus,

dass alle Christen in seiner Gegenwart durch eine Bekehrung zum Glauben gekommen sind. Auf dieses Geschehen blicken sie zurück, und für sie wird das *nyni de* {jetzt aber} von 3,21 darum zu einem zeitlichen Einschnitt, der ihre Lebensgeschichte zerteilt: Vor ihrer Hinwendung zur *pistis Christou* {zum Christus-Glauben} galt für sie das in 1,18 - 3,20 Dargelegte. Jetzt gilt, was Paulus in 5,1-11 schreiben wird.

Die unterschiedliche Art und Weise, in der nach Paulus der Vorgang des *dikaïousthai* {Gerechtfertigtwerdens} geschieht, sei es in 3,24 „durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist“, oder später (W320) in 5,9 „durch sein Blut“ oder hier in 5,1 (wie in 3,26. 28.30) „aus Glauben“, macht nach Wolter

deutlich, dass der Tod Jesu nach paulinischem Verständnis immer nur als Glaubenswirklichkeit zu einer Heilswirklichkeit wird; beides gilt immer nur zusammen: Das *dikaïousthai* erfolgt durch den vom Glauben als Heilsgeschehen (nach 3,25: als *hilastērion* {Gnadenort}) gedeuteten Tod Jesu bzw. – anders herum gesagt – durch den Glauben, der Jesu Tod als Heilsgeschehen deutet. In 5,1 wird dieses Ineinander durch den Präpositionalausdruck „durch unseren Herrn Jesus Christus“ markiert, der über *eirēnē echomen pros ton theon* {wir haben Frieden mit Gott} auf das Partizip *dikaiōthentes* {Gerechtfertigte} verweist, das diesen „Frieden“ allererst möglich gemacht hat.

Daraus, dass dieser Friede mit der Formulierung *pros ton theon* {auf Gott hin} gerichtet ist, schließt Wolter, „dass Paulus hier von einem *Verhältnis* des Friedens zwischen Gott und den Glaubenden spricht“, wobei er „den Friedensbegriff metaphorisch“ verwendet, „denn er beschreibt das Gottesverhältnis in Analogie zu zwischenmenschlichen Friedenszuständen.“ Nach zwei Seiten hin grenzt Wolter diese Interpretation ab:

„Frieden mit Gott“ bezeichnet hier weder den inneren Gemütszustand der Gerechtfertigten, noch knüpft Paulus an die Heilserwartung der frühjüdischen Eschatologie an, die immer wieder als Hoffnung auf *shalom* bzw. *eirēnē* umschrieben wurde. ... Paulus will darum nicht behaupten, dass die eschatologische *shalom*-Hoffnung Israels für die Glaubenden bereits erfüllt ist. Er will hier vielmehr zum Ausdruck bringen, dass diejenigen, die zum Christus-Glauben gekommen sind und die Gott darum für gerecht erklärt hat, nunmehr in

einem intakten Gottesverhältnis leben und der in 1,18 - 3,20 beschriebene Zustand für sie Vergangenheit ist.

Wolter will den Frieden mit Gott also nicht einfach nur als inneren Seelenfrieden begreifen; vor allem aber scheint er auszuschließen, dass der Friede *pros ton theon* {auf Gott hin} besonders auf den Frieden von Juden und Nichtjuden untereinander bezogen sein könnte. Natürlich kann Paulus nicht meinen, dass ein solcher endzeitlicher Friede bereits in seiner Gegenwart hergestellt sei. Aber muss ein Friede, der von einem menschlichen Wir auf Gott gerichtet ist, nicht notwendigerweise zugleich mit einer Ausrichtung auf den Frieden zwischen diesen Menschen einhergehen?

Nach Gerhard Jankowski (J116) wird in den ersten Worten von Römer 5,1 „das Ergebnis des Midraschs über die Verheißung an Abraham“ zusammengefasst, dass „Juden und Nichtjuden“ als „Söhne und Töchter Abrahams wahr gemacht“ sind, und zwar durch „die durchgehaltene Treue Gottes“ bzw. (G17) „aus Vertrauen heraus“. Auf die Frage (J116), was „das aber konkret“ bedeutet, antwortet Paulus:

„Wir haben Frieden bei Gott durch unseren Herren Jesus Messias.“ Wer hat Frieden? Die Antwort ist: wir, Juden und Nichtjuden, haben Frieden untereinander und bei Gott.

Für Jankowski ist klar, dass hier erstens ein aus Juden und Nichtjuden zusammengesetztes Wir spricht und dass zweitens die Situation, in der dieses gegensätzliche Wir lebt, realistischerweise diesem Satz vollkommen widerspricht:

Die gegenteilige Meinung wurde propagiert: Es kann keinen Frieden geben zwischen dem Volk Israel und den anderen Völkern. Deswegen bereiteten sich einige jüdische Gruppen in Erez Jissrael auf den Krieg gegen das feindliche Volk, die Römer, vor. Es galt als ausgemacht, daß die nichtjüdische Welt die jüdische Welt bedrohte und sie zu vernichten drohte. Um jüdische Identität zu wahren, war ein Zaun um Israel gebaut worden, der Zaun der Thora, vor allem der Halacha. Dieser Zaun trennte Juden und Nichtjuden. Er diente zur Sicherung Israels und zur Abwehr der Feinde.

Solche offensichtlichen Hintergründe des Römerbriefs blendet Wolter konsequent aus, während sie Jankowski als selbstverständliche Grundlage für eine angemessene Auslegung voraussetzt. Es ist die real existierende Feindschaft zwischen Israel und den Völkern, um deren Überwindung willen Paulus „den Frieden zwischen Juden und Nichtjuden“ propagiert. Jankowski wird diese These durch Indizien in den folgenden Versen untermauern.

Römer 5,2: Wir – Juden gemeinsam mit Gojim – sind im Vertrauen der Gnade des Gottes nahegebracht, dessen Ehre in der Befreiung Israels besteht

5,2 Durch ihn haben wir auch den Zugang
im Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen,
und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit, die Gott geben wird.

[24. Februar 2025] Der in V. 2a-b von Paulus (W320) eingeschobene „Relativsatz“ nimmt nach Michael Wolter mit dem Wort *prosaḡōgē* {Zugang} „eine Vorstellung auf, die sich im Neuen Testament auch in Eph 2,18; 3,12 sowie in Hebr 4,16 und 1 Petr 3,18 findet“, die aber ursprünglich „aus kultischen Kontexten“ stammt (W320f.):

Eine alttestamentliche Vorgeschichte hat sie in Bezeichnungen für das Hinzutreten des kultischen Personals zum Dienst im Heiligtum, das als ein Hintreten vor Gott verstanden ist (z.B. Lev 7,35; Num 8,9-10; 16,9-10; Ez 44,13.15). Dieses Recht bleibt immer nur auserwählten Einzelnen vorbehalten und setzt die Erfüllung besonderer Zulassungsbedingungen voraus (z.B. Ex 19,22; 30,20; 40,32; Lev 10,9; Num 16,5). In der hellenistischen Umwelt entspricht diesem Sprachgebrauch eine Verwendung im Kontext des Herrscherkults, wo *prosaḡōgē* mit seinen Stammverwandten und Synonymen die Zulassung zur Audienz beim König bezeichnet ...

Indem Paulus (W321) „vom ‚Zugang in diese Gnade (*eis tēn charin tautēn*)‘ spricht“, identifiziert er „den Zustand des Friedens mit Gott, von dem im V. 1 die Rede war“, rückblickend „als ‚Gnade‘, die Gott gewährt hat“ und die

sich einzig und allein der souveränen, in 3,24-25 beschriebenen Heilsinitiative Gottes verdankt. ... Gottes Gerechtigkeit ist darin Wirklichkeit geworden, dass er den Gerechtfertigten gnädigerweise Frieden mit sich geschenkt hat.

Mit dem Wort *hestēkamen* {wir stehen}, das trotz der Perfektform „eher präsentischen Sinn“ hat, bleibt Paulus „innerhalb der räumlichen Vorstellung, die schon seine metaphorische Rede von der ‚*prosaḡōgē* {Zugang} in die Gnade‘ in V. 2a hervorgerufen hatte“. Bezeichnenderweise zieht Wolter für die Bedeutung des Zusammenhangs von „*prosaḡōgē* und *charis*“ vor allem den „Kontext des antiken Herrscherkults“ heran, ohne weiter auf den biblisch-jüdischen Kontext einzugehen (W321f.):

Wenn der Herrscher Zugang zu sich gewährt, so handelt es sich dabei immer um eine „Gnade“ (s. auch Hebr 4,16: *proserchōmetha ... tō thronō tēs charitos* {lasst uns hinzutreten zu dem Thron der Gnade}). Nach V. 2a-b findet das Friedensverhältnis, von dem in V. 1 die Rede war, seinen Ausdruck darin, dass Gott den Glaubenden Zugang in den Heilsraum geschenkt hat, der ihn umgibt.

Mit dem Satz *kai kauchōmetha ep' elpidi tēs doxēs tou theou* {und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes} in Vers 2c (W322) „setzt Paulus den Hauptsatz von V. 1 fort, den er durch V. 2a-b unterbrochen hatte.“ Indem er „die ‚Hoffnung‘ (*elpis*) als neuen Begriff ein[führt], um die Situation der ‚Gerechtfertigten‘ (V. 1) zu charakterisieren“, lenkt er „den Blick nun von der Gegenwart in die Zukunft“. Die „glaubenden Christen“ haben „Hoffnung ...“, weil sie glauben und gerechtfertigt wurden.“ Dieses „Thema der Hoffnung“ wird den gesamten Abschnitt bis Vers 11 bestimmen.

Vom „Gegenstand, auf den sich die Hoffnung richtet: die ‚Herrlichkeit Gottes‘ (*doxa theou*)“, war bereits in Römer 1,23 die Rede gewesen, wo Paulus

den Verlust der ‚Herrlichkeit Gottes‘ als Unheilsfolge der menschlichen Sünde festgestellt hatte. Es ist demnach ihr Wiedergewinn, worauf sich die Hoffnung der Glaubenden richtet (vgl. vor allem dann auch Röm 8,17.18.21 sowie 1Kor 15,43; 2Kor 4,17; Phil 3,20-21; 1Thess 2,12). Dieser Wiedergewinn steht zwar noch aus, doch charakterisiert Paulus die Hoffnung der Gerechtfertigten nicht als ein ‚Vielleicht‘, sondern als eine Gewissheit.

In seiner Anm. 18 verweist Wolter u.a. auch auf Jesaja 40,5 und 60,1-2, wo in seinen Augen „Herrlichkeit/*doxa*“ als zusammenfassende „Umschreibung für das eschatische Heil, auf das die Frommen hoffen dürfen, gilt“. In dieser Verwendung rein religiös besetzten Vokabulars bleibt kaum wahrnehmbar, dass das endzeitliche „Heil“, auf das „die Frommen“ Israels hoffen, sich in Gestalt einer grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse dieser Welt vollziehen wird. Aber es hat sich ja bereits herausgestellt, dass jedenfalls Wolter die Vorstellungen des Paulus nicht von einem so verstandenen alttestamentlichen Kontext her begreifen will.

Stattdessen hebt Wolter (W322) den hohen Grad der Gewissheit hervor, der „die paulinische Rede von der Hoffnung hier kennzeichnet“, indem er

schon die *Hoffnung* auf sie als ein Heilsgut darstellen kann, dessen sich die Glaubenden „rühmen“ können. Hoffnung wird dadurch zu einem christlichen Existential, zu einem Merkmal der christlichen Existenz. Es gibt keinen Christen, der nicht „Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“ hätte. Dass Christen Hoffnung haben, unterscheidet sie nach 1Thess 4,13 von den „Übrigen“ (*hoi loi-poi*), denn die „haben keine Hoffnung“.

Darin (W322f.), dass in der „Hoffnung der Glaubenden ... das von der Zukunft erwartete eschatische Heil – in diesem Falle die ‚Herrlichkeit Gottes‘ – bereits in der Gegenwart präsent“ ist, ergibt sich nach Wolter (W323) eine „Alleinstellung der aus Glauben Gerechtfertigten gegenüber allen anderen Menschen“, die „Paulus dadurch zum Ausdruck“ bringt,

dass er diese Hoffnung zum Gegenstand eines christlichen „Rühmens“ (*kauchasthai*) werden lässt. Die Erfüllungsgewissheit dieser Hoffnung wird Paulus in V. 5-10 begründen.

Während Wolter über Alleinstellungsmerkmale von Christen gegenüber Juden und Heiden nachdenkt und das Stichwort *prosagagē* als den Zugang zur Gnade einer göttlichen Herrschergestalt versteht, legt Gerhard Jankowski (J116) dieses Wort im Kontext des Friedens „zwischen Juden und Nichtjuden“ aus, der Paulus am Herzen liegt. Wolter hatte ja durchaus erwähnt (W320), dass die Worte *prosagagē* und *prosagein* eine Rolle für das „Hintreten vor Gott“ im jüdischen Heiligtum spielten; von daher versteht Jankowski (J116) *prosagein* als ein *Nahen* oder *Nahebringen* und betont, dass für Paulus „die Nichtjuden *nahe gebracht*“ waren „durch den Messias.“

In diesem Zusammenhang geht Jankowski auf die „Diskussion der Rabbinen über die Proselyten“ ein, in der „*Friede, eirēnē, und Nahung, prosagōgē*“ wichtige „Stichworte“ darstellen (J116f.):

Sie sind wahrscheinlich gewonnen aus Jes 57,19. Dort heißt es:

*Ich schaffe Frucht der Lippen und Frieden,
Frieden dem Fernen und dem Nahen,
spricht der EWIGE.*

Unter den Nahen verstand man die Juden, unter den Fernen die Gojim. Die Fernen konnten aber *genähert, nahe gebracht werden*. Die Wendung *einen Fernen Gott nahe bringen* wird zum Synonym für *jemanden als Proselyten annehmen*.¹²⁸ Der hebräische Ausdruck dafür ist *karab*, der griechische *prosagein*. Paulus hat das von diesem Verb abgeleitete Nomen *prosagōgē* nur an dieser Stelle. In ähnlichem Zusammenhang steht es nur noch in Eph 2,18 und 3,12. Dort ist es eindeutig auf die Eingliederung der Gojim nach Israel bezogen. Der Kontext von Röm 5 läßt den Schluß zu, daß Paulus es auch hier in diesem Sinn verwendet. *Prosagōgē*, das ist vielleicht ein von ihm geprägter [Neologismus](#) für das Nahebringen der Gojim. Wir versuchen daher die Übersetzung mit *Nahung*.¹²⁹

Aber ganz gleich, ob man mit „Nahung“ oder „Zugang“ übersetzt, steht es für Jankowski außer Frage (J117), dass Paulus „seine Begrifflichkeit aus der rabbinischen Diskussion“ gewinnt. Dazu zitiert er aus der [Mekhilta](#) zu 2. Mose 18,6:

„R. Eliezer sagte: Dem Mosche war gesagt: ... ich bin, der nahe bringt, und nicht, der entfernt. Denn es heißt: ‚Bin ich denn ein Gott nur der Nahen, spricht der EWIGE, und nicht auch ein Gott der Fernen‘ (Jer 23,23) ... auch du, wenn ein Mensch zu dir kommt, um Proselyt zu werden, und wenn er um Gottes willen kommt, auch du bring ihn nahe und entferne ihn nicht.“

Das Nahebringen war dann sehr streng geregelt. Klar war auch, daß die Nahegebrachten Juden werden mußten, also beschnitten wurden. Für die messianische Zeit freilich wurde erwartet, daß auch das Verhältnis zu den Gojim neu gestaltet werden sollte. So heißt es in mEd {Mischnat ‘Eduyot} 8,7 zum Abschluß einer Diskussion über die Wiederaufnahme oder Entfernung von Apostaten {Abtrünnigen}: „Die Weisen sagen: (Elijahu {Elia} wird zu Beginn der messianischen Zeit kommen) weder um zu entfernen, noch um nahe zu bringen, sondern um Frieden in der Welt zu stiften.“

128 „Zum Ganzen“ verweist Jankowski auf Strack-Billerbeck, Bd. III, 585ff., und J.J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, Kampen 1979, 59ff.

129 Die Wiedergabe von Vers 2a-b (J115) mit „durch den haben wir auch die Nahung gehabt auf diese Solidarität hin, in der wir stehen“, hat Jankowski allerdings in seiner späteren Übersetzung doch wieder aufgegeben (G17): „Durch den haben wir auch im Vertrauen den Zugang zu dieser Gnade, in der wir stehen“.

Paulus argumentiert also durchaus als jüdischer Gelehrter in den Bahnen der Rabbinen und nicht als ein Christ, der sich von der jüdischen Religion verabschiedet hätte. Allerdings vertritt er als Jude eine radikal von den Rabbinen unterschiedene Position:

Für Paulus sind die Gojim nahe gebracht, nicht als Proselyten, sondern als Gojim. Durch den Messias, er gebraucht hier bewußt nur den Titel, hat das Nahebringen bereits begonnen. Damit ist dann auch der Friede zwischen Juden und Gojim gestiftet. Die Fernen sind hineingenommen in die Solidarität, die in Israel bestimmend ist. Sie stehen in dieser Solidarität, leben sie also.

Auch wenn Jankowski die Übersetzung von *charis* mit dem neuzeitlichen Wort „Solidarität“ inzwischen aufgegeben hat, ist nach wie vor zu bedenken, dass die „Gnade“ des Gottes Israels nicht als von oben herab gewährte und letzten Endes entwürdigende Herrschergeste missverstanden werden darf, vielmehr besteht sie tatsächlich in einem Akt der Solidarität des befreienden Gottes mit einem Volk, das er immer wieder aus Versklavung errettet und auf ein solidarisches Miteinander insbesondere mit Armen und Elenden sowie mit Fremdlingen verpflichtet. Von dort her ergibt sich für Paulus offenbar die Konsequenz, die Feindschaft zu den Gojim endgültig zu überwinden:

Mit dem *wir*, das Paulus in diesem Abschnitt durchgängig gebraucht, stellt er sich ganz auf die Seite der Gojim. Ihr Anwalt will er ja sein bei seinem Volk, als einer der Juden, der angefangen hat, mit Nichtjuden solidarisch zu leben und zu arbeiten.

Nichts könnte Paulus ferner liegen, als sich im Römerbrief der vielen Heiden zu rühmen, die sich gemeinsam mit wenigen Juden zum religiös korrekten Christus-Glauben bekennen und vom nunmehr überholten Judentum Abschied genommen haben.

Auf Vers 2c, den Jankowski (J115) mit „und wir rühmen uns der Hoffnung wegen der Ehre Gottes“ bzw. (G17) „auf die Ehre Gottes“ übersetzt, geht er nicht näher ein. Zur Hoffnung wird er sich im Folgenden äußern, zur „Ehre“, womit er das Wort *doxa* wiedergibt, hätte er darauf verweisen können, was vom biblisch-jüdischen Kontext her mit dieser *doxa* (von Wolter durchgehend mit „Herrlichkeit“ wiedergegeben, ohne diese näher zu konkretisieren) gemeint ist.

Nach Ton Veerkamp¹³⁰ beruht das Wort *doxa* auf dem hebräischen *kavod*, das „wortwörtlich ‚Wucht‘ (von *kaved*, ‚schwer sein‘)“ bedeutet und das er deswegen beispielsweise in seiner Auslegung von Johannes 1,14 „mit ‚Ehre‘ und nicht mit ‚Herrlichkeit‘“ übersetzt, denn das im Messias Jesus unter den Menschen als Fleisch geschehene „Wort ist nicht zu ‚ver-herr-lichen‘, sondern ihm gebührt Ehre auf Grund dessen, was es für Israel tut.“ Zu Johannes 13,31-32 schreibt er:

130 Die folgenden Zitate stammen aus Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 37 (Anm. 51), 307, 353 und 360.

Die Ehre Gottes ist nicht wie die schnell beleidigte Ehre der Menschen. Die Ehre, {hebräisch} *kavod*, eigentlich „Wucht“, ist sein Durchsetzungsvermögen bei der Verwirklichung seines „Projektes“ Israel.

Kerninhalt dieses „Projektes“ ist, „dass Israel lebt“, und Veerkamp erkennt im Johannesevangelium die Absicht des Evangelisten, den Messias Jesus als denjenigen zu proklamieren, der ganz Israel, also die jüdischen Juden einschließlich der verlorenen zehn Stämme Samarias und der weltweit zerstreut in der Diaspora lebenden Juden in einer messianischen Gemeinde wieder zusammenführt und durch die Praxis der *agapē* die unmenschliche Weltordnung des römischen Imperiums überwindet.

Zwar ist der Evangelist Johannes nach Veerkamp viel vorsichtiger als Paulus, was die Annäherung (*prosērchomai* = *hinzutreten* in Johannes 12,20-21) einiger weniger Gojim an den Messias Jesus betrifft, aber in dem „unglaublichen Nebensatz“ (Johannes 17,23): „damit die Weltordnung erkennt, dass du mich gesandt hast und solidarisch mit ihnen gewesen bist, wie du auch mit mir solidarisch warst“, scheint der Evangelist ähnlich wie Paulus eine allerdings viel zaghafter ausgedrückte Hoffnung darauf zu setzen, dass letzten Endes auch die auf die Völker gerichtete „biblische Vision“, die in Jesaja 66,18 ausgedrückt wird, wahr wird:

Und ich, um alle Nationen, alle Sprachgruppen zu holen aus ihrem Tun,
aus ihren Planungen,
bin ich gekommen.

Und sie kommen, und sie sehen meine Ehre.

Wenn die Weltordnung aller Nationen im Römischen Reich dem Messias vertraut, wird sie „herausgeholt aus ihrem Tun und ihren Planungen“. Dann ist sie eben nicht länger herrschende Weltordnung, *kosmos*.

... Ziel der biblischen Politik ist eine andere Weltordnung, eine, die dem Messias vertrauen kann, weil sie dann messianische Konturen hätte. ...

Der Messias bittet, dass die Schüler dort sein mögen, wo der Messias sein wird. Das Ziel ist ..., dass der Messias geehrt wird. Die Ehre des Messias ist die Einheit der messianischen Gemeinde als Urbild der kommenden Einheit Israels. Anders gesagt, sie mögen eine Situation erleben, wo der Messias und seine messianische Ordnung Maß aller Dinge sein wird.

Mit diesem Ausflug in die Auslegung des Johannesevangeliums von Ton Veerkamp wollte ich zeigen, dass trotz sehr unterschiedlicher Akzente, die Paulus vor und der Johannesevangelist nach den Erfahrungen des Jüdischen Krieges setzen, beide nicht im Sinne eines Abschieds vom Judentum verstanden werden müssen, sondern im Sinne eines Einsatzes für eine Zukunft Israels, die auf der Überwindung der gegenwärtig herrschenden Weltordnung durch den Messias Jesus beruht. Während Paulus dabei ganz auf das vertrauensvolle Miteinander von Juden und Gojim in der messianischen Gemeinde setzt, bleibt Johannes sehr zurückhaltend gegenüber den Gojim,

als ob er die verheerenden Folgen der heidenchristlichen Dominanz in der sich schon bald entwickelnden christlichen Kirche erahnen würde.

Römer 5,3-4: Die Bedrängnisse Israels sind für uns Anlass zum Rühmen, indem sie Ausharren, Erprobtheit und Hoffnung bewirken

5,3 Nicht allein aber das,
sondern wir rühmen uns auch der Bedrängnisse,
weil wir wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt,
5,4 Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung...

[25. Februar 2025] Mit den Worten (W323) *ou monon de, alla kai* {nicht nur aber, sondern auch} und der „Wiederaufnahme von *kauchōmetha* {wir rühmen uns}“ leitet Paulus am Anfang von Vers 3 zu einer Aussage über, die „die zuvor formulierte Behauptung noch ergänzen und zuspitzen will“. Wolter zufolge ermöglichen es

Rechtfertigung aus Glauben und Friede mit Gott ..., dass die christlichen Wir sich sogar ihrer Leidenserfahrungen (*thlipseis*) „rühmen“ können, weil auch sie wieder in Hoffnung münden. Er spricht dabei von Erfahrungen, denen die Adressaten seines Briefes wie auch alle anderen Christen aufgrund ihres Christ-Seins von Seiten ihrer Umwelt ausgesetzt sind. Dass er diese Erfahrungen als endzeitliche *thlipsis* im Sinne von Dan 12,1; Mk 13,19.24 deutet, ist nicht erkennbar. Die *thlipseis* von Röm 5,3 sind dieselben „Bedrängnisse“, von denen Paulus in 1Thess 3,3-4 fürchtet, dass sie die Gemeinde „erschüttern“ (V. 3; s. auch 1Thess 1,6; 2Thess 1,4-6).

Er greift dieses Thema nach Wolter deswegen auf, um „dem Leidensgeschick“ der Christen „seinen Charakter als Differenzerfahrung zu nehmen“ und (W324) „die christliche Hoffnungsgewissheit der Adressaten zu stabilisieren.“

Zur Begründung verweist Paulus mit den Worten *eidotes hoti* {denn wir wissen, dass} auf „allgemein bekanntes Wissen..., das auch seinen Adressaten vertraut ist“, nämlich

auf eine im frühen Judentum weit verbreitete Tradition der Leidensdeutung und Leidensbewältigung ... Er verdichtet diese Tradition in den vier Abstraktnomina *thlipsis* {Bedrängnis}, *hypomonē* {Standhaftigkeit}, *dokimē* {Bewährung}, *elpis* {Hoffnung} und der Abfolge, in der er sie auseinander ableitet.

Vergleichbare Kettenschlüsse, die „bei den antiken Rhetorikern *klimax* („Leiter“) oder *gradatio* („Steigerung“)“ heißen, gibt es u.a. „auch in Röm 8,29-30; 10,14-15; Jak 1,15 sowie in 2Petr 1,5-7“. Paulus greift mit (W324f.)

Hilfe des Kettenschlusses ... eine im frühen Judentum verbreitete Leidensdeutung auf, die das unschuldige Leiden von Frommen und Gerechten, als Prüfung wahrnimmt, mit der Gott ihre „Treue“ (*pistis*) und „Standhaftigkeit“ (meistens *hypomonē*, aber auch *makrothymia*) „auf die Probe stellt“ (*dokimazein* oder

peirazein). Wer in der Anfechtung des Leidens seine Gottesfurcht und Gottes Gebot unerschütterlich bewahrt, erweist sich vor ihm als „bewährt“ (*dokimos*) und wird mit dem Heil beschenkt, das Gott seinen Frommen verheißen hat. Diese Gewissheit bringt Paulus dadurch zum Ausdruck, dass er die „Hoffnung“ zum Zielpunkt des Kettenschlusses macht.

Eine besonders (W325) „auffällige Nähe“ gibt es nach Wolter „zwischen Röm 5,3-4 und Jak 1,2-4 sowie 1Petr 1,6-7“, die dafür spricht, dass alle drei Autoren „auf eine Ausformulierung der oben skizzierten Tradition zurückgegriffen haben, die ihnen in einem bereits textlich verfestigten Aggregatzustand vorgelegen hat“, die jedoch (W326) nicht rekonstruiert werden kann:

Mit Hilfe dieser Tradition kann Paulus die Hauptlinie seiner Argumentation noch mit einer zusätzlichen Unterstützung versehen: Die Wirklichkeit des Leidens widerlegt die christliche Hoffnungsgewissheit nicht nur nicht, sondern sie stärkt sie sogar.

Gerhard Jankowski (J117) bezieht die in Römer 5,3 erwähnten *thlipseis* {Bedrängnisse} nicht einfach auf christliche Leidenserfahrungen, sondern er begreift sie aus der Situation des Paulus heraus, der als Jude „angefangen hat, mit Nichtjuden solidarisch zu leben und zu arbeiten.“ Diese Solidarität ist aber durchaus noch keineswegs selbstverständlich, sondern von beiden Seiten „gefährdet“. Einerseits kann sie „jederzeit von denen aufgekündigt werden, die in den Nichtjuden immer noch Feinde sehen und nicht Bundesgenossen“, umgekehrt kann sie aber

auch durch die Nichtjuden gefährdet werden. Sie sind nahe gebracht diesem Volk Israel, sie sind gleichsam hautnah an die Existenz Israels herangekommen. Es ist die Frage, ob sie das aushalten können.

An dieser Stelle nimmt Jankowski ernst, was Wolter als von Christen aus dem Judentum übernommene Leidensdeutung beschreibt, nämlich dass es die gesamte „Existenz Israels“ ist, die „Paulus mit den Worten *Bedrängnis, thlipsis, Ausdauer, hypomonē, Erprobtheit, dokimē, Hoffnung, elpis*“, bezeichnet (J118):

Wie jeder Jude weiß auch Paulus, daß zur Realität seines Volkes nicht nur die Befreiung gehört, sondern auch die Bedrückung und Unterdrückung, die Verfolgung. Gerade auch dieser Existenz sind die Gojim nahegekommen, und daran kommen sie nicht vorbei. Sie sollen wissen, auf was sie sich einlassen. Sie kommen nicht nur zu dem Volk, das Gott sich erwählt hat. Sie kommen auch zu dem Volk, das weiß, daß zur Erwählung Bedrückung und Leid hinzugehören. Und zu dem Volk, das sich deswegen, wegen der Erwählung und der Bedrückung, rühmen kann. Es ist ein Ruhm, der schlicht und einfach beschreibt, was erlebt wird, und dennoch festhält an der Befreiung.

Als Beispiel für „[s]olch ein paradoxes Rühmen“ führt Jankowski den Psalm 44 an, in dem Israel in Vers 9 und 18 seine Treue zu Gott bekennt, obwohl Gott das Volk nach den Versen 10 bis 17 vielfältigen Bedrängnissen ausgesetzt hat:

9 Gottes rühmen wir uns all den Tag
 in Weltzeit danken wir deinem Namen.
 10 Wohl, du hast uns verworfen,
 und hast uns Schimpf angetan ...
 18 All dies ist gekommen an uns,
 und doch haben wir dein nicht vergessen,
 nicht gelogen haben wir deinem Bund.

Diese „Existenz Israels“, die in Erfahrungen „von Verfolgung und Unterdrückung“ besteht, innerhalb derer „dennoch ... an dem Bund“ festgehalten wird, zeichnet Paulus „mit seinen Worten in einer Art Kettenschluß nach“.

Anders als Wolter interpretiert Jankowski das erste Glied dieser Kette, „die Bedrückung, *thlipsis*“, durchaus in Rahmen dessen, was man Apokalyptik nennt, also von als endzeitlich empfundenen Bedrängnissen her. *thlipsis*, so verstanden,

ist das, was von denen erfahren wird, die nicht zu den Herrschenden gehören. Unterdrückt sind die unterworfenen Völker im römischen Imperium. Juden empfanden diese Unterdrückung als ein ägyptisches Sklavenhaus im Weltmaßstab. Bei den sogenannten Apokalyptikern, die von einer Wirklichkeit reden, deren Stunde noch nicht da ist, wird die *thlipsis* zur letzten, kaum mehr auszuhaltenden Bedrängnis, bis dann die Stunde der geschauten Wirklichkeit schlägt. Auch für Paulus, und da ist er ganz Apokalyptiker, hat diese Stunde bald geschlagen. Die Bedrückung treibt ihrem Höhepunkt zu. Sie ist kaum mehr auszuhalten. Das kann zur Resignation und Apathie führen. Für Paulus bewirkt sie Ausdauer, *hypomonē*.

Das Wort *hypomonē* wird üblicherweise mit „Geduld“ übersetzt. Nach Jankowski ist es „zwar richtig, daß gewaltsame Bedrückung zu erdulden ist“. Aber zugleich wächst „in dem Erdulden“ ihm zufolge (J119)

die Kraft zur Überwindung, manchmal sogar auch zum Kampf gegen die Unterdrücker. Erdulden hat es nicht mit Verzweiflung und Resignation zu tun. Es ist aktives Dabei- und Dranbleiben, wie man *hypomonē* fast wörtlich übersetzen kann.

Zur Erläuterung dessen, was „gemeint ist“, erinnert Jankowski an das, was „ein Zeuge einer Unterdrückungssituation unserer Tage“, nämlich „Leo Baeck¹³¹, ...über die Leidenszeit im Konzentrationslager Theresienstadt schreibt“:

„Einer der eigentümlichen Züge des jüdischen Wesens und des jüdischen Genius ist die Verbindung von Phantasie und Geduld ... Es liegt darin einer der Gründe dafür, daß dieses Volk immer weitergelebt hat und immer weiterleben kann.“

131 Jankowski zitiert L. Baeck, Vision und Geduld, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 10, London 1967.

Ob das Leben in einem Konzentrationslager sonst und in Theresienstadt bestanden worden ist, hing äußerlich von Umständen ab: Krankheit, Tortur, Vernichtung konnten es zerstören oder an ihm vorübergehen. Aber ob es innerlich durchgehalten wurde, war wesentlich davon bedingt, ob dieses beides an ihm lebendig blieb, die Geduld und die Phantasie: die Geduld, diese Widerstandskraft, die die Fähigkeit zu leben nicht aufhören ließ – und vielleicht stirbt ein Mensch erst, wenn er nichts mehr will –, und die Phantasie, diese Imagination, die immer wieder und trotz allem eine Zukunft zeigte – vielleicht hört ein Mensch erst auf, wenn er bloß die Vergangenheit und den Moment noch sieht. Beides mußte da sein. Die Geduld richtet sich auf durch die Phantasie, ohne sie könnte sie in ein bloßes Sklaventum sinken, und die Phantasie hat ihre Verbindung mit dem Leben des Tages durch die Geduld, ohne sie wäre sie ein Traum im Schläfe des Tages.“

So ist *hypomonē* als „aktive Widerstandskraft“ gekennzeichnet, „die nicht erlahmt.“ Sie muss nach Römer 5,4 mit *dokimē*, mit „Erprobtheit“, verbunden sein, also einer

Befähigung zur Widerstandskraft, die gestärkt und so erprobt wird im gemeinsamen Handeln. Sie weiß abzuschätzen, wie weit die Kraft reicht und wo sie durch sinnloses Anrennen gegen die Unterdrücker sich abnutzt. Wer erprobt ist, ist erfahren genug, um aktiv zu werden und nicht nur alles passiv zu erdulden.

Das letzte Glied in „dieser Kette“ ist schließlich wieder „die *elpis*, die Hoffnung“, auf die Leo Baeck Bezug nimmt, indem er sie als eine „Phantasie“ umschreibt,

die trotz allem eine Zukunft zeigt. Wer hofft, ist durchdrungen davon, daß die große Veränderung der Dinge, die kommen muß und kommen wird, nicht nur ein schöner Traum bleibt. Hoffnung prägt die Gegenwart von der Zukunft her. Abraham ist das Beispiel eines solchen Hoffenden. Seine Töchter und Söhne nehmen dieses Hoffen aktiv auf.

Dass sich dieser „Hoffnung ... niemand zu schämen“ braucht, darum wird es im folgenden Vers gehen.

Römer 5,5: Hoffnung bereitet keine Beschämung, da die Liebe des Gottes Israels in unseren Herzen ausgegossen ist durch heilige Inspiration

5,5 Hoffnung aber lässt nicht zuschanden werden;
denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen
durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.

[26. Februar 2025] In Michael Wolters Augen (W326) setzt Paulus mit Vers 5 „nicht den Kettenschluss fort, sondern knüpft über ihn hinweg an V. 2c an.“ Mit *hē de elpis ou kataischynei* {die Hoffnung aber bereitet keine Beschämung} „nimmt er dabei *kauchōmetha* {wir rühmen uns} in V. 2c wieder auf.“ Die beiden „Begriffe“ des Rüh-

mens und Beschämens „und ihre Stammverwandten werden auch sonst häufig aufeinander bezogen“, z.B. „bei Paulus selbst in 2Kor 7,14 ... und in 10,8“. Und schon in „Ps^{LXX} 21,6; 24,20; 30,2; 70,1; Jer 31,13^{LXX}“ wird „die Gewissheit, dass Hoffnung sich erfüllt und nicht ins Leere geht, ... als ein *ou (kat)aischynesthai* {nicht Beschämtwerden} umschrieben“. Damit betont Paulus Wolter zufolge,

dass das *kauchasthai* der christlichen Wir ein begründetes Rühmen ist, weil es von der Hoffnung, die es zum Gegenstand hat, nicht widerlegt wird. Diese Hoffnung darf sich vielmehr ihrer Erfüllung gewiss sein.

Der Grund für „diese Erfüllungsgewissheit der Hoffnung“ wird von Paulus in Vers 5b-c erläutert, wofür er mit guten Grund „den heiligen Geist ins Spiel bringt“:

Denn genauso wie der Glaube (V. 1.2a) und die Hoffnung (V. 2c.3b.5a) gehört auch der heilige Geist zur Grundausrüstung der christlichen Existenz. Wie es keinen Christen gibt, der nicht glaubt und keine Hoffnung hätte, so gibt es auch keinen Christen, dem Gott nicht den heiligen Geist gegeben hätte (s. auch Röm 8,15.23; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22; 5,5; 11,4; Gal 3,2.5.14; 4,6; 1Thess 4,8). Auch in Röm 5,5c ist darum Gott als Subjekt des Gebens vorausgesetzt.

Indem Wolter (Anm. 33) auf den „alttestamentlichen Hintergrund“ in Psalm 51,13 und Jesaja 63,10-11 verweist, räumt er allerdings zugleich ein, dass der heilige Geist keine christliche Erfindung ist, sondern bereits in den biblischen Schriften auf den Gott Israels bezogen wird:

Der Geist ist „heilig“, weil er Gottes Geist ist: Weil Gott heilig ist, ist auch sein Geist heilig. Dementsprechend bekommen diejenigen, denen Gott seinen Geist schenkt, Anteil an Gottes Heiligkeit.

Als die (W327) „Besonderheit der Rede vom heiligen Geist in Röm 5,5“ stellt Wolter sodann heraus,

dass Paulus den Geist mit der „Liebe Gottes“ verbindet. Sie ist es, von der er sagt, dass sie „in unseren Herzen ausgegossen ist“. Paulus geht hier also von der Erfahrung und dem Wissen seiner Leser aus („wir haben den heiligen Geist“) und verknüpft sie mit der Liebe.

Ich verhehle nicht, dass mir Wolters Annahme, die heidenchristlichen Leser des Paulus könnten vom selbstverständlichen Besitz des heiligen Geistes ausgehen, übel aufstößt. Sollte Paulus nicht genau wie der Evangelist Johannes wissen, dass der göttliche Wind weht, wo er will (Johannes 3,8), und betont er nicht in Römer 5,5 sogar ausdrücklich, dass der heilige Geist eine Gabe Gottes ist?

Wie dem auch sei, indem Paulus davon spricht, dass *hē agapē tou theou ekkechytai en tais kardiais hēmōn* {die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist}, kombiniert er durch diese „ganz ungebräuchliche Formulierung ... zwei unterschiedliche, schon im Alten Testament belegte Redeweisen, die Gottes Handeln an den Menschen umschreiben“, nämlich „zum einen die Metapher des ‚(Aus)gießens‘ oder

„(Aus)schüttens“ ([*ek*]*cheō*)“, die verwendet wird, „um ein Ergehen zu bezeichnen, das Gott über die Menschen bringt“, während auf der anderen Seite „im Alten Testament häufig davon die Rede, dass Gott“ bestimmte Haltungen oder Fähigkeiten „in das Herz“ (hebr.: *b9lev/b9lebav*) von Menschen gibt.“ Im ersteren „Sinne wird vor allem von Gottes ‚Zorn‘ (*orgē* oder *thymos*) gesagt, dass er über die Menschen ‚ausgegossen‘ wird“, aber auch u.a. „von Gottes ‚Erbarmen‘ ..., von ‚Segen‘ ..., von ‚Erkenntnis‘ ... und vom Geist“. In anderen Zusammenhängen ist davon die Rede, dass Gott

„Weisheit“ oder „Klugheit“ ... oder „Gottesfurcht“ ... oder auch die Fähigkeit „zu lehren“ ... „in das Herz“ ... von Menschen gibt. In Jer 31,33 verheißt Gott, dass er sein Gesetz „in das Innere“ (*b9qerev*) seines Volkes legen wird. Diesem Sprachgebrauch entsprechen auch 2Kor 1,22 (Gott hat „die Anzahlung des Geistes [*ton arrhabōna tou pneumatos*] in unsere Herzen gegeben“) und Gal 4,6 (Gott hat „den Geist seines Sohnes [*to pneuma tou hyiou autou*] in unsere Herzen gesandt“).

Von diesen Hintergründen her schließt Wolter aus, dass in Römer 5,5 „der Geist lediglich das Mittel wäre, das Gott benutzt hätte, um seine Liebe in die Herzen der Glaubenden zu befördern“, sondern Paulus spricht

hier von der Liebe Gottes so, wie er sonst vom heiligen Geist spricht. ... Mit dem heiligen Geist ist die Liebe Gottes in die Herzen der Glaubenden gegeben. Gottes Geist in „uns“ wird damit zum Repräsentanten der Liebe Gottes, die die Menschen verändert, er wird – um eine traditionelle Formulierung aufzunehmen – zum ‚Geist der Liebe Gottes‘.

Was sich daraus ergibt, formuliert Wolter so (W328), als ob Paulus von der Liebe Gottes etwas zuvor nie Dagewesenes aussagt:

Die Liebe Gottes ist nicht bei Gott geblieben, sondern sie ist zu einem Teil der von ihm Geliebten geworden. Was sonst immer vom Geist Gottes gesagt wird – dass er die Menschen verändert –, überträgt Paulus hier auf die Liebe Gottes. Sie verändert nicht lediglich etwas *an* den von Gott Geliebten, denn dadurch, dass die Liebe im *Herzen* der Glaubenden ausgegossen ist, sind sie im Zentrum ihrer Personalität und Intentionalität verwandelt. Wen Gott liebt, der ist zu einem anderen Menschen geworden.

Allerdings gibt Wolter gleichwohl zu erkennen (Anm. 38), dass vom Gott Israels nicht nur gesagt werden kann, etwa in 1. Samuel 10,6: „Geist des Herrn wird über dich kommen ..., und du wirst in einen anderen Menschen verwandelt werden“, sondern dass auch (Anm. 37) bereits das Alte Testament die Ausgießung des Geistes in Verbindung mit Gottes Gnade und Erbarmen bringt, nämlich in Sacharja 12,10^{LXX},

wo vom *pneuma charitos kai oiktirmou* („Geist der Gnade und des Erbarmens“) die Rede ist, das Gott über das Haus David und über Jerusalem ausgießen will (*ekcheō*).

Gerhard Jankowski (J119f.) hält es für möglich, in der „Sentenz am Ende des Ketten-schlusses in 5,5“ einen „Zitatanklang“ aus zwei Psalmen wiederzuerkennen, die beide Erfahrungen „aus der Unterdrückung und dem Martyrium“ widerspiegeln. Er zitiert Psalm 22 und 25 (allerdings nach den Septuaginta-Fassungen 21 bzw. 24):

5 *Auf dich hofften unsere Väter,
sie hofften, und du ließt sie entrinnen.*
6 *Zu dir schrieen sie und wurden befreit,
auf dich hofften sie und wurden nicht beschämt.*
3 *Und alle, die dranbleiben (hypomenein) an dir,
sollen **nicht beschämt werden.** ...*
20 *Ich möge **nicht beschämt werden,**
weil ich auf dich **gehofft** habe.*

Ps 25 schließt mit dem Schrei nach Befreiung: Lös aus, o Gott, Jissrael aus all seinen Bedrängnissen (*thlipseis*)! Die Stichworte aus dem Kettenschluß des Paulus finden sich in diesen beiden Liedern, so daß die Schlußsentenz in 5,5 durchaus aus ihnen genommen sein kann. Obwohl sie Verfolgung und Martyrium beschreiben, sind sie zugleich starke Lieder der Zuversicht. Die in den Liedern ihrer Hoffnung Ausdruck geben, gehören nicht zu den Starken. Im Grund sind sie zu bedauern und müßten sich schämen, weil sie als Leidende längst abgeschrieben sind. Sie tun es eben nicht. Im Gegenteil, sie rühmen sich und – sie hoffen.

Von daher hält Jankowski es für gut begründet (J120), dass die „Grundstruktur der beiden Psalmen“ als „Vorlage für den Kettenschluß des Paulus“ gedient haben kann. Denn „Hoffnung ist keine Schande“, sondern „[w]o Hoffnung ist, wird Phantasie aktiviert.“ Dazu zitiert Jankowski nochmals Leo Baeck (siehe meine Anm. 131):

„Selbstsucht ist zum grossen Teil Phantasielosigkeit; Überheblichkeit und Vorurteil sind zu einem grossen Teil moralische Müdigkeit, Mangel an moralischer Geduld. Wo moralische Vision und moralische Spannkraft zusammenkommen, dort lebt und schafft etwas Jüdisches, lebt und schafft der soziale Geist unserer Bibel.“

In Römer 5,5b-c folgt eine Begründung für diese „aktive Hoffnung“, von Jankowski so übersetzt:

*Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen
durch heiligen Geist,
uns gegeben.*

Ganz anders als Wolter betrachtet Jankowski den heiligen Geist nicht als (W326f.) selbstgewisse christliche „Grundausrüstung“, die Paulus „mit der Liebe“ verknüpft, vielmehr steht in seinen Augen (J120) im Hintergrund

eine Auslegung des zweiten Satzes des Schema Jisrael, der lautet (Dtn 6,5):

*Liebe denn
den EWIGEN deinen Gott
mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.*

Nach Jankowski (J121) ist es nämlich „die Liebe, die der EWIGE von einem jeden in Israel fordert“, die jetzt auch „in den Herzen der Nichtjuden ausgegossen“ ist, und zwar „durch den heiligen Geist. Sie sind geradezu von Gott zur Liebe inspiriert.“ Und daraus ergibt sich eine für Juden und letzten Endes auch für Gojim provozierende Konsequenz: „Das Bekenntnis Israels kann jetzt auch von Nichtjuden gesprochen werden.“ Wie sehr Paulus darunter gelitten hat, dass die Mehrheit der Juden nicht bereit war, diese Konsequenz zu ziehen, wird in den Kapiteln Römer 9-11 deutlich werden. In welchem Ausmaß Nichtjuden schon bald vergessen sollten, dass es der befreiende Gott Israels war, dessen solidarische Liebe ihre Herzen erfüllen und verwandeln wollte, statt dass sie sich als die Besitzer eines Geistes wähnen sollten, dessen Erbe von den Juden auf sie übergegangen wäre, hat Paulus wohl nicht ahnen können. Für Paulus steht außer Frage, dass eine auch in die Herzen der Nichtjuden ausgegossene Liebe Gottes nicht einfach etwas ist, das man haben kann, sondern sie stellt eine gewaltige Herausforderung bzw. Veränderung des gesamten Lebens dar:

Wer das Schma sagt, rezitiert nicht nur fromme Worte, und die dort geforderte Liebe ist keine Gefühlsduselei. Beides fordert den ganzen Menschen, sein ganzes Leben, manchmal auch die Hingabe des Lebens im Tod. *Das Joch der Herrschaft der Himmel auf sich nehmen*, so haben die Rabbinen dieses Bekenntnis genannt.

So wird von Rabbi Akiba berichtet, daß er während seiner Folterung das Bekenntnis sprach und starb, als er das Wort *echad, einer*, herausschrie, um die Einheit Gottes sowohl im Leben als auch im Tod hervorzuheben (vgl. bBer {babilonischer Talmud, Traktat Berakhot} 61b). Bekennen, das Joch der Herrschaft Gottes auf sich nehmen, das kann das Martyrium zur Konsequenz haben. Sind die Nichtjuden befähigt worden, das Schma zu sprechen, dann wird sie auch diese Konsequenz treffen. Sie werden nicht mehr auf der Seite der Sieger stehen, sondern zusammen mit den Bedrängten und Verfolgten auch das Martyrium zu gewärtigen haben.

Römer 5,6-8: Aufgrund von Gottes Liebe ist der Messias für uns gestorben, als wir schwach und gottlos waren, fehlgehende Feinde

5,6	Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben.
5,7	Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen; um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben.

5,8 Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin,
dass Christus für uns gestorben ist,
als wir noch Sünder waren.

[27. Februar 2025] Die Verse Römer 5,6-8 bilden nach Michael Wolter (W328) einen Zusammenhang, denn „die Sachaussage von V. 6“ wird „nahezu wortgleich in V. 8b wiederholt“. Zwischen beiden liegt Vers 7 als „exkursartiger Einschub“. Die drei Verse knüpfen aber auch an den vorigen Vers 5 an, denn auch „auf die Liebe Gottes kommt Paulus noch einmal in V. 8a zu sprechen.“

Zu Vers 6 hebt Wolter hervor, dass er vom Satzbau her „sehr undurchsichtig gestaltet“ ist, was besonders die Frage betrifft, worauf sich (Anm. 49) der „sonst nirgends“ belegte Ausdruck *eti kata kairon* {noch zu der Zeit} in V. 6b bezieht. In seinen Augen (W328) spricht aber die

Parallelität mit *eti ... ontōn hēmōn asthenōn* {als wir noch schwach waren} (V. 6a) ... dafür, dass Paulus hierauf noch einmal verstärkend und hervorhebend zurückverweisen will, um deutlich zu machen, dass Christus für Menschen gestorben ist, die das eigentlich nicht verdient haben.

Nach Wolter greift Paulus „hier eine urchristliche Tradition auf, die er jedoch verfremdet“, indem er zwei bisher unabhängig voneinander verwendete Formulierungen zusammenzieht:

Dass Christus sein Leben „für uns“ (*hyper hēmōn*: Röm 8,32; 2Kor 5,21; Gal 3,13; 1Thess 5,10; s. auch Röm 14,15; 1Kor 8,11; Eph 5,2; Tit 2,14; 1Joh 3,16) oder „für unsere Sünden“ (1Kor 15,3; Gal 1,4; s. auch Rom 4,25; 8,3; 1Petr 3,18; 1Joh 2,2; 4,10) dahingegeben hat, war schon vor Paulus eine christliche Glaubensgewissheit.

Indem Paulus nun schreibt, „dass Christus ‚für Gottlose‘ (*hyper asebōn*; V. 6b) gestorben ist, ruft er (W328f.)

die *asebeia* {Gottlosigkeit} der Menschen aus 1,18 wieder auf und gibt seiner Beschreibung der nichtchristlichen Menschheit von 1,19 - 3,20 eine retrospektive Ausrichtung: Für die Glaubenden ist sie inzwischen zur Vergangenheit geworden, und genau als sie sich „noch“ in dieser Situation befanden, ist Christus für sie gestorben. Diese Einteilung der christlichen Existenz in ein ‚Einst‘ und ein ‚Jetzt‘ setzt voraus, dass die Adressaten des Römerbriefes wie überhaupt alle Christen der Paulus-Generation durch eine *Bekehrung* zum Christus-Glauben gefunden haben. Nur unter dieser Voraussetzung ist ein solches Argument für die Leser plausibel.

Wolter nimmt also an, dass das doppelte auf den Zeitpunkt des Sterbens Christi bezogene *eti* {noch}, das stattfand, als das von Paulus hier vorausgesetzte *Wir* noch schwach bzw. gottlos war, als Beweis für mehrere von ihm schon lange als unhinterfragbar selbstverständlich geltende Sachverhalte gelten kann: erstens, dass es schon

zur Zeit des Paulus vom Juden- bzw. Heidentum zu einem neuen Glauben bekehrte Christen gegeben habe, und zweitens, dass es genau dieser Akt der Bekehrung gewesen sei, der die Gegenwart der Christen von ihrer Vergangenheit unterschieden hat. Unausgesprochen bedeutet das natürlich drittens auch, dass alle nicht bekehrten Juden und Heiden der Verdammnis durch Gott verfallen, und viertens erübrigt es sich ebenfalls, auf Unterschiede zwischen Juden und Heiden einzugehen, da sie unter diesen Umständen für Paulus keine Rolle mehr spielen dürften.

Jankowski sieht das anders, wie wir sehen werden; hier sei nur darauf hingewiesen, dass der Tod des Messias für Gottlose zeitlich auf jeden Fall auch dem Entschluss irgendeines Menschen, ob Jude oder Heide, vorausging, auf eine rettende oder befreiende Bedeutung dieses Todes zu vertrauen. Und das weiß Wolter auch, denn er geht (W329) auf zwei verschiedene Merkmale ein, von denen „die Existenz der ‚Gerechtfertigten‘ (Röm 5,1) vor ihrer Hinwendung zum Glauben bestimmt“ war, nämlich *asthenēs* {schwach} und *asebēs* {gottlos}. Beide sind in seinen Augen „nicht synonym, sondern stehen für unterschiedliche Merkmale, die das Menschsein der Menschen ohne Glauben kennzeichnen.

Von diesen Merkmalen hat Paulus rückblickend „die ‚Schwäche‘ (*astheneia*) als anthropologische Grundbefindlichkeit im Blick“, wie es Wolter ausdrückt. Interessant ist aber nun, dass Wolter

diese Beschreibung der vorchristlichen Existenz neben Texte stellt wie PsSal {Psalmen Salomos} 17,37 („Er wird nicht schwach sein [*ouk asthenēsei*] ..., denn Gott hat ihn stark gemacht durch den heiligen Geist [*kateirgasato auton dynaton en pneumatī hagiō*]“) oder Röm 8,26 („Der Geist unterstützt [uns] in unserer Schwäche“ [*synantilambanetai*]...

Unausgesprochen und ungewollt verdeutlicht Wolter damit, dass die von ihm als allgemein menschliche (anthropologische) – also Juden und Heiden unterschiedslos betreffende – Schwäche von diesen Texten her nur auf die „vorchristliche Existenz“ der Nichtjuden bezogen werden kann, denn ihm zufolge steht „V. 6a im Lichte von V. 5c“ und will „darum sinngemäß sagen ...: ‚als uns der heilige Geist noch nicht gegeben worden war‘.“ Dass schon Juden um die Stärkung durch den Geist Gottes wussten, geht nach Wolter (Anm. 46) auch aus Richter 6,34 und Micha 3,8 hervor.

In Vers 7 schiebt Paulus zwei Sätze ein (W329), die „darauf aufmerksam machen, wie außergewöhnlich der in V. 6 mitgeteilte Sachverhalt – Jesu Tod für ‚Gottlose‘ – ist“. Dabei greift er im ersten Satz auf „das aus dem Alten Testament bekannte Gegenüber zweier Typen“ zurück, nämlich „des ‚Gottlosen‘ (*raschaʿ*; *asebēs*) und des ‚Gerechten‘ (*zaddiq*; *dikaioi*)“, das (Anm. 47) vor allem „den roten Faden von Spr 10-15“ bildet (10,3.6f.11.16.20.24f.28.30.32; 11,3 bis 15,29), aber auch in „Gen 18,23.25; Dtn 25,1; Ps 1,6; 11,5; Hos 14,10; SapSal 10,20 u.ö.“ zu finden ist. Die „Logik“, der sich Paulus (W329f.) in dem Text bedient: „Wenn schon für den Gerechten kaum (*molis*) einer stirbt, wer wird dann für die Gottlosen sterben?“, findet sich am deut-

lichsten bereits in der Septuaginta-Version von Sprüche 11,31: „*ei ho men dikaios molis sōzetai, ho asebēs kai hamartōlos mou phaneitai?* [„Wenn der Gerechte kaum gerettet wird, der Gottlose und Sünder – wo wird er erscheinen?“]“.

Zum Inhalt von Vers 7a hebt Wolter hervor (W330), dass „Paulus auf einen Topos der hellenistischen Freundschaftsethik“ zurückgreift, demzufolge „man für den Freund oder die Familie oder auch für die eigene Stadt und das eigene Volk bereitwillig stirbt“, was „immer wieder ausdrücklich als Tat der ‚Liebe‘ bezeichnet wird.“

Mit dem zweiten eingeschobenen Satz in Vers 7b will Paulus nach Wolter „den in V. 7a ausgesprochenen Gedanken nicht korrigieren, sondern noch zuspitzen“. Daraus folgt (W317), dass er die Konjunktion *gar* hier nicht mit „denn“, sondern mit „allenfalls“ übersetzt: „allenfalls nimmt es jemand auf sich, für das Gute zu sterben.“

Zur umstrittenen Frage (W330), „wen oder was Paulus mit *tou agathou* („des Guten“) bezeichnen will“, entscheidet sich Wolter gegen alle Vorschläge, die „*tou agathou* als *Maskulinum* („der Gute“) auffassen“, und sieht den Ausdruck als *Neutrum*, so dass Paulus „hier vom Sterben ‚für das Gute (*to agathon*)‘“ spricht (W331):

„Für das Gute zu sterben“ hat keine bestimmte Referenz, sondern charakterisiert lediglich ganz allgemein die Bereitschaft, sein Leben für einen als „gut“ angesehenen Zweck oder ein als „gut“ geltendes Ziel hinzugeben. Das können geliebte Menschen genauso sein wie die Freiheit, das Vaterland oder das Gesetz.

Auch der „Ausdruck *tolman apothanein hyper* {es auf sich nehmen, zu sterben für}“ ist aus „der griechischen Literatur geläufig“. Aus den von Wolter dazu angeführten Texten geht hervor,

dass man *tolman* in Röm 5,7b nicht mit ‚wagen‘ übersetzen sollte, denn es will das „Sterben für“ natürlich nicht als ein Risiko kennzeichnen, sondern deutlich machen, dass dafür großer Mut und außerordentliche Tapferkeit erforderlich sind.

In Vers 8 führt Paulus mit den Worten (W317f.): „Gott stellt aber seine Liebe zu uns unter Beweis, denn Christus ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren“, seinen (W332) „in V. 5b-6 formulierten Gedanken“ weiter, dabei ist

V. 8a ... parallel zu V. 5b-c, und V. 8b nimmt V. 6 wieder auf. Paulus ersetzt dabei „Schwache“ (*astheneis* V. 6a) und „Gottlose“ (*asebeis*; V. 6b) durch „Sünder“ (*hamartōloi*; V. 8b). Einen Bedeutungsunterschied zwischen *asebeis* und *hamartōloi* gibt es nicht. Nicht ohne Grund verwendet die Septuaginta beide Begriffe zur Übersetzung ein und desselben hebräischen Wortes (*raschaʿ*).¹³²

132 Zum Beleg verweist Wolter (Anm. 63) zu *asebēs* auf „Gen 18,23.25; Ex 9,27; 23,7; Ps 1,1.4.5.6; Jes 5,23; 11,4; Jer 12,1; 23,19; Ez 33,11“ und zu *hamartōlos* auf 2Chr 19,2; Ps 3,8; 7,10; 9,17.18; 10,3.4.15 / 9,24.25.36^{LXX}; Jes 14,5; Ez 33,8.19.

Das Wort *synhistēmi* {erweisen, unter Beweis stellen} hat nach Wolter „hier dieselbe Bedeutung wie in Röm 3,5; 2Kor 6,4; 7,11; Gal 2,18“. Gott macht seine „als solche unanschauliche Liebe ... im Tod Christi für die Sünder erkennbar, die die christlichen Wir waren, bevor sie zum Glauben gekommen sind.“ Ein weiteres Mal nimmt Wolter diesen Vers zum Anlass, um seine Anschauungen über die in seinen Augen zum Christus-Glauben bekehrten Adressaten des Paulus zu entfalten:

Weil diese Erkennbarkeit aber nur der *pistis Christou* {dem Christus-Glauben} zugänglich ist, die den Tod Jesu, den das Evangelium als ein Heilsgeschehen verkündigt, im Sinne von Röm 3,24-25 deutet, verwendet Paulus nicht eine Vergangenheitsform von *synhistēsin*, sondern das Präsens. Der im Glauben als ein Sterben für „Sünder“ gedeutete Tod Jesu wird so zum Erkenntnisgrund dafür, dass Gott „uns“, die Glaubenden, liebt. Plausibilitätsbasis dieser Interpretation der Liebe Gottes ist ebenfalls der Charakter des Urchristentums als Bekehrungsreligion: Paulus weiß, dass die Leser seines Briefes durch eine Bekehrung hindurchgegangen sind und auf eine vorkonversionale Vergangenheit in ihrem Leben zurückblicken. Diese Zeit nehmen sie nun, nachdem sie zum Glauben gekommen sind, als Zeit ihres Sünder-Seins wahr.

Da Wolter auf diese Weise alles ausblendet, was vor einer von ihm vorausgesetzten Bekehrung der von Paulus angeschriebenen Menschen für sie eine Rolle gespielt hat, macht er sich keinerlei Gedanken darüber, was es für Juden bedeutet haben mag, dass Paulus die auf den Messias vertrauenden Gojim in hautnahen Kontakt mit ihnen und dem Gott Israels bringt. Für Gerhard Jankowski dagegen (J121) ist das, was

Paulus da behauptet, ... ungewöhnlich, wenn nicht unerhört. Denn die Nichtjuden, die Gojim, sind immer die gewesen, die Israel bedrängt und verfolgt haben. Sie sind per definitionem die Feinde. Das weiß auch Paulus. Und so zählt er die Bezeichnungen auf, mit denen Juden die Nichtjuden charakterisieren konnten: *Feinde, echthroi, Nichtfürchtende, asebēs, Schwache, asthenēs, Sünder, hamartōloi*.

Auf das Wort *echthroi* {Feinde}, das Paulus erst in Vers 10 im gleichen Sinne wie die anderen Bezeichnungen verwendet, nimmt Jankowski hier schon Bezug, weil er den Abschnitt im Ganzen und nicht Vers für Vers auslegt. Zu allen vier Charakterisierungen äußert er sich im einzelnen (J121f.):

Feind ist jeder Goj, der Israel bedroht. Zur Zeit des Paulus ist diese Feindschaft in Edom, Rom, konzentriert. Der prinzipielle Feind ist Rom und alle, die mit Rom zusammenarbeiten.

Insgesamt gelten die Gojim als Schwache. Sie sind nicht gesät und nicht gepflanzt, können keine Wurzeln schlagen. Und sie sind zu schwach, um selbst die für sie geltenden Gebote anzunehmen.

Asebēs sind die Gojim, sie fürchten eben Gott nicht. *Asebeis* ist in LXX Übersetzung von *rascha*⁶, das herkömmlich wie auch *asebēs* mit *gottlos* übersetzt wird. Die Schrift aber kennt in einer Welt voller Götter keine Gottlosigkeit. Wohl aber gibt es Menschen, die nicht tun, was Gott verlangt, sondern tun, was die Herrscher von ihnen verlangen. So werden sie zu Frevlern, zu Verbrechern, die vor nichts zurückschrecken. In späterer Zeit wird die römische Herrschaft durchgängig und stereotyp als *frevelhaft* bezeichnet.

hamartōloi, Sünder, sind die Gojim, weil sie die Thora nicht haben. Sie gehen ihre eigenen Wege, die ohne Thora ins Verderben führen müssen. Sie verkehren zwangsläufig falsch, sind so von grundauf Sünder.

Jankowski verzichtet darauf (J122), „die Vielzahl von Belegen für diese Qualifizierungen zu benennen“, lässt aber „eine Stimme aus unserer Zeit“ zu Wort kommen, „die unter dem Eindruck der Shoah die jüdische Existenz gegenüber der nichtjüdischen zu fassen sucht“, nämlich Zwi Kollitz¹³³, der „den Jossel Rackower vor seinem Tod im Ghetto von Warschau sagen“ lässt:

„Ich bin stolz darauf, ein Jude zu sein! ... Ich würde mich schämen, einem jener Völker anzugehören, die Übeltäter geboren und aufgezogen haben wie die, die die Verantwortung der Taten gegen uns tragen ...

Ich glaube, ein Jude zu sein, heißt: ein Kämpfer sein. Ein ewiger Schwimmer gegen den schmutzigen, verbrecherischen Menschenstrom. Ihr Feinde sagt, daß wir schlecht seien, gerne hätte ich gesehen, wie ihr euch an unserer Statt ausgemacht hättet ...

Ich weiß, daß du mein Gott bist, weil du nicht der Gott derjenigen sein kannst, deren Taten das Ergebnis ihrer kämpferischen Gottlosigkeit sind. Falls du nicht mein Gott bist – wessen Gott bist du? Der Gott der Mörder?“

Da Paulus weder „das, was Jossel Rackower erlebt hat“, noch das, „was nur wenige Jahre nach ihm sein Volk in Jerusalem durch die Gojim erfahren wird“, durchmachen musste,

kann er sich noch ganz auf die Seite der Gojim, der Feinde, stellen. Er zeigt das mit dem ganz und gar solidarischen Wir: wir Feinde, wir Schwache, wir Sünder. Die Solidarität ist möglich und nötig, weil die Gojim Nachkommen Abrahams sind wie die Juden. Aber es ist auch eine messianische Solidarität. Denn was erst für die messianische Zeit erwartet wurde, die Lösung des Problems, das Israel mit den Gojim hatte, ist jetzt in Gang gesetzt durch den Tod des Messias.

Dass Paulus hier vom „Tod des Messias“ spricht, „dazu viermal das Wort *sterben*“ verwendet, scheint vordergründig „keine Hoffnung“ zu vermitteln:

133 Jankowski zitiert Z. Kollitz, Jossel Rackower spricht zu Gott, in: P. von der Osten-Sacken (Hg.), Das Ostjudentum, Institut für Kirche und Judentum (VIKJ 13), Berlin 1981, 163f.

Das klingt nach Ende. Das ist die letzte Konsequenz des Lebens in der Bedrängnis. Das ist auch immer das letzte Wort, das die Feinde für Israel haben: Tod. Es ist ihr Verständnis von der Lösung des Problems, die „Endlösung“ eben.

Es fällt Jankowski auf, dass in den Versen 5, 8 und 10 vom Messias oder Sohn Gottes noch nicht in Verbindung „mit dem Namen Jesus“ die Rede ist, das wird erst in Vers 11 der Fall sein. Zunächst heißt es: „Der Messias ... ist getötet worden“, ein „Sohn Abrahams, Jude“, der sich (J123) „in nichts von den anderen unzähligen Getöteten seines Volkes“ unterscheidet. Einen gewaltigen, unerhörten Unterschied markiert Paulus dann aber doch:

Er starb durch die Hand der Feinde, aber er starb nicht gegen sie, sondern für sie. Das ist ungewöhnlich. Natürlich gibt es das Sterben für eine gute Sache, das Sterben für die Genossen in der als richtig erkannten gemeinsamen Sache. Mehr als fraglich ist das Sterben für das Vaterland. Aber **für den Feind** zu sterben ist, das ist nicht normal. Normal ist, daß man den Feind tötet oder von ihm getötet wird. Der Tod des Messias ist die Umkehrung des Normalen.

Normal war für Juden die Hoffnung, „daß der Messias bei seinem Kommen die Feinde Israels vernichten wird“, was u.a. aus den „sogenannten Apokalypsen wie Henoch oder Baruch“ klar hervorgeht. In „einer Zeit, in der die Vernichtung Israels erklärtes Ziel ist“, können die „Unterdrückten“ und „zum Kampf Bereiten“ nicht mehr eine „Judaisierung“ der Völker anstreben, sondern ihre „Vernichtung“. Auch diese

radikalste Lösung des Problems Israel und die Völker... ist ... eine messianische Lösung, weil die Initiative zur Vernichtung und die Vernichtung selbst immer in den Händen des Messias bleibt. Aber soweit ist man zur Zeit des Paulus noch nicht.

Paulus entwickelt eine in völlig gegensätzlicher Weise ebenfalls radikale Lösung:

Der Tod des Messias hat die Feindschaft zwischen Juden und Nichtjuden getötet. Sie hat keinen Bestand mehr. Sein Blut – hier Synonym für den Tod, aber auch Erinnerung an den Jom Kippur – hat die Feindschaft beseitigt. Das Blut, das am Jom Kippur gerade auch für die Gojim verspritzt wurde, um ihre Sünden und Verbrechen zu bedecken, macht sie annehmbar. Das ist *zur Frist, kata kairon*, geschehen. Es ist die Frist, die Gott festgesetzt hat, damit es nicht noch schlimmer kommt. Diese Frist ist auch der Beginn der Umkehrung des Normalen. Aus Feinden werden Genossen.

Jankowski vermutet, dass „Paulus als guter Beobachter der politischen Entwicklung geahnt“ haben könnte,

welches Desaster sich abspielen könnte, wenn die Feindschaft zwischen Juden und Nichtjuden in gewaltsamer Auseinandersetzung explodieren würde. Paulus wußte, daß das von einigen Widerstandsgruppen geplant wurde. Gibt ihm und seinem Lösungsversuch die Katastrophe des Jahres 70 nachträglich recht?

Römer 5,9-11: Als wahrgemachte Feinde Gottes sind wir – Gojim mit den Juden – befreit vom Zorn durch Jesu Tod und als Versöhnte befreit in seinem Leben

- 5,9 Um wie viel mehr werden wir nun durch ihn gerettet werden vor dem Zorn, nachdem wir jetzt durch sein Blut gerecht geworden sind.
- 5,10 Denn wenn wir mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wie viel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind.
- 5,11 Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.

[28. Februar 2025] Die Aussage von Römer 5,8b, also der Tod Christi für uns, „*eti hamartōlōn ontōn hēmōn* {als wir noch Sünder waren}; V. 8b“, bietet Michael Wolter zufolge (W332) die „Grundlage“ für Paulus, um zu „begründen, warum er sich so sicher ist, dass die Hoffnung die Hoffenden ‚nicht beschämen‘ wird (V. 5a).“ Dazu stellt er in Vers 9a – dessen Hauptinhalt in der obigen Lutherübersetzung an das Ende des Satzes verschoben worden ist – der „Vergangenheit der Glaubenden als Sünder ... die Gegenwart als Gerechtfertigte (*dikaiōthentes nyn*) gegenüber“. Mit „*en tō haimati autou* {durch sein Blut}“ nimmt er außerdem „*hyper hēmōn apethanen* {für uns gestorben} (V. 8b)“ auf. Dabei ist es kein Widerspruch, dass „Paulus erst von der Rechtfertigung ‚aus Glauben‘ spricht (in V. 1) und jetzt von der Rechtfertigung ‚durch sein Blut‘“, denn „von 3,25 her“ ist klar, dass er „beides in eins setzen“ kann. Es ist nämlich „der Glaube ..., der den Tod Jesu als Tod für die Sünder deutet und ihn dadurch zu einer Wirklichkeit werden lässt, die aus Sündern Gerechte macht.“

Im zweiten Teil des Verses, 9b – bei Luther an den Anfang vorgezogen – (W333) „richtet Paulus den Blick in die Zukunft“, indem er „der Hoffnung von V. 5a eine konkrete Gestalt“ gibt: „Die Gerechtfertigten werden ‚vor dem Zorn gerettet‘.“ Sie entgehen also dem „Vernichtungsgericht“ der Endzeit, „mit dem Gott alles ihm Widerstrebende ausschalten wird“, von dem in Römer 1,18 die Rede war.

Interessant ist, dass Wolter zum genaueren Verständnis dieser *orgē*, dieses von Gott ergehenden Zornes, den 1. Thessalonicherbrief heranzieht. Nur dort (Anm. 69) ist außer im Römerbrief „*orgē* bei Paulus ... belegt“. Auch aus 1. Thessalonicher 1,10 geht hervor (W333), dass „Christus bei seiner Parusie die zu ihm Gehörenden vor der Vernichtung bewahren wird, in der alle anderen umkommen werden.“ Außerdem zitiert Wolter als in „die Nachbarschaft von Röm 5,9b“ gehörig

1Thess 5,9: „Gott hat uns nicht zur *orgē* {Zorn} bestimmt, sondern zur Erlangung der *sōtēria* {Errettung} durch (*dia*) unseren Herrn Jesus Christus“. Demnach kann sich die Erfüllungsgewissheit der christlichen Hoffnung darauf richten, dass alle Glaubenden und Gerechtfertigten durch Christus vor dem endzeitlichen Vernichtungsgericht bewahrt werden.

Eine dritte Fundstelle 2,16 für *orgē* im 1. Thessalonicherbrief lässt Wolter außer Acht, obwohl sie im Zusammenhang mit der im Römerbrief verhandelten Thematik besondere Aufmerksamkeit verdient, denn Paulus geht dort auf diejenigen seiner Mitjuden ein, die nicht nur Jesus getötet haben, sondern auch seine Hinwendung zu den Gojim verhindern wollen. Es sind solche Juden, über die der Zorn Gottes bereits ergangen ist, während Gojim, die gemeinsam mit Juden auf den Messias Jesus vertrauen, die *sōtēria* {Befreiung, Rettung} erlangen können.

Auch zu einer weiteren Frage greift Wolter u.a. auf den 1. Thessalonicherbrief zurück:

Wie Paulus sich diese „Rettung“ vorgestellt hat, geht aus den Texten nicht hervor. Möglicherweise hat er sich gedacht, dass sie durch eine Entrückung erfolgt, wie er sie in 1Thess 4,17 beschrieben hat und von der auch Lk 17,34-35 spricht: Dass die zu Jesus Gehörenden bei seiner Parusie der Welt entnommen werden und dadurch vor deren Vernichtung in Sicherheit gebracht werden. Diese Nuance könnte in Röm 5,9 möglicherweise die Präposition *apo* zum Ausdruck bringen, bei der ein räumlicher Nebenton mindestens mitzuhören ist; vgl. in diesem Sinne Lk 3,7 par. Mt 3,7 („fliehen *apo tēs mellousēs orgēs* {vor dem zukünftigen Zorn}“); Apk 6,16 („verbergt uns ... *apo tēs orgēs tou arniou* {vor dem Zorn des Lammes}“). Auf der anderen Seite bezeichnet *sōzein apo ti-nos* {gerettet werden vor etwas} aber auch häufig einfach nur die Bewahrung vor dem Unheil, ohne dass eine räumliche Konnotation erkennbar ist (z.B. in Num 10,9; 2Chr 30,6; 2Esr 8,22; Ps 29,4^{LXX}; PsSal 13,2; Jer 51,28^{LXX}).

Genau kann man tatsächlich nicht wissen, wie sich Paulus die zukünftige Errettung oder Befreiung vorgestellt hat. Was Wolter hier aber mit den Stichworten „Entrückung“ und „der Welt entnommen“ andeutet, lässt vermuten, dass er Paulus zutraut, sich möglicherweise die Errettung der Glaubenden als die Aufnahme in einen jenseits dieser Welt befindlichen Himmel vorzustellen, wie es in der christlichen Kirche schon bald üblich wurde. Was wäre aber, wenn Paulus nicht einen Weltuntergang vor Augen hätte, wie sich moderne Katastrophenfilme ihn vorstellen, sondern einen Tag der Entscheidung, an dem alle gottfeindlichen Mächte zunichte werden, vor allem in Gestalt der mörderischen und versklavenden Weltordnung des römischen Imperiums, und eine radikal andere Welt des Friedens von Juden und Völkern auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes ins Leben tritt? In diesem Sinne entwickelt Gerhard Jankowski in seiner Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes¹³⁴ andere Ideen

134 Gerhard Jankowski, Dann kommt schon der Tag. Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 139, 2013, 46f.:

Harpazō meint (mit Gewalt) *ergreifen, raffén, fortreißen, rauben*, in übertragenem Sinn entführen. Fast alle deutschen Übersetzungen haben *entrücken*. In 2 Kor 12,2.4 schreibt Paulus, daß er fortgerissen, gleichsam entführt wurde bis in den dritten Himmel und in das Paradies. Um den gleichen Vorgang geht es auch an unserer Stelle: Die Toten und die Lebenden werden aus dem Zustand, in dem sie sich befinden, fortgerissen, die ei-

zum Verständnis des Wortes *harpazein*, das in 4,17 gewöhnlich mit „entrücken“ übersetzt wird. Ihm zufolge ermutigt Paulus diejenigen, die sich fragen,

was mit denen sein wird, die messianisch gelebt haben und dann gestorben sind oder noch sterben werden, bevor die messianische Zeit anbricht..., mit dem Hinweis, daß alle, die Gestorbenen und die Lebenden, wenn die messianische Zeit anbricht, zusammen mit dem Messias bei dem befreienden Gott sein werden. Und sie werden leben.

nen aus dem Tod, die anderen aus diesem Leben. Tote und Lebende sind dann zusammen. Fortgerissen werden sie in *Wolken, en nephelais*. Dieses Fortgerissenwerden hat ein Ziel, wie es die Präposition *eis* andeutet: die Begegnung mit dem auferstandenen Messias. Deswegen ist der Ausdruck *eis apantēsin tou kyriou*, wörtlich: auf die Begegnung des Herrn hin, final zu übersetzen: um dem Herrn zu begegnen. Das hinzugefügte *eis aera*, in die Luft, bedeutet nicht, daß sich die Auferstandenen und Lebenden in Luft auflösen werden, vielmehr werden sie von der Luft auf den Wolken getragen.

Die Begegnung zwischen den Auferstandenen und den Lebenden geschieht in den Wolken. Die Wolken oder das Gewölk sind Anzeichen der Gegenwart Gottes. In der Wolke ließ sich der Ehrenschein JHWHs sehen (Ex 16,10). In Wolken zog JHWH nieder (Ex 34,5; Num 11,25). In Ps 104,3 heißt es, daß Gott Wolken als sein Fahrzeug benutzt. Schließlich sieht Daniel den *bar enosch*, den Menschensohn oder die Menschlichkeit, die nach all der Unmenschlichkeit definitiv herrschen wird, auf Wolken kommen (Dan 7,12). Dieses Bild nehmen dann auch Mk 13,26; 14,62; Mt 24,30; Lk 21,27 auf. Und es ist anzunehmen, daß auch Paulus auf dieses Bild anspielt. Nach der Begegnung in den Wolken werden die Auferstandenen und die Lebenden allezeit zusammen mit dem Herrn, dem Messias, sein.

Als Ermutigung versteht Paulus das, was er hier über die Auferstehung der Toten sagt. Gestärkt werden soll die Hoffnung auf ein anderes Leben, ohne die das gegenwärtige Leben eben hoffnungslos und damit sinnlos ist. Vergleicht man jedoch diese Sätze mit dem, was Paulus in 1 Kor 15 zur Auferstehung der Toten sagt, so fällt auf, daß von der Veränderung, von der Neuschöpfung der Welt und des Lebens, die in 1 Kor 15 einen breiten Raum einnimmt, an unserer Stelle nicht einmal andeutungsweise die Rede ist. Das hat seinen Grund. In 1 Kor 15 setzt sich Paulus mit der Leugnung der Auferstehung der Toten auseinander. Da er überzeugt davon ist, daß Tote auferstehen werden, muß er auch auf die Frage eingehen, wie die Toten auferstehen werden. In 1 Thess 4 dagegen geht er auf die Frage ein, was mit denen sein wird, die messianisch gelebt haben und dann gestorben sind oder noch sterben werden, bevor die messianische Zeit anbricht. Die so fragen, ermutigt er mit dem Hinweis, daß alle, die Gestorbenen und die Lebenden, wenn die messianische Zeit anbricht, zusammen mit dem Messias bei dem befreienden Gott sein werden. Und sie werden leben.

Uns mag das wie eine billige Vertröstung auf ein Leben irgendwo in den Wolken bei Gott erscheinen. Und so ist es auch durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder auch gepredigt worden. In 1 Kor 15 wird Paulus dann sehr massiv von der neuen Schöpfung und dem neuen Leben reden, in das auch die Gestorbenen mit hineingenommen werden. Hier aber genügt ihm die Vision von einer Geborgenheit und einer Leichtigkeit des Lebens (fortgerissen in Wolken in die Luft), die alles Bedrängende und Belastende der

Zurück zu Wolters Auslegung von Römer 5,9. Er fasst zusammen (W333), dass Paulus in Vers 8b „die christliche Gegenwart also erst von der Vergangenheit her in den Blick“ nimmt,

und dann blickt er vom ‚Jetzt‘ aus in die Zukunft (V. 9b). Beide Blickrichtungen werden zueinander in Beziehung gesetzt, indem Paulus aus Jesu Sterben für Sünder mit Hilfe des Ausdrucks *pollō mallon* {um wieviel mehr} zu Beginn von V. 9a die Gewissheit einer zukünftigen Rettung der durch seinen Tod Gerechtfertigten ableitet.

Sehr ausführlich widmet sich Wolter (W334) der „Argumentationsfigur“ *pollō mallon* oder *posō mallon* {beides: um wieviel mehr}, die er nicht nur in den Versen 9 und 10 verwendet, sondern auch „in Röm 5,15.17; 2Kor 3,9.11; Phil 2,12 sowie in Röm 11,12.24; Phlm 16 (hier jeweils *posō mallon*)“. Dabei geht es ihm vor allem darum, „die paulinischen *pollō-mallon*-Argumente“ nicht allein aus „dem rabbinischen Gebrauch“ herzuleiten, nämlich aus der ersten „der sieben Auslegungsregeln Rabbi Hillels (ca. 30 v. Chr. - ca. 9 n. Chr.)“, die „hier ‚Qal Wachomer‘ (... wörtlich: ‚Leichtes und Schweres‘)“ heißt, da „diese Argumentationsfigur auch in der griechischen Literatur weit verbreitet ist“ und zudem seiner Ansicht nach aus letzterem „Sprachgebrauch und nicht aus dem rabbinischen Qal-Wachomer-Schluss ... auch Lk 11,13 par. Mt 7,11; Lk 12,28 par. Mt 6,30; Hebr 9,13-14 zu erklären“ sind. In diesem Zusammenhang geht Wolter darauf ein (W334f.), dass

diese Argumentationsfigur ... in der antiken Rhetorik ... zum *locus a comparatione* {Ort der Vergleichbarkeit}¹³⁵ [gehört], der Ungleichartiges zueinander in Beziehung setzt und aus zwei Hauptteilen besteht: dem *argumentum a minori ad maius* {Schluss vom Geringeren auf das Größere} (hier könnte z.B. Lk 12,28 genannt werden: „Wenn Gott das Gras ... so bekleidet, *posō mallon* euch“...) und dem *argumentum a maiori ad minus* {Schluss vom Größeren auf das Geringere} (hierzu gehört z.B. Röm 11,24: „Wenn du gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft worden bist, *pollō mallon* werden ... die natürlichen Zweige in ihren eigenen Ölbaum eingepfropft werden“...).

Es ist nach Wolter (W335) aber gar nicht „möglich, eine eindeutige Abgrenzung zwischen *maius* und *minus* zu fixieren“, was „auch für Röm 5,9“ gilt:

Geht man davon aus, dass „Sünder“ weniger wert sind als „Gerechtfertigte“, wird man von einem *argumentum a minori ad maius* sprechen. Paulus könnte aber auch hervorheben wollen, dass es viel unwahrscheinlicher ist, dass jemand für „Sünder“ stirbt, als dass er „Gerechtfertigte“ rettet. In diesem Fall müsste man von einem *argumentum a maiori ad minus* sprechen. Analoges

Gegenwart aufheben wird. Niemand hat umsonst gelebt und niemand ist umsonst gestorben, heißt das auch. Und er war gewiß, daß sich das sehr bald erweisen wird.

135 Dazu verweist Wolter auf [Cicero, Top. 4,23](#).

gilt auch für alle anderen nichtrabbinischen Texte. In allen Fällen ist nicht deutlich, welche Seite das *minus* und welche das *maius* sein soll.

Aus diesem Grund spricht sich Wolter dafür aus, „von einem *argumentum a fortiori* {Schluss vom Stärkeren her} zu sprechen“, das heißt: „Weil etwas vergleichsweise Unwahrscheinlicheres gilt, gilt auch das vergleichsweise Wahrscheinlichere.“ Die „isolierte Verknüpfung“ eines derart weit verbreiteten und allgemein verwendeten Arguments „mit dem rabbinischen Qal-Wachomer“ hält Wolter für „viel zu eng“.

In Vers 10 wiederholt Paulus „das A-fortiori-Argument von V. 9 und konstruiert um das Scharnier *pollō mallon* {um wieviel mehr} herum zwei Sätze, die aus drei parallelen Satzgliedern bestehen“ und die Aussagen von V. 8b-9 wiederholen. Zur besseren Übersicht ordne ich den Fließtext von Wolters Übersetzung in nummerierten Zeilen an (W318):

Denn wenn wir,
 (1) als wir Feinde waren,
 (2) mit Gott versöhnt wurden
 (3) durch den Tod seines Sohnes,
 um wieviel mehr
 (4) werden wir als Versöhnte
 (5) gerettet werden
 (6) durch sein Leben.

Zum „Vordersatz“ hebt Wolter hervor (W335), dass Paulus in Zeile (1) „die Charakterisierungen *astheneis* {Schwache} (V. 6a), *asebeis* {Gottlose} (V. 6b) und *hamartōloi* {Sünder} (V. 8b) zu *echthroi* {Feinde}“ fortschreibt, während er mit Zeile (3) die Aussagen aus 8b und 9a über Jesu Tod und Blut wieder aufnimmt. Der „Nachsatz“ ist „sehr weitgehend parallel“ zu Vers 9b formuliert.

Inhaltlich geht Paulus im „Vordersatz ... von einem gegebenen Sachverhalt aus“, nämlich dem bereits in Vers 1 erwähnten „Frieden als Folge der Rechtfertigung“, auf den er nun „die Metapher der Versöhnung“ anwendet (W336), „um das neue Gottesverhältnis der Gerechtfertigten zu erläutern.“ Erneut sieht Wolter hier „wieder die urchristliche Bekehrungserfahrung im Hintergrund, die Paulus mit Hilfe der semantisch vertrauten Vorstellung der ‚Versöhnung‘ von ‚Feinden‘ erläutert.“

Wolter erwähnt zwar auch, „dass die Versöhnungsmetapher schon im frühen Judentum auf das Gottesverhältnis übertragen werden konnte“, wozu er (Anm. 79) u.a. auf „2Makk 1,5; 5,20; 7,33; 8,29“ verweist, aber zugleich nennt er Unterschiede (W336):

Während es hier jedoch immer Gott ist, der sich „versöhnt“ oder der „versöhnt“ wird, ist bei Paulus genau das Gegenteil der Fall: Es sind die Menschen – genauer gesagt: die Glaubenden –, die von „Feinden“ zu „Versöhnten“ geworden sind. Paulus kann diese Änderung auf den Tod des Gottessohnes zurückführen, weil der Glaube Christus-Glaube (*pistis Christou*) ist, der den Tod

Jesu als Heilstod deutet und dadurch dessen Heilswirkung erfährt. Es ist darum allererst der Glaube, der die Menschen verändert.

Dass Paulus das Stichwort Versöhnung auch auf die real existierende Feindschaft zwischen Juden und Völkern beziehen könnte, hält Wolter keiner Erwägung wert. Für ihn steht außer Frage, dass sich hier Feindschaft wie Versöhnung ausschließlich in der Beziehung zwischen Gott und den einzelnen Glaubenden abspielt, denn (Anm. 80) Paulus nimmt „mit *echthroi ontes* {als wir Feinde waren} die Charakterisierungen der Glaubenden als frühere *astheneis* {Schwache} (V. 6a), *asebeis* {Gottlose} (V. 6b) und *hamartōloi* {Sünder} (V. 8b) auf“ und verweist

gleichzeitig auf die Darstellung der universalen Sünde aller Menschen in 1,18 - 3,20 zurück...: Als „Gottlose“ und „Sünder“ haben sich die jetzt Glaubenden einst ‚feindlich‘ gegenüber Gott verhalten und sind von Gott dementsprechend auch als „Feinde“ angesehen worden.

„Wichtig“ ist dabei für Wolter (W336) zum einen, dass das „in den beiden Teilen von V. 10 beschriebene Ergehen der Glaubenden ... jeweils von Gott aus[geht] und ... von Gottes Liebe her zu denken“ ist. Außerdem hebt er im Blick auf die Versöhnung durch den Tod Jesu hervor, „dass aus dem unspezifischen ‚durch ihn‘ (V. 9b) in V. 10b ‚durch sein Leben‘ wird“, womit er „eine komplementäre Ergänzung zu ‚durch den Tod ...‘ (V. 10a) herstellen“ will:

Hinter dieser Ergänzung steht die auch sonst bei ihm belegte Vorstellung, dass das zukünftige Heil der Glaubenden durch die Teilhabe an Christi Auferstehungsleben ermöglicht wird: Alle, die zu Christus gehören, werden auch sein Auferstehungsgeschick teilen (vgl. Röm 6,5.8; 8,11; 1Kor 15,20-22; 2Kor 4,10-11.14; Phil 3,10-11.20-21; 1Thess 4,14).

In Vers 11 schließlich (W337) schließt Paulus wie in Vers 3 „durch *ou monon de, alla kai* {nicht nur, sondern auch}“ an Vers 10 „eine weitere Feststellung zur Charakterisierung der christlichen Wir in der Gegenwart“ an. Er will sagen:

„Nicht nur (als Versöhnte werden wir gerettet), sondern auch als solche, die sich Gottes rühmen“. ... Mit der Feststellung, dass die aus Glauben „Gerechtfertigten“ und mit Gott „Versöhnten“ auch *kauchōmenoi en tō theō* {die sich Gottes rühmen} sind, knüpft Paulus an die Beschreibung des jüdischen Selbstverständnisses in Röm 2,17 an: „Wenn du dich aber Jude nennst ... und dich Gottes rühmst (*kai kauchasai en theō*)“. Er hatte damit das jüdische Erwählungsbewusstsein im Gegenüber zu den Heiden charakterisiert: Israels Freude darüber, dass Gott es sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat. Von eben diesem Rühmen hatte er in 3,27 gesagt, dass Gott es dadurch „unmöglich gemacht“ hat, weil er Juden und Heiden ohne Unterschied „durch Glauben“ und „aus Glauben“ gerecht spricht (3,28-30). Wenn Paulus nun die christlichen Wir als *kauchōmenoi en tō theō* charakterisiert, so überträgt er damit ein Merkmal Is-

raels auf diejenigen Juden und Heiden, die aufgrund ihres Christus-Glaubens gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind. Ihnen schreibt Paulus nun das zu, was das Vorrecht des Gottesvolkes ist: sich Gottes rühmen zu dürfen.

Bezeichnend für die von Wolter in dieser zugespitzten Weise formulierte „Position“ ist nun erneut, dass er von ihr sogleich wieder sagen muss, dass Paulus von ihr „in Röm 9-11 wieder abrücken wird“. Aber zeigt sich hier wirklich „erneut ein Stück von jener Aporie ..., die den paulinischen Umgang mit der Israelfrage im Römerbrief insgesamt kennzeichnet und die bis zum Schluss ungelöst bleibt“? Könnte es nicht auch sein, dass Wolter einfach nicht akzeptieren will, in welcher Weise Paulus in das bleibende „Vorrecht des Gottesvolkes“ Israel, „sich Gottes rühmen zu dürfen“, auch Gogim mit einbezieht, die durch das Vertrauen auf den Messias mit dem Gott Israels versöhnen lassen?

Mit dem Ausdruck *dia tou kyriou hēmōn Iēsou Christo*, „durch unseren Herrn Jesus Christus“, verweist Paulus auf „den Grund, der es den christlichen Wir möglich gemacht hat, sich Gottes zu rühmen“, nämlich

das im Glauben als Heilsgeschehen gedeutete Christusgeschehen, wie er es mit Bezug auf den Tod Jesu in 3,24-25 skizziert und in 4,25 auf die Auferstehung Jesu ausgeweitet hatte.

Im letzten Wort von Vers 11 (W338), *elabomen* {wir haben empfangen}, das grammatikalisch einen „ingressiven Aorist“ aufweist und sich so auf den Beginn und die Fortsetzung des Empfangs „von ‚Versöhnung‘ und ‚Friede‘“ mit Gott bezieht, kommt nach Wolter

erneut der Bekehrungsvorgang der christlichen Wir in den Blick: Als sie als „Gottlose“ und „Sünder“, mithin also als Gottes „Feinde“, zum Christus-Glauben gekommen sind, wurde ihnen in dem Sinne „Versöhnung“ geschenkt, dass Gott die zwischen sich und ihnen bestehende Feindschaft für beendet erklärt hat.

Zusammenfassend betont Wolter nochmals (W339), dass Paulus mit Römer 5,1-11 beschreiben will,

was sich durch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes nach 3,21-26 für die aus Glauben Gerechtfertigten gegenüber der Situation von 1,18 - 3,20 geändert hat. Er stellt dabei in den Vordergrund, dass sie nunmehr und im Gegensatz zu ‚einst‘ in einem intakten Gottesverhältnis leben.

Mit der Zukunft verbindet Paulus die Gegenwart „mit Hilfe des Begriffs der ‚Hoffnung‘ (*elpis*)“, die „nicht lediglich das ‚Noch nicht‘ des noch ausstehenden Heils“, markiert, „sondern sie ist der Modus, in dem das Heil ‚schon jetzt‘ präsent ist.“ Und indem Paulus „die christliche Hoffnung in der Gewissheit“ verankert, von Gott geliebt zu sein“, wird Wolter zufolge die „Liebe Gottes ... zu einem anthropologisch beschreibbaren Bestandteil des Wesens eines jeden Glaubenden.“

Gerhard Jankowski (J123) sieht die Aussage von Römer 5,9-11 ganz im Zeichen radikaler Veränderung, die durch den „Tod des Messias“ in Gang gesetzt und in seinem „Leben“ verwirklicht wird (J123f.):

Wenn der Tod des Messias die Umkehrung des Normalen ist, dann ist es sein Leben erst recht. Durch den Tod des Messias kommt die Ablösung der Feindschaft, durch sein Leben die Befreiung. Sie wird dort gelebt, wo Juden und Nichtjuden zusammen den Leib des Messias sehr lebendig verkörpern.

Im Hintergrund dieses Blicks auf das Leben des Messias steht (J124) die „Hoffnung“ auf die „Auferstehung der Toten“, obwohl von ihr hier nicht die Rede ist. Dabei muss nach Jankowski ernst genommen werden, dass „Auferstehung aus den Toten ... immer die radikale Veränderung der Zustände und der Verhältnisse“ meint, „in denen Menschen leben.“ Von dieser Einschätzung her gelangt er zu einer eigenwilligen Übersetzung von *katallagē*, „herkömmlich mit Versöhnung übersetzt“, in der für „Paulus ... diese Veränderung gegeben“ ist. In seinen Augen ist das Verb *katallagein* „etwa im Sinn von *durch und durch verändern, umwandeln, umwerten*“ wiederzugeben. „Entsprechend ist dann das Nomen am besten mit *völlige Veränderung* zu übersetzen.“¹³⁶

Zur Begründung führt er an, dass in den „messianischen Schriften“ beide Wörter nur bei Paulus vorkommen und in der Septuaginta fast nur im 2. Makkabäerbuch. Dafür aber gibt es das „Grundverb *allassein*“ ohne die verstärkende Vorsilbe *kata* in der griechischen Bibel

häufig, zum einen als Übersetzung der Wurzel *chl*, *ändern, wechseln* (z.B. *Kleider*), zum anderen als Übersetzung der Wurzel *mwr*, *eintauschen, austauschen* (z.B. *Opfergaben*). Von dem Verb ist im Griechischen das Adjektiv *allos*, *anders*, abgeleitet. Das Kompositum *katallassein* bzw. *katallagein* ist dann eine Verstärkung...

Im Blick auf die Verwendung des Wortes *katallagein* in 1. Korinther 7,11 durch Paulus erläutert Jankowski, warum ihm zufolge die Übersetzung mit „*versöhnen* ... zu schwach“ und diejenige mit „*durch und durch verändern*“ zu bevorzugen ist:

Da geht es darum, daß sich eine Frau von ihrem Mann getrennt hat. Es geht nicht um eine mehr oder weniger übliche Scheidung. Einer der beiden Partner ist, wie der Kontext vermuten läßt, Jude/Jüdin, der andere Nichtjüdin/Nichtjude. Solche Verbindungen gab es. Sie bereiteten jedoch enorme Schwierigkeiten, so daß meistens nur die Scheidung als Ausweg blieb. Paulus empfiehlt, daß die getrennten Partner, in dem konkreten Fall die Frau, mit dem Mann

¹³⁶ In seiner späteren Übersetzung kehrt Jankowski (G18) aber dann doch zur Übersetzung mit „versöhnen“ und „Versöhnung“ zurück. Damit sind seine Überlegungen zur inhaltlichen Füllung des Versöhnungsbegriffs aber keineswegs gegenstandslos geworden.

wieder zusammenleben soll. Das neue Verhältnis kann nie so sein wie das alte vor der Trennung. Es muß eine Veränderung geschehen sein und geschehen. Und deswegen gebraucht Paulus für das Eingehen des neuen, veränderten Verhältnisses das Verb *katallagein*. *Wieder auf andere Weise verbinden, anders wiederhergestellt werden* sind in diesem Kontext mögliche Übersetzungen. *Versöhnen* ist zu schwach. Es ist eben fraglich, ob mit Versöhnung ein an einem Konflikt zerbrochenes Verhältnis wieder geheilt werden kann. Und was wir unter Versöhnung suggeriert bekommen, verwischt nur allzu schnell und meistens sehr oberflächlich die Unterschiede.

Übertragen auf das Verhältnis von Juden und Gojim, das Paulus im Römerbrief vor Augen hat, ergibt sich durch den Tod des Messias nach Römer 5,10a eine wirklich radikale Veränderung:

Feinde, die sich bisweilen bis aufs Blut gegenüberstehen, sind ganz und gar verändert worden. Nach dieser totalen Veränderung können sie eben nicht mehr Feinde sein. Erst in diesem Zusammenhang wird deutlich, daß mit Feinden wirklich die Nichtjuden gemeint sind. Damit die zu Bundesgenossen werden, muß eine völlige Veränderung erfolgt sein. Denn der tödliche Gegensatz zwischen beiden, der ewig Bestand zu haben schien, kann nur durch eine völlige und radikale Veränderung im Verhältnis zwischen beiden aufgehoben werden. Für Paulus ist das durch den Tod des Messias möglich geworden.

Mit Vers 10b will Paulus (J125) auf eine weitere „große Veränderung“ hinaus, die „sich praktisch im Leben“ vollzieht und „durch die Auferstehung des Messias in das Leben“ bewirkt ist, indem nämlich ganz „[p]raktisch ... Juden und Nichtjuden ... wirklich zusammenleben“ können, „in gutem Sinn versöhnt.“

Erst an dieser Stelle endet der „Midrasch über die Verheißung an Abraham“, wie ihn Jankowski begreift. Ihm zufolge ist „aus diesem Midrasch“ weitaus mehr „zu lernen“ als theologische Wahrheiten über eine angeblich unterschiedslose Rechtfertigung von Christen verschiedener Herkunft, die sowohl auf ihre sündhafte Vergangenheit zurück als auch auf die weiterhin der Verdammnis geweihten nicht-glaubenden Juden und Heiden herabblicken, nämlich:

Daß aus dem Nichts etwas erwacht, aus Zukunftslosigkeit eine Perspektive wird, Fernstehende nahekomen können, Feinde umgewendet und zu Bundesgenossen werden. Was aufgrund der Schrift zu begründen versucht wurde, muß Konsequenzen für das ganz alltägliche Leben haben – für Juden und für Nichtjuden. Für Juden fiel zunächst eine ganze Menge halachischer Vorschriften, die das Leben in einer nichtjüdischen Umwelt regelten. Dennoch blieben sie Juden. Auch Paulus war Jude geblieben. Und ermutigte durch sein Beispiel die aus verständlichen Gründen Zögerlichen, den Schritt zu wagen und die Nichtjuden, die zur messianischen Gemeinde kamen, nicht als Feinde, sondern als Bundesgenossen anzunehmen und mit ihnen zusammenzuleben, sie auszu-

halten als das, was sie waren: Nichtjuden, denen die Verheißung an Abraham galt. Wenn auch die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse so bestehenblieben, wie sie nun mal waren, das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden hatte sich, wenn auch nur punktuell, in den messianischen Gemeinden grundlegend geändert. Wie nirgendwo sonst in den paulinischen Schriften wird an diesem kleinen Midrasch über Abraham deutlich, was Paulus gewollt hat: die Öffnung Israels für die Gojim, ohne sie zu Juden zu machen.

Wie revolutionär dieses Projekt des Paulus war, die „Nähe zu den Gojim hautnah auszuhalten“, zeigt sich nach Jankowski darin, dass es „die nichtjüdische Welt mit den ganz konkreten jüdischen Hoffnungen auf Befreiung“ anstecken musste, „auf wahrhaftige, gelebte Menschlichkeit“. In seinen Augen waren die „messianischen Gemeinden gerade in den Städten der Diaspora ... auf dem Weg, Zellen der Veränderung zu werden.“ Trotzdem trifft Jankowski bei „allem Enthusiasmus über diesen Weg, der sich vielfach in den Worten des Paulus zeigt“, eine nüchterne Feststellung, nämlich dass (J125f.)

die meisten Juden sich den messianischen Gruppen nicht angeschlossen haben. Die waren in ihren Augen Häretiker, im günstigen Fall vertraten sie eine Heterodoxie, der zu widersprechen war. Und auch die Zahl der Nichtjuden in diesen Gruppen wird nicht groß gewesen sein. Die da kamen, werden schon vorher Kontakt zu den jüdischen Gemeinden in ihrer Stadt oder anderswo gehabt haben. Dennoch ließ sich Paulus nicht von der Autorität der großen Zahl in Bann schlagen. Israel war erwählt worden, weil es das Mindere in den Augen Gottes war. Warum sollte es mit der messianischen Gemeinschaft, diesem erneuerten Israel, anders sein? Und wie hatte das mit Abraham angefangen?

Voller Trauer betrachtet Jankowski schließlich das (J126), was im Zuge einer schon bald entstehenden heidenchristlich dominierten Kirche „daraus gemacht worden“ ist:

Das, was für Paulus eine völlige Veränderung bedeutete, wurde zu einer individualistisch ausgeformten Versöhnungslehre. Nicht mehr Nichtjuden werden mit Juden versöhnt, sondern versöhnt wird der einzelne Sünder mit Gott. In der gemeindenahen Ausformung der Versöhnungslehre, in den Passionsliedern, heißt es in direkter Anspielung auf Röm 5,11 u.a. *macht mich aus Gottes Feinde zu Gottes Freunde* (EKG, Nr. 71,4). *Friede mit Gott, die Frucht des Glaubens*, so überschreibt die Zürcher Bibel diesen Abschnitt. Von Israel kein einziges Wort. Solidarität untereinander, Solidarität zwischen Juden und Nichtjuden kommt nicht vor. Individuelles Leid, „Trübsal“ aufgrund der Sünden, findet sich übermäßig. Bedrängnis und Verfolgung aber sind verdrängt. War es einfach zu viel, daß Paulus bei all seinem Enthusiasmus die Nahegekommenen und Versöhnten auf die Unterdrückung, das Martyrium hinwies, das sie mit den jüdischen Bundesgenossen zu erwarten hatten? Es ist so, daß die Nahegekommenen, die später zu Christen wurden, diese Nähe der Existenz Israels

nicht ausgehalten haben. Sie war ihnen zu hautnah. Je weiter sie sich von Israel entfernten, desto mehr wuchs die Feindschaft an, die eigentlich vernichtet sein sollte. Die mit Gott allein durch Christus Versöhnten waren bereit, die zu töten, die sie zu Feinden Christi und bald auch der Menschheit erklärten.

Es ist Jankowskis berechtigtes Anliegen, durch seine Beschäftigung mit den paulinischen und lukanischen Schriften unermüdlich für die Einsicht zu werben, dass für „diese Entwicklung“ nicht bereits Paulus selbst „haftbar zu machen“ ist:

Haftbar zu machen sind die, die hier bewußt anders lasen und sich nur zu eigen machten, was ihnen genehm war. Es ist etwas anderes, Paulus von dem her zu verstehen, was er schreibt, als ihn mit Hilfe der lutherischen Rechtfertigungslehre zu interpretieren. Auch Paulus kann und muß kritisiert werden. Das kann aber nur geschehen, indem man ihn von der Schrift her kritisiert, auf die er sich beruft.

Übersetzungsvorschlag für Römer 5,1-11

- 5,1 Da wir nun **wahr gemacht** sind aus **Vertrauen**,
haben wir Frieden **auf** Gott **hin**,
durch unseren Herrn Jesus, **den Messias**,
- 5,2 durch den wir auch den Zugang haben **im Vertrauen**
zu dieser Gnade, in der wir stehen,
und rühmen uns der Hoffnung auf die **Ehre** Gottes.
- 5,3 Nicht nur aber das, sondern wir rühmen uns auch **in den** Bedrängnissen,
denn wir wissen, dass **die** Bedrängnis **Ausharren** bewirkt,
- 5,4 **das Ausharren aber Erprobtheit**, **die Erprobtheit** aber Hoffnung.
- 5,5 Die Hoffnung aber **bereitet keine Beschämung**,
denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen
in Gestalt der heiligen **Inspiration**, **die** uns gegeben ist.
- 5,6 **Noch nämlich ist der Messias**, als wir Schwache waren,
zu dem Zeitpunkt noch, für **Gottlose** gestorben.
- 5,7 **Denn** kaum stirbt einer für einen **Bewährten**,
allenfalls nimmt es einer auf sich, für **das Gute** zu sterben.
- 5,8 Gott aber **stellt** seine Liebe zu uns **unter Beweis**,
weil noch, als wir **fehlgingen**,
der Messias für uns gestorben ist.
- 5,9 Um wieviel mehr **also** werden wir,
die wir jetzt durch sein Blut **wahr gemacht worden** sind,
durch ihn von dem Zorn **befreit** werden.
- 5,10 Denn wenn wir,
als wir Feinde waren,
mit Gott versöhnt wurden
durch den Tod seines Sohnes,

um wieviel mehr
werden wir als Versöhnte
befreit werden
durch sein Leben,
5,11 nicht nur aber das,
sondern auch als solche, die sich Gottes rühmen
durch unseren Herrn Jesus, den Messias,
durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.

Wie wird eine von Adam her der Sünde und dem Tod verfallene Menschheit geeint und neu durch den Messias? (Römer 5,12-21)

[2. März 2025] Für Gerhard Jankowski (J126) führt das „Nachdenken über die eine Nachkommenschaft Abrahams ... fast von selbst zu der Frage nach einer geeinten neuen Menschheit“, denn die „messianische“, also durch den Messias Jesus vermittelte „Versöhnung“ zwischen Juden und Völkern, verstanden „als völlige Veränderung im Verhältnis zueinander“, ermöglicht die Aufhebung ihrer Feindschaft und „einen neuen Lebensvollzug“, den Paulus im Rest des Kapitels 5 zu beschreiben versucht. Zur Auslegung dieser Verse teilt Jankowski den ganzen Abschnitt unter den Überschriften (J6) „Adam – Mosche 5,12-14“, „Die Vielen 5,15-17“ und „Alle 5,18-21“ in drei Unterabschnitte auf (J126f.):

Beim Nachdenken über die neue Menschheit hält sich Paulus an das, was in der Schrift über den Menschen, Adam, gesagt ist. Seine Auslegung des Menschenbildes der Schrift ist viel komprimierter als der Midrasch über Abraham. Manches ist nur in Stichworten aus der Diskussion der anderen Lehrer Israels zu diesem Thema angedeutet. Auch die sprachlichen Formulierungen werden bei diesem Thema lehrhafter und damit formelhafter. Es scheint, daß es da, wo es um den Menschen geht, komplizierter wird.

Inhaltlich geht es in diesen Abschnitten (J134) „nach wie vor um die Vielen, die Gojim, und ihre Hineinnahme in die Verheißung, die Abraham gegeben wurde.“ Dabei spannt Paulus den bereits „von Abraham zu Israel“ gespannten Bogen weiter, „von Adam/Mensch zu Mosche und zur Thora und wieder von Adam/Mensch zum Messias und zur wahren Menschwerdung in einer neuen Menschheit.“ Jankowski ist davon überzeugt, dass Paulus auch hier das „Besondere an Juden wie an Nichtjuden“ nicht verschweigt und dass „die Unterschiede nicht eingeebnet“ werden. Vielmehr werden sie sogar „betont, um so das mögliche Gemeinsame hervorzuheben.“ Ein besonderes Augenmerk wird Jankowski der Frage widmen (J135f.), welche Rolle die Tora in diesem Zusammenhang gespielt hat und nach wie vor spielen kann. Ist sie „ein Störfaktor, eine Fehlentwicklung im ganzen Heilsgeschehen“ oder stellt sie „das Angebot des Lebens gegen das System der Sünde“ dar, das jedoch „die vielen Gojim mit Israel zusammen“ eben nicht angenommen haben?

Für Michael Wolter (W341) ergibt sich der Zusammenhang des Abschnitts Römer 5,12-21 vor allem daraus, dass

das Tun eines „Einen“ bzw. „*eines* Menschen“ mit dem Ergehen von „allen“ bzw. „den Vielen“ ... [verbunden wird] (V. 12.15-17.18-19). In V. 14b und in V. 15d.17c sagt Paulus, dass er mit dem „Einen“ oder dem „*einen* Menschen“ jeweils Adam und Christus meint. Zur Kohärenz des Gesamttextes tragen ebenfalls zahlreiche [Rekurrenzen](#) bei: *thanatos* {Tod} und *apothnēskēin* {sterben} (V. 12.14.15.17.21), Begriffe für Sünde (*hamartia* und Stammverwandte, *paraptōma*, *parabasis*; V. 12-21) und das Verb *basileuein* {herrschen} (V. 14.17a.b.21a.b).

Durch den gesamten Abschnitt ziehen sich „Vergleiche zwischen Adam und Christus“, die allerdings „uneinheitlich“ ausfallen:

Paulus weist auf Gemeinsamkeiten genauso hin wie auf Unterschiede. Um die Gemeinsamkeiten geht es in V. 12.14c.18-19, während in V. 15-17 die Unterschiede beschrieben werden. In V. 13-14b sowie in V. 20 schiebt Paulus jeweils auf der Adam-Seite eine Reflexion auf die Tora ein.

Wolter geht davon aus (W362), dass „Röm 5,12-21 ... ursprünglich nur als eine kurze Ergänzung zu 5,1-11 geplant“ war, dann aber Paulus „aus dem Ruder gelaufen und zu einer ausführlichen und theologisch gewichtigen Abhandlung über das Verhältnis von Sünde und Gnade angewachsen“ ist. Eigentlich will Paulus herausstellen, dass es sich beim „Christusgeschehen“ wie beim „Adamgeschehen ... um ein *menschheitsgeschichtliches* Ereignis handelt“, das „die gesamte Menschheit“ angeht, aber bevor „Paulus in V. 18-19 die Entsprechungen zwischen den beiden Vorgängen beschreiben kann“, muss er zunächst in V. 15-17 „auf ihre Differenzen aufmerksam“ machen.

Indem Paulus außerdem „erst in V. 13-14 und dann in V. 20 das *Gesetzesthema* in den Gedankengang von 5,12-21 einbaut“, lässt er erkennen, dass er „bei alledem aber auch den übergreifenden Zusammenhang der Darstellung seiner Theologie nicht aus den Augen verloren hat“. Dabei macht er Wolter zufolge (W362f.)

deutlich, dass das Gesetz, das seit Mose den Unterschied zwischen Israel und den Völkern zu empirischer Darstellung bringt, im Verhängniszusammenhang von Sünde und Tod keine Rolle gespielt hat. Auch der Tod gehört damit zu denjenigen Merkmalen, die Juden und Heiden miteinander gemeinsam haben und die den Unterschied zwischen ihnen bedeutungslos machen. Und wenn Paulus dann in V. 20 gewissermaßen komplementär dazu fragt, wie sich das Gesetz denn nun innerhalb des Zusammenhangs von Sünde und Tod ausgewirkt hat, muss er feststellen, dass es den Menschen nicht aus seinem Verhängnis befreit, sondern alles nur noch schlimmer macht. Paulus gewinnt dem Adamgeschehen damit noch einen weiteren Aspekt ab: Nicht nur erklärt er mit ihm die Bedeutung des Christusgeschehens, sondern er macht es auch zur Grundlage einer theologischen Anthropologie, die den Unterschied zwischen Juden und Heiden unerheblich werden lässt.

Aber ist diese Einschätzung Wolters wirklich der Weisheit letzter Schluss im Blick auf eine paulinische Anthropologie? Das wird von Jankowskis Auslegung her ebenso zu überprüfen sein wie die Annahme, die jüdische Tora sei für Paulus in grundlegender Weise abgetan, worauf Wolters Schlussworte seiner Zusammenfassung von Römer 5,12-21 hinauslaufen (W363):

Auch das Gesetz steht unter der Herrschaft der Sünde. Es kann die Menschen nicht vor der Sünde bewahren, und es kann sie schon gar nicht vom Verhängnis der Sünde befreien. Im Gegenteil: es hat zur Folge, dass die Sünde sich vermehrt und alle Menschen sich nur noch auswegloser in den Zusammenhang von Sünde und Tod verstricken.

Römer 5,12: Durch *einen* Menschen kamen Sünde und Tod zu *allen* Menschen

5,12 Deshalb, wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.

[3. März 2025] Schon die beiden ersten Wörter von Römer 5,12 stellen nach Wolter ein Problem dar (W341), denn mit „*dia touto* {darum} will Paulus nicht eine Schlussfolgerung aus dem Vorangegangenen ankündigen“, sondern zu weiteren Ausführungen überleiten, deren Absicht sich „erst durch das, was folgt“, ergibt:

Die Fortsetzung *hōsper di' henos anthrōpou* {wie durch *einen* Menschen} nimmt das viermalige ‚durch Christus‘ zu Beginn und am Schluss von 5,1-11 auf (V. 1.2a.11a.b). Paulus kündigt dadurch an, dass er erläutern will, wie dieses ‚durch Christus‘ zu verstehen ist.

Somit stellt Römer 5,12 den Anfangsteil eines Vergleichssatzes dar, der aber am Ende des Verses abgebrochen und erst in Vers 18 wieder aufgenommen wird (W340):

- a) Darum: Wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist
- b) und durch die Sünde der Tod
- c) und somit zu allen Menschen der Tod gekommen ist,
- d) weil alle gesündigt haben ...

Als Begründung führt Wolter an (W341), dass in dem „Vergleich, zu dem Paulus in V. 12a mit *hōsper* {wie} ansetzt, ... dem ‚Wie‘ ... erst einmal kein ‚So‘“ entspricht. Zwar beginnt die dritte Zeile 12c mit *kai houtōs*, was Wolter aber mit „und somit“ übersetzt und als Fortführung des Vordersatzes in dem Vergleich betrachtet, zu dem Paulus ansetzt, während die Lutherbibel das *kai* im Ausdruck *kai houtōs* unterschlägt und in diesem *houtōs* das vermisste „so“ verortet¹³⁷. Wolter wendet sich auch (W342,

137 Aus der Lutherbibel 1545 geht hervor, dass Luther selbst offenbar dieses „und“ ursprünglich nicht wegließ, sondern *kai houtōs* angemessen mit „und also“ übersetzte und die folgenden

Anm. 3) gegen die Argumentation von Haacker¹³⁸, der in der zweite Zeile 12b das Wort *kai* „im Sinne von *houtōs kai* {so auch} als Pendant zu *hōsper* {wie}“ auffassen will, wie das in Johannes 6,57 möglich ist, so dass der Vergleich lauten müsste: „wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, so auch durch die Sünde der Tod...“. Entscheidend ist für Wolter das Argument, dass „schon ab V. 14c und dann vollends in V. 18-19 ... erkennbar“ wird, „dass es Paulus von Anfang an auf den Vergleich zwischen Adam und Christus ankommt“, wobei Adam allerdings (W342) „erst in V. 14 namentlich identifiziert wird.“

Inhaltlich spielt Paulus in 12a „auf die Erzählung vom Sündenfall Gen 2,16-17; 3,1-24 an“, aber dass er „von Adam als dem ‚einen Menschen‘ spricht und ihn ganz allein für die Entstehung der Sünde in der Welt verantwortlich macht, widerspricht dem Plot der biblischen Sündenfallgeschichte.“ Zwar sprechen auch schon viele jüdische Texte von der „Sünde Adams“, die Wolter in Anm. 4 und 5 erwähnt, aber (W342) nur

in Röm 5 und nirgendwo sonst ist Adam „der Eine“. Es ist darum wahrscheinlich, dass Paulus diese Charakterisierung von der Christus-Seite des Vergleichs aus vorgenommen hat: Weil Christus „der Eine“ ist, „durch“ den das Heil in die Welt gekommen ist, macht Paulus Adam zu „dem Einen“, der für das Unheil verantwortlich ist.

Wohl gegen gnostische Paulus-Interpretationen wendet sich Wolter folgendermaßen (W342f.):

kosmos ist hier wie auch anderswo nicht die gesamte Schöpfung, sondern die Menschenwelt. *eis ton kosmon eiserchesthai* bedeutet nicht ‚von außen in die Welt kommen‘, sondern ‚unter den Menschen entstehen / ins Dasein treten‘. Ebenso ist auch die Sünde nicht von außen in die Welt ‚eingetreten‘, indem sie Adam gewissermaßen als Einfallstor nutzte, sondern sie entstand in der Welt: „durch das Sündigen“ *eines* Menschen.

Durch diese Betrachtung Adams gelangt Paulus schließlich zu seiner Vorstellung von der Sünde als einer „überindividuellen Macht“ (W343):

Weil dieser *eine* Mensch gleichzeitig der *erste* Mensch war, der Stammvater der gesamten Menschheit, wurde die Sünde zu einer überindividuellen Macht, die die Herrschaft über alle Nachkommen Adams ergriff und die Unausweich-

Verse 13 bis 17 in Klammern einschloss, bevor der begonnene Vergleich zu Ende geführt wurde:

12 Derhalb, wie durch einen Menschen die Sünde ist kommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben; (...)

18 wie nun durch eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen kommen ist, also ist auch durch eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommen.

138 Er zitiert K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig, 6. Aufl. 2012, 143.

lichkeit des Sündigens als ein Verhängnis über sie brachte, dem niemand entkommen kann. Vor Adams „Übertretung“ (V. 14b) gab es keine Sünde – weder „in der Welt“ noch sonstwo. Auf jeden Fall hat Paulus schon hier nicht mehr nur den „einen Menschen“ Adam im Blick, sondern bereits die gesamte Menschheit seit Adam.

In Vers 12b wird vom Tod dasselbe gesagt wie von der Sünde, nämlich dass auch er in die Menschenwelt gekommen ist. Auch, dass „die Sünde Adams den Tod zur Folge hat, steht schon in Gen 2,17; 3,3“, geht auch aus Gen 3,19.22 hervor und ist „Bestandteil der frühjüdischen Interpretation des Sündenfalls.“

Die beiden Versteile 12c und 12d beziehen sich überkreuz auf die ersten beiden Teile 12a-b:

Nachdem Paulus dort zunächst mit Bezug auf den „einen Menschen“ Adam die „Sünde“ und als deren Folge den „Tod“ ins Auge gefasst hatte, überträgt er diesen Zusammenhang nun auf „alle Menschen“, indem er erst die Unheilsfolge (den Tod; V. 12c) und dann die Ursache in den Blick nimmt...

Wie schon gesagt, schließt Paulus durch *kai houtōs* {und somit} (V. 12c) die „Folgerung“ an, dass durch „Adams Sünde ... dessen gesamte Nachkommenschaft“ den Tod erleiden muss (W343f.):

Weil die Sünde seit Adam zur Seinsweise des Menschen gehört, gilt dasselbe auch für den Tod: Seit Adam wird kein Mensch geboren, auf den der Tod nicht immer schon wartete.

Das ist aber nicht etwa (W344) „lediglich in der *einen* Sünde des *einen* Menschen Adam“ begründet, sondern ist „für jeden einzelnen Menschen die Unheilsfolge seines je eigenen Sündigens“, was „Paulus in V. 12d“ feststellt (W340): „... weil alle gesündigt haben ...“. Das, was Wolter hier mit dem schlichten Wörtlein „weil“ übersetzt, nämlich *eph' hō* {zusammengezogen aus *epi* + Dativ von *hos* = das}, hat (W344) „der Auslegung große Probleme bereitet“:

Theologiegeschichtlich am folgenreichsten war die Interpretation, die Augustin auf der Grundlage der lateinischen Übersetzung von *eph' hō* (*in quo* {in dem}) formuliert hat: Er verstand *quo* als maskulines Relativpronomen, das er auf den einen Menschen (V. 12a), also auf Adam, bezog: *in illo homine peccaverunt omnes* {in jenem Menschen haben alle gesündigt} ... Auf diese Interpretation gründete sich in der westlichen Kirche die Lehre von der sog. ‚Erbsünde‘ (oder ‚Ursünde‘), dem *peccatum originale originatum*. Sie besagt, dass die Sünde Adams auf alle Menschen allein schon durch ihre Abstammung von Adam übergeht, d.h. bereits von ihrer Geburt an und ohne dass sie selbst gesündigt hätten ...¹³⁹

139 Wolter zitiert Augustin mit „C. duas ep. Pelagian. 4,4,7 [CSEL 60,527,19f]“ und die Lehre der westlichen Kirche nach H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declaratio-*

Die meisten heutigen Exegeten halten inzwischen den „Bezug von *eph' hō* auf Adam“ für „unhaltbar ..., denn dafür steht ‚durch einen Menschen‘ (V. 12a) viel zu weit von ihm entfernt“. Nach Wolter führt „kein Weg an einer kausalen Interpretation von *eph' hō* {aufgrund dem, dass} vorbei“, zumal Paulus *eph' hō* auch in 2. Korinther 5,4 und Philipper 3,12 in der Bedeutung von „weil“ verwendet.

Weiter hebt Wolter hervor (W345), dass für Paulus „das aktive Sündigen aller Menschen als Grund für die in V. 12c formulierte universale Unheilsfolge von Adams Sünde“ keine Einschränkung oder Ergänzung im Blick auf den „Verhängnischarakter der Sünde“ darstellt. Dieser erhält durch

das *non posse non peccare* {nicht imstande Sein, nicht zu sündigen} aller Menschen, das Paulus in Röm 7,13-25 im Blick auf den jüdischen Umgang mit der Tora beschreiben wird, ... vielmehr erst seine erfahrbare Gestalt. Kein Mensch wird als Sünder geboren, und ohne gesündigt zu haben, ist auch kein Mensch ein Sünder.

Außerdem wird Wolter nicht müde zu betonen, dass Paulus mit *pantes hēmarton* {alle haben gesündigt} noch einmal „wiederholt ..., was er schon in Röm 3,23 geschrieben hatte“, um „die Feststellung“ zu erläutern, „dass es zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied gibt (3,22), weil die einen genauso wie die anderen vor Gott als Sünder dastehen.“ Wenn Wolter aber sagt, dass „diese Perspektive auch in 5,12 präsent ist und Paulus mit ‚alle Menschen‘ (V. 12c) und ‚alle‘ (V. 12d) ganz gezielt die Unterscheidung der Menschen in Juden und Heiden im Blick hat“, was „die Fortsetzung“ zeigen wird, frage ich mich: Könnte der Konzentration des Paulus auf diese Unterscheidung aber nicht auch zugrundeliegen, dass sie eben doch nicht einfach unerheblich ist und gerade zum Zweck der Überwindung der Feindschaft zwischen Juden und Völkern immer wieder thematisiert werden muss?

Letzteres Anliegen liegt nach Gerhard Jankowski dem Römerbrief des Paulus zugrunde. Ihm zufolge (J127) endete ja der „Midrasch über Abraham ... mit einem Ausblick auf radikale Veränderung, Befreiung und auf neues Leben einer neuen Menschheit“, in der Juden und Gojim als mit Gott Versöhnte es auch lernen, als miteinander Versöhnte zu leben. So wie die Dinge in der Gegenwart stehen, kommen dem Paulus im Blick auf die Menschheit aber zunächst „die Hauptstichworte Sünde und Tod“ in den Sinn. Auch in der Schrift war es schon so, dass „da, wo der Mensch in den Blick kommt, Probleme entstehen“, und es ist die „Struktur der biblischen Erzählung über den Menschen“, der Paulus „in Andeutungen“ folgt, um sie „als ein Beispiel für die mögliche völlige Veränderung in seiner Gegenwart“ darzustellen. So gibt Jankowski auch den Beginn von Römer 5,12 mit „*Daher wie zum Beispiel, dia touto hōsper*“,

num de rebus fidei et morum, hg. v. P. Hünemann, Freiburg i. Br. u.a., 39. Aufl. 2001, 1513. Interessant ist, dass auch die protestantische Confessio Augustana 2 diese Lehre aufnimmt: „... dass nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sunden empfangen und geboren werden“.

wieder, womit er eine „Deutung der biblischen Erzählung über den Menschen“ einleitet, die ebenso „nüchtern und fast desillusionierend wie die biblische Erzählung“ selber ist (J127f):

Am Anfang der Mensch, *anthrōpos*/ʔadam. Nicht ein einzelner, sondern der Mensch oder die Menschheit. Geschaffen, um die Erde und den Boden zu bedienen. Der Mensch übertritt das Gebot, das um des Lebens auf der Erde willen gegeben worden war (Gen 2,16f.; 3,1-7). Durch die Übertretung des Gebotes kommt etwas in die gute Lebensordnung (*kosmos* sagt Paulus hier und das nicht abwertend, wie sonst bei ihm üblich) hinein, das sie stört und verletzt: die Sünde. Durch sie werden die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch nachhaltig gestört. Denn Sünde ist ja, was Menschen voneinander absondert, um die Bedeutung des deutschen Wortstammes im Wort Sünde hier aufzunehmen.

Nochmals beschreibt Jankowski ausführlich die Rolle des Gebotes, das Gott nicht etwa um seiner Herrschermacht willen aufstellt oder weil er die Menschen für Sklavendienste zum eigenen Wohl heranziehen will:

Das Gebot war um des Menschen willen gegeben worden. Es zeigte die Grenze auf, die zum Schutz des Lebens dient. Eine Überschreitung dieser Grenze bedeutete Tod: *Der EWIGE gebot über den Menschen, sprechend: Von all den Bäume des Gartens magst du essen, essen, aber von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem sollst du nicht essen, denn an dem Tag, da du von ihm issest, **mußt du sterben, sterben*** (Gen 2,17). Das Nein des Gebotes ist um des Ja zum Menschen willen gesagt (Breukelman¹⁴⁰). Die Übertretung, die Sünde, nimmt das Nein nicht ernst und negiert so das Leben. Sie hat den Tod zur Folge, nicht nur für den einen Menschen, der sündigte, sondern für **alle** Menschen. Also für die Menschheit, weil **alle** sündigten. So gehört die Sünde zur Weltordnung hinzu. Das, was sie sein könnte, eine Lebensordnung, wird zu einer Unordnung, gezeichnet von Gewalt und Sünde.

Dass Paulus im Blick auf die Verfehlung des Guten „ganz der biblischen Anthropologie“ folgt, zeigt sich in „der Erzählung vom Menschen und seinem Bruder“, Kain und Abel, in der „zum ersten Mal in der Schrift das Wort Sünde“ auftaucht (1. Mose 4,7):

*Ist es nicht so:
meinst du Gutes, trag es hoch,
meinst du nicht Gutes aber:
vorm Einlaß **Sünde**, ein Lagerer,*

140 Jankowski beruft sich hier auf den niederländischen biblischen Theologen F.H. Breukelman, ohne eine genaue Quelle zu zitieren. In dem mir zugänglichen Aufsatz F.H. Breukelman, Die Schöpfungsgeschichte als Unterricht in „biblischer Hermeneutik“, Texte & Kontexte 61, (1994), 29-51, ist das Zitat leider nicht zu finden.

*nach dir seine Begier –
du aber walte ihm ob.*

Der Mensch beherrscht aber die Sünde nicht, sondern lässt sich von ihr beherrschen. Er tötet seinen Bruder. Und so tritt dann auch zum ersten Mal der Tod auf. Der potenziert sich geradezu in einer Kette von Gewalt unter den Menschen. Der Mensch ist in der Gewalt des Todes durch die Sünde, die Übertretung, die er begeht. So wird aus der Mensch-Werdung eine Unmensch-Werdung.

Römer 5,13- 14b: Von Adam bis Mose herrschte der Tod auch über die Menschheit, die ohne Tora und nicht in Entsprechung zu Adam sündigte

5,13 Denn die Sünde war wohl in der Welt, ehe das Gesetz kam;
aber wo kein Gesetz ist, da wird Sünde nicht angerechnet.

5,14a Dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose

b auch über die, die nicht gesündigt hatten
durch die gleiche Übertretung wie Adam...

[4. März 2025] Nach Michael Wolter (W345) erinnert der

Übergang von V. 12 zu V. 13 ... an die Übergänge von 2,6-11 zu 2,12, von 3,9-18 zu 3,19, von 3,30 zu 3,31 und von 4,11b-12 zu 4,13, denn hier wie dort kommt Paulus sofort auf das Gesetz zu sprechen, nachdem er zuvor (in 5,12c-d) betont inklusive, Juden und Heiden zusammenschließende Feststellungen formuliert hatte.

Den Inhalt der Verse Römer 5,13-14b interpretiert Wolter von vornherein als eine „Abgrenzung von der Tora, die Paulus ... vornimmt“, und er meint diese „auch hier als Abgrenzung von der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden“ verstehen zu müssen. Dabei antwortet Paulus nicht etwa auf „einen möglichen Einwand gegen das in V. 12 Gesagte“, sondern er nutzt „die in V. 12 vorgetragene Adam-Interpretation, die sich ganz im Rahmen des im Judentum Üblichen bewegt“, als weiteren „Beleg für seine seit 1,16 immer wieder formulierte These ist: dass Gott zwischen Juden und Nichtjuden keinen Unterschied macht.“

Die Verse 13-14b „unterstreichen“ daher „die universale Dimension der in V. 12c-d formulierten Feststellungen“, indem Paulus bemerkt (W345f.), dass „die Menschen schon vor der Offenbarung der Tora (*achri nomou* {bis zur Tora} oder *apo Adam mechri Mōyseōs* {von Adam bis Mose} [V. 14a]) gesündigt haben.“ Damit markiert Paulus Wolter zufolge (W346) den von Günter Klein¹⁴¹ so genannten „anthropologischen ‚Vorsprung der Sünde vor dem Gesetz‘, der den Unterschied zwischen Juden und Heiden bedeutungslos macht.“ Dennoch muss Wolter aber einräumen:

Von der Sünde Adams und den Sünden seit Mose unterscheiden sich die Sünden zwischen Adam und Mose freilich dadurch, dass sie eine andere empiri-

141 Wolter zitiert G. Klein mit „TRE 13,67,3“ nach der Theologischen Realenzyklopädie.

sche Gestalt haben: Es handelt sich bei ihnen nicht um *parabasis*, d.h. um „Übertretung“ von Geboten. Diese Gestalt hatte die Sünde bei Adam, der das Gebot von Gen 2,16-17 übertrat, und diese Gestalt kann die Sünde erst wieder nach der Offenbarung der Tora am Sinai bekommen, weil erst jetzt wieder Gottes Gebote übertreten werden können. Wenn Paulus diese Gleichartigkeit der empirischen Gestalten von Sünde bei Adam und seit Mose mit dem Begriff *homoiōma* charakterisiert, so schreibt er ihnen damit sowohl Gemeinsamkeit als auch Unterschied zu: Sie gleichen einander, weil in beiden Fällen Gottes Gebot übertreten wird; sie unterscheiden sich voneinander, weil Adam und die Menschen nach Mose unterschiedliche Gebote übertreten haben.

Nun zu Vers 13b. Da dieser Satz: *hamartia de ouk ellogētai mē ontos nomou* {Sünde aber wird nicht verbucht, solange es kein Gesetz gibt} „im Präsens“ steht und „sich dadurch vom Kontext“ unterscheidet, meint Wolter den Schluss ziehen zu können, „dass Paulus hier ein Common-Sense-Argument formulieren will, das für die Tora genauso gilt wie für jedes andere Gesetz.“ In meinen Augen macht das wenig Sinn. Mir erschließt sich hier genau so wenig wie bereits im Blick auf [Römer 4,14-15](#), warum sich Paulus innerhalb desselben Satzes mit *nomos* einmal auf die Tora und dann allgemein auf jedes Gesetz beziehen sollte. Wollte Paulus hier die Gesetze anderer Völker ins Auge fassen, müsste er dann nicht auch zugestehen, dass den Völkern ihre Sünden nach ihren eigenen Gesetzen angerechnet werden? Darum scheint es ihm aber überhaupt nicht zu gehen.

Was aber heißt nun eigentlich *ellogētai*? Wolter übersetzt es mit „verbucht“, weil das Wort *ellogēin* in „Papyri und Inschriften ... als *terminus technicus* des Handels- und Rechnungswesens gebraucht“ wird. Es wird (W346f.)

aus den Worten „*en logō (tithēmi)*“ gebildet und bezeichnet mit Dativ (wie in Phlm 18) oder ohne Dativ das In-Rechnung-Stellen einer finanziellen Forderung, aber auch die Anrechnung einer zu zahlenden Summe.

Mit der Metapher (W347) „vom ‚Verbuchen‘ der Sünde“ stellt Paulus Sünde ähnlich wie in Matthäus 6,12; 18,23-35 oder Kolosser 2,14 „in Analogie zu finanziellen Schulden“ dar:

Auf der Sachebene denkt er vermutlich an so etwas wie eine himmlische Buchführung, nach der die menschlichen Taten laufend in Büchern verzeichnet werden.

In Vers 14a stellt Paulus trotz des soeben Gesagten „die Unabhängigkeit der Sünde vom Gesetz fest“, da sie „für die Entfaltung ihrer Unheilswirkung nicht auf das Gesetz angewiesen“ ist:

Auch ohne dass die Menschen zwischen Adam und Mose ein Gebot übertreten haben und so ihre Sünde „registriert“ oder „verbucht“ wurde, haben sie den Tod als die in Gen 2,17 angekündigte Ergehensfolge der Sünde erlitten. Der Tod der Menschen zwischen Adam und Mose wird so zum Erkenntnis-

grund für das Vorhandensein von Sünde in dieser Zeit und für ihre Autonomie gegenüber dem Gesetz. Man kann darum gerade nicht sagen, dass das Gesetz „für die universale katastrophale Folge der Sünde ... von ausschlaggebender Bedeutung“ ist.¹⁴² Das schafft die Sünde auch alleine.

Wolter begründet diese Sicht der Dinge, indem er „die Stellung des *kai* {auch} in V. 14b“ betrachtet (W347f.):

Wenn Paulus hier schreibt, dass der Tod „*auch* über die regierte“, die nicht durch Gebotsübertretung gesündigt haben, so kommen auf der anderen Seite des *kai* diejenigen zu stehen, die „nach dem Modell der Übertretung Adams“, d.h. durch Gebotsübertretung, sündigen. Damit führt Paulus eine Unterscheidung ein, die derjenigen von 2,12 sehr nahe kommt: Mit den Worten dieses Verses gesagt, haben die Menschen zwischen Adam und Mose *anomōs* {ohne Gesetz} gesündigt, während an der Stelle von „nach dem Modell der Übertretung Adams sündigen“ (5,14b) in 2,12 „*en nomō* {mit Gesetz} sündigen“ steht. In Röm 5 ,13-14 geht es wie in 2,12 darum, die Bedeutung der Tora zu relativieren, weil sie es ist, die den Unterschied zwischen Israel und den Völkern zum Ausdruck bringt. Dem Tod ist dieser Unterschied egal.

Die Frage ist aber, ob dem Paulus dieser Unterschied wirklich so „egal“ ist, wie Wolter das annimmt. Nach Gerhard Jankowski erfolgt die Erwähnung von Mose (er nennt ihn „Mosche“) in diesem Zusammenhang nicht ohne Grund (J129), denn dieser „markiert einen tiefen Einschnitt“ in der Menschheitsgeschichte. Vor Mose, also in der Zeit von Adam bis Mose, wird nach Paulus (J128f.) der Mensch

von dem beherrscht, was nicht zu ihm gehört: von dem gewaltsamen Tod. Der übt Herrschaft aus wie ein König (*basileuein*), ist die alles bestimmende Macht. Die wird sehr konkret in der Macht der irdischen Könige. Vor allem wohl auch in dem einen, der exemplarisch für jegliche Königsherrschaft steht: Pharao, König von Ägypten. Obwohl der nicht genannt wird, steht er mit im Hintergrund. Denn Paulus läßt die Königsherrschaft des Todes begrenzt sein: Sie dauerte von Adam bis Mosche, so sagt er.

Was geschieht durch Mose? Was Wolter nur als beiläufig-allgemeine Formulierung über jegliches Gesetz versteht, dass Sünde ohne Gesetz nicht verbucht wird, versteht Jankowski (J129) als eine inhaltliche Aussage über die durch Mose vermittelte „Gabe der Thora“:

Die Thora, gegeben zum Leben, macht erst bewußt, was Sünde ist und was sie bewirkt. Sie definiert gleichsam die Sünde. Sie wird erkennbar und benennbar. Das Leben kann nun mit der Thora auch gegen den Tod gestaltet werden. Mit der Gabe der Thora beginnt so gleichsam eine neue Mensch-Werdung. Mensch-

142 So sieht das Wolter zufolge U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 1. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 319.

heit kann seit der Gabe der Thora unter anderen, veränderten menschlichen Bedingungen leben. Sie kann die Weltordnung, bestimmt von Sünde und Tod, anders definieren und wieder zur guten Ordnung werden lassen.¹⁴³

Das geschieht nach Jankowski dadurch, dass

mit der Gabe der Thora ... ein Teil der Menschheit exemplarisch als befreit anerkannt [wird]. Aus einem unterdrückten Volk wird ein befreites Volk: Israel, Gottes Volk. Nicht herrscht mehr der König Ägyptens oder sonst einer der Könige über dieses Volk. Gott tritt in Israel die Königsherrschaft an. Die Herrschaft des Todes wird abgelöst.

143 Es lohnt sich nachzulesen, wie Friedrich-Wilhelm Marquardt [228f.], auf den sich Jankowski immer wieder beruft, die Art und Weise beschreibt, in der Mose der Sünde ihre Logik zuweist und damit die Menschheit „zurechnungsfähig“ macht:

Sodann machen Mose und die Tora Adam für seine Sünde zurechnungsfähig; das griechische Wort heißt *ellogesthai* {verbuchen}; das Substantiv *logos* {Wort} und das Verb *logizesthai* {anrechnen} klingen mit an: Sünde bekommt ihre Logik; Gott gibt sie ihr, indem er uns Mose und die Tora nahekommen läßt. Wenn etwas „logisch“ wird, wird es erkennbar, durchschaubar, kann man es verallgemeinern, kann man damit etwas anfangen, ein Verhältnis dazu einnehmen, sich dem stellen. Diese Möglichkeit gibt Gott dem Adam, indem er ihm den Mose sendet. *Mose ist kein Erlöser von der Sünde, aber ihr Logiker*. Man muß sich klarmachen, wie epochal Mose damit wird in der Welt Adams. Für Gott gab es zuvor schlechterdings keine Notwendigkeit, der Sünde und der Todesmacht irgendeine Logik zuzuerkennen. Adams Sündigen und Sterben waren für ihn mindestens so unfassbar, unbegreiflich und widersinnig, wie für Adam selbst. Daß die adamitische Menschheit kein Ohr für Gott hat, sich selbst an die Stelle Gottes setzt, sein will wie Gott, daß sie also die Konkurrenz zu Gott wagt und das mit der tiefsten Entfremdung und Entfernung aus dem gemeinsamen Leben mit Gott bezahlt – das ist wirklich der Einbruch des Chaos in die Schöpfung, ohne Sinn, ohne Logik. Und von Adam an bis hin zum Kommen des Mose hat Gott dieser Menschheit nicht anders helfen wollen, als durch immer neue Anläufe, das Leben der urgeschichtlichen und frühgeschichtlichen Menschen zu bewahren, zu fördern durch wunderbare Rettungen, immer neue wunderbare Zeugungen, die der menschlichen Unfruchtbarkeit, dem Ausdörren und Aussterben entgegenwirken sollten; das erzählt das Buch Bereschit {Über die Anfänge = Genesis = 1. Buch Mose}. Aber Sünde und Tod zu logifizieren, Regeln zu ihrer Vermeidung zu geben, sie gegeneinander zu Ursache und Folge zu quantifizieren, sie so, kurz gesagt: berechenbar zu machen – auf die Idee wäre Gott nie gekommen. Er wollte den Menschen ihre einzelnen Übertretungen nicht „anrechnen“ und hat dies auch nicht getan. So waren Gott und Adam miteinander nicht dran. Ihr Verhältnis war auf *emuna*, Vertrauen, gebaut, auf freies Reden des einen und ein ebenso freies, zwangloses und unverkrampftes Hören und Antworten des anderen. Wenn Adam schon einen tiefgreifenden Vertrauensbruch beging und wenn freilich Gott darauf reagieren mußte, wenn er sich selbst ernst nehmen und nicht den Unberührbaren spielen wollte – er hat damit sein Verhältnis doch nicht auf eine andere Basis gestellt, hat an der Vertrauensbasis von sich aus festgehalten und damit auch gut getan; denn das Buch Bereschit weiß zu erzählen, wie Gott, dem ganzen Adamitentum zum Trotz, dann doch immer wieder auch ihm trauende Menschen gefunden hat, so daß sein Bild von Adam nicht nur getrübt sein mußte; er fand neben einfach nur wirklichen auch wahre Menschen in

Während also Wolter den durch Adams Sünde heraufbeschworenen Tod auf den natürlichen Tod jedes Menschen bezieht, geht Jankowski davon aus, dass Paulus wie schon die jüdische Tradition, von der her er argumentiert, den durch gesellschaftliche Unterdrückungsstrukturen entstehenden gewaltsamen Tod als Folge des Sündenfalls betrachtet. Die rabbinischen „Lehrer Israels“ bestätigen nach Jankowski diese Sichtweise, denn sie

interpretieren den Satz aus Ex 32,16 „und die Tafeln (mit den Zehn Worten), Werk Gottes sie, und die Schrift, Schrift Gottes sie, gegraben in die Tafeln“ so: „Was bedeutet *gegraben/charut*? R. Judah sagte: Lies nicht *charuth/gegraben*, sondern *cherut/frei* von Gefangenschaft. R. Nehemiah meinte, das bedeute frei vom Engel des Todes. R. Eleazar, Sohn des R. Jose des Galiläers, sagte: Sollte der Engel des Todes gegenüber Gott erklären können: ‚Du hast mich vergeblich in dieser Welt geschaffen.‘ Und er wird antworten: ‚Ich habe dir die Kontrolle über jedes Volk in der Welt gegeben, außer über dieses Volk, dem ich die Freiheit gegeben habe.“¹⁴⁴

So gesehen müsste seit Mose „der Teil der Menschheit, dem die Thora anvertraut wurde, nicht mehr unter den Bedingungen des Todes“ leben, wenn er denn fähig wäre, die Tora zu befolgen. Die anderen, die „die Thora nicht angenommen“ haben, haben zwar „nicht in der gleichen Art wie Adam gesündigt ... (5,14)“, aber über sie „herrscht der Tod weiter“. Um „die Frage ausführlicher beantworten zu können“, was es mit diesem „größeren Teil der Menschheit“ auf sich hat, „muß gerade bei Adam/Menschheit angesetzt werden. Paulus bezeichnet Adam/Menschheit als *typos*, *Bild des Zukünftigen*.“ Diese kurze Bemerkung verdient gesonderte Beachtung.

Römer 5,14c: Was bedeutet es, dass Adam der *typos* des Zukünftigen ist?

[... Adam,] welcher ist ein Bild dessen, der kommen sollte.

[5. März 2025] Nach Michael Wolter (W348) „kehrt Paulus“ mit den letzten Worten von Römer 5,14, *hos estin typos tou mellontos* {der ist das Muster des Zukünftigen}

den Müttern und Vätern Israels, die nicht nur im Schlechten, sondern auch im Guten „Adam“ waren.

Natürlich waren in dem vor-mosaischen Vertrauensverhältnis immer schon klare Äußerung und ebenso klare Beachtung des Gotteswillens da. Aber sie waren noch nicht als Tora geäußert und auch noch nicht als Tora gegeben, nicht schriftlich und nicht mündlich. Das bringt erst Mose: den zu Stein und Buchstaben gewordenen Gotteswillen, die Erklärung des Gotteswillens Schwarz auf Weiß und also in einer Form, durch die Adam behaftet werden konnte und durch die es ihm letztlich nicht mehr freigestellt blieb, ob er auf Gott chaotisch reagieren wollte. Im Gesetz legte Mose den Menschen vor den Weg zum Leben und den Weg zum Tod; Gott gab damit klare Konturen, voraussehbare Konsequenzen menschlichen Sich-Verhaltens zu Gott und dem Nächsten. *Aus dem adamitischen Chaos der Gottesbeziehung wird eine mosaische Kultur der Gottesbeziehung.*

144 Jankowski zitiert hier „ExR 41,7; ähnlich auch ExR 51,8“ aus dem Midrasch Rabba.

zu dem in Vers 12a begonnenen „Vergleich von Christus mit Adam“ zurück: „Der *mellōn* {Zukünftige}, als dessen *typos* Adam hier bezeichnet wird, soll Christus sein.“ Keinesfalls (Anm. 34) kann *mellontos* als Neutrum auf ein kommendes „Geschehen“ oder auf „die Realität der Gesetzesübertretung“ bezogen werden, da „Paulus den Typos-Charakte Adams durch die Entsprechung zu Christus bestimmt sieht“, was eindeutig (W348) aus der „Fortsetzung in V. 15-17 und V. 18-19“ hervorgeht. Wolter wendet sich aber auch (Anm. 35) gegen den „Weg namens ‚Typologie‘ oder ‚typologische Schriftauslegung‘“, auf dem L. Goppelt¹⁴⁵ die Paulusforschung nachhaltig in die Irre geführt hat, da seines Erachtens (W348) „lediglich zum Ausdruck bringen“ will, „dass es zwischen Adam und Christus so etwas wie eine semantische Schnittmenge gibt, dass die beiden also etwas miteinander gemeinsam haben.“

Das metaphorisch verwendete Wort *typos* entstammt dem „Vorgang des Prägens durch ‚Schlagen‘ (*typtō*)“, wobei *typos* „sowohl für das Prägende ... wie für das Geprägte“ stehen kann. Um den Begriff zu verstehen, sind immer „zwei Größen“ im Blick (W349): „auf der einen Seite etwas, das eine Form oder Gestalt *gibt*, und auf der anderen Seite etwas, das eine Form oder Gestalt *empfängt*.“ Metaphorisch kann *typos* demzufolge „sowohl das ‚Muster‘ oder das ‚Vorbild‘ heißen, nach dem etwas angefertigt oder abgebildet werden soll, als auch umgekehrt das ‚Abbild‘, das etwas darstellen soll“. So wird in 2. Mose 25,40 „das himmlische ‚Modell‘ des Tempels, das Mose nach Ex 25,9 ‚gezeigt‘ wurde“, *typos* genannt, während umgekehrt „die Darstellungen von Göttern bei Josephus¹⁴⁶ ... *typoi tōn theōn* {Bilder der Götter}“ heißen. Schließlich gilt wie in Römer 5,14c auch in 1. Korinther 10,6 „historisch Früheres als *typos* von historisch Späterem“, indem „Israels Väter in der Wüste als ‚unsere *typoi* {Vorbilder}“ bezeichnet werden. Aus all dem ergibt sich, dass „Paulus ... das Adamgeschehen als Modell“ einführt, „um mit seiner Hilfe die Bedeutung des Christusgeschehens zu veranschaulichen. ... In beiden Fällen bestimmt das Tun und Ergehen *eines* Menschen das Geschick *Vieler*.“ Dieses „typologische Entsprechungsverhältnis von Adam und Christus“ ist allerdings „durchaus nicht ‚ausschließlich und einseitig antithetisch strukturiert“, wie D.-A. Koch meint, denn in den Versen 18-19 wird Paulus ausführen,

was Adam und Christus miteinander gemeinsam haben und was Adam zum *typos* Christi werden lässt. Weil Paulus aber weiß, dass es auch bedeutsame Unterschiede zwischen Adam und Christus gibt, bespricht er erst einmal [in den Versen 15-17], was sie voneinander trennt...

145 Wolter verweist auf L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (BFChrTh 2,43), Gütersloh 1939 = Darmstadt 1981.

146 Die von Wolter mit „Ant. 1,310.311“ zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden (Reprint o. J.), 1, 19, 8.*

Gerhard Jankowski (J130) äußert sich zum Stichwort *typos* ganz ähnlich wie Wolter:

Typos ist das *Geprägte, Geformte* (von *typtein, schlagen*). Daraus wird dann die *Form* oder der *Umriß*, von dem ein Bild gemacht werden kann. *Vorbild* ist dann eine mögliche Übersetzung. Manchmal kann das Wort auch die Bedeutung von *Charakter* haben. Das im heutigen Sprachgebrauch gängige Wort *Typ* kommt der Bedeutung nahe. Wir lassen es bei der schlichten Übersetzung mit *Bild*.

Und auch er geht auf die kontroverse Diskussion unter den christlichen Exegeten ein (J129f.):

Mit dem Wort *typos* begegnet uns ein Begriff, der für die weitere christliche Interpretation grundlegend werden sollte. Die Diskussion ist bis heute kontrovers. Weil im weiteren Adam mit dem Christus verglichen oder zu diesem in Beziehung gesetzt wird, faßte man diese Beziehung, ausgehend vom Wort *typos*, unter der Bezeichnung „Adam-Christus-Typologie“. Kontrovers ist schon die Frage, wie *typos* zu übersetzen ist. Meint es Vorbild oder Gegenbild? Die Interpretation ist dann immer Folge der entsprechenden Übersetzung. Entweder wird Adam von Christus her interpretiert oder eben Christus von Adam her. Bei dieser gewichtigen Diskussion sind nicht nur Nuancen des Textes übersehen worden, nicht zuletzt deswegen, weil sie der gängigen Interpretation hinderlich und störend waren.

Einmal mehr beruft sich Jankowski hier auf Marquardt [216f. und 232], der

vehement darauf hingewiesen hat, daß hier neben Adam und Christus auch noch Mosche im Spiel ist. Und es ist Mosche, der die Adam-Christus-Typologie hier empfindlich stört. Der Weg von Adam zu Christus, von der Menschheit zu einer neuen Menschheit, führt eben nur über Mosche.

Um zu verstehen, worauf Jankowski hinaus will, ist es hilfreich, noch einmal direkt in die Christologie von Marquardt hineinzuschauen. Grundsätzlich hält dieser es für unbiblisch [218], „das Besondere, also Jesus Christus, vom Allgemeinen her“ zu beleuchten, „also von Adam, von der Menschheit her“, vielmehr muss das „Allgemeine, die Menschheit, ... vom Besonderen, von Christus her, beleuchtet und verstanden“ werden. Zudem muss „überhaupt die Verstehenskonstellation“ angegriffen werden,

die uns in dem Ausdruck Adam-Christus-„Typologie“ suggeriert wird. Unter dieser Überschrift sieht es so aus, als ginge es in unserem Abschnitt wirklich nur um die Beziehung Adams, des Menschheitsmenschen, zu Jesus Christus und um die Beziehung Jesu Christi zu Adam, dem Menschheitsmenschen. Das ist aber in unserem Abschnitt gar nicht der Fall. Unterschlagen wird in diesem Titel nämlich der neben Adam und Christus auch auftauchende Mose, der in 5,14 namentlich und überall da, wo in unserem Abschnitt vom „Gesetz“ die Rede ist, auch sachlich genannt wird, besonders in 5,20. Das heißt aber, daß wir es in unserem Abschnitt gar nicht nur mit dem Doppel Adam-Christus zu

tun bekommen, sondern mit dem Trio Adam-Mose-Christus. Gerade dies *Dreicksverhältnis* gehört ja notwendig zu der Grundfrage des Römerbrief-Zusammenhangs: Wie steht es mit der Menschheit, also mit Adam, im Christusverhältnis angesichts des Mose, der Tora, des Gesetzes Israels, das ja die Menschheit heilsgeschichtlich differenziert? Von Mose kann gar nicht geschwiegen werden, wenn in der Bibel die Menschheitsfrage auf dem Tische liegt. Wenn aber Mose verschwiegen wird, zeigt dies schon im Aufbau der theologischen Fragestellung und bei der Wahl der Nomenklatur ein Abirren von dem biblischen Denken des Paulus. Bei ihm können Christus und Adam nicht allein miteinander sein; Mose ist der Dritte im Bunde, er gehört dazu.

Konkret wird sich nach Marquardt [232] die Interpretation von Römer 5,12-21 als einer „Dreiecksgeschichte“ folgendermaßen auswirken:

Lesen wir freimütig, was Paulus sagt, dann dient Mose dem Adam dafür, daß er sich in Christus erkennen kann – nicht idealtypisch, sondern real als Mensch. Und so dient Mose – nach Paulus – dem Adam zu seiner Verwandlung vom wirklichen zum wahren Menschen, zum vere homo.

Wir werden in der Auslegung der folgenden Verse prüfen müssen, ob diese Herangehensweise angemessen ist, oder ob doch Wolter mit seiner Auffassung Recht behält, dass Mose und die Tora angesichts der Einebnung aller Unterschiede in einer an Christus glaubenden Menschheit ihre Bedeutung verloren haben. Jankowski stellt die Frage:

Wer ist der oder das Zukünftige, dessen Bild Adam/Mensch ist? Eine erste Antwort darauf geben die nächsten Sätze.

Römer 5,15-17: Unterscheidungen im Blick auf Adam und Christus, auf den Einen und die Vielen

- 5,15 Aber nicht verhält sich's mit der Gnadengabe wie mit der Sünde. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind, um wie viel mehr ist Gottes Gnade und Gabe den Vielen überreich zuteilgeworden in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus.
- 5,16 Und nicht verhält es sich mit der Gabe wie mit dem, was durch den einen Sünder geschehen ist. Denn das Urteil hat von dem Einen her zur Verdammnis geführt, die Gnade aber hilft aus vielen Sünden zur Gerechtigkeit.
- 5,17 Denn wenn wegen der Sünde des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, um wie viel mehr werden die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen im Leben durch den Einen, Jesus Christus.

[6. März 2025] Die drei Verse Römer 5,15-17 enthalten (W349)

auffallend häufig Nomina mit der Endung *-ma*: *paraptōma* {Verfehlung} (V. 15b.f.16h.17b), *charisma* {Gnadengeschehen/-geschenk} (V. 15d.16g), *dōrēma* {Geschenk} (V. 16c), *krima* {Urteil} (V. 16d), *katakrima* {Verurteilung} (V. 16f) und *dikaiōma* {Gerechtigkeit} (V. 16i). Es handelt sich um sog. *nomina rei actae* {Hauptwörter einer getanen Sache}, mit denen eine Handlung unter Einschluss ihres Ergebnisses bezeichnet wird.

Vers 15 auf der einen und die Verse 16-17 auf der anderen Seite (W350) verlaufen „über weite Strecken parallel“, eine Struktur, die ich mit Hilfe von Wolters Übersetzung (W340) möglichst übersichtlich darzustellen versuche, indem ich den in normaler Schrift wiedergegebenen Satzteilen von Vers 15 die **fett hervorgehobenen Entsprechungen der Verse 16-17** in den jeweils folgenden Zeilen gegenüberstelle:

- 15a *all' ouch hōs* {Aber nicht wie}
- 16a ***kai ouch hōs* {Und nicht wie}**
- 15b *to paraptōma* {die Verfehlung}
- 16b ***di' henos hamartēsantos* {durch einen, der gesündigt hat},**
- 15c *houtōs kai* {(ist) auch}
- 15d *to charisma*; {das Gnadengeschehen}:
- 16c ***to dōrēma* {(ist) das Geschenk}:**
- 16d ***to men gar krima* {Denn das Urteil (führte)}**
- 16e ***ex henos* {von Einem}**
- 16f ***eis katakrima* {zur Verurteilung},**
- 16g ***to de charisma* {das Gnadengeschenk aber}**
- 16h ***ek pollōn paraptōmatōn* {von vielen Verfehlungen}**
- 16i ***eis dikaiōma* {zur Gerechtigkeit}.**
- 15e *ei gar* {Denn wenn}
- 17a ***ei gar* {Denn wenn}**
- 15f *tō tou henos paraptōmati* {durch des Einen Verfehlung}
- 17b ***tō tou henos paraptōmati* {aufgrund der Verfehlung des Einen}**
- 15g *hoi polloi apethanon* {die Vielen gestorben sind},
- 17c ***ho thanatos ebasileusen dia tou henos*
{der Tod die Herrschaft ergriffen hat durch den Einen},**
- 15h *pollō mallon* {um wieviel mehr}
- 17d ***pollō mallon* {um wieviel mehr}**
- 15i *hē charis tou theou kai hē dōrea en chariti*
 {ist die Gnade Gottes und das Geschenk voll Gnade},
- 17e ***hoi tēn perisseian tēs charitos*
kai tēs dōreas tēs dikaiosynēs lambanontes
{werden diejenigen, die die reiche Fülle der Gnade
und des Geschenk der Gerechtigkeit empfangen},**

- 15j *tē tou henos anthrōpou lēsou Christou*
 {die (Gott durch) den einen Menschen Jesus Christus (gegeben hat)},
 17f ***en zōē basileusousin* {im Leben herrschen}**
 15k *eis tous pollous eperisseusen* {den Vielen überreich zuteil geworden}.
 17g ***dia tou henos lēsou Christou* {durch den Einen, Jesus Christus}.**

Indem Paulus „beide Teile mit denselben Worten (*ouch hōs* {nicht wie}; V. 15a.16a)“ eröffnet, stellt er fest, „dass Adamgeschehen und Christusgeschehen sich voneinander unterscheiden (V. 15b-d und V. 16b-c).“ Das Ende der beiden „Argumentationsgänge“ bilden „*pollō-mallon*-{um-wieviel-mehr-}Argumente“, die „zum Teil auch begrifflich parallel sind“. Ganz zum Schluss hat Paulus allerdings die

Reihenfolge der beiden letzten Zeilen V. 15j-k ... in V. 17f-g umgedreht (hier entsprechen sich V. 15j und V. 17g) – vermutlich weil er die gesamte Einheit in Entsprechung zu V. 17c mit einer betonten *dia-Christou*-Formulierung abschließen wollte.

Der „strukturellen und begrifflichen Entsprechung“ entspricht auf beiden Seiten jedoch keine inhaltliche Parallelität:

Paulus entfaltet den Unterschied zwischen dem Adamgeschehen und dem Christusgeschehen vielmehr unter drei Aspekten. Sie sind dadurch miteinander verbunden, dass in ihnen allen jeweils das Prinzip der Gnade Gottes auf der Heilsseite zum entscheidenden Argument wird (V. 15i.16g.17e).

Beginnen wir mit dem ersten Aspekt in Vers 15 (W351): In Vers 15a-d bezeichnet auf der Adamsseite *to paraptōmata* {die Verfehlung} „nicht nur die Tat Adams, sondern schließt auch ihre Unheilsfolge für die von ihm abstammende Menschheit ein.“ Ihr stellt Paulus „als antithetischen Korrespondenzbegriff auf der Christusseite *to charisma* {das Gnadengeschehen} gegenüber“, einen Begriff, der Wolter zufolge allerdings „nicht die Tat des Adam entsprechenden ‚Zukünftigen‘ (V. 14c), sondern deren Heilsfolge“ bezeichnet. Mit dem Begriff *charisma* bringt Paulus „Gott ins Spiel, denn nur er kommt als Geber der *charis* und ihrer Heilsfolge in Frage.“ Genau dieses „Gegenüber ... von Adams Tat“ und dem „Handeln Gottes“ wird in 15f und 15i wiederholt, wobei in 15j „Christus ... lediglich in einer appositiven Näherbestimmung zu *en chariti* {voll Gnade} erwähnt“ wird:

Die Gnade ist immer die Gnade Gottes, der im Christusgeschehen „den Vielen“ sein Heil gnädigerweise geschenkt hat. Der Geber des Gnadengeschenks bleibt Gott selbst; sein Inhalt ist das Heil, das er durch das Geschick des „einen Menschen Jesus Christus“ den Vielen zueignet.

Interessant finde ich, dass nach Wolter der Ausdruck *hoi polloi* {die Vielen} in 15g und 15k auf verschiedene Menschengruppen bezogen werden muss. In Vers 15g sind dieselben gemeint wie die in Vers 12 mit „*kosmos* {Welt} und *pantes anthrōpoi* {alle Menschen}“ Bezeichneten, während (W352) „die Vielen“ in Vers 15k sich auf „die

„Gerechtfertigten“ (V. 1.9) und die „Versöhnten“ (V. 9)“ bezieht, die im Abschnitt 5,1-11 erwähnt wurden:

Derselbe Abschnitt beantwortet auch die Frage, worin denn „die Gnade Gottes und das Geschenk voll Gnade“ (V. 15i) besteht, das den „Vielen“ bereits jetzt (Aorist!) „überreich zuteil geworden ist“: „Gerechtigkeit“ (V. 1.9). „Friede mit Gott“ (V. 1), „Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“ (V. 2) und „Versöhnung“ (V. 10.11).

Dass „die Heilsfolge des Christusgeschehens die Unheilsfolge des Adamgeschehens bei weitem überbietet“ und beide somit unvergleichbar sind,

umschreibt Paulus in V. 15k mit dem Verb *perisseuein* {überreich zuteil werden}. Das Heil, das Gott durch die Gnade des Christusgeschehens schenkt, hebt das Unheil, das der eine Mensch Adam über die Menschen gebracht hat, nicht lediglich auf, sondern es geht weit darüber hinaus. Seinen Grund hat dieser Überschuss darin, dass *Gott* es ist, der im Christusgeschehen durch den *einen* Menschen zum Heil aller anderen Menschen gehandelt hat.

Als „Voraussetzung dieser Argumentation“ sieht Wolter im Hintergrund den Christus-Glauben, „der nach Röm 3,25 im Tod Jesu das rechtfertigende Heils- und Erlösungshandeln Gottes erkennt“.

Im „neuen Vergleich“, den Paulus in Vers 16a-c eröffnet, „um den Unterschied zwischen Adam und Christus sichtbar zu machen“, verzichtet er gegenüber 15c auf das *houtōs kai* {so auch} und fasst „beide Vergleichsseiten in einer einzigen Aussage zusammen“. Hier steht mit *di' henos hamartēsantos* {durch einen, der gesündigt hat} und *to dōrēma* {das Geschenk} „nicht nur eine Person einer Sache gegenüber, sondern auch Unheilsursache (V. 16b) und Heilsfolge (V. 16c).“

In Vers 16d-i arbeitet er „die unterschiedlichen Voraussetzungen heraus, auf denen Unheilsfolge und Heilsfolge basieren.“ Dabei stehen 16d-f und 16g-i einander parallel gegenüber, wobei sich (W353) in „den Zeilen e und h“ zwar wieder „Person und Sache“ entsprechen, aber „das dortige Gegenüber von Unheilsursache und Heilsfolge nunmehr so verändert“ wird,

dass der Ursache des Unheils (*ex henos* {von Einem}; V. 16e) mit *ek pollōn paraptōmatōn* {von vielen Verfehlungen} (V. 16h) nunmehr der *Ausgangspunkt* gegenübergestellt wird, von dem aus es zur Heilsfolge (*dikaiōma*; V. 16i) kam. *pollōn* {vielen} in V. 16h ist Adjektiv.

Ausdrücklich kommt hier das „Christusgeschehen ... überhaupt nicht vor.“ Stattdessen macht „Paulus den Unterschied zwischen Adam und Christus“ am „Unterschied zwischen *krima* {Urteil} und *charisma* {Gnadengeschenk}“ fest:

Auf der Unheilsseite genügte die Verfehlung eines einzigen Menschen, um das Todesverhängnis über die gesamte Menschheit zu bringen (mit *katakrima* {Verurteilung} umschreibt Paulus das Geschehen von V. 12b-d). Demgegen-

über führt auf der Heilsseite eine Vermehrung der Verfehlungen nicht zu noch größerem Unheil, sondern mündet in Heil. Nicht Adam und Christus stehen sich hier also gegenüber – und auch nicht wie in V. 15 Adam und Gott –, sondern Adam und die von ihm abstammende Menschheit, unter der sich die Sünde Adams vermehrt hat.

Diese „Vermehrung der Sünden“, zu der es nicht nur durch die Vermehrung der Sünder, sondern auch „dadurch gekommen“ ist, „dass die Sünden sich bei jedem einzelnen Sünder vervielfacht haben“, so dass Paulus „die eine Sünde des einen Adam mit den vielen Sünden der vielen Sünder“ vergleicht, bringt Wolter letzten Endes mit dem „Gesetzesthema“ in Verbindung, das „zwischen den Zeilen präsent“ ist, „denn nach V. 20a-b ist es das Gesetz, das für die Vermehrung der Übertretungen verantwortlich ist.“

Paulus will also in Vers 16 „den *paradoxen Charakter* der Heilsfolge (des *dōrēma* {Geschenk}; V. 16c) sichtbar“ machen, das „ein ‚Geschenk voll Gnade‘ (*charisma* [V. 15d.16g]; *dōrea en chariti* [V. 15i])“ ist. Wenn (W353f.) „auf Seiten der Menschen Gottes Rechtfertigung (*dikaiōma*; V. 16i) angesichts ‚vieler Verfehlungen‘ erfolgte“, wird wie (W354)

schon bei der Gegenüberstellung von Adam und Gott in V. 15 ... auch in V. 16 erkennbar, dass rein komparativische Kategorien nicht ausreichen, um die Differenz zwischen der Adamseite und der Christusseite zu beschreiben. Die Heilsseite ist nicht lediglich eine Überbietung der Unheilsseite, sondern sie ist von ihr kategorial verschieden. Insofern sind Adam und Christus in der Tat eigentlich nicht miteinander vergleichbar. Eben das geht auch aus V. 17 hervor.

In Vers 17 schließt „Paulus über V. 16 hinweg an die in V. 15 a-d formulierte Einleitung an“, wofür „vor allem die sehr weitgehende Entsprechung von V. 17 und V. 15e-k“ spricht. Er wiederholt „aber nicht einfach das Argument von V. 15e-k“, sondern

geht in V. 17 über den zuvor beschriebenen Horizont der Heilsfolge des Christusgeschehens hinaus, indem er auf der Christus-Seite nicht mehr zurückschaut, sondern den Blick in die Zukunft lenkt: Er nimmt dafür die in V. 15i-k noch *im Rückblick* beschriebene Heilsfolge (*hē charis tou theou ... eperisseusen* {die Gnade Gottes ... wurde überreich zuteil}) in V. 17e auf und macht sie zum Bestandteil einer Aussage über die *Gegenwart*, die dann als *Ausgangspunkt* für den Blick in die *Zukunft* fungiert: *hoi tēn perisseian tēs charitos ... lambanontes ... basileusousin* {die die reiche Fülle der Gnade ... empfangen, ... werden herrschen}.

Damit geht es „um nicht weniger als um die endgültige Überwindung des Todes, der als Unheilsfolge der Sünde Adams über die Menschen gekommen ist (V. 12a-b).“

Indem „Paulus ... dem Christusgeschehen damit eine Perspektive“ gibt, „die derjenigen von 1Kor 15,26 entspricht, wonach bei der Parusie Jesu ‚als letzter Feind‘ der Tod vernichtet wird und seine Herrschaft über die Menschen verliert“, kündigt er für

die „Zukunft“ eine „Heilsfolge des Christusgeschehens“ an (W355), die „sich von der Unheilsfolge des Adamgeschehens also nicht nur dadurch“ unterscheidet, „dass es eine Heilsfolge ist, sondern auch dadurch, dass sie von ewiger Dauer ist.“

Wieder passen „die beiden Hälften des *pollō-mallon*-Arguments“ auf der „Adamseite und Christusseite ... eigentlich nicht zueinander“, denn die

Feststellung *ho thanatos ebasileusen* {der Tod hat die Herrschaft ergriffen} (V. 17c) auf der Adamseite hat auf der Christusseite keine genaue Entsprechung. Ihr steht in V. 17e nicht eine Aussage über die Machtergreifung und die Herrschaft des ‚Lebens‘ gegenüber. Es sind hier vielmehr die Empfänger ‚der reichen Fülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit‘, mithin also die *dikaïoumenoi* {Gerechtfertigten} aus Röm 3,24, die *dikaiōthentes ek pisteōs* {aus Glauben Gerechtfertigten} aus 5,1.9, die *katallagentes* {Versöhnten} aus 5,10 oder überhaupt die christlichen Wir aus 5,1-11, von denen Paulus sagt, dass sie „im Leben herrschen werden“.

Erstaunlich ist, dass Wolter weiterhin nicht mehr nur allgemein von einem Heil „von ewiger Dauer“ spricht, das sich auch auf ein jenseitiges Leben nach dem Tod beziehen ließe, sondern ihm ist durchaus klar, dass Paulus „hier eine eschatologische Erwartung des frühen Judentums“ aufnimmt,

derzufolge es im Eschaton zur Umkehr gegenwärtiger Herrschaftsverhältnisse kommen wird: Es werden dann die jetzt unterdrückten Frommen und Gerechten sein, die an Gottes Herrschaft über die Welt teilhaben werden.

Bezeichnend ist allerdings Wolters Wortwahl: Indem er von „jetzt unterdrückten Frommen und Gerechten“ redet, engt er das (Anm. 62) in biblischen Stellen wie Daniel 7,18 und 27 oder Offenbarung 5,10; 20,4.5; 22,5 auf die Befreiung des versklavten Gottesvolkes Bezogene im Sinne einer religiösen Verinnerlichung ein. Im Folgenden wird auch nicht so recht klar, worauf ihm zufolge Paulus überhaupt hinaus will (W355):

Wenn Paulus diese Erwartung hier aufgreift, so will er damit sagen, dass die Gerechtfertigten nicht einfach von der Herrschaft des Todes unter die Herrschaft des Lebens geraten. Das Leben ist vielmehr der *Modus* des Heils und nicht wie der Tod eine Macht, die sich die Menschen unterwirft. Auch hierin kommt zum Ausdruck, dass Adamgeschehen und Christusgeschehen mit ihren jeweiligen Folgen eigentlich nicht miteinander vergleichbar sind.

Es bleibt offen, was Wolter mit „*Modus* des Heils“ meint. Wenn es die Art und Weise des Heils nicht ist, sich die Menschen zu unterwerfen, spricht Wolter hier nun doch von der biblischen Vorstellung des Schalom, also von der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes in geheilten gesellschaftlichen Verhältnissen, in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden? Immerhin wollte er (W320) unter „Frieden mit Gott“ nicht nur einen „inneren Gemütszustand“ verstehen, sondern

das Leben „in einem intakten Gottesverhältnis“. Will Wolter darauf hinaus, dass dieses Gottesverhältnis in der Zukunft ein Leben der Menschen im Schalom ermöglicht?

[7. März 2025] Wie wir es bereits von Gerhard Jankowski kennen, legt er auch die Verse Römer 5,15-17 nicht Vers für Vers oder gar Wort für Wort aus, sondern er beschreibt die Linienführung des Textes im Ganzen (J130f.):

Adam, Mensch, Typus des Zukünftigen. Er ist für Paulus so „typisch“, daß aus dem *anthrōpos*/⁹*adam*, dem Adam-Mensch, **der Eine**, *ho heis*, wird. Der Eine steht wie Adam pars pro toto {als ein Teil für das Ganze} für den Menschen. Er gehört der Vergangenheit an – die Verben, die seine Tätigkeit schildern, stehen alle im Präteritum –, bestimmt jedoch immer noch die Gegenwart. Dieser Eine nun wird auf den Zukünftigen bezogen. Auch der ist pars pro toto ganz Mensch. Aber er ist der Mensch, wie er sein soll und wie er endlich sein wird. Dieser Mensch ist für Paulus der Messias. Beide, der Eine wie der Zukünftige, bestimmen die Menschheit, für die sie stehen.

Auch nach Jankowski (J131) stehen sich aber nicht einfach beide, der Eine und der Zukünftige, Adam und der Messias, gegenüber, sondern auf besondere Weise setzt „Paulus ... die beiden Bilder vom Menschen in Beziehung zueinander“, und zwar „mittels eines sogenannten *Kal-wachomer-Schlusses*“¹⁴⁷, einem „Schluß vom Geringeren aufs Größere“, der aus „der rabbinischen Literatur“ bekannt ist. Mit seiner Hilfe

kann Negatives in Positives gedeutet werden oder konträre Aussagen können aufeinander bezogen werden, wenn sie sich an irgendeinem Punkt berühren und ihr Verhältnis zueinander gesteigert werden kann. Kennzeichnend für diese literarische Figur ist die Formulierung *denn wenn – um wieviel mehr*.

Was genau „ist nun hier aufeinander bezogen?“ Erinnern wir uns, was Wolter einander gegenübergestellt gesehen hat: in Vers 15 Adam und Gott, in Vers 16 Adam und die „Vielen“ im Sinne der gesamten von ihm abstammenden Menschheit und in Vers 17 die Herrschaft des Todes und die zukünftige Herrschaft der „christlichen Wir“. Für Jankowski dagegen sind es „[g]anz formal die in Parallele stehenden Wendungen *ho heis/der Eine* und *hoi polloi/die Vielen*“, die im Bezug miteinander stehen:

Aus dieser rein formalen Beziehung ergibt sich nun vom inhaltlichen her eine neue Perspektive. Sie erschließt sich von der Vergangenheit her. Die Vergangenheit ist bestimmt von dem Einen. Die Perspektive gilt den Vielen. Der Eine, das ist Adam/Mensch. Wer sind die Vielen? In Jes 53,11f. heißt es:

11 ... Bewähren sollte **die Vielen** der Bewährte, mein Knecht,
indem er ihr Fehl sich auflud,
12 darum teile ich **die Vielen** ihm zu,
die Menge teilt er als Beute,

147 Wolter (W334) hatte es im Blick auf [Römer 5,9-10](#) abgelehnt, eine *pollō-mallon*-Argumentation allein vom rabbinischen Qal-Wachomer-Schluss her zu interpretieren.

*dafür daß er entblößte seine Seele zum Tode,
unter die Abtrünnigen gerechnet wurde.
Und trug doch, er, die Sünde **der Vielen**,
für die Abtrünnigen ließ er sich treffen.*

Jes 53 ist in der messianischen Gemeinde auf den Messias Jesus hin interpretiert worden. Der Knecht, der die Fehler und Sünden der Vielen, hebräisch *ha-rabbim*, trug, war für sie ein Hinweis auf den Messias. Die Vielen wurden dann zu einem Synonym für die Gojim. So deutet auch schon Jes 52,13, wo die Vielen auf die Wendung *gojim rabbim* bezogen sind. Die Vielen ist also ein anderer feststehender Ausdruck für die Gojim, die Nichtjuden. In den Vielen die Gojim zu erkennen, wurde nicht zuletzt durch die Ausdeutung des Namens Abraham, daß er Vater vieler Gojim sein sollte, begünstigt.

Im Unterschied zu Wolter geht Jankowski also nicht davon aus, dass Paulus auf der Adam-Seite „die Vielen“ mit der gesamten Menschheit einschließlich der Juden identifiziert und auf der Christus-Seite nur mit dem „christlichen Wir“. Stattdessen meint er beide Male mit den Vielen „die Gojim“ (J131f.):

Paulus bleibt konsequent bei seinem Thema, gerade auch da, wo er über den zukünftigen Menschen nachdenkt. Für ihn ist die zukünftige, neue Menschheit, die mit dem Messias möglich geworden ist, ohne die Gojim, die Vielen, nicht denkbar. Sie gehören mit dazu. Da sie aber in der herkömmlichen Diskussion über die neue Menschheit immer noch ein Problem sind, muß über sie gleichsam von der Wurzel her nachgedacht werden. Und genau das macht Paulus hier.

Es ist das Stichwort *hoi polloi* {die Vielen} gemeinsam mit der Erwähnung des Mose im vorigen Vers 14, die Jankowski als Indizien dafür betrachtet (J132), dass Paulus gerade in diesen Versen 15-17 die Unterschiede zwischen den Juden und den Gojim eben nicht völlig einebnet, sondern zwischen ihnen differenziert:

Wir müssen zurück zu dem Menschen am Anfang. Der übertrat ein Gebot. Er brachte damit Sünde und Tod in die Verhältnisse der Welt hinein. Davon betroffen waren auch die, die nicht in der gleichen Art wie der Mensch sündigten. Es gab eben verschiedene Formen des Fehlgehens, seit der Mensch gesündigt hatte. So lebte Menschheit mit Sünde, Übertretung und Tod, bis Mosche die Thora empfangt und die Sünde erkannt werden konnte. Mit der Gabe der Thora wird aber nicht nur definiert, was Sünde ist. Es wird auch das Verhältnis der Menschheit untereinander neu definiert. Es gibt seit Mosche eben Menschen, die die Thora annahmen, und es gibt ebenso die Vielen, die die Thora nicht angenommen haben. Und es ist die Thora, die das Verhältnis zu den Vielen grundsätzlich definiert. Nun sündigten auch die Vielen. Da sie aber Thora nicht kannten, muß ihr Fehlverhalten anders bestimmt werden, als die Thora es tut.

Ein drittes Indiz dafür, dass Paulus immer noch anders auf die Gojim blickt als auf die Juden, entdeckt Jankowski darin, dass Paulus, um „das Fehlverhalten der Vielen zu charakterisieren, ... ein eher seltenes Wort, *paraptōma*“, gebraucht:

Paulus hat das Wort insgesamt elfmal, davon sechsmal in Röm 5,15-20. Viermal finden wir es in Eph und Kol. Dort ist es – vielleicht in Aufnahme von Röm 5 – auf die Gojim bezogen.

Die Septuaginta verwendet *paraptōma* „als Übersetzung für insgesamt sechs hebräische Worte“. Jankowski weist insbesondere darauf hin, dass es im Prophetenbuch Ezechiel bzw. Hesekiel „am häufigsten vorkommt“ und dort „Praktiken zu bezeichnen“ scheint, „die sonst nur von Gojim getan werden.“

Außerdem versucht Jankowski der Bedeutung von *paraptōma* bei Paulus auf die Spur zu kommen, indem er das „dem Kompositum zugrundeliegende Nomen“ betrachtet. Das Wort *ptōma*, abgeleitet vom Verb *piptein* {fallen}, bedeutet „Fall, Sturz“, sogar auf gefallene Körper, auf Leichen, kann es sich beziehen:

Das Kompositum ist mit Sicherheit verstärkend. Wie aber ist es zu übersetzen? Fehltritt oder Übertretung wäre möglich. Damit sollte jedoch eher das Wort *parabasis* übersetzt werden, das Paulus auch kennt. So ist des Menschen Sünde eine Übertretung, weil er tatsächlich über ein Gebot hinausgegangen ist.

Da Gojim die Gebote der Tora jedoch nicht kennen, vermutet Jankowski,

daß *paraptōma* nichtjüdisches Fehlverhalten umschreiben will. Welche Gebote aber können Gojim übertreten? Ist ihr ganzes Verhalten nicht ein totales Fehlverhalten? Sie sind abgefallen, sind Abfall, wie man durchaus auch übersetzen könnte. Und so, als Abfall, wurden sie von bestimmten jüdischen Kreisen auch gesehen.

Auch auf die lateinische Vulgata geht Jankowski ein; sie „differenziert ebenfalls“ bei der Übersetzung von *paraptōma* gegenüber anderen Begriffen für Gesetzesverstöße:

Sie hat *delictum*. *Delictum* ist nach klassischer Definition die schuldhafte Übertretung der Gesetze oder jedes zurechnungsfähige Vergehen, mit dem man seine Pflichten verletzt hat. Das im Deutschen aus dem lateinischen Wort abgeleitete Delikt bietet sich u.E. als adäquate Übersetzung an.

Nach Jankowski wird also (J133) die „Übertretung des Gebotes zum Leben“ durch Adam als des Repräsentanten aller Menschen

für die Gojim zum Delikt, dem sie ausgeliefert sind bis zum Tod. Verantwortlich für ihre Taten, verantworten sie auch den Tod. Da folgen sie ganz dem einen Menschen am Anfang. Nun ist da der andere Mensch, der Zukünftige, der Messias, von dem die Weisen sagten, daß er all das zurückbringen wird, was durch die Übertretung des Einen verloren ging. Der steht für die Menschheit, wie sie sein soll. Und in diese Menschheit sind die Vielen, die Gojim, mit hineingenommen. Bei dem Einen und denen, die ihm folgten, war das Urteil

abzusehen. Zu verurteilen waren und sind die Vielen. In der zukünftigen Menschheit jedoch, die mit dem Messias möglich geworden ist, gilt dieses Urteil nicht. Den Vielen gilt die Solidarität Gottes. Sie wird ihnen mit dem Messias geschenkt. Ihre Delikte, die schuldhaften Vergehen, werden nicht angerechnet. Sie werden vielmehr hingeführt zu dem Rechtsgeheiß, d.h. daß sie angeleitet werden, Recht zu tun. Damit ist wahre Menschwerdung möglich. Die Herrschaft des Todes wird abgelöst durch die Herrschaft des Lebens. Die Vielen, die zum Tod bestimmt waren, sind durch den Einen in das Leben aufgenommen.

Interessant ist hier, dass Jankowski das Wort *dikaiōma* nicht wie Wolter mit „Gerechtigkeit“ übersetzt und somit auch nicht einfach (W353, Anm. 54) als „Resultat der Rechtfertigung“ betrachtet, sondern (J133) mit „Rechtsgeheiß“, was er auf eine Anleitung, „Recht zu tun“, bezieht. An dieser Stelle tut sich die Frage auf, die in den folgenden Römerbrief-Kapiteln eine entscheidende Rolle spielen wird: Wie ist das zu verstehen, was Paulus mit Vokabeln aus dem mit *dikaio*s zusammenhängenden Wortfeld bezeichnet: Rechtfertigung, Wahrmachung, Zurechtbringung? Ist eine Amnestie für begangene Sünden gemeint und/oder eine Befähigung, sich in der Zukunft nicht mehr zu verfehlen? Nach Jankowski ist jedenfalls die Aufnahme der Götzen in das Leben und ihre Befähigung zur wahren Menschwerdung

nur möglich durch die geschenkte Solidarität Gottes. Sie trägt in diesen kurzen so formelhaften Sätzen den Akzent. Die Vielen, also die Nichtjuden, werden durch diese Solidarität zu wahren Menschen erklärt. Sie, die seit der Gabe der Thora (die sie nicht annahmen) eigentlich nicht als Menschen galten, werden wieder zu Menschen. Darauf läuft der ganze Gedankengang hinaus. Die Juden sind da nicht außen vor. Für sie ist die Thora gegeben. Deswegen steht hier Mosche, und mit ihm die Thora, zwischen Adam/Mensch und dem Einen Jesus Messias. Für sie führt die Menschwerdung aus der Unmenschwerdung heraus über die Thora. Für die Nichtjuden führt die Menschwerdung nur über die Solidarität Gottes. Beide aber zusammen, Juden und Nichtjuden, treffen sich wieder in der neuen Menschheit, für die der Messias steht und die von ihm ausgeht. Diese neue Menschheit, in der die Vielen die Solidarität Gottes zusammen mit den Juden erfahren sollen, ist das Ziel. Sie kann sich schon jetzt verwirklichen und bewähren.

Wolter würde dagegen sagen: Zwar haben die Juden die Tora erhalten, aber da sie diese nicht befolgt haben bzw. nicht befolgen konnten, gilt das, was Paulus hier sagt, nicht nur für Heiden, sondern für die ganze Menschheit einschließlich der Juden.

Römer 5,18-19: Eine Menschheit, die durch das Weghören von Einem ihre Verurteilung verdient, wird durch das Hinhören von Einem zur wahren Menschheit werden

5,18 Wie nun durch die Sünde des Einen
die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist,

so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen
für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt.
5,19 Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen
die Vielen zu Sündern geworden sind,
so werden auch durch den Gehorsam des Einen
die Vielen zu Gerechten.

[8. März 2025] In den Versen Römer 5,18-19 (W355) führt

Paulus ... nun den Vergleich zwischen Christus und Adam durch, den er bereits in V. 12a in Angriff genommen, dann aber abgebrochen hatte. Mit *houtōs kai* {so auch} (V. 18b.19b) kommt jetzt die Entsprechung zu *dia touto hōsper* {Darum: wie} (V. 12a). Es handelt sich nicht eigentlich um einen Vergleich, sondern Paulus macht die Bedeutung und Wirkungsweise des „durch Christus“, des Christusgeschehens also, mit Hilfe des Adamgeschehens verständlich.

In 15-17 ging es um die Unterschiede zwischen „Adam- und Christusgeschehen“, jetzt stellt Paulus die Gemeinsamkeiten fest, dass nämlich „in beiden Fällen das Verhalten eines einzigen Menschen das Geschick aller Menschen bestimmt – sei es zum Unheil wie bei Adam, sei es zum Heil wie bei Christus.“ Die Verse 18 und 19 verlaufen allerdings nur scheinbar parallel, „denn V. 19 ist als Begründung zu V. 18 konzipiert; er steht also eine Ebene tiefer.“

Vers 18 beginnt (W356) mit der Wendung *ara oun* {Also nun}, die „typisch“ für Paulus ist und „meistens eine Schlussfolgerung einleitet“. Sie kommt (Anm. 64) in der griechischen Bibel „nur im Corpus Paulinum“ vor („Röm 7,3.25; 8,12; 9,16.18; 14,12.19; Gal 6,10; Eph 2,19; 1Thess 5,6; 2Thess 2,15“).

Wolter übersetzt Vers 18 folgendermaßen, wobei die in Klammern ergänzten Teile im Griechischen fehlen (W340f):

Also nun: wie (es) durch *eines* (Menschen) Verfehlung
für alle Menschen zur Verurteilung (kam),
so (kam es) auch durch eines (Menschen) Rechtstat
für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens.

Zum Stichwort *katakrima* {Verurteilung} ist außerdem (W356) vom Sinn her „*thanatou* („des Todes“) zu ergänzen“, was „der Antithese zu *zōēs* {des Lebens} (V. 18b)“ und auch dem Zusammenhang von Sünde und Tod in Vers 12 entspricht.

Das Wort *dikaiōma*, das Wolter in Vers 16i mit „Gerechtigkeit“ übersetzt hatte, weil es dort „die Heilsfolge des Christusgeschehens für ‚die Vielen‘ bezeichnet“, ist ihm zufolge hier mit „Rechtstat“ zu übersetzen, denn hier „charakterisiert Paulus mit ihm das *Tun* Jesu, das diese Heilsfolge aus sich heraus entlässt“ und das darin besteht, „dass Jesus im Unterschied zu Adam die Rechtsforderungen Gottes erfüllt hat.“ An dieser Stelle weist Wolter darauf hin, dass diese Rechtsgeheiße „in der Septuaginta auch *dikaiōmata* heißen (z.B. Ex 21,1; Dtn 4,1; hebr. meistens *chuqqim* oder *mischpatim*...)“, was für Jankowskis Auslegung bereits in [Vers 16](#) im Hintergrund stand.

Am Ende von Vers 18 gibt Wolter *dikaiōsis* mit „Rechtfertigung“ wieder, weil es

den Vorgang der Rechtfertigung der *pantes anthrōpoi* {aller Menschen} kennzeichnet, der durch Jesu „Rechtstat“ möglich geworden ist. Die universale Perspektive dieser Aussage hat ihre Parallele in dem Horizont, den Paulus mit den Feststellungen in Röm 3,28.30 in den Blick nimmt. Wie er dort eine Aussage zur Charakterisierung von Gottes rechtfertigendem Handeln formuliert hatte, so charakterisiert er hier die „Rechtstat“ Jesu: Sie enthält das Potential zur Rechtfertigung *aller* Menschen. Eben in dieser Hinsicht ist das Christusgeschehen mit dem Adamgeschehen vergleichbar.

Der „Genitiv *zōēs* bei *dikaiōsis* {Rechtfertigung des Lebens}“ ist nach Wolter aus Vers 17 aufgenommen und auf die Zukunft ausgerichtet (W356f.): „Heilsfolge der ‚Rechtstat‘ Christi ist für alle Menschen die ‚Rechtfertigung, die zum Leben führt‘“.

Die (W357) in Vers 18 „formulierte Gegenüberstellung“ wird in Vers 19 „erläutert und begründet“, indem Paulus die eben beschriebenen „Handlungen“ mit Hilfe der Stichworte „*parakoē* {Ungehorsam} bzw. *hypakoē* {Gehorsam} ... als Ausdruck des Umgangs von Adam und Christus mit der Weisung Gottes“ charakterisiert.

Wichtig ist hier nach Wolter (Anm. 72) das zweifach verwendete Verb „*kathistēmi* mit doppeltem Akkusativ bzw. – im Passiv – mit doppeltem Nominativ“, das „die Einsetzung in einen Status, in eine Funktion oder in ein Amt“ bezeichnet (z.B. in „Lk 12,14; Apg 7,10.27.35; Hebr 7,28“), wobei es „immer ein Subjekt“ gibt, „das ‚einsetzt‘ und das man auch in Röm 5,19 hinzudenken muss.“ In den Passivformen von *kathistēmi* ist dieses Subjekt Gott (W357): „Kein Mensch wird von selbst gerecht, sondern immer nur dadurch, dass Gott ihn für gerecht erklärt und dadurch gerecht *macht*.“ Obwohl man also „die beiden Prädikate darum nicht einfach zum Hilfsverb ‚werden‘ depotenzieren“ darf, hält sich Wolter daran selbst allerdings nicht und übersetzt (W341) mit „wurden“ bzw. „werden“. Bei Jankowski (J133) ist klarer zu erkennen, dass es Gott ist, durch den sowohl *hamartōloi katestathēsan hoi polloi*, „die Vielen als Sünder hingestellt wurden“, als auch *dikaioi katestathēsontai hoi polloi*, „die Vielen als Wahrgemachte hingestellt werden“.

Noch einen Punkt hebt Wolter ausdrücklich hervor (W358):

Auch wenn hier weit und breit nicht vom Glauben die Rede ist, ist er doch im Hintergrund unausgesprochen präsent, denn auf der Christusseite werden die Vielen natürlich nicht automatisch zu Gerechten, sondern sie werden aufgrund ihres Glaubens, der den Tod Jesu als einen Akt des Gehorsams deutet, von Gott zu Gerechten gemacht. Man darf den Text darum nicht so interpretieren, als würde Paulus hier etwas anderes sagen als in Röm 3,26c.28.30. Und schließlich war natürlich auch Paulus sich im Klaren darüber, dass nur der Christus-Glaube den Tod Jesu als Ausdruck des „Gehorsams“ gegenüber dem Willen Gottes wahrnehmen kann. Dadurch wird die universale Reichweite von

polloi nicht eingeschränkt, denn selbstverständlich steht die Gerechtigkeit durch den Glauben allen Menschen offen.

Damit wird Wolter zufolge bestätigt, was Paulus schon zuvor gesagt hatte. Wie nach Römer 5,12 „[k]ein Mensch ... zu einem Sünder“ wird, „ohne dass er selbst gesündigt hätte“, steht auch keinem Menschen die Rechtfertigung offen, ohne dass er zum Glauben an Christus kommt. Wenn das stimmt, geht es Paulus weder um die Zukunft aller Juden bzw. der Völker je für sich noch um die Zukunft der Menschheit im Ganzen, sondern allein um das individuelle Heil einzelner Menschen, das sie durch ihren persönlichen Glauben an Christus gewinnen. Ihre bisherige Identität als Juden oder Gojim ist dann in jeder Hinsicht unerheblich geworden.

[9. März 2025] Nach Gerhard Jankowski (J134) leitet Paulus mit „*Nun also* ... ein Fazit“ ein, womit klar ist, dass

erst hier die Thematik, die mit Abraham und der Verheißung an ihn angeklungen war, zu einem vorläufigen Ende geführt wird. Es geht nach wie vor um die Vielen, die Gojim, und ihre Hineinnahme in die Verheißung, die Abraham gegeben wurde. Dabei war der Bogen weit gespannt, von Abraham zu Israel, von Adam/Mensch zu Mosche und zur Thora und wieder von Adam/Mensch zum Messias und zur wahren Menschwerdung in einer neuen Menschheit. Das Besondere an Juden wie an Nichtjuden wurde nicht verschwiegen, die Unterschiede nicht eingeebnet. Sie wurden im Gegenteil betont, um so das mögliche Gemeinsame hervorzuheben. Das alles wird auch in diesen Schlußsätzen noch einmal angesprochen. Dabei bleibt Paulus bei seinem Ansatz: die Gojim gehören zur erhofften und durch den Messias eröffneten neuen Menschheit. So kann mit einem Satz dieses Fazit zusammengefaßt werden.

Auch wenn Paulus manches zu wiederholen scheint, „sind es auch hier die Nuancen, die dem Ganzen noch einmal einen besonderen Akzent geben.“ Jankowski versucht das, was Paulus „hier äußerst komprimiert“ formuliert, in Sätzen, die „schwer zu übersetzen“ sind, dennoch recht wortgetreu ins Deutsche zu übertragen (J133f.):

18 *Nun also:*

wie durch des Einen Delikt für alle Menschen Verurteilung kam,

so durch des Einen Rechtsgeheiß für alle Menschen Lebens Wahrmachung.

19 *Denn wie durch das Weghören des einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden,*

so werden auch durch das Zuhören des Einen die Vielen als Wahrgemachte hingestellt werden.

Besonders geht Jankowski (J133) auf „einzelne Worte“ in den Versen Römer 5,18-19 ein, „die fast nur im Sprachgebrauch des Paulus vorkommen“.

Auf das Wort *dikaiōma* waren wir schon in der Auslegung zu Römer 5,16 eingegangen, das in der Septuaginta „das einzelne Rechtsgeheiß der Thora“ meint und in „diesem Sinn ... schon in Röm 1,23“ (und auch 2,26) vorgekommen war. In 5,18

steht es wie Delikt in einer Genitivkonstruktion (Genitivus objectivus). Des Einen Delikt ist also aufzulösen in der Eine, der das Delikt begangen hat. Des Einen Rechtsgeheiß meint, der Eine, der das Rechtsgeheiß erfüllt hat.

Dass „nur Paulus“ das Wort *dikaiōsis* „kennt (hier und in Röm 4,25)“, stimmt nicht ganz, da es auch einmal in 3. Mose 24,22^{LXX} als Übersetzung von *mischpat* {Recht} vorkommt. In Römer 5,18 steht es bei Paulus (J134f.)

im Gegensatz zu *katakrima*, *Verurteilung*. Gemeint ist wohl die Freisprechung, die jemand vor Gericht erfährt. Wir versuchen, griechische Wörter der Wurzel *dikai-* mit deutschen Worten der Wurzel wahr- zu übersetzen. Deswegen übersetzen wir dieses seltene Wort mit *Wahrmachung*.

Dass Jankowski im Gegensatz zu Wolter davon ausgeht (J135), dass mit *hoi polloi* {die Vielen} „eindeutig die Gojim“ gemeint sind, hatten wir schon gesehen. Die Wendung *hoi pantes*, „die Alle“, bezieht er auf „eine bestimmte Gesamtheit von Menschen“, die hier auch „in *pantes anthrōpoi*, *alle Menschen*“ anklingt, womit „die Menschheit aus Juden und Nichtjuden“ angedeutet wird.

Die beiden einander gegenübergestellten Worte *parakoē* und *hypakoē*, „meistens mit Ungehorsam und Gehorsam übersetzt“, versucht Jankowski, da beide „von *akou-ein*, *hören*, abgeleitet“ sind, „mit *Weghören* bzw. *Zuhören*“ wiederzugeben, „da in unserem Zusammenhang davon auszugehen ist, daß hier auf das gehört oder nicht gehört wird, was als Gebot ausgerufen ist.“ In seiner späteren Übersetzung (G18f.) kehrt er allerdings zur üblichen Wortwahl „Ungehorsam“ bzw. „Gehorsam“ zurück.

Zur Aussage von Vers Römer 5,18 kommt Jankowski zu folgenden Ergebnissen (J135), die sich vor allem dadurch von Wolters Schlussfolgerungen unterscheiden, dass er den Schalom innerhalb einer geeinten Menschheit in den Blick nimmt:

Zum Schluß werden nun doch die beiden Menschen in ihrem typischen Handeln miteinander verglichen. Beider Handeln hat jeweils Konsequenzen für die gesamte Menschheit, für alle Menschen, Juden und Nichtjuden. Nach allem, was der Mensch begangen hat, kann Menschheit nur verurteilt werden. Das ist die Konsequenz aus dem Handeln des Adam/Mensch. Auch der Messias/Mensch handelt. Er jedoch begeht kein Delikt. Er wendet das Rechtsgeheiß an, macht das, was zu tun ist, damit es gerechte Verhältnisse untereinander gibt. Die Konsequenz für die Menschheit aus diesem Handeln ist, daß sie wahr werden wird. Eine wahre Menschheit, die nicht zerstritten ist und in gerechten Verhältnissen lebt, das ist das Ziel.

Was Paulus in Römer 5,19 sagt, bezieht sich nach Jankowski dagegen nicht auf die Menschheit im Ganzen, sondern auf die Gojim im Besonderen, denn hier bewertet Paulus wie

in einem guten Parallelismus membrorum ... das Handeln der beiden Menschen. Der eine hörte nicht hin auf das, was ihm als Gebot des Lebens gesagt

war. Der andere hat hingehört und dann getan, was als Rechtsgeheiß geboten war. Weghören und Zuhören hat nun Konsequenzen für den „problematischen“ Teil der Menschheit, für die Vielen. Adam/Mensch ist dann wirklich der Typus für alle, die nicht hinhören wollen, die – so müssen wir ergänzen – weder die Thora für die Völker, als Angebot für die Nichtjuden von den Weisen formuliert in den Noachidischen oder Adamitischen Geboten, noch die Thora vom Sinai angenommen haben. Deswegen gelten sie als Sünder. Der zukünftige Mensch, der Messias, wird gerade durch sein Hinhören zum Vorbild für die Vielen. Er bewährt sich in seinem Hinhören und ermutigt die Vielen zum wahren Menschsein. Da ist er ganz der Knecht Gottes aus Jes 53 {Vers 11}, der *die Vielen bewährte, indem er ihr Fehl auf sich lud*.

Diese differenzierte Rede von *pantes anthrōpoi* {alle Menschen} auf der einen und *hoi polloi* {die Vielen} auf der anderen Seite macht dann Sinn, wenn Paulus zwar ganz bestimmt davon ausgeht, dass sowohl Juden als auch Gojim auf die Wahrmachung durch den Messias Jesus angewiesen sind, aber sich zugleich in diesem ersten Teil des Römerbriefs mit aller Kraft dafür einsetzt, seine Mitjuden von der Einbeziehung der Gojim in diese Wahrmachung zu überzeugen.

Römer 5,20-21: Verschlimmert die hinzugekommene Tora die Sünde der Menschheit einfach nur oder macht sie Sünde und die Alternative des Lebens erkennbar?

5,20 Das Gesetz aber ist hinzugekommen,
auf dass die Sünde mächtiger würde.
Wo aber die Sünde mächtig geworden ist,
da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden,
5,21 damit, wie die Sünde geherrscht hat durch den Tod,
so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben
durch Jesus Christus, unsern Herrn.

[10. März 2025] Eine entscheidende Bedeutung hat für Michael Wolter (W358) der Beginn von Römer 5,20: *nomos de pareisēlthen, hina pleonasē to paraptōma* {Das Gesetz ist aber hinzugekommen, damit die Verfehlung sich vermehrt}. Damit „greift Paulus das Thema Gesetz noch einmal auf“, und zwar auf eine Weise, die im Zusammenhang mit den Versen 13-14 darauf hinausläuft (W358f.),

dass das Gesetz *zusätzlich zu Sünde und Tod* in die Welt gekommen ist und dort den Zusammenhang von Sünde und Tod schon vorgefunden hat, der sich gänzlich unabhängig vom Gesetz unter den Menschen etabliert hatte.

Ein Verständnis (Anm. 75 und 76) von *pareiserchesthai*, das auf „ein heimliches, unerkanntes Eindringen“ hinausläuft, „das man sich mit unlauteren Mitteln verschafft und das den Eintretenden verborgen bleiben lässt“, wie es z.B. in Galater 2,4 vorliegt (der einzigen weiteren Stelle, wo das Verb in der griechischen Bibel auftaucht), weist Wolter jedoch zurück: „Vom Gesetz wird Paulus sicher nicht sagen wollen, dass es

sich unter Vorspiegelung falscher Tatsachen heimlich und unerkannt eingeschlichen habe“. Zugleich betont er aber auch (W358), „dass Paulus dem Gesetz mit *pareiserchesthai* {hinzukommen} nicht eine Zwischenstellung zwischen Adam und Christus oder zwischen Sünde und Gerechtigkeit oder zwischen Tod und Leben zuweisen will.¹⁴⁸“ Als Begründung dafür scheint ihm seine Annahme auszureichen, dass nach den Versen 13 und 14 die Sünde, obwohl sie nicht verbucht wurde, bereits vor der Mose-Tora in der Welt war und zum Tod der Menschen führte.

Aber nicht genug damit, dass Paulus in Wolters Augen dem Hinzukommen der Tora keine positive Rolle zubilligen will, nach Vers 20b tritt er ihm zufolge sogar (W359)

mit der These hervor, dass durch den Eintritt des Gesetzes in den Zusammenhang von Sünde und Tod alles noch schlimmer geworden ist. Die Intention der Feststellung, dass die Verfehlung sich durch das Gesetz „vermehrt“ (*pleonazein*)¹⁴⁹, ergibt sich aus V. 14b und V. 16h: Das Hinzukommen des Gesetzes hat dazu geführt, dass sich die Zahl der Verfehlungen vervielfältigt hat. Während Adam nur ein einziges Gebot übertreten hatte, haben die Menschen im Gesetz eine vielfache Zahl von Geboten vorgefunden und übertreten. Das Gesetz hilft den Menschen also nicht nur nicht, die Sünde zu domestizieren, sondern es verstrickt sie sogar immer noch tiefer in den Verhängniszusammenhang von Sünde und Tod. Aus diesem Grund spricht Paulus hier vom *paraptōma* {Verfehlung} anders als in V. 16h nicht im Plural, sondern im Singular. Er beschreibt mit diesem Begriff (und dann auch mit dem Singular *hē hamartia* {die Sünde} in V. 20c) in komprehensiver Weise die Gesamtsituation der Menschheit als ein durch das Gesetz immer weiter zunehmendes Verstricktsein in „Verfehlung“ und „Sünde“.

Für „diesen Gebrauch von *pleonazein* {vermehrten} in Verbindung mit einem Singular“ findet Wolter (Anm. 80)

[s]prachliche Analogien ... z.B. in Spr 15,6 (*en pleonazousē dikaiosynē ischys pollē* [„in anwachsender Gerechtigkeit liegt viel Kraft“]); ... Ps 70,21^{LXX} (*epleonasas tēn megalosynēn sou* [„du hast deine Majestät anwachsen lassen“]); Phil

148 So sehen das u.a. E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1. Kor. 15) (WMANT 7), Neukirchen 1962, 249, O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 192, und E. Jüngel, Das Gesetz zwischen Adam und Christus, in: ders., Unterwegs, 170ff.

149 Dazu merkt Wolter an (Anm. 77):

Von einem *pleonazein* der Sünden sprechen auch [1/3Esr 8,72](#) (*hai gar hamartiai hēmōn epleonasan hyper tas kephalas hēmōn* {Unsere Sünden haben sich nämlich über unseren Häuptern vermehrt}) und Sir 23,3 (*hai hamartiai mou pleonasōsin* {meine Sünden zunehmen}). Hier steht aber immer der Plural, nicht der Singular wie in Röm 5,20b. Da an diesen Stellen der Bezug auf die Tora, *nomos*, fehlt, können diese Stellen sowieso nichts zur Erhellung der Aussage des Paulus in Römer 5,20b beitragen.

4,17 („ich suche *ton karpon ton pleonazonta* {die sich vermehrende Frucht} auf eurem Konto“).

Aus der Verwendung (W359) des „finalen *hina*“ in Vers 20b, also einer Konjunktion, die auf einen Zweck oder ein Ziel ausgerichtet ist, schließt Wolter, „dass Paulus in dieser Wirkung des Gesetzes Gottes Absicht am Werk sieht.“ Aber ist es wirklich nachzuvollziehen, dass der Jude Paulus es als direkte Absicht des befreienden Gottes Israels angesehen haben sollte, die Tora nur zu dem Zweck dem Volk Israel anzuvertrauen, dass sich dadurch die Situation der Menschheit noch verschlimmert?

Die Zielgerichtetheit „des *hina*-Satzes“ greift Wolter zufolge aber

nicht auf das Wirken der Gnade über, von dem Paulus in V. 20d spricht. Zwischen den beiden Vorgängen, die in V. 20a und V. 20d beschrieben werden, gibt es insofern keine Verbindung, und man sollte darum auch nicht versuchen, sie zu konstruieren.¹⁵⁰ Mit keinem Wort deutet Paulus an, dass Gott schon an die Gnade gedacht hat, als er das Gesetz sein unheilvolles Werk tun ließ. Das Gesetz dient nicht der indirekten Vorbereitung der Gnade, sondern sein Wirken spielt sich immer nur im Zusammenhang von Sünde und Tod ab. Zwischen ihm und der Gnade gibt es keinerlei Kontinuität.

In Vers 20c wird demzufolge „mit *hou de epleonazen hē hamartia* {wo aber die Sünde sich vermehrt hat} ... die durch das Gesetz geschaffene Unheilssituation des Menschen“ bezeichnet (W360), wie „sie von der Gnade vorgefunden wurde.“ Das Wort *hamartia* {Sünde} steht dabei nach Wolter „für die Gesamtheit aller sündigen Handlungen“, also nicht wie „in V. 12-13a“ für „die Sünde als Macht, sondern wie in V. 13b die konkrete Sündentat.“

Mit Vers 20d schließlich „wiederholt Paulus einen Gedanken, den er schon in V. 16g-i vorgetragen hatte“ und steigert ihn, indem er „dem *pleonazein* {sich Vermehren} der Sünde das *hyperperisseuein* {weit darüber hinaus Gehen} der Gnade antithetisch gegenüberstellt“. Diese „außerordentliche Größe der Gnade im Verhältnis zur Sünde“ war

bereits in V. 15e-k zutage getreten ...: Weil sie die „Gnade Gottes“ ist (V. 15i), gehört es zu ihrem Wesen, dass sie die Sünde – wie groß und zahlreich diese auch immer sein mag – überbietet. Inhaltlich konkretisiert wird das paulini-

150 Eine solche Konstruktion, die er ablehnt, findet Wolter z.B. bei D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 119: „am Überhandnehmen der Sünde ... sollte sich die Überfülle der Gnade erweisen“. Außerdem wendet sich Wolter auch gegen die Vorstellung, Paulus mache „das Gesetz hier zur ‚Voraussetzung‘ der Gnade“, die er bei folgenden Autoren findet: U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 1. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 329, K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig, 6. Aufl. 2012, 148, und K. Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk“. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 233.

sche Verständnis von der die Sünde überbietenden Gnade durch das Rechtfertigungsgeschehen, wie Paulus es in 3,23-25 beschrieben hat.

In dem das Kapitel 5 abschließenden Vers 21 sieht Wolter eine Zusammenfassung dessen, was Paulus in den Versen 12-20 gesagt hat:

Diese Intention wird daran erkennbar, dass in diesem Vers nicht nur die ‚Wie-so‘-Struktur aus V. 12.18-19 aufgenommen wird, sondern auch andere Begriffe und Motive in leicht veränderter Konfiguration wiederkehren...

Mit dem Begriff *basileuein* {herrschen} stellt Paulus heraus, dass sowohl „Unheil“ als auch „Heil“ für „Herrschaftssysteme“ stehen, womit Wolter allerdings nicht etwa gesellschaftliche Analysen verbindet, sondern in metaphorischer Rede von der Herrschaft überindividueller Mächte redet. Schon zuvor hatte er beide Seiten „als ein *basileuein*“ charakterisiert, nämlich

in V. 14a.17c für die Unheilsseite, in V. 17f für die Heilsseite. Ebenso war auch vorher schon die Unheilsseite genauso durch „Sünde“ und „Tod“ gekennzeichnet wie die Heilsseite durch „Gnade“, „Gerechtigkeit“ und „Leben“. Nicht zu übersehen sind aber auch die Veränderungen: Während Paulus mit Bezug auf die Unheilsseite in V. 14a.17c noch davon gesprochen hatte, dass *der Tod* herrschte, und zwar aufgrund der Sünde, ist es in V. 21a *die Sünde*, die „durch den Tod“ ihre Herrschaft ausgeübt hat. Hier ist also die Sünde als eine überindividuelle Macht verstanden. Analoges gilt auch für die Heilsseite: Während nach V. 17e-f die Empfänger der „Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit“ „im Leben herrschen werden“, ist es in V. 21b die Gnade, die „durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben herrscht“. Auch die *dikaiōsis zōēs* {Rechtfertigung des Lebens} (V. 18b) wirkt in V. 21b nach: Die „Rechtfertigung“ heißt so, weil sie „Gerechtigkeit“ vermittelt, aus der ewiges Leben folgt.

Wolter sieht (W361) in diesen „Differenzen auf jeder Seite“ nicht etwa Widersprüche, „denn sie wollen sich gegenseitig interpretieren.“ So stellt er in Vers 21a „die Sünde als die eigentliche Herrscherin dar, die den Tod lediglich als Werkzeug ihrer Herrschaftsausübung benutzt“, während er in Vers 21b mit der „Herrschaft ... der Gnade ... Gott als Geber der Gnade ins Spiel“ bringt, dem allein „die zum ewigen Leben Gerechtfertigten ihren Status ... verdanken“.

Eine Unsymmetrie sieht Wolter auf beiden „Seiten des Vergleichs“, weil der Ausdruck *en tō thanatō* {durch den Tod} (V. 21a) „in V. 21b zwei Entsprechungen“ hat, und zwar vom Satzbau her *dia dikaiosynēs* {durch die Gerechtigkeit}, aber von der Sinnentsprechung her *eis zōen aiōnion* {zum ewigen Leben}. Paulus beschreibt also in Vers 21a „die Vergangenheit“ aus der Sicht „der ‚zum ewigen Leben‘ Gerechtfertigten“, während er „in V. 21b die Linie von der Gegenwart in die Zukunft“ auszieht:

Die Herrschaft der Gnade hat mit der Rechtfertigung der Glaubenden bereits begonnen, und sie wird ins ewige Leben hineinführen (vgl. dann auch 6,22-23).

Mit dem „Ausdruck ‚durch Jesus Christus, unseren Herrn‘“ nimmt Paulus „Formulierungen aus V. 1 und V. 11“ wieder auf und bindet dadurch

das ab V. 12 Gesagte noch einmal ausdrücklich an den vorangegangenen Abschnitt und von ihm aus an das in 3,24-25 angesprochene Geschehen. Textsemantisch {von der Bedeutungsqualität des Textes her} fasst er hier die *tou-he-nos*-{durch Einen-}Formulierungen zusammen, mit denen er in V. 15j.17g.18b.19b den Charakter des Christusgeschehens nach dem Modell des Adamgeschehens erklärt hatte – freilich immer unter Hinweis auf den Unterschied zwischen ihnen: Durch den einen Einen ist Unheil in die Welt gekommen, durch den anderen Einen Heil.

Auf Wolters Zusammenfassung des gesamten Abschnitts [Römer 5,12-21](#) war ich schon in der Einleitung eingegangen. Ich wiederhole nur noch einmal das allerletzte Fazit, auf das ihm zufolge die Ausführungen des Paulus über Adam und Christus hinauslaufen (W363):

Auch das Gesetz steht unter der Herrschaft der Sünde. Es kann die Menschen nicht vor der Sünde bewahren, und es kann sie schon gar nicht vom Verhängnis der Sünde befreien. Im Gegenteil: es hat zur Folge, dass die Sünde sich vermehrt und alle Menschen sich nur noch auswegloser in den Zusammenhang von Sünde und Tod verstricken.

[12. März 2025] Gerhard Jankowski (J135) teilt Wolters Einschätzung nicht, dass Paulus dermaßen grundlegende Vorbehalte gegenüber der jüdischen Tora hegt. Vielmehr geht er davon aus, dass Paulus gute Gründe dafür haben muss, überhaupt mit Worten wie „Weghören, hinhören, Rechtsgeheiß“ die Tora aufzurufen (J135f.):

Sie ist das Recht zum wahren Leben, sie will gehört und getan werden, sie ist Israel gegeben und unterscheidet so dieses Volk von den vielen Gojim. Was also ist mit der Thora, wenn die vielen Gojim auch wahr werden können? Die Antwort ist: die Thora kam gerade hinzu, *nomos pareisēlthen*.

Wie beurteilt Jankowski (J136) die Verwendung des Wortes *pareiserchesthai*, das in der Bibel „nur von Paulus gebraucht wird“?

In Gal 2,4 verwendet er es, um das Vorgehen seiner Gegner zu beschreiben: sie kamen hinzu, nebenbei, um die messianische Praxis nach den strengen Geboten der Thora kritisch unter die Lupe zu nehmen. Dieses Vorgehen wird von allen Auslegern negativ interpretiert. Das Hinzukommen ist ein Eindringen, ein Einschleichen. Von daher wird dann auch unsere Stelle durchgängig negativ verstanden: die Thora „schleicht“ sich ein, ist ein Störfaktor, eine Fehlentwicklung im ganzen Heilsgeschehen. Die theologische Deutung verdrängt die philologische Mühe. Wieder ist es Marquardt [222ff.], der das Verb aus seiner ideologischen Überfremdung befreit, indem er schlicht der griechischen Bedeutung des Wortes folgt. *Pareiserchesthai*, ein Kompositum aus *para*, *eis* und *er-*

chesthai, meint nichts anderes als ein verstärktes *hinzukommen*. Und das macht dann auch „theologisch“ einen Sinn.

An dieser Stelle füge ich einen langen Ausflug in die hochinteressanten Ausführungen von Friedrich-Wilhelm Marquardt ein, um den Hintergründen der Argumentation Jankowskis auf die Spur zu kommen. Marquardt [221] fragt nämlich danach, inwiefern Paulus dem Messias Jesus das „Übergewicht“ gegenüber „Adam“ zumisst:

Das Übergewicht hat Jesus Christus deswegen, weil er dem Adam das Gewicht seines Handelns und Wirkens abgenommen hat. Adam bringt Sünde und Tod in das Kollektiv der Menschheit. Genau das, was Adam der Menschheit gegeben hat, das nimmt Christus von ihr, nimmt beide auf sich – die Sünde mit ihrer Todesfolge; so wird die „Übertretung“ Adams in ihren Folgen verdrängt durch die gerechte Tat Jesu (5,17). Daß Jesus Christus die Adamsgeschichte auf sich nimmt, das macht ihn adamsgemäß. Daß Adam durch Christus von seiner geschichtlichen Last befreit wird, das macht ihn christusgemäß.

Weiter spielt Marquardt die Vorstellung durch, auf welche Weise sich Christus und Adam „ineinander erkennen“ könnten [222], indem er es mit dem „ersten zwischenmenschlichen Erkennen“ von Adam und Eva vergleicht: Ein solches Erkennen geht „nicht ab ohne einen Schmerz des Erkennens“, denn:

So ungetrübt, wie Adam Eva erkannte, erkennt Christus den Adam nicht, kann also auch Adam sich in Christus nicht wiedererkennen... Der Schmerz der Last Adams zeichnet Jesu Züge und entstellt wohl auch sein „edles Angesichte“. Erblickt Adam sich in Christus, so eignen ihm nicht mehr Gestalt und Schöne, die ihn an Eva so begeisterten. Der *Schmerz* des Erkennens ist das Un-Ideale, das wirkliche Geschichtliche am Adam-Christus-Verhältnis.

Zu „diesem Schmerzensverhältnis zwischen beiden“ kommt es nun nach Marquardt, indem „Adam und Christus ... geschichtlich verbunden“ sind, und zwar sind sie

dies durch Israel, durch Mose und das Gesetz, das er von Gott her in die Welt gebracht hat. Bildlich gesagt: Zwischen Adam und Christus hat Gott den Mose gesetzt. Mose ist mit seinem Gesetz „zwischen hineingekommen“ (5,20): *nomos de pareisēlthen*.

Damit kann Paulus Marquardt zufolge keineswegs meinen, was viele Exegeten annehmen, „Mose und das Gesetz haben sich (aus welchen Gründen auch immer) zwischen Adam und Christus hineingedrängt, eingeschlichen“. Denn wäre das der Fall,

dann hörte er tatsächlich auf, der gute Jude Paulus zu sein, als den wir ihn bisher erkennen konnten, – dann stünden wir hier in der Tat an der Bruchstelle, wo Judentum und Christentum sich nun wirklich voneinander trennen, – dann wäre an dieser Stelle tatsächlich Adam als *Typos Christi* wichtiger als Mose und die Tora geworden...

Zwar ist es Marquardt durchaus bewusst [224], dass man auch bei Paulus „immer mit Gedanken rechnen“ muss, „denen ein noch so gutwilliger Jude wirklich nicht mehr folgen kann.“ Aber da „das Christentum so bedenkenlos, so forciert das Neue Testament antijüdisch gelesen“ hat und weiterhin liest, will er „lieber etwas zu viel als zu wenig versuchen, um eine antijüdische Bedeutung eines neutestamentlichen Satzes in Frage zu stellen.“ Darum fragt er eingehend nach der wirklichen Bedeutung von *pareiserchesthai*. Ist es „mit ‚zwischenhineinkommen‘ richtig übersetzt“ oder könnte „es nicht einfach auch ‚dazukommen‘ heißen“? Muss man es wirklich so verstehen, also ob sich das Gesetz „zwischen Adam und Christus hineingedrängt hätte“, ist es nicht in Wirklichkeit „etwas, was zu dieser Beziehung dazugekommen wäre“?

Ausgehend [225] von einer Bemerkung „in Otto Michels Kommentar“¹⁵¹, dass das Wort *pareiserchesthai* „die Bedeutung beider darin enthaltener Präpositionen *para* und *eis*“ bewahre, geht Marquardt auf die Beobachtung ein, dass „*eiserchesthai*, ohne Hinzufügung von *para*, ... in unserem Abschnitt schon einmal ... in 5,12“ vorkommt:

Durch Adam ist die Sünde in die Welt gekommen: *hē hamartia eis ton kosmon eisēlthen*; wollen wir hier auf die Präposition *eis* achtgeben und also genau übersetzen, müßten wir sagen: Durch Adam ist die Sünde hineingekommen in die Welt (das unterstreicht den räumlichen Sinn des Kommens der Sünde: Die Welt ist zu ihrem Wirkraum geworden). Zweifellos spielt der stilistisch bewußt schreibende Paulus mit dem Wort *pareiserchesthai* in 5,20 an das *eiserchesthai* in 5,12 an: Das Gesetz ist genauso in die Welt hineingekommen, die Welt ist genauso zum Raum des Gesetzes Mose geworden, wie zuvor durch Adam die Sünde in die Welt hineingekommen ist und dort ihren Wirkungsraum gefunden hat.

Zwei Möglichkeiten erwägt Marquardt nun, was „die Präposition *para* dem *eis* der räumlichen Bestimmung des Kommens“ hinzufügt. Michel sagt an der genannten Stelle: „*para* bedeutet an sich eine Fehlentwicklung“, wozu er auf Galater 2,4 verweist, auf „subversives Eindringen“ falscher Brüder „in die galatische Gemeinde“. Auch [226] im „klassischen Griechisch“ kann „*para* ,gegen‘ heißen ..., z. B. in der Wendung *para physin*, gegen die Natur (Röm 1,26...)“. Von daher

würde Paulus in der Spannung zwischen *eiserchesthai* in 5,12 und *pareiserchesthai* in 5,20 sagen: Mose ist mit der Tora gekommen *para*, also in Gegenbewegung und Gegenwirkung gegen die Sünde, die mit Adam in die Welt gekommen ist. Daß damit Mose nur als eine Episode im Handeln Gottes bezeichnen würde, läßt sich beim besten Willen nicht sagen. Das *para* meint eine inhaltliche Gegenläufigkeit des Mose gegen Adam, der Tora gegen die Sünde. Es bildet keinen weltgeschichtlichen Phasenbegriff, sondern beansprucht theologisch-inhaltliche Bedeutung.

151 Marquardt zitiert O. Michel, Der Brief an die Römer, 143.

Eine zweite Verständnismöglichkeit von *para* liegt für Marquardt jedoch näher, denn im eigentlichen Sinne heißt *para* „bei“ und „neben“ in keineswegs negativer Bedeutung. Rein philologisch ließe sich das Wort *pareiserchesthai* durchaus seines feindlichen (und antijüdischen) Untertons berauben: Das Gesetz ist hineingekommen in die Welt wie die Sünde, und es ist zu ihr dazugekommen. Nach klassischem Griechisch schwingt im Gebrauch von *para* keineswegs notwendig der Gedanke eines Entgegen, einer „Fehlentwicklung“, eines Querschlags mit; im Gegenteil lesen wir in unserem alten Schulgriechischbuch (Kappus-Walther), daß *para* die Grundbedeutung „nahe bei, bei, neben“ habe, so daß Röm 5,20 auch so verstanden werden könnte: Das Gesetz ist der Welt Adams und seinem Sündigen sehr nahe gekommen – und keineswegs: in die Quere.

Versteht man „in diesem Sinn das paulinische Wort *pareiserchesthai*“, dann gewinnt man nach Marquardt „eine biblische Substanz zurück“, denn nach 5. Mose 30,14 gilt vom Gesetzeswort: „Ganz nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es tun kannst.“

Was aber ist nun [227] über die „Fortsetzung unseres Satzes 5,20“ zu sagen, dass Gott „mit dem Gesetz die Übertretung, also die Sünde, ‚größer machen‘, sich mehrer lassen“ soll? Ist das, wie zum Beispiel Wolter meint, die einzige Aufgabe des Gesetzes? Spielt Mose „zwischen Adam und Christus“ in den Augen des Paulus eine ausschließlich verhängnisvolle Rolle? Marquardt schließt aus, dass „Gott ein Interesse daran haben“ kann, „daß in der Welt Adams die Sünde sich mehrt.“ Stattdessen „bezieht sich die Aussage“ auf den Vers 5,13b:

[O]hne Gesetz sind Sünder nicht zurechnungsfähig. Das heißt positiv: Mose und die Tora machen Adam und alle Adamsmenschen überhaupt erst zurechnungsfähig, verantwortlich, also: eigentlich erst zu geschichtlich richtigen Menschen und so erst: zu wahren Menschen, vere homines.

Zwar war schon Adam „schuldig vor Gott“, gerade er hatte „Gottes Weisung ... nahe seinem Munde und seinem Herzen gehabt wie sonst niemand“, aber indem

er die Befolgung dieses Wortes nicht durchhielt, wurde er schuldig und verlor die ursprüngliche Gottesnähe, ... geriet aus der Herrschaft des lebendigen Gottes unter die Herrschaft des tötenden Todes. Die anderen vor-mosaischen Menschen nach ihm waren davon mitbetroffen, selbst wenn sie „nicht mit der gleichen Übertretung gesündigt hatten wie Adam“ (5,14). ... Eine Differenz des Sündigens wird also auch hier genauso behauptet, wie wir es im Verhältnis der Sünde der Juden und der Sünde der Gojim gehört hatten.

Entscheidend ist hier für Marquardt [226f.]: „Alle sündigen, aber nicht sündigen alle gleich.“ Alle „Kinder Adams“ taten es „faktisch (ohne dies zwanghaft zu müssen) ... und forcierten so das Todesverhängnis in der Menschheit.“ Indem [227] das 1. Mose-

buch vom „rapide abnehmende[n] Lebensalter der Väter Israels“ erzählt, wird „das Sich-Vorwärts-Fressen des Todes in der Lebenszeit der Menschen vor Mose“ in seiner ganzen Härte in den Blick genommen. Auch ihnen, den „Adamsmenschen“ muss die „Tora ... mindestens ebenso nahe auf den Leib rücken wie der fressende Tod“. Allerdings: „abschaffen kann Mose den Tod sowieso nicht mehr; an die Wurzeln der Todesmacht wird erst Jesus mit seinem Sterben herankommen.“

Mose hat eine andere Aufgabe, nicht als „*Erlöser von der Sünde, aber ihr Logiker*.“ Das hatten wir schon in Vers 13 gesehen: „Mose und die Tora“ machen

Adam für seine Sünde zurechnungsfähig; das griechische Wort heißt *ellogesthai*; ... Sünde bekommt ihre Logik; Gott gibt sie ihr, indem er uns Mose und die Tora nahekommen läßt. Wenn etwas „logisch“ wird, wird es erkennbar, durchschaubar, kann man es verallgemeinern, kann man damit etwas anfangen, ein Verhältnis dazu einnehmen, sich dem stellen. Diese Möglichkeit gibt Gott dem Adam, indem er ihm den Mose sendet.

Vor Mose waren für jeden Menschen sein „Sündigen und Sterben ... mindestens so unfassbar, unbegreiflich und widersinnig, wie für Adam selbst“. Marquardt [228f.] betrachtet dies als den

Einbruch des Chaos in die Schöpfung, ohne Sinn, ohne Logik. Und von Adam an bis hin zum Kommen des Mose hat Gott dieser Menschheit nicht anders helfen wollen, als durch immer neue Anläufe, das Leben der urgeschichtlichen und frühgeschichtlichen Menschen zu bewahren, zu fördern durch wunderbare Rettungen, immer neue wunderbare Zeugungen, die der menschlichen Unfruchtbarkeit, dem Ausdörren und Aussterben entgegenwirken sollten; das erzählt das Buch Bereschit {1. Buch Mose – Genesis}.

An dieser Stelle lese ich bei Marquardt einen kühnen Satz, der darauf hinauslaufen wird, dass Gott auf „tiefgreifenden Vertrauensbruch“ der Menschheit damit reagiert, dass er selbst „an der Vertrauensbasis von sich aus festgehalten und ... immer wieder auch ihm trauende Menschen gefunden hat“ [229]:

Aber Sünde und Tod zu logifizieren, Regeln zu ihrer Vermeidung zu geben, sie gegeneinander zu Ursache und Folge zu quantifizieren, sie so, kurz gesagt: berechenbar zu machen – auf die Idee wäre Gott nie gekommen. Er wollte den Menschen ihre einzelnen Übertretungen nicht „anrechnen“ und hat dies auch nicht getan. So waren Gott und Adam miteinander nicht dran. Ihr Verhältnis war auf *emuna*, Vertrauen, gebaut, auf freies Reden des einen und ein ebenso freies, zwangloses und unverkrampftes Hören und Antworten des anderen.

Von dieser Argumentation her zieht Marquardt für das Hinzukommen der Tora in die Welt den Schluss: „*Aus diesem adamitischen Chaos der Gottesbeziehung wird eine mosaische Kultur der Gottesbeziehung*.“ Das läuft ihm zufolge zugleich darauf hinaus, dass die Tora nicht nur eine ziemlich nebensächliche vorübergehende Bedeutung für ein einzelnes Volk besitzt, vielmehr [230] erschafft erst das

Gesetz des Mose ... die Gattung Mensch, die Adamsmenschheit als Einheit. War sie bis zu Mose noch getrennt in den paradiesischen Adam und in die Adamskinder jenseits von Eden, in den guten Menschen, der gefallen ist, und in die gefallen Menschen, die an ihre ursprüngliche Güte nicht mehr heranreichen, so wird dieser Unterschied durch Mose aufgehoben. Mose spricht der Menschheit den Adam zu und dem Adam die Menschheit, der *massa perditionis* {Menschheit oder wörtlich: Masse der Verderbtheit} die ursprüngliche Güte ihres Stammvaters, dem Stammvater aber auch die Last der Verantwortung für die Lage der *massa perditionis* jenseits von Eden. So entsteht die Gattung Mensch: durch Mose.

Erst dadurch kann auch „eine Menschheitsbedeutung Jesu Christi“ entstehen, nämlich, „indem er Adam begegnet.“ Dieses Ergebnis seiner Ausführungen spitzt Marquardt in dem Satz zu [231]: „*Jesus Christus hat seine Universalität nicht im Gegensatz zu Mose, sondern durch Mose bekommen.*“ Damit ist und bleibt es „Mose, der Adam christusgemäß macht“ und der Adam und Christus „miteinander in Blickkontakt und in eine erwachsene Beziehung bringt.“ Die Vermehrung der Sünde durch die Tora ist also nicht als Verschlimmerung der menschheitlichen Situation zu bewerten:

Natürlich wiegt Sünde nun schwerer, wenn Gott sie anrechnet; sie verliert, wenn man so will, den Charme ihrer Urwüchsigkeit, und es fällt schwerer, sich an ihr zu freuen als an einem Ausdruck vitalen, freien Menschentums, gar als der größten Selbstbefreiungsleistung der Gattung Mensch, als die unsere neuzeitlichen Philosophen die Schlangen-Gefolgschaft Adams gefeiert haben und bis zu Ernst Bloch hin weiter feiern. Aber dadurch, daß Adam durch Mose nun zurechnungsfähig für seine Sünde gemacht wird, wird er aus dem bis dahin nur vital-wirklichen nun zum wahren Menschen, kann also Adam zum *typos tou mellontos* {Muster des Zukünftigen} werden, behaftbar-schuldig, wissentlich- und willentlich-schuldig und darin dann allererst auch christusgemäß, nämlich: der Mensch, der sich jetzt so kennt, daß er weiß, wer er ist, und schreien kann: „Ich elender Mensch! wer wird mich befreien von dem Leib dieses Todes“ (7,24 – diese Selbsterkenntnis ist dort die Spitze der Erfahrung, die Adam mit Mose macht). In dieser Selbsterkenntnis wird er zu dem Menschen, der frei und bereit dazu wird, Christus für sich leben zu lassen.

Schließlich fragt Marquardt nach den Unterschieden von Adam und Christus innerhalb des Dreiecks „Christus- Adam-Mose“. Mose kann [231f.]

die Wurzel von Adams Sünde und Tod ... bewußt machen, eindämmen, in ihrer progredierenden Schädlichkeit begrenzen; er kann sie aber nicht aufheben, abschaffen, aus der Welt schaffen... Mose kommt, wie Paulus sagt, an die *paraptōmata* heran, an die Übertretungen, an die akuten Äußerungsformen der Sünde, nicht an die *hamartia* selbst. ... Es gibt kein jüdisches Mose- und Tora-Verständnis, das Mose als Befreier von diesen adamitischen Versklavermächten, ihn also als „Erlöser“ deutete; das jüdische Zutrauen zur Willensfreiheit

der Menschen, die mit der Haftbarmachung Adams durch Mose gegeben ist, schließt das aus. Insofern muß die Formel vom *pollō mallon* {um wieviel mehr}, vom Übergewicht Christi nicht als antijüdische Meinung vertreten und aufgefaßt werden – zumal ja Christus dem Adam, nicht dem Mose, als überlegen beschrieben wird.

Jankowski legt diese Überlegungen Marquardts nicht im einzelnen dar, setzt sie jedoch voraus, um zu einer Schlussfolgerung zu gelangen, die den die jüdische Tora grundsätzlich abwertenden Überzeugungen Wolters entschieden widerspricht (J136):

Die Thora ist kein Zwischenfall, erst recht kein Störfall. Im Gegenteil. Sie ist geradezu notwendig. „Die Sünde kam hinein (*eiserchesthai*) in das Weltsystem“, so heißt es zu Beginn des Abschnitts. „Die Thora kam gerade dazu hinein (*pareiserchesthai*)“, heißt es jetzt. Die Sünde hat im Weltsystem ein Gegenüber. Die Thora macht die einzelnen Delikte als Sünde erkennbar. Gleichzeitig bietet sie einen Entwurf von Leben, das nicht beherrscht ist von Sünde und Tod. Thora macht deutlich, wo Sünde in der Welt ist, wie Sünde funktioniert. Sie macht erst recht deutlich, daß das ganze System total von Sünde, von Irrungen und Wirrungen, von Verbrechen bestimmt ist. Es fließt gleichsam davon über. Die Thora ermöglicht es, zu beurteilen, daß das ganze Weltsystem der Vielen durch und durch falsch geortet ist.

Es ist also nicht die Tora als ein in sich überflüssiges oder sogar schädliches Gesetz, das zur Vermehrung der menschheitlichen Verfehlung führt; vielmehr ist sie ein von Gott gegebenes gutes Gesetz, das aufdeckt, worin die menschheitliche Verfehlung besteht. Das Problem, das Paulus nun dennoch im Blick auf die Tora erkennt, besteht darin, dass weder Juden noch Gojim dazu imstande waren, die Tora zu befolgen:

Wenn denn die Thora das Angebot des Lebens gegen das System der Sünde ist, hätten die vielen Gojim mit Israel zusammen dieses Angebot annehmen müssen. Sie haben es nicht getan. Deswegen stehen sie unter der ausufernden Herrschaft der Sünde. So verhindern sie im Grunde auch eine wahre Menschheit, sie perpetuieren die Unmenschwerdung.

Weil es den Juden nicht gelungen ist und unter der römischen Weltordnung auch gar nicht gelingen kann, getrennt von den Völkern nach der Tora zu leben, hat Gott, wovon Paulus fest überzeugt ist, durch die Sendung des Messias Jesus in die Welt und durch seinen Tod am römischen Kreuz einen neuen Weg eingeschlagen (J136f.):

Begonnen hat eine neue Menschwerdung im Messias. Diese Menschwerdung ist gottgewollt von Anfang an. Die Fehlentwicklung der Unmenschwerdung wird überwunden durch die Solidarität Gottes zu der Menschheit, die von den vielen Gojim geprägt ist. Der Totalität der Sünde, von der sie beherrscht ist, steht die Solidarität gegenüber, die ihr gewährt wird. Mit dieser gewährten und zu bewährenden Solidarität kann neue Menschheit werden. Sie wird die

tödlichen Ordnungsstrukturen des Weltsystems aufbrechen und heilen. Für Paulus ist das eine Perspektive auf Weltzeit hin, eröffnet von Gott her in einem Strom von anerkennender Gnade.

Übersetzungsvorschlag für Römer 5,12-21

- 5,12 Darum: Wie durch *einen* Menschen die **Verfehlung** in die Weltordnung hineingekommen ist und durch die **Verfehlung** der Tod **und somit** zu allen Menschen der Tod **durch**gekommen ist, **deswegen**, weil alle **fehlgegangen sind** ...
- 5,13 Denn **bis zur Tora war Verfehlung** in der Weltordnung, **Verfehlung** wird aber nicht **angerechnet**, **wenn die Tora nicht da ist**.
- 5,14 Der Tod **aber herrschte** von Adam bis Mose auch **bei denen**, die nicht **nach dem Modell** der Übertretung Adams **fehlgegangen sind**. Der ist **das Muster** des Zukünftigen.
- 5,15 Aber nicht wie **der Fehltritt** so auch **die** Gnadengabe: Denn wenn durch des *Einen* **Fehltritt** die Vielen gestorben sind, um wieviel mehr ist die Gnade Gottes und das Geschenk **voll** Gnade, **der des einen** Menschen Jesus, **des Messias**, **auf die** Vielen **hin überreich** geworden.
- 5,16 Und nicht wie durch *Einen*, der **fehlgegangen ist**, **(ist)** das Geschenk: Denn zwar (führte) das Urteil von *Einem* zur Verurteilung, **die** Gnadengabe aber von vielen **Fehlritten her zu wahr machendem Tun**.
- 5,17 Denn wenn aufgrund **des Fehltritts** des *Einen* der Tod **die Herrschaft ergriffen hat** durch den *Einen*, um wieviel mehr werden die, die **den Überfluss** der Gnade und das Geschenk der **Bewährtheit** empfangen, im Leben herrschen durch den *Einen*, Jesus, **den Messias**.
- 5,18 Also nun: Wie **(es)** durch **des Einen Fehltritt** für alle Menschen Verurteilung (kam), **so auch durch das wahr machende Tun des Einen** für alle Menschen zur **Zurechtbringung** des Lebens.
- 5,19 Denn wie durch **das Weghören** des *einen* Menschen die Vielen **als Fehlgehende hingestellt** worden **sind**, so werden auch durch **das Zuhören** des *Einen* die Vielen **als Bewährte hingestellt** werden.
- 5,20 **Die Tora** aber ist **daneben** hinzugekommen, damit **der Fehltritt** anwuchs. Wo aber **die Verfehlung angewachsen** ist, ist die Gnade **überreich geworden**,

5,21 damit, wie die **Verfehlung** geherrscht hat **in dem** Tod,
so auch die Gnade herrsche durch **Bewährtheit**
zum Leben **in die Zeitalter hinein**
durch Jesus, **den Messias**, unseren Herrn.

Wer auf den Tod des Messias hin getauft ist, ist der Verfehlung gestorben, um den Weg eines neuen Lebens zu gehen (Römer 6,1-11)

[15. März 2025] Am Anfang der Auslegung von Römer 6 stellt Michael Wolter heraus (W364), „dass jetzt ein neuer thematischer Zusammenhang beginnt“, und zwar trotz der engen Verklammerung von „Röm 6,1 ... mit dem Ende von Kap. 5“. Paulus konzentriert sich jetzt nicht mehr auf das durch Christus erreichte Heil, sondern auf

die Situation derjenigen, die „die reiche Fülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen“ (5,17). Dementsprechend richtet sich die Eingangsfrage auf die Folgen, die sich daraus für ihre Lebensgestaltung ergeben. Nach hinten ist dieser Briefteil durch den Wechsel zum Israel-Thema ab 9,1 deutlich abgegrenzt.

Anders als im großen Zusammenhang von Römer 1,18 - 5,21 vermisst Wolter in den Kapiteln 6-8 allerdings einen „in sich geschlossenen Gedankengang, der durch einen theologischen Spannungsbogen zusammengehalten würde“. Stattdessen ist die „Abfolge von einzelnen Erörterungen“ über das „*neue Leben der von der Herrschaft der Sünde Befreiten*“, wie er diesen Abschnitt seiner Auslegung überschreibt, einerseits „durch Stichwortverknüpfungen miteinander verbunden“, andererseits aber auch „durch eine Reihe von Leitwörtern“, von der „Sünde“ über „die anthropologischen Begriffe *sōma* {Leib} ... und *sarx* {Fleisch}“ über „Gerechtigkeitsbegriffe“ und „die Antithese von ‚Tod/sterben‘ und ‚Leben/leben‘“ bis hin zur „Metapher der ‚Sklaverei‘“ und der „Rede vom Geist“:

Davon abgesehen gibt es aber auch ein Thema, das Paulus schon vorher ständig beschäftigt hat und das auch in dem nun folgenden Briefteil nicht nur präsent bleibt, sondern zeitweise sogar im Vordergrund steht: das Thema „Gesetz“ (*nomos*)...

Der erste Abschnitt dieses Zusammenhangs von Römer 6,1 - 8,39 umfasst Wolter zufolge (W367) die Verse 6,1-11, denn bis dahin geht es um „die Identität der Getauften“ und ihre „Ergehensgemeinschaft ... mit Christus“, während er mit Vers 12 in den Ton der Ermahnung wechselt und „das Verhalten seiner Adressaten in den Blick“ nimmt. Worum es inhaltlich geht, fasst Wolter folgendermaßen zusammen (W383f.):

Paulus arbeitet in diesem Abschnitt den radikalen Bruch heraus, der die Getauften von ihrer Existenz vor der Taufe trennt. Vorausgesetzt ist dabei, dass das Christentum in paulinischer Zeit noch eine Bekehrungsreligion war. Theologisch qualifiziert wird dieser Bruch als Befreiung von der Macht der Sünde, unter deren Herrschaft Adam alle von ihm abstammenden Menschen ge-

bracht hat. Diese Befreiung ist durch die Taufe erfolgt, die in paulinischer Zeit immer eine Bekehrungstaufe war und christliche Biographien in ein Davor und ein Danach getrennt hat.

Diese Ausführungen stellen natürlich massiv die von mir favorisierte Auslegung Jankowskis in Frage, dass keineswegs bereits Paulus das Christentum als Bekehrungsreligion in Abkehr von der Religion des Judentums begriffen hat. Es wird zu prüfen sein, ob Wolters Einschätzung tatsächlich auf unumstößlichen Grundlagen beruht.

Zum Stichwort „Taufe“ betont Wolter (W384), dass sie hier „nicht als Interpretationsgegenstand im Zentrum“ steht, sondern als „Interpretationsmittel.“ Sein „Taufverständnis“ muss Paulus allerdings zu diesem Zweck dennoch ansatzweise darlegen:

Er deutet die Taufe „auf Christus Jesus“ in V. 3 als Taufe „auf seinen Tod“ und kann sie dadurch als ‚Tod‘ der vorchristlichen Existenz der Getauften erklären. Aus diesem metaphorischen Verständnis der Taufe als Tod gewinnt Paulus die zentrale Aussage dieses Abschnitts (V. 6-7): Durch den ‚Tod‘, den die christlichen Wir bei ihrer Taufe gestorben sind, hat die Sünde bekommen, was sie seit Adam von allen Menschen verlangt: den Tod des Sünders und der Sünderin. Sie ist durch den Tauf-Tod der christlichen Wir gewissermaßen abgefunden und hat keine Ansprüche mehr an sie. Umgekehrt sind die Getauften von der Herrschaft der Sünde und so auch vom Zwang zum Sündigen befreit. Aus diesem Grunde wird die Taufe auch nicht nur in V. 3-4 in den Blick genommen, wo sie expressis verbis erwähnt wird, sondern sie ist mit der Deutung, die Paulus ihr in diesen beiden Versen gibt, auch in V. 5-11 präsent, wo er die christlichen Wir mit Jesus Christus in der Ergehensgemeinschaft von Tod und Leben verbindet.

Gerhard Jankowski (J6) behandelt das Kapitel Römer 6 unter der Überschrift „Auf Tod und Leben“ mit den Unterabschnitten „Taufe 6,1-5“, „Vom Tod zum Leben: der Messias 6,6-10“, „Vom Tod zum Leben: eine Ermutigung 6,11-14“ und „Vom Dienst zum Dienst 6,15-23“. Weiter geht es dann in Römer 7,1 - 8,17 grundsätzlich um „die Thora“ und in 8,18-39 um das Thema „Neue Epoche, neue Welt, neuer Mensch“.

Ganz anders als Wolter erkennt Jankowski (J137) in dieser Abfolge „eine annähernd ähnliche Struktur“ wie in „der Erzählung von der Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens“. Das beginnt damit, dass Paulus seit „dem Midrasch über Abraham“ zunehmend „von Herrschaft des Todes, von Leben, von der Thora“ spricht, und setzt sich folgendermaßen fort:

Herrschaft und Unterdrückung – der Schrei aus der Unterdrückung – die Befreiung – die Gabe der Thora – mit der Thora neues Leben lernen...

Die Hauptstichworte dieser Kapitel sind zunächst *Tod/sterben*. Allein in Röm 6 finden wir fünfzehnmal das Wort Tod. Auch der Sklavendienst wird in Röm 6 direkt angesprochen. Das Motiv der Befreiung wird bei der Rede von der Auf-

erweckung des Messias aus den Toten erkennbar. Die Thora spielt vor allem im 7. Kapitel eine überragende und geradezu dramatische Rolle. Und schließlich hören wir im 8. Kapitel von der Vision eines neuen Lebens in einer neuen Epoche.

Erneut stützt sich Jankowski mit diesem Gedankengut auf Friedrich-Wilhelm Marquardt. Diesem zufolge [234f.] hat

es sachlichen Sinn, daß vor der Besinnung auf das Leben mit dem Gesetz in Kapitel 7-8 von den Daseinsdimensionen von Knechtschaft und Befreiung in Kapitel 6 gesprochen wird. ...

Von Tod und Auferstehung Christi her erscheint die „Herrschaft der Sünde“ als das neue Ägypten. Sie ist die große Versklavermacht, der wir alle unterworfen sind; ihr hat sich auch Jesus von Nazareth unterworfen. Das hatte seinen Tod zur Folge, aus dem er aber am dritten Tage herausgerettet wurde; Ostern ist demnach der neue Exodus. Durch diese österliche Befreiung hat mit dem Tod auch die Sünde ihre Letztwirklichkeit verloren. Die christliche Verkündigung hat von Anfang an ausgerufen: Jesus war nicht allein in Ägypten, und er ist da nicht allein herausgekommen; er hat das alles gelebt „für uns“, sich „für uns“ unter die Macht der Sünde gebeugt, ist daran „für uns“ gestorben, und Gott hat ihn aus seinem Tode herausgerissen um unseretwillen – nicht um seiner selbst willen. Indem sie sich taufen lassen, bejahen und beantworten ein Jude oder ein Goj ihre Lebensteilnahme am Leben, Sterben und Auferstehen Jesu, also am neuen Exodus.

Interessant ist bei Marquardt [232], dass er seinen Ausführungen zu Römer 6 zwar die Überschrift „*Christen*“ gibt, aber das damit Gemeinte ganz anders akzentuiert sieht als Wolter. Marquardt fragt sich nämlich [233]:

Was ist eigentlich unter Juden und Gojim, Beschnittenen und Unbeschnittenen, ein Christ? Bildet er, wie es in der alten Kirche und in der Geschichte mehr als einmal gesagt worden ist, ein eigenes „drittes Geschlecht“? Ist der Christ, sofern er – glaubend – weder Jude noch Grieche ist, eine Art Mensch sui generis, eigener Geschöpflichkeit und Herkunft, sind Christen gar ein anderes Volk zwischen dem jüdischen Volk und den anderen Völkern?

Im Gegenteil: Kirche hat darin ihr Wesen, daß sie derjenige Zusammenkunfts-ort ist, diejenige *synagōgē*, in der mit gleichem Recht die Juden wie die Nichtjuden geeint beieinander sind. Sie bildet also keine dritte Säule der biblischen Ontologie neben der Säule der Juden und der der Griechen. Kirche ist nur eine bestimmte Realisierungsform oder Aktualisierungsform der biblischen Grundbeziehung von Juden und Gojim.

Zurück zur von Marquardt skizzierten „Exodusstruktur“ im Römerbrief. Ein „Stichwort“ scheint nach Jankowski (J137) kaum in sie hineinzupassen, obwohl es „in den Kapiteln 6-8 beherrschend“ wird:

Es ist das Wort Sünde. Wir hatten es bereits häufig gehört. Jetzt aber tritt es besonders hervor. Allein in Röm 6-7 hören wir es 36mal (von insgesamt 47mal im gesamten Römerbrief). Sünde, das scheint der große Störfaktor zu sein. Sie steht dem Befreiungsgeschehen immer wieder im Wege, behindert und verhindert das Leben – und das nicht in einer fernen Vergangenheit, sondern überaus schmerzhaft spürbar in der Gegenwart. Sklaverei, das scheint die Beherrschung der Menschen durch die Sünde zu sein. Natürlich ist das ein unerträglicher Zustand. Genauso unerträglich scheint es zu sein, daß trotz der Thora die Zustände sich nicht verändern lassen, sondern nur noch tiefer ins Elend kommen. So scheint es. Erkennbar aber wird auch, daß Sünde in diesem Zusammenhang keine moralische Kategorie sein kann, sondern gesellschaftlich zu bestimmen ist.

Anscheinend knüpft Jankowski zwar an Marquardt an, geht aber an diesem Punkt von dessen metaphorischer Einschätzung der Sünde als „Versklavermacht“ her einen etwas anderen Weg, auf dem er sich des Umgangs mit realer Versklavung und ihrer Überwindung in den Büchern der jüdischen Tora erinnert. Dabei greift er in diesem Zusammenhang nicht auf die „Befreiungserzählungen“ im 2. Buch Mose {Exodus} zurück, sondern auf das darauf folgende, uns Christen eher weniger vertraute Buch, „in dem das Wort Sünde im Verhältnis zu den anderen Büchern“ ebenfalls (J137f.)

gehäuft vorkommt. Das ist das Buch Leviticus {3. Buch Mose}. Auch dieses Buch steht im Zusammenhang der Befreiungserzählungen der Thora. In ihm geht es im wesentlichen um die Einübung der Thora in der Gemeinschaft der Befreiten. In jüdischen Lehrhäusern beginnt deswegen das Studium der Thora mit der Lektüre dieses Buches. Die häufige Verwendung des Wortes Sünde könnte ein Hinweis darauf sein, daß Paulus sich von diesem Buch bei seinem Versuch, die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden zu begründen, leiten läßt. Ein zentrales Stück dieses Buches, die Haggada des Jom Kippur, hat er bereits für seine Praxis ausgelegt. Andere, wie z.B. die Heiligung, werden noch folgen. Schließlich waren zur Zeit des Paulus die Kapitel Lev 19-20 die Grundlage für die Bestimmungen über die Proselyten.

Da Jankowski also davon ausgeht (J138), „daß dieses für uns so fremde Buch Leviticus auf weite Strecken den Gedankengang des Paulus in den nun folgenden Kapiteln bestimmt“, versucht er dem „bei der Auslegung Rechnung zu tragen“.

Römer 6,1-2: Wer Gnade erfahren hat, ist der Verfehlung gestorben und bleibt nicht in ihr

6,1	Was wollen wir hierzu sagen? Sollen wir denn in der Sünde beharren, damit die Gnade umso mächtiger werde?
6,2	Das sei ferne!

Wir sind doch der Sünde gestorben.
Wie können wir noch in ihr leben?

[16. März 2025] Am Ende von Kapitel 5 hatte Paulus in Vers 20b die These vertreten (W341): „Wo ... die Sünde sich vermehrt hat, ist die Gnade noch weit darüber hinaus gegangen“. In Römer 6,1 fragt er (W366) „danach, welche Konsequenzen für die Lebensführung“ sich daraus ergeben, und „der Beantwortung dieser Frage“ wird bis Römer 7,6 alles, was folgt, „unmittelbar oder mittelbar“ dienen. Nach Michael Wolter besteht die Konsequenz im Leben der „durch Christus und aus Glauben ‚Gerechtfertigten‘ (3,24; 5,1.9)“ darin, „dass zwischen dem ‚Einst‘ und dem ‚Jetzt‘ der christlichen Existenz ein tiefgreifender Bruch liegt“, der (W367) von „Paulus am Anfang und am Ende ... als ein ‚Sterben‘ ... (6,2-11; 7,4-6)“ beschrieben werden kann.

Paulus formuliert in zwei Fragen (W368) einen „Einwand gegen das in 5,20b Gesagte“, der auch an Römer 3,8 erinnert und

das in 5,20b Gesagte ad absurdum führen will: Wenn es denn so wäre, dass Gott auf die Vermehrung von Sünde mit der Potenzierung seiner Gnade reagiert, folge daraus dann nicht, dass die Menschen mit dem Sündigen bedenkenlos weitermachen könnten, weil sie ja zuverlässig mit Gottes Gnade rechnen dürften?

Damit blickt man aber „auf das Christusgeschehen“ nicht „aus der Perspektive des Glaubens ... *zurück*“, sondern (W369) aus der „Blickrichtung ... der Sünder ... auf das Heilshandeln Gottes *voraus*“, und zwar indem der „fiktive Fragesteller ... das Verhältnis von Sünde und Gnade... *formal* ... bzw. ... *kata sarka* {nach dem Fleisch}“ versteht:

Er tut so, als hätte er die Heilserfahrung des Christusgeschehens noch vor sich; nur darum kann er seinem Sündigen eine Heilsfolge zuschreiben und meinen, die paulinische Darstellung in 5,15-17.20-21 dadurch ad absurdum führen zu können (V. 1c). Hierbei handelt es sich jedoch um eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit, denn nur wer im Christusgeschehen das Heilshandeln Gottes erkannt hat, kann wissen, dass Gottes Gnade die Sünde überbietet. Wer das aber weiß, befindet sich schon auf der anderen Seite; er steht nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde, sondern bereits unter der Herrschaft der Gnade. Nicht als Sünder, sondern nur als Begnadigter kann man wissen, wie Gottes Gnade funktioniert. Der Fragesteller vermischt also zwei miteinander unvereinbare Perspektiven: die des Sünders mit der des Glaubenden und Begnadigten.

Wolter betont, dass es sich hier „nicht um einen speziell jüdischen Einwand gegen die paulinische Interpretation des Christusgeschehens“ handelt; jeder, „der nicht glaubt“, könnte so fragen.

Paulus weist die „fiktive Frage ...“, die in eine falsche Schlussfolgerung mündet“, auch hier wieder mit „dem Ausruf *mē genoito* {keinesfalls}“ entschieden zurück und bestreitet „mit einer rhetorischen Frage ... die Voraussetzung“ des Einwands:

Christen (sie sind mit dem Wir in V. 2b.c gemeint) stehen bereits auf der anderen Seite. Für sie kann sich die Frage, ob sie „bei der Sünde bleiben sollen“, überhaupt nicht mehr stellen, denn sie haben mit der Sünde nichts mehr zu tun. Anders als in V. 1 versteht Paulus die Sünde jetzt als Macht, von der die christlichen Wir losgekommen sind. Das Wir in V. 2 ist darum ein anderes Wir als in V. 1b: Es blickt auf den Bruch mit der Sünde zurück, während das Wir der fiktiven Frage ihn noch vor sich sieht.

Genauer betrachtet Wolter die Metapher, mit der Paulus dieses „Getrenntsein von der Sünde umschreibt“, nämlich „*apothnēskēin* {sterben} + Dativ“, mit der „auch sonst zum Ausdruck“ gebracht wird, „dass eine Beziehung definitiv beendet wurde.“ Ebenso „bedeutet *zēn* {leben} + Dativ das Bestehen einer engen und unauflöslchen Verbundenheit.“ Später, nämlich in den Versen 10-11, „finden sich beide Seiten im Gegenüber von Sünde und Gott: ‚der Sünde gestorben bzw. tot sein‘ und ‚Gott leben‘.“ Ganz ähnlich sagt Paulus in Galater 2,19 „von der Bekehrung des christlichen Ich, dass es ‚durch das Gesetz ... dem Gesetz gestorben ist (*dia nomou nomō apethanon*)‘, und ähnlich heißt es in Röm 7,4: ‚Ihr seid dem Gesetz gestorben (*hymeis ethanathēte tō nomō*)““. Außerdem verweist Wolter auf „Lk 20,38; 2Kor 5,15; 1Petr 2,24“ sowie auf eine Reihe außerbiblicher Quellen.

Indem Paulus durch die „rhetorische Frage in Röm 6,2c“ die „Unterstellung von V. 1b“ zurückweist, spricht er Wolter zufolge „nicht von der Lebensführung ..., sondern von der anthropologischen Verbundenheit mit der Sünde und der Bestimmtheit durch sie“. Diese „Zeit des Lebens ‚in‘ der Sünde“ ist für „die christlichen Wir“ zur „Vergangenheit“ geworden, und das wird Paulus in den nächsten Versen „unter Rückgriff auf die Taufe“ erklären.

Auch Gerhard Jankowski (J138) betont zur Auslegung von Römer 6,1-2 zunächst, wie diese Verse an Vers 5,20 anknüpfen:

Wo die Sünde reichlich wirkt, da ist Annahme und Solidarität noch reichlicher am Werk. Das ist ein gefährlicher Satz. Er könnte so ausgelegt werden: Laßt uns kräftig sündigen, damit wir erst recht den Überschuß der Solidarität Gottes erfahren.

Anders als Wolter erwägt Jankowski jedoch, dass „Paulus in seiner Auseinandersetzung mit der Orthodoxie diesen Satz oft genug zu hören bekommen“ haben mag, nämlich „als Kritik an seiner Praxis“. Konnte man nicht (J138f.)

fast eine Rechnung daraus aufmachen: Wer mit möglichst vielen Gojim zusammenlebt, erzwingt immer größere Solidarität Gottes den Gojim gegenüber. Mit Gojim zusammenleben hieß in der Orthodoxie: die Thora übertreten. Die Thora übertreten bedeutete, Sünder zu sein. Mit den Gojim konnte man nicht zusammenleben, weil sie prinzipiell als unrein galten. Man wurde dadurch selbst unrein, sündig. Laßt uns in der Sünde bleiben, damit die Solidarität einen Überschuß habe – so kann der Umgang des Paulus und anderer mit den Gojim bewußt falsch verstanden werden.

Das von Paulus dagegen angeführt Argument nennt Jankowski (J139) „auf den ersten Blick verblüffend einfach“. Paulus behauptet:

Wir sind der Sünde gestorben, wir können nicht in ihr leben (6,2). Über Gestorbene hat niemand Macht. Gestorbene werden begraben. Niemand kann auf sie Einfluß nehmen. Auch die Sünde kann das nicht.

Im Widerspruch dazu steht allerdings, dass „alle die, die Paulus als Gestorbene bezeichnet“ und die er „auch noch Tote nennen“ wird, sogar „Begrabene“, in einer herausgehobenen Weise leben. Obwohl „die Sphäre des Todes in diesen Sätzen fast dominant wird“, ist Paulus „dennoch ... nicht in den Tod verliebt.“ Er muss sich aber mit ihm auseinandersetzen, da es „die Sünde ... in ihrer zerstörerischen Breite mit dem Tod zu tun“ hat und „weitgehend auch das gesellschaftliche Leben“ bestimmt:

Mit dem Tod ist zu rechnen. Aber das Leben ist zu gestalten auch gegen den Tod. Die Paulus Gestorbene nennt, kennen ein Leben, das nicht mehr bestimmt ist von Sünde und Tod. Dieses Leben ist definiert durch die Taufe auf den Messias Jesus hin.

Römer 6,3-5: Auf den Tod des Messias hin getauft, mit ihm begraben, verwachsen, gehen wir den Weg in Lebensneuheit, ihm gleich auch künftig in der Auferstehung

- 6,3 Oder wisst ihr nicht,
dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind,
die sind in seinen Tod getauft?
- 6,4 So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod,
auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten
durch die Herrlichkeit des Vaters,
so auch wir in einem neuen Leben wandeln.
- 6,5 Denn wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind,
ihm gleich geworden in seinem Tod,
so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.

[17. März 2025] Indem Paulus in Römer 6,3 auf die Taufe zu sprechen kommt, will er Michael Wolter zufolge (W370) „nicht die Bedeutung der Taufe erklären, sondern mit Hilfe der Taufe erklären, warum die christlichen Wir der Sünde gestorben sind“. Allerdings muss er zu diesem Zweck zugleich sein „Verständnis der Taufe“ darlegen. Denn seine Argumentation ist nur dann plausibel, wenn es erstens „keinen Christen gibt, der nicht getauft wäre“, und zweitens

die Taufe in paulinischer Zeit immer eine *Bekehrungstaufe* war. Durch sie wurden die Lebensgeschichten der Getauften in ein nichtchristliches Davor und ein christliches Danach geteilt, und jedem Getauften war sie Zeit seines Lebens als ein biographischer Einschnitt Erinnerungswürdig.

Aufgegeben wurde unter den Exegeten inzwischen die „früher verbreitete Annahme, Paulus würde in V. 3 eine Tauftradition zitieren“. Zur Bedeutung von (W371) *bapti-*

zesthai eis Christon lēsoun {auf Jesus Christus getauft werden} hebt Wolter hervor, „dass er das Verb *baptizein* nicht mehr nur mit der ursprünglichen Bedeutung ‚eintauchen‘ oder ‚waschen‘ verwendet“, die (Anm. 22) in „Mk 7,4 und ... Jos 3,15; 2Kön 5,14; Jdt 12,7; Sir 34,25“ vorkommt, sondern stattdessen als „Bezeichnung für das gesamte rituelle Handlungsgefüge, das wir ‚Taufe‘ nennen.“

Zur (W371) „rhetorischen Frage *ē agnoeite hoti* ... {oder wisst ihr nicht, dass ...}“ sagt Wolter, dass „Paulus nicht an bereits Bekanntes erinnern“, sondern im „Gegenteil ... die erstmals hier vorgetragene Taufdeutung als selbstverständlich“ erscheinen lassen will. Dabei setzt er in Vers 3b voraus, „dass alle Christen ‚auf Christus Jesus‘ getauft sind“ und verdichtet damit die „Rede vom ‚Taufen auf den Namen (*eis to onoma*) Jesu‘, die in Mt 28,19; Apg 8,16; 19,5 ihre Spuren hinterlassen hat“ und mit der „die ersten Christen nach Ostern den Unterschied zwischen ihrer eigenen Taufpraxis und der Taufe Johannes des Täufers zum Ausdruck gebracht“ haben. Indem nach Vers 3c (W372) jede „Taufe ‚auf Christus Jesus‘ ... eine Taufe ‚auf seinen Tod‘“ ist, macht Paulus darauf „aufmerksam, dass die Zugehörigkeit zu Christus, die durch die Taufe hergestellt wird, die Getauften auch mit Jesu Tod verbindet.“

In Vers 8a wird deutlich werden, wie „Paulus die Veränderung verstanden wissen will, die sich an den Getauften vollzieht“, nämlich „als ein ‚Mit-Christus-gestorben-sein‘.“ Was damit gemeint ist, dass man „gewissermaßen“ mit Jesus stirbt, wird in Vers 5 mit dem Wort *homoioōma* {Gleichheit} angedeutet werden. „Eine Deutung des Todes Jesu als Heilstod ‚für uns‘ oder ‚für unsere Sünden‘ im Sinne von Röm 3,24-25; 4,25a; 5,6.8-10; 1Kor 15,3 etc.“ schließt Wolter allerdings für unseren Text aus. In seinen Augen passt diese „Taufinterpretation“ des Paulus zu seiner „Bekehrungsmetaphorik aus V. 2“: seine zum Christus-Glauben bekehrten Leser können ihre Taufe „als eine Art Tod interpretieren: als ‚Tod‘ ihres vorchristlichen Lebens.“

In Vers 4a weitert Paulus die Vorstellung, *eis ton thanaton* Christi Jesu {auf seinen Tod} getauft zu sein, insofern aus, als er (W373) „die gesamte Taufhandlung... hier auch als ein Begrabenwerden mit Christus interpretiert.“ Üblicherweise bezieht sich das Wort *synthaptein* {Mitbegraben} auf „die Bestattung in einem Grab ..., in dem schon eine andere Person liegt“; oft „ist das Mitbegrabenwerden darum ein Zeichen besonders enger Verbundenheit mit einem Verstorbenen“. Metaphorisch will Paulus daher in Vers 4a „die enge Zusammengehörigkeit der Getauften mit Jesus zum Ausdruck bringen“, während (Anm. 34) er sich wohl kaum auf „die alttestamentliche Formel vom Begraben-Werden ‚mit‘ (meta) oder ‚bei‘ (para) den Vätern‘ (z.B. Gen 49,29; 1Kön 14,31; 15,24; 22,51; 2Kön 8,24; 12,22; 13,9)“ bezieht.

In Vers 4b kommt Paulus (W374) „nach dem Tod (V. 3c) und dem Begrabenwerden Christi (V. 4a) ... nun auch noch auf seine Auferstehung zu sprechen“, was „den Stationen des Todes- und Auferstehungsgeschicks Jesu von 1Kor 15,3-4“ entspricht: *apethanen, etaphē, egēgertai* {gestorben, begraben, auferweckt}. Da es Gott „war, der Jesus von den Toten auferweckt hat“, bezeichnet „der Ausdruck *dia tēs doxēs tou*

patros {durch die Herrlichkeit des Vaters} ... den begleitenden Umstand“ dieser „Auferweckung“, in der sich „Gottes Herrlichkeit“ manifestiert und „als solche für die Menschen wahrnehmbar“ wird. Zwar weiß nach Wolter „schon das Alte Testament“, dass „Gott in seinem Handeln seine ‚Herrlichkeit‘ zu erkennen gibt“, und er verweist exemplarisch auf „Ex 16,7; Num 14,22; Dtn 5,24; Ps 97,6; Jes 35,2; 40,5“, aber er erwägt nicht, ob sich die *doxa*, hebr. *kavod* {Herrlichkeit, Ehre} des Gottes Israels, die sich in aller Regel im Befreiungshandeln an seinem Volk verwirklicht, nicht auch im auferweckenden Handeln Gottes an seinem Messias auf die Befreiung Israels in Gemeinschaft mit den Völkern beziehen könnte, statt sich nur auf glaubende Individuen auszuwirken.

Was meint Paulus in Vers 4c mit der Wendung *en kainotēti zōēs peripatein* {wörtlich: in Lebens Neuheit wandeln}? Er sagt „nicht, dass die Getauften bereits mit Jesus auferstanden wären“, das wird er in den Versen 5b und 8b „erst für die Zukunft in Aussicht“ stellen: „In der Gegenwart entspricht der Auferstehung Jesu auf Seiten der Getauften ein ‚Wandeln‘ (*peripatein*) ‚in der Neuheit (*kainotēs*) des Lebens.“ Wolter meint nun nicht, dass Paulus damit „ein durch Bekehrung und Taufe *erneuertes* Leben im Gegenüber zum vorherigen Leben“ bezeichnet:

Der Ausdruck ist vielmehr genauso zu verstehen wie *kainotēs pneumatos* {Neuheit des Geistes} in Röm 7,4: Es ist das „Leben“ selbst, das die Getauften vorher nicht hatten und das sie jetzt neu gewonnen haben. Sie „wandeln“ jetzt also nicht lediglich in einem anderen Leben als vorher, sondern dass ihr *peripatein* jetzt durch „Leben“ gekennzeichnet ist, das ist das Neue.

Auch aus „der außerneutestamentlichen Literatur“ zieht Wolter den Schluss, dass mit „dem von *kainotēs* {Neuheit} abhängigen Genitiv ... immer das bezeichnet“ wird, „was es vorher nicht gab.“ Damit bezieht sich Paulus (W375)

auf die Aussagen über die Verbreitung des Todes unter allen Menschen (Röm 5,12c) und seine Herrschaft über sie (5,17a.21a) ... Die Taufe bringt für die Getauften also nicht nur „Tod“ (V. 2-3); sie schenkt ihnen auch „Leben“. Es ist ein Leben, das nicht mehr unter der Herrschaft und im Schatten des Todes steht, sondern ewig bleibt und darum im Sinne von 5,17b.21b von eschatischer {auf die Endzeit bezogener} Qualität ist.

Dieses „Leben, das ihnen aufgrund ihrer Verbundenheit mit dem Auferstandenen bereits in der Gegenwart gehört“, hat „natürlich ... mit den alltäglichen Vorstellungen von ‚Leben‘ nichts zu tun“. Vielmehr führt Paulus nicht nur in Vers 2 einen „neuen, metaphorischen Begriff von ‚sterben‘“ ein, sondern hier nun auch „einen neuen Begriff von ‚Leben‘“. Dass „dieses ‚Leben‘ auch existentiell dargestellt und erfahren werden kann“, stellt Paulus „mit dem Finalsatz *hina ... peripatēsōmen* {damit ... wir wandeln} fest“. Wolter hält das deswegen für

wichtig, weil das Getauft-Sein der Christen als solches ganz unanschaulich ist. Keinem Getauften kann man von außen ansehen, dass er getauft ist. Es ist dar-

um einzig und allein die Lebensführung, die zum Ausdruck bringen kann, dass der Getaufte nicht mehr derselbe Mensch ist wie vorher. Darum wird es dann in V. 12-23 gehen.

Bezeichnend für Wolters Auslegung ist, dass er (Anm. 41) dieses bedeutungsmäßige „Profil von *peripatein* {wandeln} ... im Neuen Testament vor allem bei Paulus (vgl. noch Röm 8,4; 13,13; 14,15; 1Kor 3,3; 7,17; Gal 5,16; Phil 3,17; 1Thess 2,12; 4,1.12) und in der johanneischen Literatur (Joh 8,12; 11,9.10; 12,35; 1Joh 1,6.7; 2,6.11; 2Joh 4.6; 3Joh 3.4)“ belegt sieht, während in „den Schriften des hellenistischen Judentums ... *peripatein* nur ganz selten diese Bedeutung“ hat, wozu er u.a. auf „2Kön 20,3; Spr 8,20; Pred 11,9“ verweist. Dass Paulus an eine jüdische Halacha denken könnte, in die im Vertrauen auf den Messias Jesus auch Nichtjuden einbezogen werden, was Jankowski annimmt (siehe unten), liegt außerhalb des Vorstellungshorizontes, den Wolter exegetisch voraussetzt.

In Vers 5a greift Paulus (W375) eine andere „metaphorische Umschreibung“ aus dem „Bildfeld der Biologie“ auf, um noch einmal zu umschreiben, „was bei der Taufe ‚auf Christus Jesus‘ (V. 3b) als einer Taufe auf seinen Tod geschehen ist (V. 4a)“, nämlich *symphytoi gegonamen* {wir sind zusammengewachsen}. Diese Metapher stellt „bestimmte Eigenschaften“ von Menschen „als Bestandteil ihres Wesens bzw. ihrer ‚Natur‘“ heraus; dazu verweist Wolter (Anm. 44) u.a. auf Josephus¹⁵², der von Samuels *symphyton dikaiosynēn* {angeborener Gerechtigkeitsliebe, wörtlich: mit ihm zusammengewachsener Gerechtigkeit} spricht und davon, „dass die Römer ... den Eindruck [machen], als ob sie mit den Waffen zusammengewachsen sind (*hōsper symphykotes tois hoplois*)“¹⁵². Wolter hält es daher für möglich (W376), dass „Paulus mit der etymologischen Verwandtschaft von *symphytos* {zusammengewachsen} und *physis* {Natur} spielt.“

Aber womit genau sind die „christlichen Wir ... bei ihrer Taufe ... zusammengewachsen“? Paulus wählt auch hier eine neue Formulierung, nämlich dass sie „mit dem *hōmoiōma* des Todes Jesu zusammengewachsen“ sind, so dass „dieser Zustand ... seitdem zu ihrem Wesen“ gehört.

Die Bedeutung von *hōmoiōma tou thanatou autou* {Abbild, Gleichheit, Ähnlichkeit seines Todes} ist aber sehr umstritten. Wolter meint, sie am „einfachsten ... von [Röm 5,14](#) her“ erschließen zu können, weil Paulus in der grammatischen Konstruktion von „*hōmoiōma* ... mit Genitiv ... hier wie dort ... ein Zugleich von Gemeinsamkeit und Differenz zum Ausdruck bringen“ will. Dort (Anm. 47) unterscheiden sich die „Sünde

152 Die von Wolter mit „Josephus, Ant. 6,36“ bzw. „Josephus, Bell. 3,72“ zitierten Stellen können in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 6, 3, 3](#) bzw. [Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a.d.S. \(o.J.\), 3, 5, 1](#).

Adams und die Sünden nach Mose ... zwar voneinander“, weil „die Menschen zwischen Adam und Mose ... keine Gebote übertreten haben, die es erst ab Mose wieder gab“, und „doch haben sie gemeinsam, dass es sich um ‚Übertretungen‘ von Geboten handelt.“ Ein entsprechendes (W376)

Ineinander besteht in Röm 6,5a darin, dass Paulus von den Getauften sagt, sie seien bei ihrer Taufe wie Jesus ‚gestorben‘, obwohl sie anders als Jesus physisch überlebt haben. Mit *homoiōma* markiert Paulus darum die semantische {bedeutungsmäßige} Differenz zwischen dem Alltagssprachlichen Verständnis von Sterben und Tod und der metaphorischen Charakterisierung der Taufe auf Jesus Christus als einen ‚Tod‘, den die Getauften ‚gestorben‘ sind. Analog unterscheidet er dann auch zwischen Jesu gegenwärtigem Leben (V. 10) und dem gegenwärtigen Leben der Getauften (V. 11): Die Getauften leben nach wie vor in demselben Leib wie vor ihrem ‚Tod‘, denn sie tragen immer noch ein *thnē-ton sōma* {einen sterblichen Leib} mit sich herum (V. 12). Eben das gilt nach V. 9 für Jesus nicht mehr.

Die „eigentliche Information“ von Römer 6,5 steht aber erst in Vers 5b, wofür Vers 5a „nur der Ausgangspunkt“ ist, nämlich: „Wer ‚auf Christus Jesus‘ getauft ist (V. 3b) und Jesu Todesgeschick teilt, wird auch an dessen Auferstehungsgeschick teilnehmen.“ Vom Satzbau her muss in diesem zweiten Teil des Verses „zu *tēs anastaseōs esometha* {werden wir es auch der Auferstehung sein} aus V. 5a“ entweder der gesamte Ausdruck *symphytoi tō homoiōmati* {mit ihrem Abbild zusammengewachsen sein} ergänzt werden oder nur das Wort *symphytoi*, womit dann ein Zusammenwachsen mit Jesu Auferstehung selbst bezeichnet wäre, was grammatikalisch auch möglich ist. „Das Futur *esometha* {wir werden sein}“ versteht Wolter (W377f.) als

ein ‚echtes‘ Futur ..., das in die Zukunft blickt und auf der Linie von Röm 5,17f.21b die Realisierung der Teilhabe an Jesu Auferstehung als ein noch ausstehendes Geschehen in den Blick nimmt. ... [D]ie paulinische Schlussfolgerung ... will nichts weiter als die Gewissheit vermitteln, dass die zukünftige Teilhabe am Auferstehungsgeschick Jesu den Getauften sicher verbürgt ist. An eine Auferstehung von den Toten muss Paulus dabei nicht notwendig gedacht haben. Die hier zum Ausdruck gebrachte Erwartung könnte sich auch auf Verwandlungsvorstellungen richten, wie sie in Phil 3,21 formuliert sind: „... der verwandelt wird den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit“ (s. auch Röm 8,11.23; 1Kor 15,51-54).

[18. März 2025] Gerhard Jankowski geht zur Auslegung von Römer 6,3-5 von völlig anderen Voraussetzungen aus als Michael Wolter. Wir haben gesehen, dass Wolter zufolge Paulus die Taufe praktisch als eine Bekehrungstaufe zum christlichen Glauben versteht, ohne auf jüdische Wurzeln des Rituals einzugehen, und auch zum *peripatein en kainotēti zōēs* {Wandeln in Lebensneuheit} kommt er nicht auf die Idee, nach Parallelen in der jüdischen Halacha zu fragen.

Jankowski dagegen betont (J139), nicht zuletzt unter Rückgriff auf ein „Begriffspaar, das auf weite Strecken auch das Buch Leviticus bestimmt“, nämlich „[r]ein und unrein“:

*Taufe, taufen, griechisch baptismos, baptizein ist keine christliche Erfindung. Was wir Taufe nennen, hat seinen Ursprung im jüdischen Tauchbad, hebräisch *ṭəbīlah*. Überall da, wo die Gemeinschaft Israels nachhaltig gestört war, mußte sie geheilt oder die Störung bereinigt werden. Es gab eine Unzahl von Möglichkeiten, wodurch der oder die einzelne die Gemeinschaft stören konnte. Der größte Bereich dieser Möglichkeiten war der Bereich des sogenannten Unreinen. Unrein konnte jemand werden durch Aussatz, durch Berührung von Leichen, durch Menstruation oder Samenfluß, durch Kontakt mit allem sonstigen, das als unrein galt. Um rein zu werden, mußten die, die unrein geworden waren, durch ein Tauchbad gehen. Nachdem sie im Wasser des Bades untergetaucht waren, wurden sie als rein erklärt.*

Im Zusammenhang mit der Thematik, die dem Paulus besonders am Herzen liegt, stellt Jankowski fest:

Grundsätzlich als unrein galten die Gojim. Ihre Unreinheit war die gleiche wie die Unreinheit der Toten. Das ergibt sich aus den halachischen Bestimmungen über die Proselytentaufe. Wollte ein Goj Jude werden, mußte er sich beschneiden lassen, für ihn mußte am Jom Kippur das Blut des Bundes gespritzt werden, und er mußte durch ein Tauchbad. Denn: *„Das Haus Hillel sagt: Wer sich von der Vorhaut scheidet, ist wie einer, der vom Grab scheidet“* (mEd {Mischna ‘Eduyot} 5,2). Er galt also wie jemand, der aufgrund von Berührung mit Gräbern (Toten) unrein geworden war und der, um wieder rein zu werden, durch ein Tauchbad mußte.

Wenn Paulus die Taufe analog zur Proselytentaufe begreift, dann muss nicht schon er an eine Bekehrungstaufe zu einer neuen Religion denken (J139f.):

Die Proselytentaufe ist vor allem eine Reinigungstaufe. Sie ist aber auch zusammen mit Beschneidung und Blutspritzung ein Initiationsakt. Denn wer getauft wird, ist aufgenommen in den Bund Gottes mit seinem Volk. bKer {Traktat Keritot im babylonischen Talmud} 9a sagt: *„Wie eure Väter in den Bund eingetreten sind durch Beschneidung, Tauchbad und Blutbesänftigung, so sollen auch diese (sc. die Proselyten) durch Beschneidung, Tauchbad und Blutbesänftigung in den Bund eintreten.“*

Indem Paulus sagt (J140): „Wir sind auf den Messias hin getauft worden“, erinnert er daran, dass „[e]r und andere ... durch ein Tauchbad gegangen“ sind. Allerdings ist dieses „messianische Tauchbad“ nicht identisch mit einem „Proselytentauchbad, auch wenn es Ähnlichkeiten zwischen beiden gibt.“ Denn es gehört ja zur festen Überzeugung des vom Messias Jesus zu den Gojim gesandten Apostels Paulus, dass

die Gojim nicht zu Juden gemacht, sondern **als** Gojim in die Gemeinschaft **mit** den Juden aufgenommen werden sollen:

Mit Sicherheit begründet die messianische Taufe, mit der Juden und Nichtjuden (wir alle) getauft wurden, den Eintritt in eine Gemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft soll erst noch werden. Denn getauft wird *auf den Messias hin (eis m. Akk)*. Und das meint ein Ziel. Menschen werden getauft, damit sie im Messias Jesus **werden**. Die messianische Taufe hat es mit einer Einigung zu tun, die werden soll. Und es geht um die Einigung der vielen, wie der Plural, der hier vorherrschend ist, zeigt. Die messianische Taufe hat genau dieses Ziel.

Trotzdem bleibt es nach Jankowski dabei, dass „die messianische Taufe auch reinigend“ ist. Zwar mussten „Nichtjuden, die zur messianischen Gemeinschaft kamen, sich nicht beschneiden lassen“, und durch den Tod Jesu am Kreuz war auch für sie

die Blutbesänftigung am Jom Kippur vollzogen worden, wie wir bereits gehört haben. Sie müssen sich aber taufen lassen, damit sie rein werden. So können die Juden überhaupt erst in der Gemeinschaft mit ihnen verkehren. Juden, die messianisch getauft werden, werden dadurch nicht zu Gojim. Sie bleiben Juden. Aber sie leben mit den Nichtjuden zusammen, damit eine messianische Gemeinschaft wird.

Was für Jankowski außerdem noch „die Nähe zur Proselytentaufe“ anzeigt, das sind „die deutenden Worte des Paulus wie Tod, sterben, begraben werden“:

Tod und Auferweckung des Messias durchdringen diese Gemeinschaft. Tod, sterben, begraben werden sind Kennzeichen für das Ende eines Lebens. Auferweckung aus den Toten meint Neuschöpfung, neues Leben, neue Menschen, neue und geheilte Verhältnisse. Die auf den Messias hin getauft sind, sind mit ihm gestorben und begraben, obwohl sie natürlich leben. Für sie ist aber ein Leben zu Ende gekommen, das aus gegenseitiger Abgrenzung, Konfrontation und Feindschaft bestand, ein Leben in unheilen Verhältnissen, in Sünde eben. Dieser wirklichen Ursünde des Menschen sind die auf den Messias hin Getauften gestorben. Der Messias aber ist aus Toten erweckt worden. Für die auf ihn Getauften heißt das, daß sie einen neuen Weg gehen können.

In welcher außergewöhnlichen Weise Paulus „das Neue der messianischen Praxis“ in Vers 4c hervorhebt, wird in dem „sehr seltenen Wort *kainotēs*, *Neuheit*“, deutlich, „das er in den messianischen Schriften nur hier und in Röm 7,6 verwendet.“ Aber inwiefern ist das alltägliche Tun und Handeln derer, die als Juden und Nichtjuden gemeinsam mit dem Messias metaphorisch gestorben und begraben sind, nun so grundsätzlich anders geworden? Jankowski beschreibt dieses „Ungewöhnliche und ... Besondere“ in Anknüpfung und Unterscheidung von der jüdischen Halacha (J141):

Die Praxis wird im Judentum mit *den Weg machen, gehen*, hebräisch *halakh*, umschrieben. Aus dem hebräischen Verb ist Halacha abgeleitet. Halacha, das

sind die verbindlichen Gebote und Anordnungen für diesen Weg. Paulus umschreibt die Praxis meistens mit dem Verb *peripatein*, *umhergehen*, *miteinander verkehren*. Auch ihm geht es um eine Halacha, die für ihn aber nicht wie die herrschende trennend sein kann. Es ist eben das ungewöhnlich Neue der messianischen Praxis, daß da Juden und Nichtjuden miteinander verkehren und gemeinsam ihren Weg machen.

Zu Vers 5a bringt Jankowski das in seiner Einmaligkeit „in den messianischen Schriften“ auffällige „Wort *symphytos*, *zusammengepflanzt*, *verwachsen*“, in einen Zusammenhang mit der im Jahr 1999 noch frischen Erinnerung an die deutsche Wiedervereinigung, indem er schreibt: „Durch Tod und Auferstehung des Messias kann zusammenwachsen, was zusammengehört.“

Noch einmal betont Jankowski ausdrücklich, dass die „Taufe auf den Messias“ der „Startpunkt“ für eine neue „messianische Praxis“ ist und damit zugleich „das Ende eines Weges“. Aber ebenso „deutlich“ sagt er:

Es ist nicht das Ende des jüdischen Weges. Es ist das Ende der gegenseitigen Abgrenzung, der Feindschaft zwischen Juden und Gojim. Sie können und werden auf völlig neue Art miteinander verkehren, sich auf den Weg machen. Dieser gemeinsame Weg ist so ungewöhnlich neu wie die Neuschöpfung, die Auferstehung aus den Toten, die möglich geworden ist durch die Auferweckung des Messias aus den Toten. Verwachsen mit seiner Auferweckung werden zusammenwachsen, die zusammengehören, Juden und Gojim.

So plädiert Jankowski dafür, weniger zu fragen, wie „Auferstehung aus den Toten“ im Sinne einer Aushebelung der Naturgesetze „möglich“ ist, sondern sich von einer existentiell viel bedeutsameren Frage leiten zu lassen:

Gefragt wird nicht, was jetzt möglich ist im Leben derer, die darauf vertrauen, daß die Auferstehung der Toten sein wird und damit eine neue Welt mit neuen Menschen. Wer sich auf den Messias taufen läßt, läßt sich auch taufen auf seinen Tod und seine Auferstehung. Das aber macht ihn zum Genossen der neuen Welt schon jetzt. Und das zeigt sich in der messianischen Praxis, die möglich wird und die gegen die Welt der Sünde und des Todes gelebt wird.

Römer 6,6-7: Mitgekreuzigt mit dem Messias sind wir wahre Menschen, weg von der Verfehlung

6,6 Wir wissen ja, dass unser alter Mensch mit ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, sodass wir hinfort der Sünde nicht dienen.

6,7 Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde.

[19. März 2025] In den Versen Römer 6,6-7 kehrt Paulus Michael Wolter zufolge (W378) zum Thema der Verse 2-4a zurück, nämlich

dass der Tod, den die „auf Christus Jesus“ Getauften gestorben sind, diese von der Herrschaft der Sünde befreit, weil sie „auf seinen Tod getauft wurden“. Auch hier ist also immer noch die in V. 3-4a vorgetragene Taufinterpretation präsent.

Nach dem Verb *esometha* {werden wir sein} am Ende von Vers 5 bezieht sich der Beginn von Vers 6 mit den Worten *touto ginōskontes hoti* {denn wir wissen doch, dass..., wörtlich: dies wissend, dass¹⁵³}

auf das, was in V. 6b-d folgt. Hier nimmt Paulus nun eine weitere Deutung der Taufe als Taufe *eis Christon Iēsoun* {auf Christus Jesus} (V. 3b) vor. Er setzt dabei wieder voraus, dass es sich um eine Bekehrungstaufe handelt, die einen radikalen Bruch mit dem früheren Leben zur Folge hatte. Das ‚Wissen‘, das Paulus mit *ginōskontes* anspricht, ist darum nur einer christlichen Enzyklopädie zugänglich.

Dieses christlich-encyklopädische Wissen lautet in Wolters Übersetzung der Verse 6b-7 (W366):

6b Unser früherer Mensch wurde mitgekreuzigt,
 6c damit der Leib der Sünde beseitigt wird,
 6d so dass wir nicht mehr der Sünde dienen.
 7 Denn wer gestorben ist, ist von der Sünde freigesprochen.

Dabei bezeichnet (W378) in Vers 6b der „Ausdruck *palaios hēmōn anthrōpos* {unser alter Mensch} ... „die Existenz vor der Bekehrung“, während das „Mitgekreuzigtwerden‘ der Christen mit Christus“, von dem „Paulus schon in Gal 2,19 gesprochen“ hatte, „die Radikalität des Bruchs zwischen einst und jetzt zum Ausdruck bringen“ soll.

Umgekehrt wiederholt in Vers 6c dieselbe Aussage im Blick auf *to sōma tēs hamartias* {den Leib der Sünde}. Dieser Leib ist „nicht etwas am Menschen, von dem der Mensch durch die Taufe befreit würde“, denn „wer getauft ist, lebt immer noch in einem *thnēton sōma* {sterblichen Leib} (Röm 6,12)“. Vielmehr meint der „Ausdruck ‚Leib der Sünde‘ ... erneut ... die gesamte vorbaptismale Existenz der Getauften.“ Daher darf man das „hellenistische Gegenüber von Leib und Seele ... hier ... nicht einmal ansatzweise eintragen.“

Allerdings scheint Wolter im unmittelbar folgenden Exkurs (W379) dann doch genau das zu tun. Dafür, „dass Paulus die vorchristliche Existenz, die die Getauften hinter sich gelassen haben, als ‚Leib‘ (*sōma*) bezeichnet“, hält er es nicht nur für „aufschlussreich“, dass die von Paulus für „die Wirkung der Taufe“ verwendeten Metaphern „bildweltliche Widerfahrnisse des menschlichen Leibes“ beschreiben, sondern er nimmt hier auch „eine hellenistische Tradition“ wahr, „die eine Trennung von der

153 Die englische King James Bible hat dies einfach wörtlich mit „Knowing this, that...“ wiedergegeben.

Bestimmung durch das Leibliche zur Voraussetzung von philosophischer Erkenntnis macht“, und verweist dazu u.a. auf

SapSal {Weisheit Salomos} 1,4: „In eine arglistige Seele wird die Weisheit nicht einziehen, und nicht wird sie wohnen in einem Leib, der von der Sünde bestimmt [?] ist (*oude katoikēsei en sōmati katachreō hamartias*)“...

Der „substantivierte Infinitiv“ in der griechischen Konstruktion von Vers 6d: *tou mēketi douleuein hēmas tē hamartia* kann nur unbeholfen {des uns nicht mehr der Sünde Dienens} wörtlich ins Deutsche übersetzt werden und

beschreibt die bis in die Gegenwart hineinreichende Folge der Beseitigung des *sōma tēs hamartias* {Leibs der Sünde}. Paulus formuliert hier eine Feststellung und keine Aufforderung; es handelt sich um eine Seins-Aussage und nicht um eine Sollens-Aussage. Sollens-Aussagen folgen erst ab V. 12. Die Wir sind die Getauften, deren „Leib der Sünde“ (V. 6c) – um die paulinische Metaphorik aufzunehmen – mit Christus gekreuzigt und begraben wurde. Paulus wiederholt hier darum mit anderen Worten, was er bereits in V. 2b gesagt hatte: ‚Wir sind der Sünde gestorben‘. Ebenso sind auch „der Sünde nicht mehr dienen“ (V. 6d) und „in der Neuheit des Lebens wandeln“ (V. 4c) semantisch isotop {gleichbedeutend}: Für die Getauften ist ‚neu‘, dass sie dem Zwang zum Sündigen als dem Verhängnis, das Adam über sie gebracht hat, entnommen sind.

Vers 7 soll sodann „die Feststellung von V. 6“ begründen, und zwar indem Paulus „eine allgemein gültige Feststellung formuliert“, wie es sie ähnlich auch „im rabbinischen Judentum“ gibt, nämlich dass „der Tod einen Menschen von seinen Sünden befreit“. Zum hier verwendeten (W380) „Ausdruck *apo hamartias dikaïousthai* {von der Sünde freigesprochen sein}“ zitiert Wolter u.a. die folgenden Parallelen:

Sir 26,29: „... ein Händler wird nicht von der Sünde freigesprochen (*ou dikaiōthēsetai ... apo hamartias*)“; ... Apg 13,38-39: „von allem (*apo pantōn*), wovon ihr durch das Gesetz des Mose nicht freigesprochen werden (*dikaiōthēnai*) konntet, wird jeder, der glaubt, durch diesen gerechtfertigt (*dikaïoutai*)“...

Anders als in diesen Texten nimmt Paulus jedoch mit

apo tēs hamartias {von der Sünde} ... nicht die konkrete Sündentat in den Blick, sondern wie in V. 6c.d (und in V. 2) die Sünde als personifizierte Macht. Das lässt der Zusammenhang mit V. 6 deutlich erkennen. Es geht ihm nicht um die Lossprechung von den Sünden, sondern um die Befreiung von der Herrschaft der Sünde.

Diese Befreiung ist durch die Taufe „auf Jesu Tod“ erfolgt, indem „jeder, der auf Jesus getauft wurde, jenen Tod gestorben“ ist, „den die Sünde vom Sünder einfordert.“ Wenn ich das richtig sehe, ergibt sich nach Wolter daraus hier bei Paulus eine besondere Form der [Satisfaktionslehre](#), die sich nicht unmittelbar auf die Genugtuung Gottes für den Ungehorsam der Menschen durch den Gehorsam Christi in seinem Tod

am Kreuz bezieht, sondern auf den metaphorischen Tod der Christen, den sie in ihrer Taufe mit Christus sterben, womit

dem Anspruch der Sünde auf den Tod des Sünders Genüge getan wurde und ... die Sünde ... abgefunden ist: Sie hat bekommen, was ihr zusteht – den Tod des Sünders –, und sie hat darum keinen Anspruch mehr an diejenigen, die auf Jesus Christus getauft sind. Wer getauft ist, ist in ein Leben eingetreten, das nicht mehr der Todesforderung der Sünde unterworfen ist. Damit hat Paulus erklärt, wie er das *apethanomen tē hamartia* {wir sind der Sünde gestorben} von V. 2 gemeint hat und worin es seinen Grund hat.

[20. März 2025] Gerhard Jankowski (J142) betrachtet die am Anfang von Römer 6 verwendeten Formulierungen des Paulus zunächst einmal als „Insidersprache“, die „sehr verschlüsselt“ klingt:

Die messianisch leben, sind für die Sünde gestorben, existieren für die Sünde nicht mehr. Woran ist das zu erkennen? Daran, daß der alte Mensch mitgekreuzigt wurde. Die erste Folge dieser Erkenntnis: Dem Leib der Sünde wurde Einhalt getan. Zweite Folge: Wir, die messianisch leben, sind nicht mehr der Sünde versklavt.

Als den „Schlüssel, der den Zugang zu diesen Sätzen eröffnet“, nennt Jankowski den „Messias, genauer: sein Tod und sein Leben.“ Es ist ja bezeichnend für Paulus, dass

durchgängig ... nicht das Leben des Messias Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tod ihn interessiert, sondern eben nur der Tod und das Leben nach diesem Tod. Die Vita des Jesus als Vorbild interessiert ihn nicht. Für ihn ist der Tod, diese große und einzige Veränderung, die keinen Sinn macht, der Beginn der einzig wirklichen Veränderung. Dieser Tod hat ihn zu seiner Erkenntnis geführt.

Um die Erkenntnis des Paulus angemessen zu verstehen, ist es Jankowski zufolge aber unerlässlich, die Art und Weise des Todes Jesu nicht außer Acht zu lassen:

Der Messias Jesus ist gekreuzigt worden. Die Kreuzigung ist eins der Zeichen der repressiven Herrschaft der Feinde. Mit der Kreuzigung versuchen sie ihre Herrschaft zu sichern. Je mehr Kreuze mit daran Gehenden errichtet werden, desto verhaßter wird die Herrschaft und desto mehr wächst die bestehende Feindschaft.

Aus dieser Tatsache „Der Messias ist gekreuzigt worden“ hätte nun eigentlich die Konsequenz gezogen werden müssen:

Der Messias ist unterlegen, gescheitert, und mit ihm alle, die auf ihn gesetzt haben. Nicht so für Paulus. Für ihn wird durch die Kreuzigung des Messias erledigt, was in letzter Konsequenz immer nur zu Kreuzigungen führen muß. In seiner Sprache heißt das: „*Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt*“ (6,2).

Die Formulierung *ho palaios anthrōpos* {der alte Mensch} darf nach Jankowski nun nicht einfach individualistisch auf die Vergangenheit jedes einzelnen Menschen bezogen werden, vielmehr ist der

alte Mensch... auch hier Adam, Menschheit: alte Menschheit, bestimmt von Fehlern, Verbrechen, Unsolidarität, Konfrontation, Feindschaft, Tod und anderen Absonderheiten, kurz: von Sünde. Das alles ist mit dem Messias mitgekreuzigt worden. Mitgekreuzigt wurde, was wirklich allen Grund hatte, gekreuzigt, vernichtet zu werden. Damit aufhört, was die Menschheit immer noch bestimmt. Mit den Worten des Paulus: „*damit dem Leib der Sünde Einhalt getan wird*“ (6,2).

Ebenso ist nach Jankowski die Metapher „*Leib der Sünde, sōma tēs hamartias*“ – analog zur Bedeutung der an anderen Stellen von Paulus verwendeten Rede vom „Leib des Messias“¹⁵⁴ – nicht auf das einzelne menschliche Individuum zu beziehen (J142f.):

Sie bezeichnet den Zusammenhalt der alten Menschheit oder das, was diese verkörpert. Es ist die Gemeinschaft, besser die Gesellschaft der Menschen, die heillos zerfallen ist, weil in ihr Sünde und nicht Menschlichkeit dominant ist. Dieser Gesellschaft soll durch die Kreuzigung des Messias und durch die Kreuzigung des alten Menschen Einhalt getan werden.

„*Einhalt tun*“, so übersetzt Jankowski (J143) das Wort *katargein*, das uns „schon in Röm 3,3.31 und 4,14 begegnet“ ist und das im Zweiten Testament „an 22 von insgesamt 27 Stellen“ bei Paulus vorkommt:

Abgeleitet ist es von der griechischen Wurzel *arg-*. Deren Grundbedeutung ist, wie das Adjektiv *argos* zeigt, *unbenutzt, brach, wirkungslos*. Das Verb *argein* hat dementsprechend die Bedeutung von *aussetzen, ruhen lassen, nicht beschäftigen*. Das Kompositum, wie Paulus es hat, ist verstärkend.

Im Ersten Testament kommt das Wort *katargein* außerdem viermal im Buch Esra vor, und zwar „als Übersetzung von *batal* im Piel“. Hier ergibt sich aus „dem Zusammenhang ... die Übersetzung *jemand von etwas abhalten*“. Es ist die Verdeutschung des Wortes von Buber „mit *Einhalt tun*“, auf die Jankowski letzten Endes zurückgreift: „Wem Einhalt getan wird, der kommt nicht weiter, der ist zur Ruhe gezwungen.“ Interessant ist für ihr weiter, dass das „Verb *batal*“ auch „in einer rabbinischen Diskussion“ auftaucht,

auf die Paulus zumindest in Röm 7,1 anspielt. In bSchab {Traktat Schabbat des babylonischen Talmud} 30a heißt es: „... David, der gesagt hat: *,nicht die Toten*

154 Vgl. dazu das oben in meiner Anm. 11 erwähnte Buch. Außerdem verweise ich bereits hier auf die Auslegung von Römer 7,4 und Römer 12,5, wo Paulus ausdrücklich vom „Leib Christi“ redet.

rühmen den Herrn‘, meint es wie folgt: Stets befasse sich der Mensch mit der Thora und den Geboten, bevor er stirbt, denn sobald er gestorben ist, hat für ihn die Thora **aufgehört** (*batal*), haben die Gebote für ihn **aufgehört** und der Heilige, gepriesen sei er, wird durch ihn nicht mehr gelobt. Das ist, was R. Jochanan gesagt hat: Es heißt: ‚mit den Toten frei‘ (Ps 88,6); sobald der Mensch gestorben ist, ist er von der Thora und den Geboten **frei** (*batal min*).“ *Batal min* wird hier durch *chafschi, frei, losgeschickt*, aus Ps 88,6 interpretiert. Gemeint ist, daß der Gestorbene Thora und Gebote nicht mehr zu tun braucht, obwohl natürlich Thora und Gebote weiter in Geltung sind.

Im folgenden Römerbriefkapitel (7,2) wird „Paulus das Verb *katargein* mit der Präposition *apo*“ verwenden. Wegen der „Nähe von Röm 7 zu der zitierten Talmudstelle“ vermutet Jankowski, „daß Paulus damit *batal min* übersetzt“, und deswegen muss man an „dieser Stelle, und nur da, ... *katargein apo* wohl mit *ledig von* übersetzen“, während er an „den anderen Stellen ... in Anlehnung an Buber *Einhalt tun*“¹⁵⁵ sagt:

Dem Leib der Sünde ist Einhalt getan. Wirkungslos ist geworden, was die Verhältnisse beherrscht und zerstört hat. Es ist natürlich noch existent, aber es hat keine Macht mehr. Deswegen kann Paulus sagen: Wir sind nicht mehr Sklaven der Sünde, wir, die wir messianisch getauft sind und messianisch leben. Wir existieren nicht mehr für die Sünde. Wir sind befreit, um wahre Menschen zu werden. Wir leben messianisch.

Römer 6,8-10: Mit dem Messias gestorben, den Tod und Sünde nicht beherrschen, werden wir auch mit ihm leben

6,8	Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden,
6,9	und wissen, dass Christus, von den Toten erweckt, hinfort nicht stirbt; der Tod wird hinfort nicht über ihn herrschen.
6,10	Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für alle Mal; was er aber lebt, das lebt er Gott.

[21. März 2025] Mit Römer 6,8 wiederholt Paulus Michael Wolter zufolge (W380) „im Wesentlichen den Inhalt von V. 5“, wobei er mit „*apethanomen syn Christō* {wir sind mit Christus gestorben} ... ebenfalls das Taufgeschehen“ bezeichnet, aber (W380f.)

den Zusammenhang von *apethanomen syn Christō* und *syzēsomen autō* {wir werden ihm leben} durch *pisteuomen* {wir glauben} unterbricht. Es sieht da-

155 Seine spätere Übersetzung (G19) lautet allerdings dann doch: „... damit der Leib der Verfehlung zunichtewerde“, womit er sich dem Beispiel der Luther-, Einheits- und Zürcher Bibel anschließt.

durch so aus, als wäre nicht das „Mit-Leben“ die Folge des „Mit-Gestorben-seins“, sondern das „Glauben“. Diese Anordnung der Verben (*apethanomen – pisteuomen – syzēsomen*) und der Abfolge ihrer temporalen Ausrichtung (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) stellt sicher, dass *syzēsomen* nichts anderes sein kann als ein echtes Futur und dass Paulus hier von einem Geschehen spricht, das noch aussteht: die leibliche Teilhabe an Jesu Auferstehungsleben. Demgegenüber ist die Gegenwart der Getauften durch „glauben“ gekennzeichnet.

Im Unterschied zu Römer 10,9 und 1. Thessalonicher 4,14, wo (W381) der „Ausdruck *pisteuein hoti* {glauben, dass} ... auf Ereignisse der *Vergangenheit*“ gerichtet eine „*Wirklichkeitsgewissheit*“ bezeichnet, blickt er hier „in die *Zukunft*“ in Gestalt einer „*Hoffnungsgewissheit*“. Außerdem kann nach Wolter „die Parallelität von ‚Hoffnung‘ und ‚Glaube‘ zwischen“ zwei anderen Texten, nämlich „Röm 8,24b-25 und 2Kor 5,7“,

zum Verständnis von Röm 6,8 beitragen: Wie in 2Kor 5,7 markiert auch hier der Glaube das ‚Noch nicht‘ der leiblichen Teilhabe an Jesu Auferstehungsleben. Nach 2Kor 5,6 ist es die *Leiblichkeit* der Glaubenden (*endēmountes en tō sōmati* {als im Leib Einwohnende}), die dafür verantwortlich ist, dass sie „vom Herrn entfernt sind“ (*ekdēmoumen apo tou kyriou*). Analoges wird man auch für Röm 6,8 voraussetzen können, denn nach V. 12 leben die Getauften auch jetzt noch in einem *thnēton sōma* {sterblichen Leib}. Dementsprechend bezieht sich *syzēsomen* {wir werden leben} auf die noch ausstehende leibliche Gemeinschaft mit dem Auferstandenen (vgl. auch 1Thess 5,10). Sie wird erst dann möglich sein, wenn Gott die „sterblichen Leiber“ der Getauften „lebendig machen wird“ (*zōopoiēsei*; Röm 8,11; vgl. auch 8,23; 1Kor 15,51-54; Phil 3,21). An eine Auferstehung von den Toten muss dabei nicht notwendig gedacht sein; Paulus kann auch eine Umwandlung der bei der Parusie noch Lebenden in eine „unvergängliche“ Leiblichkeit im Blick haben.

Bevor ich auf Wolters Auslegung der folgenden Verse Römer 9-10 eingehe, stelle ich diesen Ausführungen zunächst gegenüber, was Gerhard Jankowski, der sich zu den Versen 9-10 gar nicht äußert, zu Römer 6,8 zu sagen hat. In seinen Augen muss die Vorstellung von einem Leben mit Christus, mit dem Messias, jedenfalls nicht auf ein zukünftiges jenseitiges Leben hinauslaufen (J143f.):

Messianisches Leben, das ist einmal Leben des Messias, aber nicht sein irdisches Leben. Das interessiert Paulus überhaupt nicht. Das Leben des Messias nach Tod und Auferweckung aus den Toten, das Leben für Gott und vor Gott, das allein ist wichtig. Denn dieses Leben nach dem Tod wird zum Leben vor dem Tod und darüber hinaus für alle, die getauft worden sind und vertrauen, daß sie mit dem Messias leben werden. Messianisches Leben erwächst aus dem Tod des Messias, es wird aber nicht mehr vom Tod beherrscht. Messianisches Leben aber wird erkennbar, wo im Zusammenleben von Juden und

Nichtjuden das Leben des Messias verkörpert, leibhaftig wird. Dem Leib der Sünde ist Einhalt getan. Die kaputten Verhältnisse unter den Menschen setzen sich nicht fort. Der Leib des Messias kommt zum Leben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Jankowski zwölf Jahre später auf die Stellen aus dem 2. Korintherbrief¹⁵⁶ eingeht, auf die sich Wolter eben bezogen hat. Jankowski zufolge [35] verwendet Paulus die „Bildsprache“ in 2. Korinther 5,1-10 nicht bereits mit der Absicht, „ein besseres, himmlisches Jenseits auszumalen, um so das erlebte irdische Elend erträglicher zu empfinden“. So ist [36] das in 2. Korinther 5,1 erwähnte „irdische Zelthaus“, das „mit Händen gemacht“ ist, nicht als der „menschliche Leib“ zu interpretieren, „der beim Sterben gleichsam abgebrochen wird, und dessen Seele dann in einem Haus irgendwo im Jenseits eine ewige Wohnung findet“, vielmehr zielen diese Worte des Paulus wie in der „Tempelkritik der Propheten Israels“ „auf den Tempel“, der in seinen Augen „ausgedient“ hat und „aufgelöst werden“ wird:

Aber es ist da ein anderer Bau vorhanden, *ein nicht mit Händen gemachtes Haus auf Weltzeit in den Himmeln*. Die Hoffnung, ja Sehnsucht des Paulus richtet sich auf die *Behausung* von Gott her, in neuer, nicht aufzulösender Gestalt. Und das kann nur die Ekklesia {messianische Gemeinde} sein. Sie ist die Behausung, in der Juden und Nichtjuden definitives Wohnrecht haben. In ähnlicher Weise kann Paulus von dem *Gemeinwesen, politeuma*, im Himmel reden, das für Juden und Nichtjuden bereits in der Welt gegründet ist, die kommen wird und kommen muß (Phil 3,20).

Ausdrücklich hat Wolter bisher allerdings nirgends ausdrücklich gesagt, dass er paulinische Zukunftshoffnungen jenseits dieser Welt verortet; immerhin denkt Paulus ihm zufolge (W381) in Römer 6,8 „nicht notwendig“ an „eine Auferstehung von den Toten“, sondern er „kann auch eine Umwandlung der bei der Parusie noch Lebenden in eine ‚unvergängliche‘ Leiblichkeit im Blick haben“, und eine solche Vorstellung könnte sich bei Paulus auch mit einer Hoffnung auf die kommende Weltzeit des Friedens auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes verbinden.

[22. März 2025] Eng miteinander verknüpft sind nach Wolter die Verse Römer 6,9-11, in denen „Paulus zunächst noch einmal auf das Geschick Christi zu sprechen (V. 9-10)“ kommt, „um mit seiner Hilfe das Geschick derjenigen zu veranschaulichen, die mit ihm durch die Taufe verbunden sind (V. 11)“. Da Jankowski den Vers 11 erst zu Beginn des folgenden Abschnitts betrachtet, widme ich diesem Vers einen eigenen Unterabschnitt und schaue zuvor die Auslegung der Verse 9-10 durch Wolter an.

156 Gerhard Jankowski, *Messianisch leben. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. Eine Auslegung*, in: *Texte & Kontexte* 131/132 (2011). Aus dieser Auslegung stammen die folgenden Zitate, auf die ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern verweise.

Mit dem Partizip *eidotes* {wörtlich: als Wissende} führt Paulus „den Gedankengang“ von Vers 8 weiter¹⁵⁷, indem er aufgrund der Auferstehung Christi folgert, „dass Christus ‚nicht mehr stirbt‘ (V. 9b)“, womit er (W381f.)

erklärt ..., dass die Auferstehung Jesu auch in leiblicher Hinsicht ein eschatisches Geschehen war, weil sie Jesus ewiges Leben geschenkt hat.“

Mit V. 9c wiederholt Paulus denselben Gedanken in den Kategorien von Röm 5,14.17: Christus ist der Herrschaft des Todes entnommen, die dieser seit Adams Sünde über alle Menschen ausübt. Diese Befreiung haben die auf Christus Getauften noch vor sich, denn sie leben wie alle anderen Menschen immer noch in einem „sterblichen Leib“ (6,12; 8,11; s. auch 1Kor 15,53-54; 2Kor 5,4).

So gesehen scheint Paulus ein Leben nach dem Tode jenseits dieser irdischen Welt im Sinn zu haben, was auch nicht ausgeschlossen werden kann. Begreift man aber Jesu Auferweckung als den Auftakt einer neuen Schöpfung, die mit dem Zusammenleben von Juden und Völkern im Leib des Messias als einer messianischen Gemeinde beginnt und darauf hinausläuft, dass es genau diese Welt unter dem Himmel Gottes ist, die **anders** werden soll, dann muss das nicht die einzig mögliche Auslegung sein.

Schauen wir uns nun Wolters Auslegung von Römer 6,10 genau an. Hier nimmt Paulus (W382) in einer Aussage „von Tod und Auferstehung Jesu“ schon vorweg, was er in Vers 11 „über die doppelte Wirkung der Taufe sagen will“, die auf eine „Ergehensgemeinschaft mit Jesus Christus“ hinausläuft. Vers 10 übersetzt er so (W366):

a Denn was er gestorben ist,
b ist er der Sünde ein für allemal gestorben;
c was er aber lebt,
d lebt er Gott. ...

Interessant ist nun, dass Paulus Wolter zufolge (W382)

[i]n V. 10a-b ... mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen von „sterben“ und in V. 10c-d mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen von „leben“ [arbeitet]: In V. 10a bezieht sich *apethanen* {gestorben} auf Jesu physischen Tod, und in V. 10c spricht *zē* {lebt} von dem Leben, das er durch die Auferstehung gewonnen hat. Demgegenüber lassen die Dative *tē hamartia* {der Sünde} (V. 10b) und *tō theō* {dem Gott} (V. 10d) erkennen, dass Paulus hier dieselbe metaphorische Rede-weise von ‚sterben/leben‘ + Dativ verwendet wie in V. 2b, um endgültige Trennung (ein solches ‚Sterben‘ kann auch stattfinden, ohne dass man physisch stirbt) und unauflösliche Verbundenheit zu umschreiben.

157 Obwohl nach Wolter Vers 9 nicht Vers 8b begründet, beginnt er seine Übersetzung von Vers 9 trotzdem mit einem begründenden „denn“ (W366): „Denn wir wissen, dass Christus, der von den Toten auferweckt wurde, nicht mehr stirbt. Der Tod herrscht nicht mehr über ihn.“

Wenn Paulus hier aber metaphorische Rede im Blick auf Sterben und Leben verwendet, könnte er diese Metaphorik doch auch auf das gemeinschaftliche Leben von Juden und Nichtjuden im Leib des Messias als einer messianischen Gemeinde beziehen, durch die diese irdische Welt eine grundlegende Veränderung erfährt.

Seine Auslegung von Römer 6,10 beschließt Wolter mit Erwägungen zum Stichwort *ephapax* {ein für allemal}:

Die doppelte Bedeutung von *apothnēskēin* {sterben} findet ihren Ausdruck auch darin, dass Paulus Jesu „der Sünde Sterben“ mit dem Adverb *ephapax* charakterisiert (s. auch Hebr 7,27; 9,12; 10,10): weil das „Ein-für-allemal“ der Trennung Jesu von der Sünde in seinem leiblichen Tod gründet. Das unterscheidet ihn von den auf ihn Getauften, und aus V. 12-14 geht dann auch hervor, dass dieses *ephapax* der Trennung von der Sünde für sie nicht in gleicher Weise gelten kann.

Jankowski geht auf die Bedeutung des Wortes *ephapax* in Römer 6,10 nicht ein, aber bei Ton Veerkamp¹⁵⁸ finde ich im Anschluss an seine Auslegung [414-417] von Johannes 20,17 (obwohl das Wort *ephapax* selbst dort gar nicht vorkommt) einen Exkurs zur Frage [417]: „Tod und Auferstehung des Messias: ein für allemal?“ Seine Ausführungen laufen darauf hinaus [418], dass der „Tod des Messias“ und seine Auferstehung „ein für allemal“ eine neue „Perspektive für alle Völker“ eröffnet, und zwar

nicht irgendeine Befreiung, sondern die Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus: Der Gott der Christen ist der Gott, dessen NAME nur ausgesprochen werden kann als der, „der Israel hinausführte aus dem Land Ägypten, aus dem Haus des Sklaventums“, Exodus 20,2. Die Eröffnung dieser Perspektive ist „ein für allemal“ geschehen. Hinter dieses „ein für allemal“ können und dürfen wir nicht zurück.

Zugleich aber bleibt es nach Johannes 20,17 dabei, dass Jesus so lange „noch nicht“ endgültig zum VATER aufgestiegen ist, so lange er erst noch dabei ist, diesen Aufstieg zu vollziehen, so lange also „die Befreiung der Welt“ durch die verwandelnde Kraft der *agapē* als der von Jesus geforderten solidarischen Liebe noch nicht erreicht ist. Insofern ist nach Veerkamp [417] das *ephapax* {ein für allemal}

wie die Befreiung Israels. Wenn das Volk einmal und einmalig aus der Hand des Pharaos befreit wurde, bestimmt dieses einmalige Geschehen die ganze Geschichte des Volkes. Gleichzeitig musste diese Befreiung immer wieder erkämpft werden, und damit sie erkämpft werden kann, muss ihrer immer wieder gedacht werden.

158 Die folgenden Zitate leite ich mit Seitenzahlen in eckigen Klammern ein. Sie stammen aus Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannes-evangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 417-419.

Für uns Christen als Menschen, die auf den Messias Jesus vertrauen, bedeutet das [419]:

Weil alles entschieden ist, müssen und können wir immer wieder von vorne anfangen. Der Messias ist da als der und die von ihm Inspirierte. Sie leben, weil und insofern sie vom Messias inspiriert sind. Ihr Leben ist jetzt schon und noch nicht das „Leben der kommenden Weltzeit“. Es ist nicht offenbar, es ist verborgen, wie der Messias verborgen ist.

Trotz aller Unterschiede könnte sich von hier aus durchaus ein Bogen zur Auslegung von Wolter ziehen lassen, demzufolge (W381) in Römer 6,8 „der Glaube das ‚Noch nicht‘ der leiblichen Teilhabe an Jesu Auferstehungsleben“ markiert.

Römer 6,11: Von der Logik des Messias Jesus her seid ihr tot für die Verfehlung und Lebende für Gott

6,11 So auch ihr:
Haltet euch für Menschen, die der Sünde gestorben sind
und für Gott leben in Christus Jesus.

[23. März 2025] Mit Römer 6,11 beendet Paulus Michael Wolter zufolge (W364) den Abschnitt „Die Taufe bringt Tod und Leben (6,1-11)“. Es ist (W382) die „Formulierung *houtōs kai hymeis* {so auch ihr}, die in synoptischen Gleichnissen und Bildworten mitunter die sog. Anwendung einleitet (vgl. Mt 23,28; Mk 13,29 parr.; Lk 17,10; s. auch 1Kor 14,9.12; Gal 4,3; Kol 3,13)“, mit der „Paulus das Ergehen Jesu auf diejenigen, die auf ihn getauft sind“, überträgt und alles zusammenfasst (W382f.), „was er ab V. 2 vorgebracht hatte, um den hypothetischen Einwand von V. 1 zurückzuweisen.“ Dass Paulus (W383) mit den Versen 2 und 11 „einen Rahmen um die Argumentation in V. 2-11 legt“, wird an „den terminologischen Überschneidungen mit V. 2 („*tē hamartia* gestorben/tot“, „leben“) ... erkennbar“.

Was ist neu in Vers 11 gegenüber „der rhetorischen Frage in V. 2“? Die „Getauften“ haben „nicht nur mit der Sünde nichts mehr zu tun“, sondern stehen „auch wie Jesus (V. 10d: *zē tō theō* {er lebt dem Gott}) ganz auf der Seite Gottes“.

Trotzdem unterscheidet Paulus „zwischen Jesus und den auf ihn Getauften“, denn nur

Jesus ist leiblich gestorben und auferstanden, nicht hingegen die Getauften. Sie sind gewissermaßen ‚relational‘ gestorben (nämlich gegenüber der Sünde), und dementsprechend besteht auch das Leben, das sie nach V. 4c neu gewonnen haben, in einer Relation: in der engen Verbundenheit mit Gott. Dass sie ihre leibliche Teilhabe an Jesu Auferstehung noch vor sich haben, ist aus V. 5b.8b hervorgegangen.

Das heißt: „Nach einem alltagsweltlichen Wirklichkeitsverständnis sind die Christen in der Taufe nicht gestorben, sondern haben sie überlebt.“ Aber Paulus fordert mit

dem Imperativ *logizesthe heautous* ... {haltet euch für ...} „seine Leser“ dazu auf, „eine bestimmte Wirklichkeitswahrnehmung zu teilen und sich ein bestimmtes Selbstverständnis zuzuschreiben“, nämlich die „Überzeugung, dass die Getauften von der Sünde getrennt und mit Gott verbunden sind“, denn diese „erschließt sich nur der Wirklichkeitsgewissheit des Christus-Glaubens und bleibt allen anderen Wirklichkeitsannahmen unzugänglich.“ Der Imperativ zielt also in diesem Vers noch nicht auf „eine bestimmte Lebensführung“, zu der Paulus seine Leserschaft ermahnen würde; damit beginnt er Wolter zufolge erst ab Vers 12. Zur Begründung sagt Wolter:

en Christō Iēsou am Ende des Verses ist nicht räumlich gemeint. Die Formulierung bezeichnet vielmehr diejenige symbolische Sinnwelt, die dem Christus-Glauben als Wirklichkeit gewiss ist. Einen solchen Gebrauch des Ausdrucks *en Christō* etc. gibt es mindestens auch in Röm 12,5; 1Kor 11,11; Gal 2,4; 3,26.28; 5,6; Phlm 16.

Anders als für Wolter gehört für Gerhard Jankowski (J144) der Vers Römer 6,11 bereits zum folgenden Abschnitt „Vom Tod zum Leben: eine Ermutigung 6,11-14“ hinzu. Seine Begründung ist der „Wechsel in den Personalpronomina. Nicht mehr das Wir der messianischen Gemeinschaft ist vorherrschend, sondern das Ihr.“ Bisher hatte Paulus vom messianischen „Wir“ gesprochen:

Wir, Juden und Nichtjuden, wir leben messianisch. Wir praktizieren, was Leben aus den Toten bedeutet. Wir überwinden Feindschaft. Wir gestalten die Verhältnisse zwischen uns neu. Das ist nun den jüdischen Brüdern und Schwestern in Rom genügend dargetan worden.

Mit dem Wechsel zum „Ihr“ werden nun die „jüdischen Brüder ... direkt angeredet und eingeladen, messianisch zu leben.“ So sieht das jedenfalls Jankowski, obwohl er dafür außerdem bisher keine Indizien aus dem unmittelbaren Umfeld zum Beleg angeführt hat. Im Hintergrund gründet seine Argumentation auf der in meinen Augen nachvollziehbaren Annahme, dass sich Paulus im gesamten Anfangsteil des Römerbriefs bis zum Kapitel 8 zum Anwalt der Gojim bei seinen von ihm hier vorwiegend angeredeten Mitjuden macht. Da allerdings das „auch“ in der Aufforderung (6,11): „*Rechnet auch ihr euch zu, daß ihr selbst Tote seid für die Sünde, Lebende aber für Gott im Messias Jesus*“, sich in Verbindung mit *houtōs* {so} auf einen Vergleich mit dem in Vers 10 erwähnten Messias und nicht mit dem messianischen „Wir“ bezieht, müssen mit dem, was den „Ihr“ in Vers 11 gesagt wird, nicht unbedingt nur die jüdischen Römer angeredet sein. Nach Jankowski schreibt Paulus hier: „Lebt messianisch, und ihr seid nicht mehr behaftbar für die Sünde“, das „ist eigentlich konsequent und logisch für euch – *logizesthe*... Macht das verbindlich für euch, so könnten wir auch übersetzen.“

Da jedoch Paulus es für notwendig hält, in den folgenden Versen noch allerhand mehr „zu diesem Stichwort“ der „Sünde“ zu sagen, holt Jankowski zu einer Entfaltung dieser Problematik aus, die das „was Sünde genannt wurde, ... für jeden“ darstellte (J144f.)

der mit vollem Ernst Jude sein wollte. Die Welt war voller Sünde. Es war so gut wie unmöglich geworden, in dieser Welt als Jude zu leben. Auch wenn die Thora beachtet wurde, die Verhältnisse gerade in der Diaspora zwangen einen dazu, die Thora zu übertreten und zu sündigen. Zwar gab es immer noch die Möglichkeit zur Umkehr und damit die gnädige Annahme bei Gott, aber dennoch blieb das Problem weiter bestehen und schien unlösbar zu sein. Auch die messianische Lösung, die Paulus anbot, konnte bei aller schlüssigen Argumentation zumindest von der Orthodoxie nur skeptisch betrachtet werden. Denn gerade das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden, das Paulus propagierte, war schlicht und einfach Sünde, weil es dem widersprach, was die Thora dazu sagte und forderte.

So gesehen, stellt Römer 6,11 nun doch ganz besonders für von Paulus angesprochene Juden eine von Grund auf befreiende Entlastung dar (J145):

Diese Sünde ist keine Sünde mehr. Ihr könnt für euch verbindlich damit rechnen, daß ihr Tote für die Sünde seid, wenn ihr messianisch lebt. Ihr seid nicht existent für die Sünde, seid also auch nicht behaftbar.

Vor diesem Hintergrund will Jankowski nun auch die folgenden Verse interpretieren:

Und um den jüdischen Brüdern den Zugang nicht zu erschweren oder endgültig zu verbauen, versucht er, sie mit einem ihnen bekannten Lehrstück zu ermutigen. Es ist das breit diskutierte Lehrstück vom guten und bösen Trieb, vom *Jezer tov* und *Jezer ha-rav*. Auch dieses rabbinische Lehrstück ist ja ein Versuch, das Problem der Sünde und des Sündigens zu erklären und zu begreifen.

Übersetzungsvorschlag für Römer 6,1-11

- 6,1 Was **wollen** wir nun sagen?
Sollen wir **bei** der **Verfehlung** bleiben,
damit die Gnade **anwachse**?
- 6,2 **Das geschehe nicht!**
Wir, die wir der **Verfehlung** gestorben sind,
wie **werden** wir noch in ihr leben?
- 6,3 Oder wisst ihr nicht,
dass wir alle, die wir auf **den Messias** Jesus **hin** getauft wurden,,
auf seinen Tod **hin** getauft wurden?
- 6,4 Mit ihm begraben **also** wurden wir
durch die Taufe auf den Tod **hin**,
damit, wie **der Messias aus** Toten erweckt wurde
durch die **Ehre** des Vaters,
so auch wir in **Lebensneuheit** **den Gang gehen**.
- 6,5 Denn wenn wir **zusammengewachsen** sind,
mit **dem Abbild** seines Todes,
werden wir es auch mit **dem** der Auferstehung sein,

- 6,6 **da** wir **dies** **erkennen**:
 Unser **alter** Mensch wurde mitgekreuzigt,
 damit der Leib der **Verfehlung** **zunichte** werde,
 so dass wir nicht mehr **Sklaven der Verfehlung** **sind**.
- 6,7 Denn wer gestorben ist,
 ist **wahr gemacht, weg von der Verfehlung**.
- 6,8 Wenn wir aber mit **dem Messias** gestorben sind,
vertrauen wir, dass wir auch mit ihm leben werden,
- 6,9 **weil** wir wissen,
 dass der **aus Toten erweckte Messias** nicht mehr stirbt.
 Tod **ist** nicht mehr **sein Herr**.
- 6,10 Denn was er gestorben ist,
 ist er der **Verfehlung** gestorben, ein für allemal,
 was er aber lebt,
 lebt er Gott.
- 6,11 So auch ihr:
Haltet euch für Tote **im Verhältnis** zur **Verfehlung**,
 aber für Lebende **im Verhältnis** zu Gott **im Messias** Jesus.

Wer von der Verfehlung befreit ist, wird Sklave dessen, was wahr macht (Römer 6,12-23)

[25. März 2025] Michael Wolter (W384) legt die das Römerbriefkapitel 6 abschließenden Verse 12-23 unter der Überschrift „Die neue Freiheit“ in engem Zusammenhang mit den Anfangsversen 1-6 von Kapitel 7 aus. Beide beschreiben „die Eigenart der christlichen Existenz vor dem Hintergrund ihrer vorchristlichen Vergangenheit“, dabei geht es (W384f.) im ersten um die „Befreiung von der *Sünde*“, im zweiten um die „Befreiung vom *Gesetz*“. Zugleich betont Wolter (W385):

Diese Freiheit kommt nach beiden Texten freilich nur dadurch zustande, dass die Befreiten einer neuen Herrschaft und Dienstbarkeit unterworfen werden.

Dass die „beiden Abschnitte“ zusammengehören, ist nach Wolter „auch daran erkennbar, dass Paulus in ihnen zum Teil dieselben sprachlichen Bausteine verwendet“: von der Herrschaft der Sünde bzw. des Gesetzes und der Freiheit von beiden über das Fruchtbringen „zum Unheil“ bzw. „Heil“ bis hin zur Entsprechung der Neuheit „des Lebens“ bzw. „des Geistes“ gegenüber unserem „*palaïos anthrōpos* {alten Menschen}“ bzw. der „*palaïotēs* {dem Alter} des Geschriebenen“.

In Römer 6,12-23 unterscheidet Wolter wiederum drei Unterabschnitte:

In V. 12-14 fordert Paulus seine Leser auf, ihre neugewonnene Identität auch in einer ihr entsprechenden Lebensführung darzustellen. ... In V. 15-18 macht Paulus seine Leser darauf aufmerksam, dass Menschen immer unter einer

Herrschaft stehen und dass die Herrschaftsverhältnisse, die seine Leser bei ihrer Bekehrung gewechselt haben, einander ausschließen. In V. 19-23 steht dann wieder die Pragmatik im Vordergrund: Paulus fordert die Adressaten auf, dieses antithetische Gegenüber von ‚einst‘ und ‚jetzt‘ in ihrem Leben auch ethisch sichtbar zu machen.

Durch diese „drei Abschnitte“ zieht sich Wolter zufolge eine bedeutungsmäßige „Achse“ (W387), „die auf der einen Seite aus Sündenbegriffen und auf der anderen Seite aus Heilsbegriffen besteht“. Dazu „[p]arallel ... verläuft die Antithese von ‚einst‘ und ‚jetzt‘, wobei stets das ‚Einst‘ auf der Seite der Sünde steht und das ‚Jetzt‘ auf der Seite ihrer Gegenbegriffe“. Außerdem gibt es weitere „Begriffsreihen“, die auf „beiden Seiten“ dieser Achse stehen, nämlich „die Antithese *doulos* {Sklave} etc. / *eleutheros* {frei} etc., das Begriffsfeld *hypakoein* {gehören} und „die Metapher vom *parhistanein* der *melē* {zur-Verfügung-Stellen der Glieder}.

Wolters „Analyse“ des Gesamtzusammenhangs von 6,12-23 läuft darauf hinaus, dass Paulus die Wirkung der (Bekehrungs-)Taufe nicht als Wechsel von der Sklaverei in die Freiheit, von der Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung beschreibt. Das ‚Einst‘ war vielmehr genauso von Freiheit bestimmt wie das ‚Jetzt‘ eine Sklavenexistenz ist. Die „Neuheit des Lebens“ der Getauften (V. 4) besteht dementsprechend darin, dass sie von dem einen Herrschaftsverhältnis in ein anderes, von der einen Fremdbestimmung in eine andere gewechselt sind. Der Mensch muss immer irgendwem „gehören“, er ist seinem Wesen nach ein Gehorchling.

In seinem Fazit der Auslegung (W405) weist Wolter auf die „außergewöhnliche Redundanz“ dieses Textes hin und hält Paulus sogar vor, dass ihm der Text ab Vers 14b „aus dem Ruder läuft“. Warten wir ab, was davon zu halten ist.

Von Gerhard Jankowski (J145) hatten wir schon gehört, dass er die Verse 6,12-14 als eine Ermutigung des Paulus versteht, die besonders „den jüdischen Brüdern“ gilt, um ihnen den Zugang zu seiner Verkündigung „nicht zu erschweren oder endgültig zu verbauen“. Dazu greift er auf das rabbinische „Lehrstück vom guten und bösen Trieb, vom *Jezer tov* und *Jezer ha-rav*“, zurück.

In den weiteren Versen 6,15-23 interpretiert Jankowski (J149) die Freilassung von der Sünde vor dem Hintergrund der „Befreiung aus Ägypten“, die „nicht in willkürlich gelebte Freiheit führte“, sondern „durch die Thora ihre Disziplin“ bekam.

Römer 6,12-13: Sind „Begierden des Leibes“ und „Gerechtigkeit“ hellenistisch oder vom rabbinischen bösen oder guten Trieb her zu verstehen?

6,12 So lasst nun die Sünde nicht herrschen
in eurem sterblichen Leibe,
und leistet seinen Begierden keinen Gehorsam.

6,13 Auch gebt nicht der Sünde eure Glieder hin
als Waffen der Ungerechtigkeit,
sondern gebt euch selbst Gott hin
als solche, die tot waren und nun lebendig sind,
und eure Glieder Gott als Waffen der Gerechtigkeit.

[26. März 2025] Nach Michael Wolter (W387) hatte Paulus in Römer 6,1-11 dargelegt, dass „nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde“ steht, wer „auf Christus Jesus getauft ist“. Aber

er hat damit nicht die Sünde selbst beseitigt. Es gibt sie immer noch als Macht, die danach strebt, wieder die Herrschaft über die Getauften zu gewinnen. Eben dies nicht zuzulassen, ist der Inhalt des einleitenden Imperativs (V. 12a). Paulus ... fordert seine Leser auf, die Heilsfolge der Taufe nicht wieder preiszugeben.

Indem Paulus (W388) nun den *thnēton sōma* {sterblichen Leib} erwähnt, macht er ausdrücklich klar, dass er zuvor von Tod und Leben metaphorisch geredet hatte, denn „wer ‚der Sünde gestorben ist‘ (V. 2.11) und ‚Gott lebt‘ (V. 11), trägt immer noch denselben ‚sterblichen Leib‘ mit sich herum wie vorher.“ Mit *thnēton sōma* „verwendet Paulus hier und in Röm 8,11 einen weit verbreiteten Ausdruck der hellenistischen Anthropologie“, der in der griechischen Bibel sonst nicht vorkommt. Allerdings weiß Wolter auch um die Unterschiede in seiner Verwendung:

Anders als dort ist er bei Paulus aber nicht Bestandteil eines dualistischen Menschenbildes, demzufolge die unsterbliche Seele im „sterblichen Leib“ eingesperrt ist und erst mit dem Tod von ihm befreit wird ... Es ist vielmehr gerade ihr sterblicher Leib, durch den die Getauften deutlich machen sollen, dass sie der Sünde gestorben sind. Darüber hinaus stellt die Verwendung dieses Ausdrucks auch sicher, dass Paulus hier in der Tat vom menschlichen Leib spricht und nicht von der menschlichen Existenz im Allgemeinen.

Da die Sünde, wie es in Römer 5,12.21 hieß, „ihre Herrschaft durch den Tod“ ausübt, ist die Präposition *en* {in} nicht einfach nur räumlich zu verstehen, sondern

vor allem instrumental ...: Die Sünde benutzt den Leib und die wesensmäßig zu ihm gehörenden „Begierden“, um wieder die Herrschaft über die Getauften zu ergreifen. Diese Interpretation ergibt sich daraus, dass „herrschen“ (*basileuein*) und „gehören“ (*hypakoein*) aufeinander bezogen sind: Wer den ‚Begierden des Leibes‘ gehorcht, macht die Sünde zur Herrscherin über sich.

Bezeichnend ist, dass Wolter auch den Ausdruck *epithymiai tou sōmatos* {Begierden des Leibes} ausschließlich vom „Rahmen der hellenistischen Anthropologie“ begreift. Diese „weiß, dass es zum Wesen des menschlichen Leibes gehört, ‚Begierden‘ zu haben“, wobei *epithymia* „nicht nur das sexuelle Begehren“ bezeichnet, sondern (W389) in manchen Texten sogar „als Ursprung und Quelle aller Sünden“ gilt. Weitere Texte

griechischer Autoren einschl. Philo und Josephus führt Wolter an, um zu belegen, dass es auch „die Herrschafts- und Unterwerfungsmetaphorik, mit der Paulus in diesem Vers das Verhältnis zur Sünde und den *epithymiai* des Leibes beschreibt, ... bereits in seiner Umwelt“ gibt.

Dass „jeder Mensch“ Begierden „in seinem ‚sterblichen Leib‘ vorfindet“, ist normal, aber ob man ihnen

gehört und sich dadurch der Herrschaft der Sünde unterwirft, wird in der Lebensführung erkennbar. ... Paulus verlangt von den Getauften, dass sie ihnen widerstehen, weil sie sich sonst wieder unter die Herrschaft der Sünde begeben und damit in den Zustand vor ihrer Bekehrung zurückfallen. Es geht ihm also nicht darum, dass die Getauften die „Neuheit des Lebens“, in dem sie jetzt „wandeln“ (V. 4), „in eigener Entscheidung nachvollziehen“¹⁵⁹, sondern sie sollen diese „Neuheit“, die als solche ja prinzipiell unanschaulich ist (niemand kann einem Getauften ansehen, dass er getauft ist), ethisch zur Anschauung bringen.

Ob es letzten Endes aber einen großen Unterschied macht, wie Wilckens von „eigener Entscheidung“ zu reden oder wie Wolter davon, dass man die unanschauliche Taufe „ethisch zur Anschauung“ bringt, erschließt sich mir nicht. Mein Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie sie sich mir durch Theologen wie Helmut Gollwitzer und Karl Barth erschlossen hat, ging davon aus, dass es eine durch das Vertrauen auf Gottes Liebe radikal veränderte Lebenshaltung ist, die ethisches Handeln erst ermöglicht. Da der Indikativ des göttlichen Handelns allerdings nicht wirklich automatisch ethisches Handeln hervorruft, muss letzten Endes doch eine eigene menschliche Entscheidung für das Zustandekommen des Letzteren vorausgesetzt werden. Auf einem noch einmal anderen Blatt ist immer wieder die Frage zu stellen, ob Paulus überhaupt schon in genau den Bahnen gedacht hat, die spätere christliche Theologen in ihren Konstruktionen der Rechtfertigungslehre auf den Aussagen des Paulus aufgebaut haben. Dazu weiter unten, wenn wir zur Auslegung von Römer 6,12-13 durch Jankowski kommen.

Aber zunächst zu Wolters Auslegung (W389) von Vers 13, mit dem Paulus „die zuvor formulierten Mahnungen fortschreibt.“ Dabei unterscheidet Wolter den in die Vergangenheit gerichteten „Imperativ *Präsens mēde parhistanete* ... (V. 13a)“ von dem auf die Zukunft gerichteten „Imperativ *Aorist alla parastēsate* (V. 13b)“. Zwar übersetzt er beide Male (W385f.) mit „stellt ... (nicht) ... zur Verfügung“, aber (W389) im ersten Fall geht es darum, „mit etwas aufhören zu sollen“, also etwas „nicht mehr“ zu tun (wie auch etwa in „Mk 9,39; Lk 7,13; 23,27f“), während im zweiten Fall gefordert wird, etwas „ab jetzt“ zu tun (W389f.):

159 So sieht das Wolter zufolge U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1980, 20.

Die antithetische Anordnung der beiden Imperative würde dann einmal mehr den Bekehrungsbezug der ethischen Weisung hervortreten lassen. Die Leser werden aufgefordert, ihre Bekehrung auch in ihrer Lebensführung abzubilden: Sie sollen ab jetzt *lassen*, was ihr Leben vorher gekennzeichnet hat, und *tun*, was ihre neugewonnene Identität erkennbar macht.

Das klingt alles plausibel, nur impliziert die Vokabel „Bekehrung“ – in meinen Augen zu Unrecht –, dass die „neugewonnene Identität“ der von Paulus Angesprochenen in einer Art von Religionswechsel besteht, also einem Abschied vom Judentum, während im Hintergrund der Aussagen des Paulus ebenso eine veränderte Haltung angesedeter Juden in ihrem Verhältnis zu den von Paulus in den Leib Christi als der messianischen Gemeinde mit aufgenommenen Gojim stehen kann.

Inhaltlich (W390) enthalten die „beiden Aufforderungen in V. 12a und in V. 13a“ die gleiche Aussage:

Wer nicht zulässt, dass die Sünde mit Hilfe der Glieder Unrecht tut, erlaubt ihr nicht, durch seinen Leib zu herrschen. Im Klartext: Wer getauft ist und kein Unrecht tut, macht auf diese Weise deutlich, dass er nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde steht, und hält die Sünde von sich fern.

Mit dem Wort *hopla* {Waffen} „meint Paulus hier vermutlich nicht lediglich ‚Werkzeuge‘, sondern tatsächlich ‚Waffen‘“, denn auch an anderen Stellen greift er auf eine „entsprechende Metaphorik“ zurück (z.B. in Röm 13,12; 2Kor 6,7; 2Kor 10,4; 1Thess 5,8):

Am Tun – entweder von *adikia* {Ungerechtigkeit} oder von *dikaiosynē* {Gerechtigkeit} – kann man darum erkennen, wem man seine „Glieder“ als „Waffen“ zur Verfügung gestellt hat: der Sünde oder Gott.

Die Wendung (W391) *hōsei ek nekrōn zontas* {gleichsam als Lebende aus den Toten} bezeichnet die angesedeten *heautous* {euch} näher, die sich Gott zur Verfügung stellen sollen. Dazu betont Wolter, dass Paulus jetzt „nicht mehr die Bekehrung... als ‚Tod‘ des Lebens vor der Bekehrung versteht“, wie er das in Römer 6,3-11 getan hatte, sondern „auf traditionelle Bekehrungssprache“ zurückgreift, „die die Zeit vor der Bekehrung als Tod und die Bekehrung selbst als Gewinn von Leben deutet“, wie das u.a. in Lk 15,24.32; Eph 2,1; Kol 2,13 der Fall ist. Dass Paulus hier „metaphorisch redet“, zeigt schon die „Vergleichspartikel *hōsei* {gleichsam}“, denn für

ein alltagsweltliches Verständnis von Tod und Leben waren die Getauften vor ihrer Bekehrung natürlich nicht tot, und dementsprechend sind sie durch ihre Taufe auch nicht zum Leben erweckt worden. Demgegenüber kann innerhalb eines Wirklichkeitsverständnisses, das Paulus in V. 11 mit „in Christus Jesus“ gekennzeichnet hatte, das Gegenüber von ‚einst‘ und ‚jetzt‘, von vor und nach der Bekehrung, als Gegenüber von Unheil und Heil gedeutet werden sowie – in Aufnahme der vorerwähnten Bekehrungssprache – als Gegenüber von ‚Tod‘ und ‚Leben‘.

Da Paulus den Begriff *dikaïosynē* {Gerechtigkeit} in Vers 13c als „Gegenbegriff zu *adikia* („Ungerechtigkeit“; V. 13a)“ verwendet, ist er „hier nicht als soteriologische {auf das Heil bezogene}, sondern als ethische Kategorie“ zu verstehen. Wie „in Röm 14,17 und Phil 1,11 (s. auch Phil 4,8; Eph 4,24; 5,9; 1Tim 6,11; 2Tim 2,22)“ ist damit Wolter zufolge „jene Grundtugend“ gemeint, „wie sie in der ethischen Tradition der Antike als eine der vier Kardinaltugenden überliefert ist“, und zwar (W391f.) „vielfach auch als übergeordnete Haupttugend“. Zum dritten Mal in diesem Text, wie schon beim *thnēton sōma* {sterblichen Leib} und den *epithymiais tou sōmatos* {Begierden des Leibes} erklärt Wolter also einen von Paulus verwendeten Begriff von einem griechisch-philosophischen und diesmal sogar römischen Hintergrund her (unter Rückgriff auf Aeschylus, Plato, Aristoteles und Cicero), statt seinen jüdisch-biblischen Wurzelgrund ernst zu nehmen.

Kommen wir nun demgegenüber zu Gerhard Jankowski (J145), der „das Problem der Sünde und des Sündigens“, wie Paulus es in Römer 6,12-13 entfaltet, vom rabbinischen „Lehrstück vom guten und bösen Trieb“ her „zu erklären und zu begreifen“ sucht. Er wählt dazu aus „der Fülle des rabbinischen Materials“ den Traktat Nedarim aus dem babylonischen Talmud heraus (bNed 32b), in dem „ein Rabbi Ami ben Abba“ die Stelle Prediger Salomo 9,14-15 auslegt (J145f.):

Der auszulegende Text lautet:

14 *Eine kleine Stadt, wenig Menschen darin,
da kam ein großer König hinzu
und umzingelte sie
und baute wider sie große Bollwerke.*
15 *Nun fand sich darin ein Mann, ein armer Weiser,
der hat mit seiner Weisheit die Stadt gerettet.*
Aber nicht gedachte ein Mensch jenes armen Weisen.

R. Ami legt das so aus: „*Eine kleine Stadt*, das ist der Leib; *wenig Menschen*, das sind die Glieder. *Da kam ein großer König*, das ist der böse Trieb; *und baute Bollwerke*, das sind die Sünden. *Es fand sich darin ein armer Weiser*, das ist der gute Trieb. *Und rettete die Stadt durch seine Weisheit*, das sind Umkehr und gute Werke. *Aber nicht gedachte*, zur Zeit des bösen Triebs gedenkt niemand des guten Triebs.“

Nach Meinung der Weisen und Lehrer gehört der böse Trieb von Natur aus zum Menschen. Der Trieb versucht, die 248 Glieder des menschlichen Leibes zu beeinflussen, daß sie allem Begehren nachgehen und den Menschen zu Verfehlung und Sünde treiben. Der gute Trieb beginnt den Kampf gegen den bösen Trieb im Menschen, wenn der so viel Thora gelernt hat, daß er dem guten Trieb in sich zum Sieg in diesem Kampf verhelfen kann. Auch wenn der böse Trieb zeitweilig wie der Gewinner aussieht, ist es doch der gute Trieb, der den Menschen zur Umkehr und zu guten Taten anleitet. Es gilt auch, daß dem

Zaddik, also dem, der sich im Tun der Thora bewährt hat, der böse Trieb genommen und der gute Trieb völlig gegeben wird.¹⁶⁰

Auch wenn Paulus (J146) den „guten und den bösen Trieb ... nicht wörtlich“ nennt, ist von diesem Lehrstück her jedenfalls klar, dass die die „Stichworte *sterblicher Leib, begehren, hörig sein, Glieder*“ nicht ausschließlich von hellenistischen Traditionen her interpretiert werden können:

Paulus wendet sie auf das an, was der böse Trieb im Menschen bewirkt, nämlich ihn zum Sündigen zu bringen. Die Stichworte *Bewährtheit, nicht mehr Herr sein* beziehen sich auf die Wirkungen des guten Triebes.

In den folgenden Sätzen argumentiert Jankowski allerdings weniger überzeugend:

Paulus interpretiert auch hier eindeutig das vieldiskutierte Lehrstück vom guten und bösen Trieb messianisch. Für ihn sind die Menschen im Leib des Messias nicht mehr existent für das, was der böse Trieb auslöst: die Sünde. Der böse Trieb hat seine Herrschaft verloren. Sich fast kämpferisch auf die Seite des guten Triebes zu schlagen und sich von ihm leiten zu lassen ist eine Ermutigung, wieder *des armen Weisen zu gedenken*.

Worin genau besteht für Jankowski hier die messianische Interpretation des genannten Lehrstücks? Setzt er, indem er von den „Menschen im Leib des Messias“ spricht, die für die Sünde nicht mehr existieren, ein metaphorisches Verständnis des Wortes *sōma* {Leib} in Vers 12 im Sinne der messianischen Gemeinde voraus? Aber spricht nicht sowohl die Verbindung von *sōma* mit dem Adjektiv *thnēton* {sterblich} als auch der Bezug der rabbinischen Auslegung von Prediger 9,14-15 auf den menschlichen Leib und seine Glieder dagegen, *sōma* hier auf den Leib des Messias zu beziehen?

Was ich verstehe, ist, dass „die messianische Praxis des Paulus“ darin bestand, Nichtjuden, die auf den Messias Jesus vertrauen, in die Gemeinschaft der Juden mit hineinzunehmen. Und Paulus kannte „die Argumente nur zu gut“, die aus der Sicht der Juden dagegen sprachen: „War er nicht vom bösen Trieb beherrscht, wenn er so lebte und handelte, wie er es tat?“ Verstieß er nicht gegen die „Thora und vor allem die halachischen Gebote“? So stellt sich Jankowski die Frage, ob „Paulus, das Lehrstück vom guten und bösen Trieb auslegend, den jüdischen Brüdern“ wirklich Mut machen konnte, ihren Widerstand gegen seine „messianische Praxis“ aufzugeben:

Er geht nicht aggressiv gegen sie vor. Er lädt vielmehr mit bekannten, oft genug diskutierten Argumenten ein, zunächst an diesem so zentralen Punkt nicht als Sünde anzusehen, was keine sein konnte und auch nicht mehr sein sollte, und mit Leib und Seele für die Wahrhaftigkeit zu kämpfen. Und dieser Kampf wurde geführt, wo Juden und Nichtjuden zusammenlebten. Deswegen ist die Ermutigung auch an die Juden in der messianischen Gemeinschaft gerichtet,

160 Zum Ganzen verweist Jankowski auch auf Strack-Billerbeck, Bd. IV. 1., 466-483.

sich nicht provozieren zu lassen, weder von außerhalb noch von innen, den eingeschlagenen Weg wieder zu verlassen. Es war eben keine Sünde, so zu leben, wie sie lebten.

Römer 6,14: Wer unter Gnade statt unter Tora ist, den wird Verfehlung nicht beherrschen

6,14 Denn die Sünde wird nicht herrschen über euch, weil ihr ja nicht unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.

[27. März 2025] Zu Römer 6,14 hebt Michael Wolter hervor (W392), dass sich in dem „Futur *ou kyrieusei* {wird nicht herrschen} ... kein verdeckter Imperativ“ versteckt, „sondern es beschreibt einen gegenwärtigen Zustand, der in die Zukunft hinein fort-dauert.“ Die „Aufgabe“ solcher „Seins-Aussagen“ besteht in der Begründung von „ethischen Sollens-Aussagen“, wie Paulus sie zuvor geäußert hat. Das heißt:

Paulus macht den Indikativ (V. 14a) zur Begründung des Imperativs (V. 12a), indem er seinen Lesern dessen soteriologische {auf das Heil bezogene} Ausrichtung verdeutlicht: Die Freiheit von der Herrschaft der Sünde ist ein eschatischer {auf die Endzeit bezogener} status quo (sein Zustandekommen hat Paulus in V. 1-11 erklärt), der nicht erst noch erreicht werden muss, sondern den es zu bewahren und nicht zu verlieren gilt. Hierauf, die Freiheit von der Herrschaft der Sünde nicht wieder aufzugeben, richtet sich die paränetische {ermahnende} Weisung.

Anders ausgedrückt (W392f.) hat sich damit das „Machtverhältnis zwischen Sünde und Mensch ... für die Getauften umgekehrt. Die Sünde kann über sie nur noch herrschen, wenn sie es zulassen: dadurch, dass sie sündigen.“ Ab Vers 16 (W393) wird dieser Gedanke „entfaltet“.

Die Feststellung von Vers 14a begründet Paulus mit Vers 14b, indem er „auf seine Argumentation in 5,15-17.20-21 zurückgreift“.

Dabei verwendet er den „Ausdruck *hypo (ton) nomon*“, den es „in der griechischen Bibel nur bei Paulus“ gibt, nämlich „in Röm 6,14.15; 1Kor 9,20 (4 mal), Gal 3,23; 4,4.5.21; 5,18.“ In „der gesamten außerchristlichen griechischen Literatur der Antike“ kommt er nur „noch zwei Mal“ vor, und wenige andere Male gibt es die Formulierung *hypo tous nomous* {unter den Gesetzen} mit demselben Sinn, „einer gesetzlichen Forderung zu unterliegen, die den Menschen sagt, was sie zu tun haben“. Einmal bezieht sich Josephus¹⁶¹ damit wie Paulus auf „die Tora“, indem er „über die Proselyten“ schreibt:

161 Die von Wolter mit „Josephus, C. Ap. 2,210“ zitierte Stelle ist in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachzulesen: [Über das hohe Alter des jüdischen Volkes, gegen Apion. In: Des Flavius Josephus kleinere Schriften. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a. d. S., o. J., 2. Buch, Abschnitt 28.](#)

„alle, die mit uns unter denselben Gesetzen leben wollten [*ethelousin hypo tous autous hēmin nomous zēn*]“).

Wolter meint nun, dass Paulus „[d]as ‚Nicht-unter-dem-Gesetz-Sein‘ der Adressaten ... an dieser Stelle als Argument verwenden“ kann,

weil er das in 5,20a-b Gesagte voraussetzt: dass gerade die Tora die Menschen immer noch tiefer in den Unheilszusammenhang von Sünde und Tod verstrickt hatte (vgl. 1Kor 15,56: das Gesetz als die *dynamis tēs hamartias* {Kraft der Sünde}). Hierbei handelt es sich um eine Situation, in der sich die hier angeredeten Ihr nicht befinden, denn deren Heils- und Existenzorientierung basiert nicht auf der Tora, sondern auf der „Gnade“. Mit *charis* ist die Gnade Gottes gemeint, von der zuletzt in 5,15-17.20d-21 die Rede war.

Näherhin (W394) meint Gnade „ein Handeln Gottes“, das „für das Christusgeschehen“ steht, das wiederum „der Glaube als Gottes gnädiges Handeln deutet und das der Glaubende als solches erfährt.“ Der außer an dieser Stelle (Anm. 35) in der griechischen Antike nirgends belegte Ausdruck *hypo charin* {unter der Gnade}, der vermutlich von Paulus selbst analog zu *hypo nomon* geprägt wurde (W394) weist „darum auf 3,24-25 zurück“, wo von der Rechtfertigung *tē autou chariti* {aus seiner Gnade}, nämlich der Gnade Gottes, die Rede ist.

Für Michael Wolter birgt Römer 6,14 kaum Probleme, da sich Paulus in seinen Augen an römische Heidenchristen wendet, denen er bescheinigt, dass sie unter den Bedingungen ihrer Glaubensdeutung des Christusgeschehens als Gottes gnädiges Handeln unter der Gnade stehen und mit der jüdischen Tora nichts zu tun haben müssen.

Gerhard Jankowski dagegen geht von ganz anderen Voraussetzungen aus, nämlich dass Paulus bei römischen Juden für die Aufnahme von auf den Messias vertrauenden Gojim in eine messianische Gemeinschaft mit ihnen wirbt, weil auch diese durch die Taufe auf dessen Tod hin für die Sünde gestorben sind und deren Sünde also genauso wenig wie ihre eigene noch über sie herrschen kann. Aber (J146) war es wirklich „keine Sünde, so zu leben, wie sie lebten“, in enger Gemeinschaft von Juden mit Nichtjuden? Jankowski hat den Eindruck (J146), dass es „für jüdische Ohren alles andere als eine Ermutigung“ ist, sondern auf jeden Fall „beim ersten Hören eine Provokation“, wenn Paulus als Begründung dafür schreibt: „Denn sie waren nicht unter Thora, sondern unter Solidarität“, wie er *charis* übersetzt¹⁶²:

Denn wird hier nicht die Thora außer Geltung gesetzt und damit verabschiedet? So scheint es, und so ist es auch immer wieder ausgelegt worden.

Gegen diese Auslegung, die auch Wolter vertritt, kämpft Jankowski an. Er stellt die Frage: „Was aber sagt die Thora zu der messianischen Praxis des Paulus?“ In „dem Midrasch über die Verheißung an Abraham“ hat Paulus herausgearbeitet (J147), dass

162 In seiner späteren Übersetzung (G20) kehrt er zur Formulierung „unter der Gnade“ zurück.

„die Thora nichts gegen die Gojim sagt, aber sehr viel für sie.“ Trotzdem weiß Paulus natürlich, dass es außerhalb der jüdischen heiligen Schriften auch noch „die mündliche Thora“ gibt, und diese gebietet,

den Kontakt mit den Gojim möglichst zu meiden. Oder sie stellt so hohe Bedingungen für den Verkehr mit den Gojim, daß er praktisch unmöglich ist. Diesen Druck der Thora, und hier geht es ihm wohl allein um die halachischen Gebote zum Verhältnis mit den Gojim, sieht Paulus aufgehoben. Er ist aufgehoben durch die freie, solidarische Zuwendung Gottes zu seinem Volk und zu den Gojim.

Wir wissen, dass Wolter bei Paulus immer wieder eine Aporie feststellt, einen ausgeweglosen Widerspruch zwischen seinem angeblichen Abschied vom Judentum und seiner Tora und dann wieder unvermittelt positiven Äußerungen über seine Mitjuden und auch die Tora. Vielleicht basiert dieser Widerspruch u.a. auch darauf, dass Paulus die Tora differenziert betrachtet, dass er unterscheidet zwischen einer Tora, die strikt auf der Trennung von den Völkern beharrt, und einer durch den Messias für die Solidarität mit den Völkern geöffneten Tora. Im Grunde wendet sich Paulus dagegen, einen „Zaun um die Tora“¹⁶³ zu errichten, mit dessen Hilfe es dem rabbinischen Judentum in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auf ihre Weise gelingen wird, die Identität des Volkes Israel gegen alle Widerstände zu erhalten. Aber das heißt für Paulus

noch lange nicht, daß die Thora überhaupt zu streichen ist. Unter Thora sein, das hieß und heißt, solidarisch zuallererst mit den Bundesgenossen sein und sich von denen, die nicht zum Bund gehören, möglichst fern zu halten. Unter Solidarität sein heißt, die Bundesgenossenschaft auch mit denen zu halten, die von vornherein nicht dazu gehören. Und dazu will Paulus ermutigen. Von einer Verabschiedung der Thora kann keine Rede sein. Gerade solidarisches Handeln und Leben hat seine Pflichten.

Römer 6,15-16: Wer statt unter Tora unter Gnade ist, macht sich nicht zu Sklaven der Verfehlung, sondern des Gehorsams zur Bewährtheit

6,15 Wie nun? Sollen wir sündigen,
weil wir nicht unter dem Gesetz,
sondern unter der Gnade sind?

163 Vgl. dazu, was Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021

(<urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786>), auf den Seiten 131f. und 250 zum Stichwort „Zaun um die Tora“ im Zusammenhang mit Jesu Heilungen am Sabbat schreibt. Auf S. 131 zitiert Veerkamp aus der Mischna Avot 1,1 die entsprechende rabbinische Anweisung:

Die „Männer der großen Versammlung“ gaben ihren Nachfolgern den Rat: „Seid vollkommen im Gerichtsurteil, lasst viele Schüler aufstehen und macht einen Zaun um die Tora“ ...

Das sei ferne!
6,16 Wisst ihr nicht?
Wem ihr euch zu Knechten macht,
um ihm zu gehorchen,
dessen Knechte seid ihr und dem gehorcht ihr
– entweder als Knechte der Sünde zum Tode
oder als Knechte des Gehorsams zur Gerechtigkeit.

[28. März 2025] Da Gerhard Jankowski in der Auslegung der restlichen Verse des 6. Römerbriefkapitels noch mehr als sonst den gesamten Abschnitt im Blick hat, beginne ich diesmal mit seinen Ausführungen, die sich auf Stichworte des Paulus bis zum Anfang vom Römer 6,19 beziehen.

Zunächst vermutet Jankowski (J148), dass es „für viele eine Erleichterung gewesen sein“ mag, „solidarisch mit Gojim zu leben, guten Gewissens, obwohl sie halachische Anweisungen nicht mehr beachteten“, denn dafür ist „Paulus selbst ... das beste Beispiel“, dem „andere gefolgt“ sind. In Römer 6,15 spricht Paulus trotzdem den Verdacht aus, ob nicht „fast notwendig der Gedanke hochkommen“ muss,

daß der Willkür Tor und Tür geöffnet sind. Denn daß da Juden mit Nichtjuden zusammenleben ist ein Sonderweg, im Blick auf die Thora sogar ein absonderlicher Weg. Die ihn gehen, folgen nicht der Thora, sie sündigen. Wo aber Thora nicht mehr gilt, da gibt es keine Bindungen mehr, alles löst sich in Beliebigkeit auf. Die ganze Absonderlichkeit, die Sünde, die eingedämmt werden sollte, nimmt überhand. Da es also keine Bindung mehr gibt, wird alles Tun zur Sünde. Wäre nicht die Konsequenz: Laßt uns sündigen?

Während Wolter meint, dass die von Paulus Angeredeten dabei sind, sich in der Gewissheit ihres neu erworbenen Christus-Glaubens einzurichten, muss nach Jankowski die hier von Paulus aufgenommene Frage, „die mit Sicherheit gestellt wurde“, vor allem die von ihm angesprochenen Juden existentiell umgetrieben haben. In ihr

steckt die Angst vor dem Neuen und Ungewöhnlichen, das in der messianischen Gemeinde sichtbar wurde. Es war die Angst, sich von der Thora verabschieden zu müssen, die einem ja die Chance gab, sich als Mensch zu bewähren. War Thora nicht mehr gültig, wie konnte denn überhaupt noch verantwortlich gelebt werden?

Jankowski meint nun nicht wie Wolter (W387), Paulus gehe in den folgenden Versen einfach davon aus, dass der Mensch „seinem Wesen nach ein Gehorchling“ sei, der immer irgendwem als Sklave gehorchen muss, vielmehr (J148) nimmt er die Frage seiner konkreten Leserschaft in Rom sehr ernst, indem er „die messianische Praxis“ noch einmal auf andere Art und Weise „zu umschreiben“ versucht,

dieses Mal mit Worten, die einen großen Sektor der damaligen Gesellschaft markierten, nämlich den der Sklaverei. *Doulos, Sklave, eleutheros, freigelassen, hypakoē, Hörigkeit*, sind solche Worte.

Sicher konnte Paulus „davon ausgehen“, dass „diese Begrifflichkeit ... bestens bekannt war“, vielleicht weil „seine Adressaten in Rom Freigelassene“ waren oder einfach weil sie wussten, dass „in Rom ohne die Arbeit von Sklaven nichts funktionieren konnte.“ Tatsache war auf der einen Seite: „Sklave zu sein bedeutete, in totaler Abhängigkeit zu sein. Sklaven waren Besitz.“ Aber es gab auch „Möglichkeiten, aus diesem Hörigkeitsverhältnis herauszukommen“, eine davon war „die Freilassung durch den Besitzer.“ In Vers 19 wird Paulus (J149) „es halt ‚menschlich‘“ sagen,

damit er richtig verstanden wird. Die Realität ist von Sklaverei bestimmt. Ob jemand einem Sklavenhalter oder der Sünde hörig ist, macht da kaum einen Unterschied. Sünde, das wird noch einmal deutlich, ist Teil menschlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse. Deswegen zieht gerade hier auch das Beispiel der Sklaverei.

Soweit zunächst zu Jankowski – was er zu den Versen ab Römer 6,19 zu sagen hat, darauf werde ich unten in der Auslegung zu Römer 6,19-22 eingehen. Aber nun zur jeden Vers akribisch genau betrachtenden Auslegung von Michael Wolter (W394).

Zur „fiktiven Frage“ in Römer 6,15: *hamartēsōmen, hoti ouk esmen hypo nomon all' hypo charin?* {Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade?} hebt Wolter hervor, in welcher Weise sie sich von „der in 6,1 formulierten Frage“ unterscheidet. Sie werden in seinen Augen

von zwei ganz unterschiedlichen fiktiven Fragestellern vorgebracht ...: Das Wir von V. 15 ist ein christliches Wir, denn Paulus positioniert es mit den Worten von V. 14 „unter der Gnade“ und „nicht unter dem Gesetz“. Demgegenüber fragt das fiktive Wir von V. 1 so, als hätte es die Gnade noch vor sich. Es steht gegebenenfalls noch „unter dem Gesetz“, und es handelt sich darum eindeutig nicht um ein christliches Wir.

Bestätigt wird das durch die „Konjunktionen ..., die Paulus die jeweiligen Fragesteller verwenden lässt“. In Vers 1 wird „mit dem finalen *hina* {damit} auf die Gnade“ vorausgeblickt, in Vers 15 „mit dem kausalen *hoti* {weil}“ danach gefragt, ob dem „Sündigen nunmehr nichts entgegensteht, ‚weil‘ es ... von keinem Gesetz verboten wird.“ Natürlich weist Paulus „auch diese Schlussfolgerung“ mit der von ihm gewohnten knappen Formulierung *mē genoito* {natürlich nicht} zurück.

Obwohl Wolter tatsächlich zutreffend einen Wechsel des Blickwinkels in den Versen 1 und 15 beschreibt, belegt dieser nicht unbedingt, dass Paulus hier von gänzlich *verschiedenen* „fiktiven Fragestellern“ ausgeht. Wenn er in den ersten acht Kapiteln des Römerbriefs vor allem um das Verständnis jüdischer Adressaten für seine Sendung zu den Gojim und ihre Einbeziehung in die Gemeinschaft des Gottesvolkes wirbt, dann gibt es noch nicht, wie Wolter unterstellt, die von Paulus angesprochenen Christen, die sich fein säuberlich von Juden unterscheiden ließen, die nach wie vor an der inzwischen überholten Tora und damit an der Sünde festhalten.

In Römer 6,16 leitet Paulus mit der „Formulierung *ouk oidate hoti* {wisst ihr nicht}“ ähnlich wie in Vers 3 „eine Suggestivfrage“ ein, „mit deren Hilfe er einen neuen Gedanken als selbstverständlich ausgeben will.“ Er greift dabei „auf das begriffliche Inventar von V. 12-13“ zurück: „*parhistēmi* {zur Verfügung stellen}, *hypakoē* {Gehorsam}, *hamartia* {Sünde}, *dikaiosynē* {Gerechtigkeit}“, und ergänzt „die Herrschaftsmetaphern der vorangegangenen Verse 12 und 14 (*basileuein* und *kyrieuein*) um die ihnen komplementäre Unterordnungsmetapher *douloi* {Sklaven}“.

Den Satzbau (W395) „der Erklärung in V. 16b-c“ findet Wolter „recht verworren“. Er will ihn (Anm. 42) „in Ordnung bringen“, indem er „vor *douloi* {Sklaven} ... ein Demonstrativum ergänzt“, nämlich das Wort *toutou* {dessen}

im Genitiv ...: Diesen Kasus verlangen die Genitive *hamartias* {der Sünde} und *hypakoēs* {des Gehorsams} in V. 16c-d, von denen *douloi* jeweils genauso abhängig ist wie von dem zu ergänzenden Pronomen.

Außerdem weist er darauf hin, dass die jeweils einen Relativsatz einleitenden Pronomen *hō* {wem bzw. dem}, die beide im Dativ stehen, „in V. 16b von *parhistanete* {ihr zur Verfügung stellt} und in V. 16c von *hypakouete* {ihr gehorcht} abhängig“ sind.

Daraus ergibt sich die Übersetzung von Vers 16 (W386):

- a Wisst ihr nicht:
- b wem ihr euch als Sklaven zum Gehorsam zur Verfügung stellt,
- c (dessen) Sklaven seid ihr, dem ihr gehorcht
- d – entweder der Sünde zum Tod
- e oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit?

Auch wenn, wie Wolter meint (W395), „Paulus die Plausibilität des metaphernspendenden Bereichs arg strapaziert“, ergibt sich doch „deutlich ..., was er sagen will: dass sich jeder, der sündigt, eben dadurch wieder unter die Herrschaft der Sünde begeben.“ Der Mensch ist eben „immer in das Gegenüber von ‚Gott‘ und ‚Sünde‘ eingespannt“ und kann

gar nicht anders als ein Sklave sein und „gehorschen“ (V. 16c). Das gehört zu seinem Wesen. Für die Getauften besteht dabei immer noch die Gefahr, wieder unter die Herrschaft der Sünde zu geraten – wenn sie wieder mit dem Sündigen anfangen.

Leicht zu verstehen ist Wolter zufolge, dass Paulus in Vers 16d-e *eis thanaton* {zum Tod} und *eis dikaiosynēn* {zur Gerechtigkeit} einander gegenüberstellt,

denn hier geht es um die Folgen der jeweiligen Bindung: „Tod“ ist die Unheilsfolge für die ‚Sklaven der Sünde‘ (s. auch V. 21c.23a sowie Röm 1,32; 5,12.17.21; 7,13; Jak 1,15), während „Gerechtigkeit“ die Heilsfolge bezeichnet, die das Tun der ‚Sklaven des Gehorsams‘ nach sich zieht.

„Überraschend ist demgegenüber“ für Wolter, dass Paulus außerdem „den *douloi hamartias* {Sklaven der Sünde} die *douloi hypakoēs* {Sklaven des Gehorsams} gegen-

überstellt“, denn „an der Stelle von *hypakoē* {Gehorsam}“ müsste „eigentlich Gott stehen.“ Da Paulus in Römer 1,5 von der *hypakoē pisteōs* {Gehorsam des Glaubens} gesprochen hatte, kann hier (wie auch später in 15,18) das Wort *hypakoē* hier „den Glauben“ umschreiben (W395f.)

und „Sklaven des Gehorsams“ würde Paulus all diejenigen nennen, die sich in ihrer Lebensführung konsequent und kompromisslos von ihrem Christus-Glauben bestimmen lassen, wie das bei Sklaven in Bezug auf die Weisungen ihrer Herren der Fall ist (vgl. auch Röm 10,4.10). In die gleiche Richtung weist nicht nur die paulinische Rede von der *hypakoē* seiner Gemeinden in Röm 16,19; 2Kor 7,15; 10,6, sondern auch die in 1Petr 1,14 formulierte Weisung, die Leser des Briefes sollten „als Kinder des Gehorsams (*tekna hypakoēs*) sich nicht den früheren ... Begierden anpassen“. Darüber hinaus geht aus dieser Redeweise hervor, dass der Glaube-Rechtfertigungsdiskurs auch in Röm 6 im Hintergrund noch präsent ist.

Ein kurzer Blick sei Jankowskis Übersetzung vom Römer 6,16b-e gewidmet (J147):

*Wem ihr euch selbst zu Sklaven auf Hörigkeit hin überstellt,
dem seid ihr Sklaven und hörig.
Entweder der Sünde auf Tod hin,
oder der Hörigkeit auf Bewährtheit hin.*

In der Wiedergabe von *hypakoē* mit „Hörigkeit“ klingt durch, wie ernst Paulus nach Jankowski den Hintergrund des realen Problems der Sklaverei unter der römischen Weltordnung nimmt, während die schon vertraute Übersetzung von *dikaïosynē* mit „Bewährtheit“ vom jüdisch-biblischen Kontext dessen zu verstehen ist, wozu das Vertrauen auf den Messias Jesus die auf ihn Vertrauenden befreit, nämlich einer Disziplin der Freiheit, durch die sie die ihnen geschenkte Befreiung bewahren können.

Römer 6,17-18: Von Herzen gehorsam dem Typ einer neuen Lehre, euch übergeben, seid ihr frei von der Verfehlung und versklavt für die Bewährtheit

6,17 Gott sei aber gedankt:
Ihr seid Knechte der Sünde gewesen,
aber nun von Herzen gehorsam geworden
der Gestalt der Lehre, an die ihr übergeben wurdet.
6,18 Denn indem ihr nun frei geworden seid von der Sünde,
seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit.

[29. März 2025] Was Paulus bereits (W396) in den Versen 13 und 16d-e einander gegenübergestellt hat, betrachtet er in den Versen 17-18 als „ein Nacheinander von einst und jetzt“, womit er Michael Wolter zufolge „gleichzeitig eine weitere theologische Deutung des Bekehrungsgeschehens“ vornimmt.

Der „Ausruf ‚Gott sei Dank!‘ (*charis tō theō*; V. 17a)“, den „es in der griechischen Bibel nur bei Paulus“ gibt, wozu Wolter auf „Röm 7,25; 2Kor 8,16; 9,15 sowie 1Kor

15,57 und 2Kor 2,14: jeweils *tō theō charis*“ verweist, bezieht sich hier „natürlich nicht“ auf

die frühere Existenz der Adressaten als Sklaven der Sünde (V. 17b), sondern dass sie diesen Status aufgegeben und sich einer anderen Herrschaft unterworfen haben, um ihr zu gehorchen (V. 17c). Der Aorist von *hypēkousate* {ihr seid gehorsam geworden} ist darum ingressiv und umschreibt das Bekehrungsgeschehen des Zum-Glauben-Kommens. Paulus gebraucht *hypakouein* {gehorsamen} hier genauso wie in Röm 10,16 oder wie *hypakoē* {Gehorsam} in Röm 1,5; 15,18; 2Kor 10,5 (s. auch 2Thess 1,8) zur Bezeichnung des Glaubens-Gehorsams.

Indem Wolter die Wendung *ek kardias* {von Herzen} als „möglicherweise bis wahrscheinlich“ vom „alttestamentlichen ‚aus ganzem Herzen‘ (LXX: *ex holēs tēs kardias*)“ abgewandelt herleitet, „das vorzugsweise in Bekehrungszusammenhängen Verwendung findet und hier die Aufrichtigkeit der Hinwendung zum Gott Israels hervorhebt (Dtn 4,29; 30,2.10; 2Chr 15,12; Joel 2,12; Jer 3,10 [‚nicht aus ganzem Herzen zu mir umgekehrt, sondern zum Schein‘]; 24,7)“, macht Wolter indirekt deutlich, dass das, was er als Bekehrung bezeichnet, nicht zwangsläufig den Abschied von der jüdischen Religion meinen muss, sondern im Gegenteil gerade eine von Paulus im Vertrauen auf den Messias Jesus neu verstandene Umkehr zum Gott Israels.

Umstritten ist unter den Exegeten die Bedeutung des Ausdruck in Vers 17c: *hypēkousate ... eis hon paredothēte typon didachēs*. Mit seiner Übersetzung (W386): „ihr seid ... gehorsam geworden dem Kern der Lehre, der euch übergeben wurde“, weicht Wolter nicht nur von der oben zitierten Lutherbibel ab, sondern (W397) von der Mehrheit deutscher Bibelübersetzungen und Exegeten, die so tun,

als hätte Paulus geschrieben: *hypēkousate ... tō typō didachēs, eis hon paredothēte* (‚ihr seid dem *typos didachēs* gehorsam geworden, an den ihr übergeben wurdet‘). Diese Interpretation ... jedoch ... impliziert vor allem die Konsequenz, dass *eis* mit *paredothē* verbunden werden muss, woraus sich dann die merkwürdige Vorstellung ergibt, dass die Getauften einem *typos didachēs* „übergeben“ sein sollen. Es verwundert nicht, dass es bisher nicht gelungen ist zu erklären, was Paulus damit wohl gemeint haben könnte.

Zur Begründung seiner abweichenden Übersetzung verweist Wolter darauf, dass die „Wendung *hypakouein eis* ... mit den Bedeutungen ‚annehmen‘ oder ‚Folge leisten‘ oder auch ‚sich einlassen auf‘ in der antiken Literatur gar nicht einmal selten belegt ist“. Wenn man aber *eis ... typon didachēs* {dem Kern der Lehre} in Röm 6,17 einmal als Objekt von *hypēkousate* {ihr seid gehorsam geworden} identifiziert“ hat (W397f.),

muss die Präposition *eis* nicht mehr mit *paredothēte* {ihr seid übergeben worden} verbunden werden. *hon paredothēte* {der euch übergeben wurde} kann dann als attributiver Relativsatz zu *typon didachēs* {Kern der Lehre} interpretiert werden. ... Nicht die Adressaten wurden dem *typos didachēs* übergeben,

sondern umgekehrt der *typos didachēs* den Adressaten. *paradidōmi* {übergeben} ist hier in demselben Sinn gebraucht wie innerhalb des Neuen Testaments in Mk 7,13; Lk 1,2; Apg 6,14; 16,4; 1Kor 11,2.23; 15,3; 2Petr 2,21; Jud 3.

Aber was bedeutet in diesem Zusammenhang eigentlich die Wendung *typos didachēs*? Wolter zufolge greift Paulus damit – wie (Anm. 57) später auch in Römer 16,17 – (W398) „einen Sprachgebrauch“ auf, der „für *typos* in der antiken Literatur häufig belegt ist..., in dem *typos* die vereinfachte, aber wesentliche ‚Grundgestalt‘ einer ‚Lehre‘ oder eines Buches o.ä. bezeichnet.“ Daher hält es Wolter für

wahrscheinlich, dass Paulus mit *typos didachēs* so etwas wie eine Verdichtung der Christus-Botschaft auf ihren wesentlichen Gehalt bezeichnen will, wie er sie z.B. in 1Kor 15,1-5 als „Evangelium“ wiedergibt. Dass er hier vom *paradidonai* {Übergeben} des Evangeliums genauso sprechen kann wie in Röm 6,17 vom *paradidonai* des *typos didachēs*, spricht ebenso für diese Interpretation wie dass *hypēkousate* {ihr seid gehorsam geworden} (Röm 6,17) und *episteusate* {ihr seid zum Glauben gekommen} (1Kor 15,2) semantisch isotop {bedeutungsgleich} sind. Ob Paulus hier an so etwas wie einen Katechismus denkt, der bei der Taufe vorgetragen wurde, oder an ein Credo, das bei dieser Gelegenheit nachgesprochen wurde, muss offen bleiben.

Immerhin hält Wolter wenigstens die Annahme für unbeweisbar, Paulus hätte das Vertrauen auf Jesus bereits im Sinne des Fürwahrhaltens von Glaubenssätzen verstanden, die man aus einem Katechismus lernen kann. Die Möglichkeit, dass Paulus die traditionelle rabbinische Lehre der Trennung von den Völkern durch den neuen Typ einer Lehre ersetzt, derzufolge der Messias des Gottes Israels auch Gojim, die auf ihn vertrauen, in die Gemeinschaft mit den Juden hineinnimmt, kommt jedoch in seinen Erwägungen nirgends vor.

Den Vers Römer 6,18 legt Wolter als Erläuterung von Vers 17b-c aus und zugleich als eine bedeutungsgleiche Parallele „zu dem in V. 11 festgestellten Gegenüber von ‚der Sünde sterben‘ und ‚Gott leben‘“:

Mit *eleutherōthentes de apo tēs hamartias* {Als ihr aber von der Sünde befreit wurdet} und *edoulōthēte tē dikaiosynē* {seid ihr der Gerechtigkeit als Sklaven unterworfen worden} bezeichnet Paulus nicht zwei verschiedene, aufeinander folgende Vorgänge, sondern ein und denselben: Man wird nur dadurch von der Sünde befreit, dass man sich der Gerechtigkeit als Sklave unterwirft. ... Die ‚Freiheit‘, von der Paulus hier spricht, gibt es nicht ohne neue ‚Sklaverei‘.

Dass Paulus (Anm. 59) „das Gegenüber von ‚Sünde(n)‘ und ‚Gerechtigkeit‘ ... bereits“ aus den biblischen Schriften und Propheten vertraut sein konnte, belegt Wolter mit dem Verweis auf „Spr 13,6; 14.34; Sir 26,28; Ez 33,14.16.“

Bezeichnend ist, dass Wolter die Rede des Paulus von der Freiheit immer wieder dadurch relativiert, dass der Mensch als Gehorsamstier angeblich nicht anders kann,

als sich unter eine neue Sklaverei zu begeben, wenn er von einer alten Sklaverei befreit ist. Ihm fehlt die Einsicht, dass das Volk Israel seine Indienstnahme durch den befreienden NAMEN grundlegend anders erfahren hat als jede Versklavung durch beliebige andere Unterdrückergötter.¹⁶⁴ Wer dem Gott Israels als Sklave dient, ist in Wahrheit zu dem aufrechten Gang befreit, von dem in 3. Mose 26,13 die Rede ist. Und von daher ist auch die Rede des Paulus von Befreiung und Freiheit zu begreifen.

Römer 6,19-22: Statt eure Glieder der Toralosigkeit zur Toralosigkeit zu überstellen, stellt sie der Bewährtheit zur Verfügung, zur Heiligung

6,19 Ich muss menschlich davon reden
um der Schwachheit eures Fleisches willen:
Wie ihr eure Glieder hingegeben hattet
an den Dienst der Unreinheit und Ungerechtigkeit
zu immer neuer Ungerechtigkeit,
so gebt nun eure Glieder hin an den Dienst der Gerechtigkeit,
dass sie heilig werden.

164 Vgl. dazu, was Ton Veerkamp, ebenda 121, in seiner Auslegung von Johannes 4,16-19 zur von dem Propheten Hosea verwendeten Metapher vom Gott Israels als dem „Mann“, dem das Volk als seine Frau in Freiheit und Vertrauen angehört, und fremden Göttern, die sich als „Besitzer“ ihrer Völker aufspielen, schreibt:

„Männer“ sind in Johannes 4 nicht irgendwelche individuellen Gatten, sondern *baʿalim*, Herrscher, Könige, vor denen das Volk von Samaria sich verneigen musste, die Könige Assurs und Babels, die Könige Persiens und der Griechen aus dem Süden (Ägypten) und dem Norden (Syrien), die Könige Judäas, ihre Ordnungen, ihre Götter. Die Frau sagt: „Ich habe keinen Mann“, und das heißt: „Ich erkenne die faktische Herrschaft, der wir uns zu beugen haben, nicht an. Ich vergesse nicht mein Volk und nicht das Haus meines Vaters! Ich habe keinen Mann (*ʾisch*), ich habe nur einen Herrn und Besitzer (*baʿal*).“ Johannes argumentiert auf der Linie des Propheten Hosea (2,18):

Es wird geschehen an jenem Tag, Verlautbarung des NAMENS,
du wirst rufen: „*ʾischi*, mein Mann“,
du wirst nicht mehr rufen: „*baʿali*, mein Herr und Besitzer“.

Die fünf „Männer“, die das Volk je gehabt, waren *baʿalim*. Die verhängnisvolle Geschichte dieses Volkes unter den fünf *baʿalim* macht aus der Tora Samaria eine Art von Gegentora, alle politische Organisation der Gesellschaft Samarias war das Gegenteil einer durch die Tora strukturierten Gesellschaft. Das Ganze ist jetzt auf die Herrschaft von dem, der „kein Mann“ ist, hinausgelaufen, die Herrschaft Roms; da ist gar keine Tora mehr möglich, weder für die Judäer, noch für die Samaritaner, wie wir hören werden. Tatsächlich ist sie gezwungen, eine Herrschaft anzurufen, der er, Jesus, den Kampf angesagt hat und die sie, wie die jüngste Geschichte ihres Volkes zeigt, zurückweist. „Nein“, sagt er, „das ist nicht dein Mann, allenfalls dein Besitzer.“ Auf der Basis der gemeinsamen Ablehnung römischer Herrschaft, des römischen *baʿal*, ist politische Verständigung zwischen den beiden Völkern möglich. Deswegen lobt Jesus den Satz der Frau: „Ich habe keinen Mann.“

- 6,20 Denn als ihr Knechte der Sünde wart,
da wart ihr frei von der Gerechtigkeit.
- 6,21 Was hattet ihr nun damals für Frucht?
Früchte, derer ihr euch jetzt schämt;
denn ihr Ende ist der Tod.
- 6,22 Nun aber, da ihr von der Sünde frei
und Gottes Knechte geworden seid,
habt ihr darin eure Frucht,
dass ihr heilig werdet;
das Ende aber ist das ewige Leben.

[30. März 2025] Indem Paulus (W386) in Römer 6,19a sagt: „Menschliches rede ich wegen der Schwäche eures Fleisches“, fügt er (W399) eine „Zwischenbemerkung“ ein, mit der er „sich und seinen Lesern bewusst“ macht, „dass die von ihm beigezogene Metaphorik den darzustellenden Sachverhalt nicht genau trifft.“ Sie kann sich Michael Wolter zufolge sowohl „auf das in V. 18 Gesagte ... oder auf das Folgende“ beziehen. Dabei nimmt also der

Verweis auf die ‚Schwäche eures Fleisches‘ ... nicht die ethische Labilität der Adressaten in den Blick, sondern erklärt die metaphorische Darstellungsweise als Konzession an die eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit der Leser.¹⁶⁵ Diese Einschränkung hat ihren Grund wiederum darin, dass die Getauften weiterhin in einem Leib existieren, der auch ihrem Erkennen Grenzen setzt. Die ‚Schwäche des Fleisches‘, von der Paulus hier spricht, ist eine anthropologische Grundbefindlichkeit.

Die doppelte Ermahnung aus Vers 13 greift Paulus in den Versen 19b-c noch einmal auf, und zwar einschließlich ihrer „metaphorische[n] Begrifflichkeit (*parastēsate ta melē hymōn* {eure Glieder zur Verfügung stellen} + Dativ).“ Er stellt allerdings passend zur „Metaphorik“ der Verse 16-18 „[d]ie ‚Glieder‘ ... jetzt ... nicht mehr als ‚Waffen‘ dar, sondern als ‚Sklaven‘“, und er stellt passend zur veränderten „Blickrichtung“ in den Versen 17-18 die beiden alternativen Verhaltensweisen auch nicht einfach in

165 Dazu verweist Wolter auf den jüdischen Philosophen Philo, den er mit der Quellenangabe „Sacr. 101“ folgendermaßen zitiert:

Wenn es in Dtn 1,31 heißt, Gott habe Israel „wie ein Mensch seinen Sohn getragen“, so werde damit nicht „in eigentlicher Weise über Gott gesprochen (*oude ... epi theou kyriologētai*), sondern es handelt sich um einen übertragenen Gebrauch von Wörtern, der unsere Schwäche behebt“ (*katachrēsis de onomatōn esti parēgorousa tēn hēmeteran astheneian*).

Diese Stelle im Werk [De sacrificiis Abeli et Caini](#) ist in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachzulesen: [Über die Opfer Abels und Kains, übersetzt von Dr. H. Leisegang, Markranstädt, in: Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Dritter Teil, Breslau 1919, Abschnitt 101.](#)

der Gegenwart einander gegenüber. Stattdessen formuliert er eine „Wie (einst)-So (jetzt)“-Antithese“, die „parallel aufgebaut“ ist, was aus Wolters Übersetzung (W386) klarer hervorgeht als aus der Lutherbibel:

Denn wie ihr eure Glieder
 der Unreinheit und der Gesetzlosigkeit {*tē akatharsia kai tē anomia*}
 als Sklaven zur Verfügung gestellt habt,
 zur Gesetzlosigkeit {*eis tēn anomian*},
 so stellt eure Glieder jetzt
 der Gerechtigkeit {*tē dikaiosynē*}
 als Sklaven zur Verfügung,
 zur Heiligung {*eis hagiosynēn*}.

Aus den linksbündigen Zeilen geht hervor, dass es auf beiden Seiten, damals wie heute, um *ta melē hymōn* {eure Glieder} geht, die als *doula* {Sklaven} zur Verfügung gestellt werden. In den zur Verdeutlichung von mir nach rechts eingerückten Zeilen wird das Wem und das Wozu gegensätzlich beantwortet: In der Vergangenheit führte die Versklavung unter Unreinheit und Gesetzlosigkeit zur Gesetzlosigkeit, in der Gegenwart fordert Paulus die Hingabe an Gerechtigkeit zur Heiligung.

Zu den Stichworten *akatharsia* und *anomia* hebt Wolter erstens hervor, (W399) dass es sich wie bei *hamartia* {Sünde} in Vers 13 „um metaphorische Personifizierungen“ handelt, zweitens (W400),

sind „Unreinheit“ und „Gesetzlosigkeit“ aber auch alte Bekannte, denn Paulus benutzt sie hier in derselben Weise, wie sie schon in der Septuaginta Verwendung fanden: als Sammelbegriffe für alle möglichen Übertretungen von Gottes Weisung, die Heillosigkeit und Gottesferne begründen (vgl. z.B. Dtn 31,29; Kgl 1,8f; Mi 2,10; Nah 3,6; Jes 27,9; Ez 9,9: Jerusalem wurde angefüllt mit *adikia* und *akatharsia*; 36,17).

Wolter benutzt diesen Sachverhalt als Argument gegen Exegeten, die davon ausgehen, dass „*akatharsia* und *anomia* ... Verhaltensweisen bezeichnen, wie sie aus jüdischer Perspektive für Heiden typisch sind“. Dazu verweist er insbesondere auf die

Kombination von *akatharsia* und *anomia* in Ez 22,5 ..., wo es über Jerusalem heißt: „Die in deiner Nähe und die von dir weit entfernt sind, werden über dich spotten: ‚*akarthos* {unrein} ist die Berühmte und voll von *anomia* {Gesetzlosigkeiten}“ (s. auch Ez 39,24 über Israel: „nach ihren *akatharsiai* {Unreinheiten} und nach ihren *anomēmata* {Übertretungen} habe ich ihnen getan“; [1/3Esr](#) 1,47: „Die Obersten des Volkes und der Priester handelten oftmals gottlos und gesetzwidrig [*ēsebēsan kai ēnomēsan*] – über alle Unreinheiten aller Völker hinaus [*hyper pasas tas akatharsias pantōn tōn ethnōn*]“).

Wolter hatte sich auch in seiner [Auslegung von Römer 1,21-32](#) (hier S. 91ff.) dagegen gewandt, die dort erwähnten Verfehlungen nur auf die Völkerwelt zu beziehen; auf ge-

nau diesen Abschnitt bezieht er sich jetzt, um zu erklären, warum in Römer 6,19 die Versklavung unter die *anomia* {Gesetzlosigkeit} wiederum zur Gesetzlosigkeit führt, denn auch dort blieb die *anomia* „nicht mit sich allein, sondern verstrickt die Sünder in immer neue *anomia*. ‚Gesetzlosigkeit‘ ist nicht nur Untat, sondern auch Unheil.“

Der Einschätzung von Wolter, dass Paulus alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden einfach nur einebnet, hatte ich bereits wiederholt widersprochen. Hier sei hinzugefügt: Gerade seine Hinweise auf Ezechiel (= Hesekiel) 22,5; 39,24 und 3. Esra 1,47 sind ein Beleg dafür, dass nicht erst Paulus auch die Unreinheit und Toralosigkeit des eigenen Volkes im Rahmen einer Gegenüberstellung zu den Völkern brandmarkt, und zwar ohne dass dabei diese Unterscheidung einfach gegenstandslos wird.

So viel zur Vergangenheit. Für die Gegenwart

stellt Paulus wie bereits in V. 13a/c. 18a/b und dann in V. 20a/b den Sündenbegriffen die „Gerechtigkeit“ (*dikaïosynē*) gegenüber und nennt als Ergehensfolge die „Heiligung“ (*hagiasmos*; vgl. bereits 1Thess 4,3: „Denn das ist der Wille Gottes: eure Heiligung [*ho hagiasmos hymōn*]“; s. auch V. 7). ... Paulus will mit ihm aber nicht zum Ausdruck bringen, dass die zu Jesus Christus Gehörenden allererst noch selbst dafür zu sorgen hätten, dass sie heilig werden, denn das sind sie schon. Vielmehr soll ihre Teilhabe an Gottes Heiligkeit, die ihnen durch Gottes Ruf und seinen Geist bereits zuteil geworden ist (Röm 1,7a; 5,5c), auch auf ihre Lebensführung übergehen. Der Sache nach entspricht die paulinische Weisung darum der in 1Thess 2,12 ausgesprochenen Aufforderung, „dass ihr *axiōs tou theou* {würdig vor Gott} wandelt, der euch in sein Reich und (in seine) Herrlichkeit ruft“.

Wolter versteht die „Kategorie der Heiligkeit“ also folgendermaßen: Christen sind heilig, indem sie eine neue „Identität als ‚Tote im Verhältnis zur Sünde‘ und ‚Lebende im Verhältnis zu Gott‘ (6,11)“ gewonnen haben und diese „nun auch in ihrer Lebensführung ethisch“ darstellen sollen. Interessant ist, dass ihm zufolge (W400f.) das

theologische Argumentationsgefälle, das von Röm 6,1-11 auf *eis hagiasmon* {zur Heiligung} (V. 19c) zuläuft, ... der Begründung [entspricht], mit der z.B. in Lev 11,44f; 19,2f; 20,7f Israel zur Erfüllung der Tora aufgefordert wird. Weil Israel allein mit ihrer Hilfe seine Teilhabe an Gottes Heiligkeit, die ihm durch die Erwählung aus den Völkern geschenkt wurde, bewahren und zur Anschauung bringen kann, ist es gehalten, die ihm von Gott durch Mose gegebenen Weisungen zu erfüllen.

Wolter unterstellt offenbar, dass Paulus zwar wie die Tora im 3. Buch Mose (Leviticus) zur Heiligung aufruft, aber dass diese Heiligung für Israel und für die Christen grundlegend unterschieden ist. Für Israel bestand sie (W401) in der „Erwählung aus den Völkern“, die aber durch das Kommen Jesu Christi gegenstandslos geworden ist; stattdessen gibt es Heiligung jetzt zwar unterschiedslos für alle Völker einschließlich

der Juden, aber nur für diejenigen, die an Jesus Christus glauben. Zur Art und Weise, wie die jeweilige Heiligung „zur Anschauung“ zu bringen ist, nennt Wolter für Israel die Tora. Für die Christen unterstellt er wohl unausgesprochen, dass für sie die Tora ihre Verbindlichkeit verloren hat, ohne dass Paulus bis jetzt auf Alternativen zu sprechen kommt.

In den Versen 20-22 folgen „den Sollens-Aussagen von V. 19b-c“ noch einmal „Seins-Aussagen“. Mit ihnen setzt „Paulus ... die Gegenüberstellung von ‚einst‘ und ‚jetzt‘ fort“, und zwar erneut auf eine Weise, „die der Antithese eine recht weitgehende parallele Gestalt gibt“ und deren Parallelität ich innerhalb von Wolters Übersetzung (W386) auf meine Weise hervorzuheben versuche:

20 Denn als
 — — ihr Sklaven der Sünde wart,
 — — — wart ihr ‚frei‘ von der Gerechtigkeit.
 — — — 21 Was für eine Frucht habt ihr denn damals hervorgebracht?
 — — — — Über die schämt ihr euch jetzt!
 — — — — — Denn ihre Folge (ist) der Tod.
 22 Jetzt aber,
 — — da ihr von der Sünde befreit,
 — — — Gott aber versklavt seid,
 — — — — habt ihr eure Frucht
 — — — — — zur Heiligung,
 — — — — — als Folge aber das ewige Leben.

Dass Paulus in Vers 20 (W401) die „Begrifflichkeit von V. 18“ absichtlich aufnimmt, indem er sie dabei vertauscht, ist nach Wolter daran erkennbar, dass er sogar die grammatischen Fälle der einander „gegenüberstehenden Begriffe ... (*tēs hamartias* {von der Sünde} und *tē dikaiosynē* {der Gerechtigkeit})“ beibehält. Damit nimmt er in Kauf, dass „das Wovon der Freiheit“ regelwidrig mit dem Dativ *tē dikaiosynē* {wörtlich: ihr wart frei der Gerechtigkeit} ausgedrückt wird und dass er (W402) „die beiden positiv konnotierten Werte ‚Freiheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘ zu einer ironischen und inhaltlich absurden Sachverhaltsaussage“ verknüpft:

Die Intention dieser Darstellungsweise ist leicht zu verstehen: Paulus will seine paränetische {ermahnende} Weisung dadurch unterstützen, dass er die Adressaten seines Briefes davor warnt, ihre neugewonnene Identität nicht in ihrer Lebensführung ethisch erkennbar werden zu lassen. Er qualifiziert eine solche Unterlassung als Rückfall in den Zustand vor der Bekehrung.

Was aus der Freiheit von der Gerechtigkeit durch die Versklavung unter die Sünde damals folgte, beschreibt Paulus in Vers 21a-b mit einem

rhetorischen Hin und Her von Frage und Antwort ...: ‚Damals habt ihr Sachen gemacht, derer ihr euch heute schämt‘. ‚Frucht‘ (*karpos*) ist eine in der gesam-

ten Antike verbreitete Metapher für menschliche Taten und deren Auswirkungen. In V. 21a steht *karpon echein* {Frucht haben, bringen} nicht für das Ergehen, das dem Tun folgt (das ist in V. 21c dann der Tod), sondern für die Gesamtheit aller Taten.

Da Paulus in Vers 21a den Singular *karpos* „als Kollektivum“ für viele Taten verwendet, kann er in 21b und c „durch die pluralischen Pronomina *hois* {über die} und *ek-einōn* {ihre} aufgenommen werden“.

Zum Stichwort „*epaischynesthe* {ihr schämt euch} in Verbindung mit der Präposition *epi* {für, über}“ bemerkt Wolter, dass sie „verstärkende Bedeutung“ hat, im Grunde sogar doppelt, da schon das Wort *epaischynomai* aus dem Grundwort *aischynomai* und der Vorsilbe *epi-* zusammengesetzt ist.

Mit dem Wort *telos* {meist mit Ziel oder Ende übersetzt} benennt Paulus hier „die Unheilsfolge der Verfehlungen ..., die unter der Herrschaft der Sünde begangen werden“¹⁶⁶, was er zuletzt in Vers 16 gesagt hatte (W402f.):

Hier wie dort spricht er vom eschatischen {endzeitlichen} ‚Tod‘, von dem er in Röm 1,32 gesagt hatte, dass er nach der „Rechtsordnung Gottes“ als Strafe für alle Vergehen verhängt wird, in der die „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (1,18) konkrete Gestalt gewinnt. Wenn man also wissen will, was Paulus mit der „Frucht“ meint, derer die Leser sich „jetzt schämen“, muss man nur in 1,19-32 nachlesen.

In Vers 22 (W403) bedient sich Paulus erneut „aus dem Inventar seiner bisherigen Darstellung“, um im Gegenüber zur in 20-21 geschilderten Vergangenheit die Gegenwart zu beschreiben:

V. 22a wiederholt V. 18 nahezu wortgleich, nur dass *tē dikaiosynē* {der Gerechtigkeit} (V. 18) durch *tō theō* {dem Gott} aus V. 13b.d ersetzt wird. V. 22b spiegelt die Beschreibung des ‚Einst‘ aus V. 21a-b ins ‚Jetzt‘ und charakterisiert die Eigenart der jetzigen Lebensführung unter Aufnahme von *eis hagioismon* {zur Heiligung} aus V. 19c als Gottes Heiligkeit gemäß.

Erneut betont Wolter, dass

Paulus mit *eis hagioismon* {zur Heiligung} nicht sagen [will], dass die Leser noch etwas werden sollen, was sie noch nicht sind, sondern es geht ihm darum, dass auch die Lebensführung in die Teilhabe an Gottes Heiligkeit einbezogen wird.

166 Wolter betont ausdrücklich (W403):

Die Bedeutung von *telos* in 6,21c ist gegenüber der sonstigen paulinischen Verwendung freilich einzigartig: Während es in 2Kor 3,13 die Bedeutung „Ende“ hat („das *telos* des Vergehenden“) und in Röm 10,4 mit „Ziel“ übersetzt werden muss, bezeichnet es in Röm 6,21c so etwas wie die „Folge“ oder das „Resultat“ oder das „Ergebnis“.

Und mir geht auch nach mehrfacher Wiederholung nicht auf, wie der Automatismus dieses Vorgangs vorstellbar sein soll. Was genau wäre der Unterschied zwischen dem Zustand einer Heiligkeit, die man durch Unterlassen ethischen Handelns verliert, und einer Heiligkeit, die man durch ethisches Handeln erst gewinnt? Wenn nicht das, was Wolter „die Teilhabe an Gottes Heiligkeit“ nennt, die Kraft, Befähigung oder Motivation verleihen würde, ethisch zu handeln, müsste jede Ermahnung ins Leere laufen.

An das Ende von Vers 21c und von Vers 22c stellt Paulus „das Gegenüber von ‚Tod‘ und ‚(ewiges) Leben‘ als Unheilsfolge und Heilsfolge“, das uns „schon aus 5,17.21“ vertraut ist. Daraus meint Wolter folgende Schlussfolgerung ziehen zu können:

Paulus überträgt damit das menschheitsgeschichtliche Gegenüber von Adam und Christus auf das Gegenüber von ‚einst‘ und ‚jetzt‘, das den individualgeschichtlichen Verlauf christlicher Bekehrungsbiographien kennzeichnet. Hieran wird erkennbar, dass Paulus immer noch mit der Abwehr des in 6,1 formulierten Einwands beschäftigt ist.

Nach Gerhard Jankowski (J149) darf nicht übersehen werden, dass das „Beispiel der Sklaverei“ in den Versen Römer 6,16-22 „auch eine der großen Erzählungen Israels“ aufruft:

In Ex 3,12 wird dem Mosche eröffnet, daß das Volk nach der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens Gott an dem Berg dienstbar werden soll. Befreiung heißt demnach: aus dem Sklavendienst Ägyptens zum Sklavendienst Gottes. Die Versklavung in Ägypten wurde bitter erfahren. Die Befreiung daraus führte aber nicht in willkürlich gelebte Freiheit. Sie bekam durch die Thora ihre Disziplin. Die war zu lernen, einzuüben im Dienst für Gott an den Menschen. Israel kam aus einem unselbständigen Dienst zu einem selbstbestimmten, befreienden Dienst.

Wenn Paulus jetzt davon spricht, von „der Sünde freigelassen“ zu sein, dann ist das „wie Befreiung aus Ägypten“, zugleich „aber auch Verpflichtung zum Dienst.“ Das ist etwas, das „alle in Israel gelernt“ haben:

Das war die Überlieferung, die Tradition, die in den Lehrhäusern weitergegeben wurde. In ihnen wurde nicht nur die Erinnerung an die Befreiung wachgehalten, in ihnen wurde auch der verpflichtende Dienst der Befreiten eingeübt. Für Paulus gilt das nach wie vor auch in der messianischen Gemeinde. Auch dort wird die Freiheit nicht grenzenlos ausgelebt. Es wird gelernt, aus Thoralosigkeit und Unreinheit wegzukommen hin zu dem, was jüdisches Leben in letzter Konsequenz ausmacht: die Heiligung.

Mit dem Wort „*Heiligung, hagiasmos*“, das bei ihm „außer in Röm 6 nur noch in 1. Kor 10,30 und dreimal in 1. Thess“ und auch „in den anderen messianischen Schriften“ nur „sehr selten“ vorkommt, greift Paulus, was ja auch Wolter nicht übersehen konnte, einen Begriff auf, der (J149f.)

wie kaum ein anderer jüdisches Leben in seiner ganzen Konsequenz umfaßt. Heiligung heißt hebräisch *kiddusch ha-schem*, wörtlich übersetzt *Heiligung des NAMENS*. Ausgangspunkt für das, was Heiligung umschreibt, ist Lev 22,31-33. Dort heißt es:

*31 Wahrt meine Gebote,
tut sie.
Ich der Ewige.
32 Gebt nicht preis den Namen meiner Heiligung,
geheiligt will ich werden
inmitten der Söhne Israels.
Ich der Ewige heilige euch,
33 der euch führte aus dem Land Ägypten
euch Gott zu sein.
Ich der Ewige.*

Zur Heiligung des Namens gehören das Tun der Thora, das Gebet und schließlich auch das Martyrium. *Kiddusch ha-schem* wird dann zum Synonym für Martyrium. Was Heiligung des Namens bedeuten kann, ist aus bBer {Traktat Berakhot aus dem babylonischen Talmud} 61b zu lernen, dem Bericht über das Martyrium Rabbi Akibas...

Heiligung des Namens heißt also in letzter Konsequenz: das eigene Leben hingeben, um das von der Thora verheißene wahre Leben zu erlangen.

Dass Paulus mit dem Stichwort „Heiligung“ (J150) „auf den konsequenten Vollzug jüdischen Lebens“ hinweist, den er „aus dem Buch Leviticus“ gewinnt, ist auch Wolter bewusst. Während aber Wolter allein die formale Parallele hervorhebt (W401), dass die Israel von Gott geschenkte „Teilhabe an Gottes Heiligkeit“ durch die „Erfüllung der Tora ... zur Anschauung“ gebracht werden muss, was Paulus ebenso (W400) für die „neugewonnene Identität“ der Christen geltend macht, die „in ihrer Lebensführung ethisch dazustellen“ ist, geht Jankowski davon aus (J150), dass Paulus auch inhaltlich an das 3. Buch Mose (Leviticus) anknüpft. Auch für ihn als messianischen Juden ist und bleibt es das

Buch, das das befreite Leben einüben lehrt, damit unterschieden werden kann zwischen Barbarei und wahrer Menschlichkeit. Dieses Leben besteht im heiligen Dienst. Heiliger Dienst heißt, die Welt heilen mit bewährten Taten der Gerechtigkeit. Heiliger Dienst kann auch Martyrium heißen, wenn er in ungerechten Verhältnissen und gegen sie getan wird. Und darauf läßt sich niemand ein, der nur seine gewonnene Freiheit egoistisch ausleben will.

Mit diesen Worten umschreibt Jankowski im Wesentlichen das „befreite Leben“, auf das die Erfüllung der Tora hinausläuft, wobei er nicht davon ausgeht, dass Paulus die Geltung der so verstandenen Tora als für seine Adressaten außer Kraft gesetzt anse-

hen würde. Vielmehr antwortet Paulus auf mögliche „Einwände“ gegen die von ihm propagierte „messianische Praxis“ hin, die Gemeinschaft mit Gojim sei „im Grunde eine sündhafte und deswegen abzulehnende Praxis“, dass gerade sie eine wirkliche Erfüllung der von Gott geschenkten Tora als einer Disziplin der Freiheit ermöglicht:

Messianisches Leben ist nie nur unverbindliche Spielerei. Mit dem ganzen Leben auf das Leben aus sein, so kann die Befreiung aus dem einen Dienst, der in letzter Konsequenz Todesdienst ist, zu dem Dienst, der als Ziel das wahre Leben hat, das versprochen ist und kommen wird, umschrieben werden. Dieses Leben gewinnt schon jetzt seine Konturen im Leib des Messias Jesus, in der solidarischen Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden.

Römer 6,23: Verfehlung hat Tod als Lohn, Gott schenkt Leben in die Zeitalter hinein

6,23 Denn der Sünde Sold ist der Tod;
die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserm Herrn.

[31. März 2025] In Römer 6,23 (W403) „schließt Paulus diesen Abschnitt seines Briefes ab“, indem er aus den Versen 21c und 22c „das Gegenüber von ‚Tod‘ und ‚ewiges Leben‘“ aufnimmt und es mit zwei „weiteren Antithesen“ anreichert,

so dass sich drei antithetische Paare gegenüberstehen: *opsōnia* {Lohn} und *charisma* {Gnadengabe}, *hamartia* {Sünde} und *theos* {Gott} sowie *thanatos* {Tod} und *zōē aiōnios* {ewiges Leben}.

Von diesen Gegensatzpaaren hatte Paulus (W404) „Gott und die Sünde ... bereits in V. 10-11.13.22 miteinander konfrontiert.“ Mit diesem „Leitparadigma für den gesamten Abschnitt“ wird „eine bipolare Machtstruktur“ gekennzeichnet:

Entweder werden die Menschen von der einen Macht beherrscht oder von der anderen. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. In V. 1-11 hat Paulus gezeigt, dass alle, die auf Jesus Christus getauft wurden, vom Machtbereich der Sünde in den Machtbereich Gottes versetzt wurden. In V. 12-23 will er seinen Lesern erklären, dass es nun darauf ankommt, ihre Lebensführung so zu gestalten, dass sie mit ihr im Machtbereich Gottes bleiben und sich nicht wieder unter die Herrschaft der Sünde begeben.

Indem Paulus zusätzlich das „Gegenüber von ‚Tod‘ und ‚ewiges Leben‘... aus 5,21; 6,21c.22c übernimmt“, zeigt er „noch einmal die unterschiedlichen Folgen der beiden Existenzweisen“ auf, „um bei seinen Lesern die beiden rhetorischen Leitaffekte der ‚Furcht‘ (*metus*) und der ‚Hoffnung‘ (*spes*) zu mobilisieren und dadurch sein paränetisches {ermahnendes} Anliegen zu unterstützen.“¹⁶⁷

167 Diese rhetorischen Begriffe entnimmt Wolter dem Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 229.437.

Mit dem dritten „Gegenüber von *charisma* {Gnadengabe} und *opsōnia* {Lohn}“ drückt Paulus aus, dass „Gott und die Sünde ... ihre jeweilige Herrschaft in unterschiedlicher Weise ausüben“, denn für „Gott gilt, dass er das Heil ‚gnädigerweise schenkt‘“, während

das Unheil, das die Sünde zuteilt, der redlich ‚verdiente‘ „Lohn“ für die Arbeits- und Dienstleistungen [ist], die man dadurch für die Sünde erbracht hat, dass man ihr seine „Glieder“ als *hopla* {Waffen} (V. 13a) oder als *doula* {Sklaven} (V. 19b) „zur Verfügung gestellt hat“. Die Ironie, die in dieser Metaphorik steckt, ist nicht zu überhören.

In diesem Zusammenhang hebt Wolter hervor, dass der Begriff *opsōnion* nicht auf eine „militärweltliche“ Bedeutung eingeschränkt „und mit ‚Sold‘ wiedergegeben“ werden darf, da er „in der Umwelt des Neuen Testaments ... ein sehr viel breiteres Bedeutungsspektrum“ aufweist und (W405) „ganz allgemein die Entlohnung oder Vergütung für geleistete Arbeit oder Dienste“ bezeichnet. Als Parallele weist Wolter auf Römer 4,4 hin: „Die Sünde teilt den Tod *kata opheilēma* {aus Schuldigkeit} zu, Gott aber das ewige Leben *kata charin* {aus Gnade}.“

Indem Paulus mit „dem solennen {feierlichen} Abschluss ‚in Christus Jesus, unserem Herrn‘ ... zurück auf Röm 6,1-11“ verweist, wo er die Versetzung aus dem Machtbereich der Sünde in den Machtbereich Gottes auf die Ergehensgemeinschaft zurückgeführt hat, die die Getauften mit Jesus Christus verbindet“, kehrt er zugleich mit dem „letzten Wort des Abschnitts“ von der Anrede Ihr zum „christlichen Wir (*hēmōn*)“ zurück, das abgesehen von der fiktiven Frage in Vers 15

letztmals in V. 8 Verwendung gefunden [hatte]: „Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden“. Dieser Vers kann auch erklären, wie Paulus sich den Vorgang vorgestellt hat, auf den er in V. 23 mit *en Christō Iēsou* verweist.

Damit ist allerdings noch nicht erklärt, ob Paulus sich unter einem Leben mit Christus eine Auferstehung in ein jenseitiges ewiges Leben nach dem Tod hinein vorstellt oder ob er die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten wie die jüdischen Propheten mit der Erwartung einer kommenden Weltzeit des Friedens in Freiheit und Gerechtigkeit auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes verbindet.

Gerhard Jankowski (J148) übersetzt in letzterem Sinne Römer 6,23 folgendermaßen:

*Denn der Sold der Sünde: Tod,
das solidarische Geschenk Gottes aber:
Weltzeitleben im Messias Jesus unserem Herren.*

In seiner späteren Übersetzung (G20) ersetzt er „Weltzeitleben“ durch die Formulierung „ein Leben im Messias Jesus, unserem Kyrios, in die Zeitalter hinein.“

In der abschließenden Zusammenfassung seiner Auslegung von Römer 11,12-23 hebt Michael Wolter (W405) die „außergewöhnliche Redundanz“ dieses Abschnitts

hervor, also seine Überladung mit im Grunde überflüssigen und sich ständig wiederholenden Formulierungen. Nachdem Paulus in den Versen 12-14a „schon alles gesagt“ hat, indem er „seine Leser“ dazu auffordert, „ihre durch die Taufe gewonnene Trennung von der Sünde (V. 14a) nun auch ethisch darzustellen“, läuft ihm „der Text ... danach aus dem Ruder“. Das wiederum führt Wolter auf die „Begründung (,denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade‘)“ zurück, die Paulus in Vers 14b für das zuvor Gesagte unter Rückbezug auf 5,20-21 hinzufügt. Dazu fällt ihm (W405f.)

ein neues mögliches Missverständnis ein... (V. 15a-c), für dessen Zurückweisung er dann bis V. 18 braucht. Weil dadurch aber sein ursprüngliches Darstellungsziel aus dem Blick geraten ist, wiederholt er zunächst noch einmal sprachlich nur notdürftig variiert die Aufforderung von V. 13 in V. 19b-c. Danach schließt er seine Argumentation in V. 20-23 mit einer Reihe von Antithesen so ab, dass er sie mit der Wiederaufnahme des Gegenübers von *thanatos* {Tod} und *zōē aiōnios* {ewiges Leben} wieder an ihren Ausgangspunkt zurückführt.

Zum Inhalt dieser in Wolters Augen (W406) auf eine Bekehrung bezogenen Mahnrede, die „aus einer Mischung von Aufforderungen (,Imperativ‘ oder ,Sollensaussagen‘) und Feststellungen (,Indikativ‘ oder ,Seins-Aussagen‘)“ besteht, weist er darauf hin,

dass zwischen Indikativ und Imperativ in Röm 6,12-23 (und anderswo bei Paulus) derselbe Zusammenhang besteht wie zwischen Erwählung und Tora im Judentum: Wie die Tora Israel in die Lage versetzen will, seine Identität als Gottesvolk zur Anschauung zu bringen, fordert auch Paulus seine Leser auf, dass sie ihre Identität, die sie durch die Taufe gewonnen haben, in ihrer Lebensführung darstellen.

In einer Anmerkung zum Stichwort „darstellen“ (Anm. 94) verrät Wolter nun auch, dass er diese Formulierung Schleiermacher¹⁶⁸ verdankt,

der hier „zwei Hauptarten“ christlichen Handelns voneinander unterscheidet: das „wirksame Handeln“ und das „darstellende Handeln“, „durch welches der Mensch ... die innere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins äußerlich fixieren“ wolle und das nichts anderes sei „als der Ausdruck unseres gemeinsamen christlichen Zustandes“.

Ich frage mich allerdings, ob Wolter nicht möglicherweise Schleiermacher missversteht, indem er die Ermahnungen des Paulus auf das von diesem als „darstellend“ bezeichnete christliche Handeln bezieht, denn nach Schleiermacher¹⁶⁹ ist „[d]arstellendes (symbolisierendes) Handeln“ nicht etwa auf das gerichtet, was in aller Regel

168 Er zitiert F.D.E Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang[e] dargestellt, Berlin 1884. Neu hg. u. eingel. v. W.E. Müller, Teil 1, Waltrop 1999, 50.51.

als ethisches Handeln verstanden wird, sondern auf ein gottesdienstliches „Handeln, das zweckfrei in sich ruht und sich in einem ‚erhöhten Bewusstsein‘ zeigt“. Bei Schleiermacher wäre es eher die Kategorie „Wirksames (organisierendes) Handeln“, also ein „Handeln, das auf einen ‚Effect‘ außerhalb seiner selbst aus ist“, auf das die Ermahnungen des Paulus ausgerichtet sein dürften, wie Wolter sie versteht (W406f.):

Denn wie man Israels Erwählung aus den Völkern nicht erkennen könnte, wenn es sie nicht durch die Erfüllung der Tora darstellen würde, könnte man das Getauft-Sein der Getauften nicht erkennen, wenn es nicht durch ein bestimmtes Tun zum Ausdruck gebracht würde. Und wie die Erfüllung der Tora Israels Bleiben in der Erwählung sicherstellt, so ist auch Paulus daran gelegen, dass die Getauften ihr ‚Der-Sünde-Gestorben-Sein‘ durch eine entsprechende Lebensführung auf Dauer stellen.

Schließlich betont Wolter auch noch ausdrücklich (W407), dass „Paulus im Unterschied zur Tora“ nicht sagt, „[d]urch *welche* bestimmten Handlungen diese ethische Darstellung der neugewonnenen Identität erfolgen soll“. Nicht einmal „ab Röm 12,1“, wo Paulus „konkreter“ wird, erreicht er „die ethische Bestimmtheit der Tora“, aber in unserem Abschnitt

Röm 6,12-23 fehlt allen ‚Imperativen‘ demgegenüber jegliche material-ethische Konkretion. An keiner einzigen Stelle erreichen die paulinischen Weisungen die Ebene einer bestimmten ethischen Praxis. „Gerechtigkeit“, welcher Begriff in Röm 6,12-23 immerhin fünfmal vorkommt (V. 13d.16e.18.19c.20b; vgl. auch V. 13a mit der Aufforderung zur Abgrenzung von der „Ungerechtigkeit“), dieses ethische Universale, bleibt die einzige handlungsorientierende Norm.

Aus zwei Gründen „schiebt“ Paulus Wolter zufolge wahrscheinlich gerade diese Norm „in den Vordergrund“:

Zum einen passt diese Tugend hervorragend in den Zusammenhang des Römerbriefes, weil sie mindestens begrifflich Soteriologie und Ethik (oder ‚Rechtfertigung‘ und ‚Gerechtigkeit‘) miteinander verknüpft. Darüber hinaus ist ‚Gerechtigkeit‘ eine ethische Norm, der Juden wie Nichtjuden gleichermaßen und ohne jede Einschränkung zustimmen können. Gerechtigkeit findet jeder gut. Da gibt es zwischen Juden und Heiden keinerlei Dissens.

So formuliert Wolter erneut seine Behauptung, Paulus habe alle Unterschiede zwischen Juden und den nichtjüdischen Völkern restlos eingeebnet. Wahrscheinlicher

169 Ich berufe mich hier auf eine [„Vorlesung: Gottesdienstlehre“ vom Wintersemester 2015/16 an der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald von Prof. Dr. Michael Herbst](#), S. 1-2, in der zur „Geschichte des Gottesdienstes und der Liturgie“ Schleiermachers Ansatz zur Sprache kommt, **„darstellendes und wirksames Handeln“** zu unterscheiden. Der Gottesdienst soll nichts bewirken, er ist Kunst, **ein Fest, eine Feier, die den Alltag unterbricht.**“ Die obigen Zitate entnehme ich der Grafik auf S. 1 der eben zitierten pdf-Datei.

ist es in meinen Augen, dass Paulus gerade *darum* allein die *dikaiosynē* als eine die gesamten Befreiungs- und Rechts-Impulse der jüdisch-biblischen Tora umfassende ethische Kategorie der Bewährtheit zur Sprache bringt, weil die so verstandene Wegweisung Gottes inhaltlich eben *nicht* durch eine neue Ethik ersetzt werden darf. Worauf Paulus nach Wolter hinaus will, klingt dagegen sehr nach einer völlig beliebigen Allerweltsethik mit der „Gerechtigkeit“ als einer dünnen, fast inhaltsleeren Kategorie, die irgendwie „jeder gut“ findet:

Damit würde der ethische ‚Imperativ‘ die programmatische Inklusivität des soteriologischen ‚Indikativs‘, um deren Aufweis Paulus sich in den ersten Kapiteln seines Briefes so intensiv bemüht hat („*alle Menschen*, Juden wie Heiden gleichermaßen, werden aus Glauben gerechtfertigt), sehr präzise abbilden. Mit der gemeinsamen Orientierung ihrer Lebensführung am Prinzip der Gerechtigkeit bringen die Christen jene gemeinsame Identität zur Anschauung, die ihnen durch den Christus-Glauben und die Taufe zuteil geworden ist. Welche bestimmten Handlungen von ihr gefordert werden, müssen die Getauften dann aber immer wieder neu herausfinden.

Zwar ist es richtig, was Wolter „für die paulinische Ethik generell“ behauptet (W407f.), dass sie nämlich „kein spezifisch christliches Ethos im Sinne eines Inventars von institutionalisierten Handlungen bereitstellen will, das zeit- und kulturübergreifende Verbindlichkeit beansprucht“, sondern (W408) „von den Christen vielmehr“ verlangt, „immer wieder neu danach zu fragen, in welchen Handlungen zum Ausdruck kommt, dass sie bei ihrer Taufe ‚der Sünde gestorben sind und Gott leben‘ (Röm 6,11)“. Dennoch hat Paulus die Tora als befreiende und Recht schaffende Wegweisung Gottes keineswegs abgeschrieben. Was an der Tora unter den Bedingungen der weltweiten Versklavung unter eine widergöttliche Weltordnung nicht mehr durchführbar und zielführend ist, darauf wird Paulus im folgenden Römerbriefkapitel 7 ausführlich eingehen. Aber zugleich wird dieses Kapitel auch sein Bekenntnis zur Tora und ihrem Gebot enthalten (J158), dass es „heilig, bewährt und gut ist“.

Übersetzungsvorschlag für Römer 6,12-23

- 6,12 Also herrsche nicht die Verfehlung in eurem sterblichen Leib,
um seinen Begierden hörig zu sein.
- 6,13 Auch überstellt eure Glieder nicht als Waffen des Unrechts der Verfehlung,
sondern überstellt euch Gott,
gleichsam als Lebende aus den Toten,
und eure Glieder Gott als Waffen der Bewährtheit.
- 6,14 Denn Verfehlung wird nicht über euch Herr sein.
Denn ihr seid nicht unter der Tora, sondern unter der Gnade.
- 6,15 Was nun?
Sollen wir fehlgehen,
weil wir nicht unter der Tora sind, sondern unter der Gnade?

Das geschehe nicht!

- 6,16 Wisst ihr nicht:
wem ihr euch als Sklaven **überstellt auf Hörigkeit hin**,
dem seid ihr Sklaven **und hörig**,
entweder der **Verfehlung auf Tod hin**
oder **der Hörigkeit auf Bewährtheit hin**?
- 6,17 Gott aber sei Dank:
Ihr wart Sklaven der **Verfehlung**,
hörtet aber von Herzen **hin**
auf den Typ der Lehre, **der euch übergeben wurde**.
- 6,18 Befreit aber von der **Verfehlung**
seid ihr als Sklaven unterworfen worden **der Bewährtheit**.
- 6,19 **Menschliches** rede ich wegen der **Schwäche** eures Fleisches.
Denn wie ihr eure Glieder **überstellt** habt
als Sklaven der Unreinheit und der **Toralosigkeit**
auf Toralosigkeit hin,
so **überstellt** jetzt eure Glieder
als Sklaven **der Bewährtheit**
auf Heiligung hin.
- 6,20 Denn als ihr Sklaven der **Verfehlung** wart,
wart ihr **‚frei‘ von der Bewährtheit**.
- 6,21 **Was für eine** Frucht **hattet** ihr **denn** damals?
Über die schämt ihr euch jetzt!
Denn **ihre Folge** ist der Tod.
- 6,22 Jetzt aber, **da ihr von der Verfehlung befreit**,
Gott aber **versklavt seid**,
habt ihr eure Frucht zur Heiligung,
als Folge aber **ein Leben in die Zeitalter hinein**.
- 6,23 Denn der **Lohn** der **Verfehlung** ist der Tod,
die Gnadengabe Gottes aber **ein Leben in die Zeitalter hinein**
im Messias Jesus, unserem Herrn.

Was die Tora über die Freiheit von der Tora im Todesfall sagt – oder sind Christen grundsätzlich frei von der Tora? (Römer 7,1-6)

[3. April 2025] Mit dem 7. Römerbriefkapitel gelangen wir zu den Aussagen des Paulus, die im Blick auf seine Stellung zur jüdischen Tora am umstrittensten sind. Während Michael Wolter (W409) den Abschnitt Römer 7,1-6 unter der Überschrift „Freiheit vom Gesetz“ abhandelt, geht Gerhard Jankowski auch hier entschieden andere Wege.

Nach Wolter geht Paulus nach der Beschäftigung mit der „Befreiung von der Herrschaft der *Sünde*“ in Römer 6,12-23 nun auf „die Befreiung von der Herrschaft des *Gesetzes*“ ein. Auf die Parallelen zwischen beiden Abschnitten war ich bereits oben in der [Einleitung zur Auslegung von Römer 6,12-23](#) (hier S. 377f.) eingegangen. Allerdings räumt Wolter ein, dass es „in diesem Abschnitt auch Elemente“ gibt, „die ihn mit dem Folgenden verbinden“, was „vor allem für die Gesetzesthematik“ gilt,

die vorher nur ganz punktuell vorkam (6,14-15), jetzt aber in den Vordergrund tritt und dann ab 7,7 zum Gegenstand einer intensiven Reflexion wird. Neu gegenüber 6,12-23 sind auch der Bezug auf Tod und Auferstehung Jesu (7,4b.c), „Fleisch“ (*sarx*) als Kennzeichen der vorchristlichen Existenz (7,5a) sowie der Bezug auf den „Geist“ (*pneuma*), von dem bisher nur in Röm 2,29 und 5,5 die Rede war. Aus 2,29 übernimmt Paulus auch das Gegenüber von *pneuma* und *gramma*.

Als zusammengehörig betrachtet Wolter die Verse 7,1-6 vor allem wegen des Begriffs *nomos*, der „in jedem Vers und insgesamt achtmal vorkommt“, und weil

die Formulierung *katargeisthai apo tou nomou* {vom Gesetz losgekommen} in V. 2 und in V. 6... so etwas wie einen Rahmen um die beiden Geschichten legt, die Paulus in V. 2-6 erzählt.

Zusammenfassend wird Wolter am Ende urteilen (W422), dass Paulus „sich auch in Röm 7,1-6 noch in der Auseinandersetzung mit dem in 6,1 formulierten Einwand“ befindet und wie in Kapitel 6 argumentiert:

Er stellt das helle Jetzt der christlichen Existenz vor die dunkle Folie ihres Einst und betont den Bruch, der die gegenwärtige Situation der Christen von ihrer Vergangenheit trennt. Während es in Kap. 6 um den Bruch mit der Sünde ging, stellt Paulus in 7,1-6 den Bruch mit dem Gesetz in den Vordergrund.

Dabei ist „in beiden Fällen die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und von der Herrschaft des Gesetzes“, womit „spätestens ab V. 4 die Tora“ gemeint ist,

nur dadurch möglich ..., dass die Befreiten unter eine andere Herrschaft geraten. Nach 6,12-23 war das die Herrschaft Gottes und der Gerechtigkeit, nach 7,4 die Zugehörigkeit zu dem von den Toten auferstandenen Christus. Hier wie dort wird die Heilserfahrung als ein Befreiungsgeschehen dargestellt, das nicht nur in eine neue Sklaverei führt (*douleuein* etc. in 6,18.19.22 und in 7,6), sondern auch nur dadurch möglich ist.

Interessant ist nun, dass Wolter auch für den vorliegenden Abschnitt annimmt, dass Paulus in ihm „Heidenchristen“ anspricht und demzufolge aus Vers 7,4a den Schluss ziehen muss, dass er auch „ihr Heilsgeschick ... als Befreiung von der Tora“ darstellt. Auch „die nichtchristlichen Heiden“ sieht Paulus daher

unter der Herrschaft der Tora stehen ..., obwohl sie nach 2,13-14 keine ‚Hörer des Gesetzes‘ sind und ‚das Gesetz nicht haben‘. Diese Sicht kann jedoch mit

dem Verweis darauf erklärt werden, dass nach 1,18 - 3,20 natürlich auch die Heiden sich der Rechtsforderung der Tora gegenüber zu verantworten haben. Dieser Briefteil endet darum nicht ohne Grund in 3,20 mit dem betonten Hinweis auf die sündendiagnostische Funktion der Tora im Endgericht, die sich gegen „alles Fleisch“ wendet, d.h. gegen Juden und Heiden gleichermaßen.

So ganz vertragen sich diese Ausführungen nicht mit der Einschätzung, Paulus verträte im vorliegenden Abschnitt einen klaren „Bruch mit dem Gesetz“.

Insgesamt behauptet also Wolter zwar, dass Paulus in Römer 7,1-6 „die Befreiung vom Gesetz“ als Bestandteil des „Bruch[s] mit der Sünde“ betrachtet, womit „das Gesetz ... eine neue Funktion“ erhält,

die bisher noch nicht zur Sprache gekommen war: Es ist nun nicht mehr nur diagnostisches Mittel zur Erkenntnis der Sünde im Gericht (3,20), und es dient auch nicht mehr – obwohl auch das schon schlimm genug war – der Vermehrung der Sünden (5,20), sondern es ruft sogar die „Leidenschaften der Sünden“ hervor (7,5b).

Aber auch für Wolter würde es zu weit führen, wenn Paulus „das Gesetz ... mit der Sünde... so eng zusammenrücken“ lassen würde (W422f.), „dass der Eindruck entstehen könnte, als wolle er das Gesetz für die Sünden der Menschen verantwortlich machen.“ Und genau (W423) diesem „Eindruck“ will „Paulus mit der erschrockenen Frage ..., die den nächsten Abschnitt eröffnet“, entgegenzutreten.

Ganz anders geht Gerhard Jankowski an die Auslegung von Römer 7,1-6 heran. Für ihn beginnt hier (J6) unter der Überschrift „Um die Thora“ eine ausführliche Auseinandersetzung des Paulus mit der Bedeutung der Tora für eine aus Juden und Völkern zusammengesetzte Gemeinde, die unter den Unterabschnitten „Ein Beispiel 7,1-3“, „Einem anderen werden 7,4-6“, „Die Thora und das Gebot 7,7-13“ und „Vom Tun der Thora 7,14-25“ bis hin zu den Anfangsabschnitten im 8. Römerbriefkapitel reicht: „Die inspirierte Thora des Lebens 8,1-11“ und „Erben 8,12-17“.

Zur Einführung in seine Auslegung unseres Abschnitts blickt Jankowski (J151) noch einmal zurück auf den „langen Weg“, auf dem „wir Paulus folgen“ mussten,

um zu lernen, warum Juden und Nichtjuden zusammen hoffen und leben können. Der Weg war begleitet von den Erzählungen vom Werden Israels unter den Völkern. Bei einigen mußten wir länger zuhören, so, als es um Abraham und die Verheißung an ihn ging, so, als es um Adam, den Menschen, ging. Geduldig mußten wir zuhören, wie diese Erzählungen überraschend neu ausgelegt und auch aktualisiert wurden. Und dennoch bleibt eine große Frage offen. Denn wer mit Juden über messianische Perspektiven diskutieren will, wer nachdenkt, was jüdische Identität ausmacht oder nicht ausmacht, der kommt nicht an der Thora vorbei. Ab und zu brach dieses Thema schon auf. Aber noch ist nicht deutlich geworden, welchen Stellenwert die Thora für Paulus noch hat, wenn er sich weit über die Grenzen hinauswagt, die die Thora absteckt.

„Überraschend“ ist es für Jankowski, dass Paulus ausgerechnet beim Thema der Tora „den strengen Stil eines Lehrschreibens verläßt“ und sich „als Mensch, als Person, mit allen Gefühlen“ zeigt, so dass „zum ersten Mal ... auch das Ich, die erste Person Singular“, überwiegt. Paulus

macht es sich nicht leicht; vor allem aber, er macht sich und den anderen nichts vor. Er bleibt ehrlich und in dieser Ehrlichkeit auch angreifbar. Gerade darin liegt die ganze Dramatik dieses Briefteils.

Dass Paulus das Thema „mit einem Beispiel aus der rabbinischen Diskussion über das Zusammenleben von Mann und Frau in der Ehe“ einleitet, hat Jankowski zufolge

in der christlichen Auslegung zu verheerenden Behauptungen geführt. Fast alle Ausleger bis in unsere Zeit hinein stellen fest, daß Paulus an dieser Stelle konsequent die Trennung von einem „gesetzestreuen“ Judentum vollzieht. „Freiheit vom Gesetz“ wird zum Thema aller Auslegung.¹⁷⁰ Diese Verengung aber birgt die Gefahr in sich, daß mit der Verabschiedung der Thora auch der Bruch zum Judentum von christlicher Seite aus endgültig vollzogen ist.

Genau das ist ja auch der Tenor der Auslegung von Michael Wolter. Aber Jankowski ist davon überzeugt, dass „das Beispiel in Röm 7,1-6 bei Paulus nicht die Bedeutung“ hat, „die ihm die Ausleger zumessen.“ Vielmehr „verknüpft Paulus“ anhand dieses Beispiels (J151f.),

wie die Hauptstichworte zeigen, seine Überlegungen zur Thora mit den vorhergehenden Ausführungen zum befreienden Dienst. Erst danach wird die Thora zum beherrschenden Thema. Röm 7,1-6 ist nichts anderes als ein gutes Zwischen- oder Auftaktstück. Die Hauptmelodie ertönt an einer ganz anderen Stelle und sollte auch dort gehört werden.

Es kann spannend werden, zu überprüfen, welche der beiden so gegensätzlichen Interpretationsmöglichkeiten sich im Zuge der Einzelauslegung bewähren werden.

Römer 7,1: Paulus diskutiert mit Kennern der Tora einen Satz aus der rabbinischen Diskussion über die Tora

7,1 Wisst ihr nicht, Brüder und Schwestern
 – denn ich rede mit denen, die das Gesetz kennen –,
 dass das Gesetz nur herrscht über den Menschen,
 solange er lebt?

[4. April 2025] Auf doppelte Weise will Paulus nach Michael Wolter in Römer 7,1 „zum Ausdruck bringen, dass seine in V. 1c formulierte Feststellung einen allgemein

170 Jankowski verweist aus „der Fülle der Auslegungen ... nur ... auf E. Käsemann, An die Römer, Tübingen 1973, 181; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 1987, 62-64; P. Stuhlmacher, Der Römerbrief, NTD, Göttingen 1989, 94.“

bekannten Sachverhalt beschreibt“, erstens in V. 1a „mit der rhetorischen Frage *ē agnoeite ... hoti ...?* {oder wisst ihr nicht, ... dass ...}“ und zweitens mit dem Einschub in V. 1b – „(als Gesetzeskenner wisst ihr natürlich ganz genau Bescheid)“ –, der „die Suggestivität der rhetorischen Frage von V. 1a verstärken“ soll. Es verwundert nicht, dass Wolter diesen Ausdruck als „eine *captatio benevolentiae* {Haschen nach Wohlwollen}“ betrachtet, „die durchaus eine ‚leere Schmeichelei‘ sein darf“, wie Zahn¹⁷¹ meint, und dass er (Anm. 3) es ablehnt, aus ihm „historisierende Rückschlüsse auf die Adressaten des Briefes“ zu ziehen, also etwa an die „Gottesfürchtigen“ zu denken, „die früher die jüdischen Synagogengottesdienste besucht hätten“, oder wie „Zahn selbst“ an eine „judenchristliche Gemeinde“. Da Wolter selbst (W410) hier wie überall im Römerbrief Heidenchristen adressiert sieht, hält er es sogar für „wahrscheinlich, dass Paulus mit *nomos* nicht die Tora bezeichnen will, sondern ganz allgemein von der Gattung Gesetz spricht“, obwohl er weiß (Anm. 4), dass nach Ansicht der meisten Exegeten „Paulus hier von der Tora spricht“.

Zur Begründung seiner abweichenden Auffassung behauptet er erneut (W410), dass „*nomos* ebenfalls in Röm 4,15b und Gal 5,23“ ganz allgemein jedes Gesetz meint, obwohl das meines Erachtens keineswegs eindeutig der Fall ist (vgl. dazu die [Auslegung von Römer 4,15b](#) – hier S. 251ff.), und er fügt hinzu:

Das gilt auch unbeschadet der Tatsache, dass Paulus dann in V. 2-6 von der Tora spricht. Obwohl die Tora viele Regelungen enthält, die sich in keinem anderen Gesetz finden, ist sie für Paulus genauso ein Gesetz wie alle anderen Gesetze. Außerdem kann er kaum erwarten, dass seine Leser nur an die Tora denken, wenn er sie *ginōskontes nomon* {Gesetzeskenner} nennt.

Letzteres gilt jedoch nur, wenn seine Leser tatsächlich ausschließlich Heidenchristen wären, und genau das schließt unsere Stelle aus. Es wäre doch unsinnig, angeredete Nichtjuden als Kennern irgendwelcher römischen Gesetze zu schmeicheln, und ihnen in den unmittelbar folgenden Versen ein Beispiel aus der jüdischen Tora vorzulegen, von dem sie gerade keine ausgewiesene Kenntnis besitzen, es sei denn, es handle sich eben doch um gottesfürchtige Angehörige der Völker. Die Unterstellung, dass die Tora „für Paulus genauso ein Gesetz wie alle anderen Gesetze“ sei, kann sich jedenfalls nur der Annahme verdanken, er habe sich endgültig vom Judentum gelöst.

In Vers 1c wird der „rechtliche Grundsatz“ genannt, „auf den Paulus seine Leser mit seiner rhetorisch so opulenten Einleitung aufmerksam machen will“, nämlich „dass das Gesetz die Menschen nur zu ihren Lebzeiten zur Befolgung verpflichtet.“ Mit *eph' hoson chronon* {solange; wörtlich: auf welche Zeit} drückt Paulus die „zeitliche Begrenzung der Verbindlichkeit des Gesetzes“ aus. Dass Paulus hier die „Bezeichnung ‚der Mensch‘ (*ho anthrōpos*)“ verwendet, sieht Wolter als weiteren Beleg da-

171 So zitiert Wolter Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt (KNT 6), Leipzig, 1925, 328.

für, dass Paulus, da er „von jedem Menschen spricht und nicht nur von Juden“, so „auch von jedem Gesetz“ spricht,

nicht nur von der Tora. Die ist natürlich mitgemeint, und auf eine Regelung der Tora bezieht Paulus sich dann auch in V. 2-3. In V. 1c formuliert er aber einen Rechtsgrundsatz, den die Tora mit anderen Gesetzen gemeinsam hat: dass der Mensch einem Gesetz nur so lange Folge leisten muss, wie er lebt.

Aber auch wenn Paulus mit *ho anthrōpos* {Mensch} auf Juden und Nichtjuden Bezug nimmt, kann er hier trotzdem allein von der Tora reden, zumal auch Wolter an späterer Stelle sagen wird (W422), dass „natürlich auch die Heiden sich der Rechtsforderung der Tora gegenüber zu verantworten haben.“

Ausführlich geht Wolter (W410) auf die „rabbinischen Texte“ ein, „die üblicherweise genannt werden, um diese Rechtsregel zu illustrieren“¹⁷². So überträgt etwa im Traktat Schabbat des babylonischen Talmud (bShab 30a)

R. Joḥanan (gest. 279)... Ps 88,6 (*bammethim chaphschi* [„unter den Toten frei“]) auf das Verhältnis der Menschen zum Gesetz ...: „Sobald der Mensch gestorben ist, ist er frei von der Tora und von den Geboten“ ... Nach bShab 151b darf man wegen eines kleinen Kindes das Sabbatgebot übertreten, weil es in seinem Leben noch viele Sabbate halten wird; wegen des toten Königs David dürfe man das aber nicht tun, weil der ja keine Sabbate mehr halten würde, „denn“, lautet die Begründung, „sobald der Mensch tot ist, ist er frei von den Geboten (*batal min hamizoth*). Das ist es, was R. Joḥanan gesagt hat: ‚Es heißt: ‚unter den Toten frei‘ (Ps 88,6), sobald der Mensch gestorben ist, ist er von den Geboten frei.“ bNid {Traktat Nidda} 61b beruft sich auf denselben Ausspruch, um darzutun, dass das Verbot des Tragens von Mischgewebe (Lev 19,19) nicht für die Toten gilt. Es sei darum ohne weiteres erlaubt, einen Toten in einem Leichenhemd aus Mischgewebe zu bestatten. Ob aber auch Paulus diese Tradition schon gekannt hat, muss offen bleiben.

Auch Gerhard Jankowski (J152) interpretiert den Satz des Paulus in Römer 7,1: „*Die Thora ist Herr des Menschen in der Zeit, die er lebt*“, vor dem Hintergrund der rabbinischen Tradition, innerhalb derer er in „der schriftlich fixierten Form ... später z.B. in bSchab30a so lauten [kann]: ‚*Wenn ein Mensch stirbt, ist er ledig von Thora und Mizwoth.*““ Indem Paulus sich anschickt, diesen Satz zu diskutieren, setzt er sich Jankowski zufolge eindeutig

[m]it Thorakennern ... auseinander. Alles, was bis jetzt gesagt wurde, ist also an Juden gerichtet, die die Thora genau kennen. Wer Thora kennt, kennt sich

172 Er verweist dazu auf Strack-Billerbeck, Bd. III, 232, und fügt hinzu, dass diese Belege „meistens zu Röm 6,7 zitiert“ werden ..., wozu sie aber nicht passen“, denn dort geht es nicht um die Befreiung von der Tora, sondern von der Sünde.

auch aus in der von den Lehrern geführten Diskussion über die Auslegung der Thora. Und auf diese Diskussion, freilich zu einem ganz speziellen Fall, geht Paulus nun ein. Es ist eine der ganz seltenen Stellen, an denen erkennbar wird, wie tief der ausgebildete Rabbi Paulus in die aktuelle rabbinische Diskussion verflochten ist. Gleichzeitig wird erkennbar, daß es in der Auslegung der Thora schon zu verbindlichen Anweisungen gekommen ist, auch wenn diese vielleicht noch nicht schriftlich fixiert waren. Mit Paulus steigen wir gleichsam in eine aktuelle Diskussion ein.

Römer 7,2-3: Was die Tora über die Befreiung einer Ehefrau von der Tora sagt, die sie an ihren Mann bindet

- 7,2 Denn eine Ehefrau ist an ihren Mann gebunden durch das Gesetz,
 solange der Mann lebt;
 wenn aber der Mann stirbt,
 so ist sie frei von dem Gesetz, das sie an den Mann bindet.
- 7,3 Wenn sie nun bei einem andern Mann ist,
 solange ihr Mann lebt,
 wird sie eine Ehebrecherin genannt;
 wenn aber ihr Mann stirbt,
 ist sie frei vom Gesetz,
 sodass sie keine Ehebrecherin ist,
 wenn sie bei einem andern Mann ist.

[5. April 2025] Die Auslegung von Römer 7,2-3 beginnt Michael Wolter (W411) mit dem Satz: „Zur Erläuterung bringt Paulus ein Beispiel aus dem jüdischen Eherecht. Ab jetzt spricht er also von der Tora.“ In seinem Beispiel zieht Paulus aus einer Bestimmung der Tora zwei logische Schlüsse, wobei er „vom Allgemeinen zum Konkreten“ fortschreitet:

- V. 2: 1. Prämisse: Solange der Mann lebt, ist die Frau gebunden.
 2. Prämisse: Der Mann ist gestorben.
 Also: Die Frau ist nicht mehr gebunden.
- V. 3: 1. Prämisse: Solange der Mann lebt, gilt die Frau als Ehebrecherin,
 wenn sie ...
 2. Prämisse: Der Mann ist gestorben.
 Also: Die Frau gilt nicht mehr als Ehebrecherin, wenn sie ...

Auffällig ist nach Wolter, dass Paulus in der zweiten Schlussfolgerung (Vers 3) mit den zusätzlichen Worten „*eleuthera estin apo tou nomou* {ist sie frei vom Gesetz} (V. 3d)“ die erste Schlussfolgerung (Vers 2) „noch einmal in abgewandelter Gestalt“ wiederholt, „obwohl sie hier überflüssig ist.“ Daran ist zu „erkennen, worauf es ihm ankommt“, wie Wolter meint, nämlich die beiden bedeutungsgleichen Ausdrücke „*kata-targeisthai apo tou nomou* {vom Gesetz loskommen} (V. 2c) und *eleuthera einai apo*

tou nomou {frei vom Gesetz sein} (V. 3d)“ dem Ausdruck „*ho nomos kyrieuei* {das Gesetz herrscht} (V. 1c)“ entgegenzusetzen. Außerdem hebt Wolter hervor, dass nirgends im antiken griechischen Schrifttum außer bei Paulus (in Römer 7,2.3.6; 8,2) die Formulierungen „*katargeisthai apo* {loskommen von} und *eleutheros/eleutheroō apo* {frei/befreien von} mit dem Gesetz“ verbunden werden.

Nun passt allerdings Wolter zufolge die Logik der in den Versen 2-3 vorgebrachten Argumentation gar „nicht zu dem in V. 1c formulierten Grundsatz“, da ja nicht „der Gestorbene selbst ... ‚vom Gesetz frei‘ geworden“ ist und die Frau nicht „durch ihren eigenen Tod“, sondern „durch den Tod ihres Mannes frei geworden“ ist, während (Anm. 8) „sich V. 2-3 und V. 4 inhaltlich sehr viel näher“ stehen. Viele Versuche (W411) sind „seit altkirchlicher Zeit“ mit Hilfe von „allerlei allegoretischen Erklärungsversuchen“ unternommen wurden, um

die gedankliche Kohärenz der paulinischen Argumentation doch noch irgendwie zu retten. Keiner dieser Versuche hat das Problem aber lösen können. *Rebus sic stantibus* {wie die Dinge stehen} wird man der Intention der paulinischen Argumentation darum nur gerecht, wenn man die logische Unschärfe akzeptiert und ganz streng nur das eine formale *tertium comparationis* als semantische {bedeutungsmäßige} Schnittmenge nimmt, die V. 1c und V. 2-3(4) miteinander gemeinsam haben: dass ein Tod – wessen Tod das auch immer sei – Freiheit vom Gesetz herstellt. Argumentativ ist das natürlich suboptimal.

Zum „Beispiel von der Frau, die nur solange ‚gebunden‘ ist, wie ihr Mann lebt“, stellt Wolter weiter fest, dass es sich „vermutlich dem Rückgriff auf 1Kor 7,39“ verdankt, „wo Paulus es schon einmal verwendet hatte.“ Im Vergleich zur dortigen Verwendung (W412) „kommt in Röm 7,1-3 lediglich der Bezug auf das Gesetz hinzu.“

Zum „Satzbauplan von V. 2a“ geht Wolter darauf ein, dass man ihn unterschiedlich interpretieren kann

- (a) Die meisten Exegeten verbinden das Wort *dedetai* {ist gebunden} mit *tō zōnti andri* {dem lebenden Mann} und verstehen das Wort *nomō* instrumental, so dass sie übersetzen: „die verheiratete Frau ‚ist durch das Gesetz an den lebenden Mann gebunden‘.“ Diese Interpretation entspricht auch 1. Korinther 7,27.
- (b) Schon die „Vulgata“ versteht „*tō zōnti andri* als einen temporalen Dativ“ und bezieht „*dedetai* auf *nomō*“, was Luther in seine deutsche Übersetzung von 1522 so aufgenommen hat: „die weyl der man lebt, ist sie verpunden an das gesetz“. Seit 1912 greift auch die Lutherbibel auf Möglichkeit (a) zurück.
- (c) Der Exeget R. Jewett¹⁷³ verwendet eine Mischung beider genannter Optionen, indem er „*dedetai* wie 1Kor 7,39 intransitiv“ und „*tō zōnti andri* ebenfalls als einen temporalen Dativ“ versteht, aber „*nomō* mit der Mehrheitsmeinung in-

173 Wolter zitiert R. Jewett, *Romans* (Hermeneua), Minneapolis 2007, 431.

strumental“ interpretiert. Er übersetzt: „durch das Gesetz gebunden, solange der Mann lebt“.

Wolter hält die „Interpretation (a)“ für am „unwahrscheinlichsten ..., obwohl sie partiell dem paulinischen Sprachgebrauch von 1Kor 7,27 entsprechen würde“, denn in seinen Augen passt

die postulierte Bindung der Frau an den Mann (*tō zōnti andri dedetai*) nicht zu V. 2c.3d ..., denn hier betont Paulus, dass die Frau durch den Tod des Mannes *vom Gesetz* (und nicht von ihrem Mann) frei wird. Auch die Anwendung in V. 4b stellt die Trennung *vom Gesetz* in den Vordergrund. Beides spricht dagegen, dass Paulus in V. 2a die Bindung an den Mann zur Pointe macht.

Die Frage ist aber gerade, ob es Paulus hier wirklich um „die Trennung vom Gesetz“ im Sinne einer Abkehr von der gesamten Tora geht, wofür die Übersetzung (b) ein klarer Beleg wäre. Aber diese Option zieht auch Wolter nicht in Betracht. Stattdessen entscheidet er sich auf ziemlich dünner zusätzlicher Argumentationsbasis (W413) für Jewetts Minderheitsoption (c), für die er nur die ebenfalls intransitive Verwendung von *dedetai* in 1. Korinther 7,39 ins Feld führen und zusätzlich auf einen Beleg bei Plato und auf Sprüche 15,7 verweisen kann, wo es ebenfalls ein „intransitives *dedetai* + *dativus instrumentalis* gibt ... (*cheilē sophōn dedetai aisthēsei* [„die Lippen der Weisen sind gebunden durch Verständigkeit“])“.

Mit „*hypandros gynē* {wörtlich: dem Mann unterworfenen Frau} (V. 2a)“ für eine „verheiratete Frau“ bringt Paulus „die rechtliche Ehwirklichkeit der Antike zum Ausdruck.“ Damit greift Paulus „möglicherweise“ auf die Septuaginta zurück, wozu Wolter u.a. auf „Spr 6,24.29; Sir 9,9; 41,23“ und „Num 5,19.20.29“ verweist.

Indem Wolter den Ausdruck „*katargeisthai apo* {loskommen von} (V. 2c)“ als „die Antithese zu *dedetai* {ist gebunden} (V. 2a)“ versteht, meint er ihm zufolge „die Aufhebung der Bindung an die Tora.“ Analog dazu heißt es in Galater 5,4:

Wer durch das Gesetz gerechtfertigt werden will, ‚fällt aus der Verbindung mit Christus heraus‘ (*katērgēthē apo Christou*). Der Ausdruck *nomos tou andros* {Gesetz des Mannes} (V. 2c) verweist auf V. 2a zurück. Paulus bezeichnet mit ihm ganz konkret jene gesetzliche Vorschrift, von der er dort gesprochen hatte: dass sie die Frau bindet, „solange der Mann lebt“. Das entspricht auch der Mehrheitsmeinung.

In dieser Argumentation fällt erst auf den zweiten Blick die Widersprüchlichkeit auf, dass Wolter zufolge Paulus in Römer 2,7c angeblich von der „Aufhebung der Bindung an die Tora“ spricht, obwohl er sich mit dem „Ausdruck *nomos tou andros*“ ausdrücklich gerade nicht auf die Tora insgesamt bezieht, sondern auf einen Teilbereich der Tora. Darauf weist Wolter in seiner Anm. 17 sogar selbst hin, indem er auf sprachliche Analogien verweist, die sich u.a. in der Septuaginta finden:

z.B. Ex 12,43: *nomos tou pascha* {Tora des Passa}; Lev 12,7: *ho nomos tēs tik-tousēs* {Tora des Gebärens}; Lev 14,2: *ho nomos tou leprou* {Tora über den Aussätzigen}; ... Vgl. auch Lev 6,2.7.18; 7,1.11; 14,57; Num 5,29; 6,13...

Indem Paulus in Vers 3 „den Rechtsgrundsatz von V. 2 auf einen konkreten Fall“ überträgt, nämlich „die Bewertung des Handelns einer Frau, die sich mit einem ‚anderen Mann‘ verbindet“, verwendet er (W414) die aus dem Hebräischen stammende Formulierung *hajah laʾisch* {dem Mann werden}, die z.B. in „Lev 22,12; Num 30,7; Dtn 24,2; Rut 1,12.13; Jer 3,1; Hos 3,3“ vorkommt. Damit ist „deutlich, dass Paulus hier nicht lediglich von einem Seitensprung spricht, sondern vom Eingehen einer anderen Ehe.“ Der von Paulus „konstruierte Fall“ ist zwar „hypothetisch“, aber nach Wolter

kann man ihn z.T. bis in die Begrifflichkeit hinein auf das Verhalten der Herodias anwenden, wie es bei Josephus, Ant. 18,136¹⁷⁴ berichtet wird: Demnach ist Herodias mit Herodes Boethos verheiratet (*ginetai Hērōdē*) und „verheiratet sich mit Herodes (Antipas), dem Bruder des Mannes, nachdem sie sich von ihm getrennt hatte, obwohl er noch lebte“ (*Hērōdē gameitai tou andros tō ... adelphō diastasa zōntos*).

Zwar sagt Wolter, Paulus setze „hier jüdisches Eherecht voraus“, zugleich hebt er hervor, dass „er mit seinem Urteil aber auch nicht allzu weit von der Bewertung eines solchen Verhaltens in seiner nichtjüdischen Umwelt entfernt ist“.

Mit dem Wort *chrēmatisēi* {wird genannt} in Vers 3a drückt Paulus aus, „dass die sich so verhaltende Frau von Gesetzes wegen wirklich eine Ehebrecherin ist.“ In Vers 3d meint der

Ausdruck „frei vom Gesetz“ ... wieder „das Gesetz des Mannes“ (V. 2c), denn nur an den Teil der Tora, der das Verhältnis von Mann und Frau regelt, ist die Frau nach dem Tod ihres Ehemannes nicht mehr gebunden. Von der Pflicht zur Erfüllung der anderen Gebote ist sie selbstverständlich nicht befreit.

Damit entzieht Wolter allerdings seiner Entscheidung gegen die Interpretations-Option (a) von Vers 2a die entscheidende Grundlage.

Nach Gerhard Jankowski (J152) „legt Paulus“ den in Römer 7,1c genannten Satz „[g]ut rabbinisch durch ein Beispiel aus dem Eherecht aus, das wiederum auf den Anweisungen zur Ehe aus Num 5 fußt.“ Zu diesen Bestimmungen im 4. Buch Mose (Numeri) 5,11-31 erläutert er „im einzelnen“ (J152f.):

Es gilt, daß eine verheiratete Frau ihrem Mann gegeben, ihm verbunden ist. Sie untersteht ihm. So ist es Weisung der Thora. Der Fachausdruck dafür ist

174 Diese Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 18, 5, 4.](#)

hypandros. Das Wort ist ein Hapaxlegomenon {ein Wort, das nur einmal vorkommt} in den messianischen Schriften. LXX hat es in Num 5,20 als Übersetzung von *tachat 'isch*.

Die Bibelstellen in der Weisheitsliteratur der Septuaginta (Sprüche und Sirach) lässt Jankowski also für den Hintergrund des Wortes *hypandros* außer Acht; stattdessen konzentriert er sich (J153) auf sein Vorkommen im 4. Buch Mose, wo es allerdings die Form *hyp' andros* {unter dem Mann} hat, von der das zusammengezogene Adjektiv abgeleitet ist. Außer in 5,20 findet man dieselbe Form dort noch in 5,29, und in 5,19 wird die Frau als eine *hypo ton andra ton seautēs* {die du unter deinem Mann bist} angeredet. Auf den Abschnitt 4. Mose (Numeri) 5,12-31, der „akribisch fast alle Fälle von Ehebruch“ erklärt, bezieht sich also Paulus, denn „um Ehebruch geht es auch“ in dem von ihm angeführten Beispiel:

Lebt der Mann, mit dem die Frau gemäß der Thora verbunden ist, gilt sie, wieder gemäß der Thora, als Ehebrecherin, wenn sie sich mit einem anderen Mann einläßt. Sie hat eine durch die Thora geschützte Bindung gebrochen. Ist der Mann, mit dem sie rechtlich verbunden war, gestorben, ist sie von der durch die Thora geschützten Verbindung frei. Das ist verbindlich z. B. in mQid {Mischna Qidushin} 1,1 so geregelt: „*Die Frau erwirbt sich selbst durch Scheidebrief und Tod des Mannes.*“ Sich selbst erwerben bedeutet hier rechtlich ledig sein. Ledig ist also eine geschiedene oder eine verwitwete Frau. Eine ledige Frau aber ist gemäß der Thora keine Ehebrecherin, wenn sie sich mit einem anderen Mann einläßt. Sie gilt dann als eine von der Thora Freigelassene, wie Paulus es ausdrückt.

Besonders hebt Jankowski hervor, dass sich Paulus fast „bis in die wörtlichen Formulierungen hinein ... an die rabbinische Diskussion dieses Falles“ hält:

Hebräisch heißt *ledig sein von*, *batal min*. Paulus übersetzt das mit *katargazesthai apo*. Wie wir weiter oben gesehen haben, deuten die Rabbinen *batal min* mit einem Verweis auf Ps 88,6 als *chaphschi*, *freigelassen*, *frei*. Bei Paulus heißt das dann *eleutheros apo*, *freigelassen von*.

Dass Paulus nicht an „eine grundsätzliche Freiheit von der Thora“ denkt, steht für Jankowski außer Frage, vielmehr geht es „um eine von der Thora geschützte Bindung und um die Erledigung dieser Bindung, die ebenfalls von der Thora geregelt ist.“ Geht die „von der Thora Freigelassene, Geledigte, ...eine andere Bindung“ ein,

steht die neue Partnerschaft selbstverständlich wieder unter dem Schutz der Thora. Aber auch als Ledige steht die Frau unter Thora. So schützt sie ja die Frau, indem sie erklärt, daß die keine Ehebrecherin ist, wenn sie sich mit einem anderen Mann einläßt.

Da Jankowski annimmt, dass sich Paulus in den ersten acht Römerbriefkapiteln vor allem an römische Juden wendet, vermutet er zugleich, dass sein Beispiel „wahr-

scheinlich ... den Kennern der Thora aus ihren Entscheidungen über Ehe und Ehebruch“ bekannt war, wenn sie „zu entscheiden“ hatten, „ob es rechtens war, wenn eine Frau, ein Mann, *einem/einer anderem/anderen wurde*.“

Römer 7,4: Getötet für die Tora gehört ihr einem anderen an, dem aus Toten erweckten Messias, damit wir Gott Frucht bringen

7,4 Also seid auch ihr, meine Brüder und Schwestern, dem Gesetz getötet durch den Leib Christi, sodass ihr einem andern angehört, nämlich dem, der von den Toten auferweckt ist, damit wir Gott Frucht bringen.

[6. April 2025] Nach Michael Wolter (W414) wird in Römer 7,4 „das Beispiel auf die Adressaten“ übertragen. Zwar behaupten Exegeten (Anm. 21) wie Dodd oder Kümmel¹⁷⁵, „die Erläuterung ist hoffnungslos in die Irre gegangen“ bzw. „Der Anschluß von 7,4 an 7,1-3 ist typisch orientalische, assoziierende Logik“, aber Wolter zufolge (W414f.)

gibt es zwischen V. 2-3 und V. 4 keine inhaltliche Spannung: Der Frau und den Ihr ist gemeinsam, dass sie durch den Tod eines anderen vom Gesetz befreit werden: die Frau durch den Tod ihres Mannes, die Adressaten durch den Tod Christi. *ethanatōthēte tō nomō* {ihr wurdet dem Gesetz getötet} (V. 4a) bezeichnet dabei die *Folge* des Todes Christi.

Insbesondere hebt Wolter hervor (W415):

In V. 4a ist *ethanatōthēte tō nomō* {ihr wurdet dem Gesetz getötet} parallel zu *katērgētai apo tou nomou* {sie ist vom Gesetz losgekommen} (V. 2c) und *eleuthera ... apo tou nomou* {sie ist frei vom Gesetz} (V. 3d). Umgekehrt hätte Paulus in V. 2c und V. 3d auch sagen können, dass die Frau ‚dem Gesetz gestorben ist‘. V. 6a wird das *katargeisthai apo tou nomou* {wir sind losgekommen vom Gesetz} auch für die Christen postulieren und mit ihrem ‚Dem-Gesetz-Sterben‘ parallelisieren.

Daher steht es für Wolter außer Frage, dass nach Paulus die angeredeten Heidenchristen genauso für das Gesetz wie nach Römer 6,2.11 für die Sünde gestorben sind, dass also für sie „eine bestehende Beziehung definitiv und endgültig beendet wurde.“ Das alles klingt verführerisch überzeugend – bis auf einige Einzelheiten, die Wolter eben doch glattbügelt, z.B. dass im Beispiel die Frau eben nicht von der Tora

175 Dazu verweist Wolter auf C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1932 = 1954, 101, mit dem oben von mir übersetzten Zitat „The illustration ... has gone hopelessly astray“, und auf W.G. Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament* (TB 53), München 1973, 38.

insgesamt, sondern von der Tora *des Mannes* losgekommen ist. Außerdem stimmt es im Blick auf die von Wolter angenommenen heidenchristlichen Adressaten des Paulus gerade nicht, dass ihre „bestehende Beziehung“ zur Tora insgesamt durch den Tod des Messias „endgültig beendet wurde“. Wolter nimmt doch eher an, dass die Tora, die für Nichtjuden in ihrer Gesamtheit schon bisher keine Rolle spielte, nun *auch für Juden* ihre Bedeutung verloren hat, aber sowohl nichtchristliche Juden als auch Judenchristen schließt er als Adressaten ja kategorisch aus.

Als zusätzliches Argument zur Stützung seiner Ausführungen verweist Wolter auf eine parallele Formulierung des Paulus in Galater 2,19. Dort

hatte Paulus vom christlichen Ich gesagt, dass es „dem Gesetz gestorben“ ist, um auf diese Weise den Unterschied zwischen dem ‚Einst‘ und dem ‚Jetzt‘ der christlichen Existenz zu kennzeichnen.

Aber auch hier unterschlägt Wolter einen wesentlichen Teil des Zitats. Paulus sagt nämlich von sich selbst: *egō gar dia nomou nomō apethanon, hina theō zēsō*, was Gerhard Jankowski in seiner Auslegung des Galaterbriefs¹⁷⁶ mit „Ich starb durch Thora für Thora, damit ich Gott lebe“ übersetzt und womit keineswegs „die Trennung

176 Die folgenden Zitate stammen aus Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48 (1990), 50. Erwägenswert sind auch Jankowskis weiteren Erwägungen zu Galater 2,19 und 20a (ebenda, 50-51):

Fast in einem Parallelismus membrorum stehen die beiden Sätze vom Sterben zu einander. „Ich starb durch Thora für Thora, damit ich Gott lebe“, wird interpretiert durch: „Zusammen mit dem Messias bin ich gekreuzigt, nicht mehr lebe ich, der Messias lebt in mir.“ Das Sterben korrespondiert mit dem Gekreuzigtsein. An ein Leiden in irgendeiner Form ist wohl nicht gedacht. Vielmehr wird mit dem Wort „kreuzigen“ auf die Todesstrafe hingewiesen, die nur die Gojim, besonders die Römer, verhängten und vollzogen. Die Hinrichtung des Messias geschah nach dem fremden Recht und Gesetz, einem Gesetz, das mit der Thora nichts zu tun hat. Denn nach der Thora war der Messias schuldlos. Durch die Hinrichtung am Kreuz stirbt er gleichsam für die Thora. Er fällt in die Hände der Thoralosen, wie es in Apg 2,23 heißt. Auch hier also eine Grenzüberschreitung, aber eine gewaltsame. Aber nicht das Gesetz der Fremden, der Gojim, bleibt Sieger, weil es nun einmal das Recht der Stärkeren ist. Der Getötete bekommt recht, indem er durch Gott aus den Toten auferweckt wird. So wird er zum Leben für Israel und für die Gojim.

Und die Parallele zum „Sterben“ des Paulus? Er wendet sich den Gojim zu. Durch die Thora, die ihm das nicht erlaubt, wird er gleichsam einer von den thorlosen Gojim. Er wird denen gleich, die als Tote gelten; denn es heißt, daß die von den Gojim Kommenden denen gleichen, die aus den Gräbern kommen. Durch die Thora sind sie Tote, Gestorbene; aber da sie zu Israel kommen, sind sie wie aus den Gräbern Auferstandene, sie leben. Sie leben durch Gott und für Gott. Und dieses „Gestorbensein“ und das Leben wird von Gott her bestätigt durch die Kreuzigung und die Auferweckung des Messias. Was am Messias Jesus geschehen ist, zeichnet den Weg vor, den die auf ihn Vertrauenden gehen können. Die Grenzüberschreitung zu den Gojim ist kein Verlassen Israels. Im Gegenteil, sie eröffnet Zukunft für Israel und die Völker, für die Menschheit.

vom ‚gesetzestreuen Judentum‘ erfolgt. Auf diese Weise gelangt Jankowski zu einer Deutung, dass der „Dativ *nomō* in dem Satz ... als Dativ *commodi* zu verstehen“ ist,

bei dem gefragt werden muß „zu wessen Nutzen geschieht etwas?“. Übertragen hieße das denn: Paulus starb zum Nutzen der Thora, er starb ihr aber nicht ab, so daß sie keine Geltung mehr für ihn hatte. Das Ziel dieses Sterbens ist: „damit ich für Gott lebe“. Und das geht nun einmal nicht ohne Thora.

Aber selbst wenn diese Deutung des Dativs *nomō* zu weit geht, geht Jankowski zu Recht davon aus, dass sich Paulus im Galaterbrief mit jüdischen Gegnern auseinandersetzt, die ihm vorwerfen, dass durch seine „messianische Praxis, deren höchster Ausdruck u.a. die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden ist, ... der trennende Zaun“ zwischen den sündigen Gojim und dem Volk Israel „eingerrissen ist.“ Es sind diese Gegner, denen gegenüber Paulus darauf pocht, dass dieser Zaun um die Tora nicht „wieder erbaut“ wird, denn dadurch würde

die Trennung wieder in Geltung gesetzt, und gleichzeitig wird anerkannt, daß die vorher geübte Tischgemeinschaft falsch war. Wer daran teilnahm, hat Thora übertreten – wie etwa Kephas in Antiochien.

Auch wenn Paulus also einreißt, „was die Thora zum **Trennenden** zwischen Juden und Nichtjuden macht“, wird sie „nicht erledigt“ als insgesamt geltende Weisung Gottes: „die Thora bleibt bestehen.“

Zurück zur Auslegung von Römer 7,4 durch Wolter. Mit dem Ausdruck *dia tou sōmatos tou Christou* {durch den Leib Christi} bezieht sich Paulus auf den Tod Jesu, „durch den die Ihr vom Gesetz losgekommen sind“, und er meint damit sowohl „den Tod Jesu“ auch auch „die von ihm ausgehende Heilswirkung“, also

dasselbe wie in Röm 3,25 und 5,9 „durch sein Blut“ oder in Röm 5,10 „durch den Tod seines Sohnes“. „Leib Christi“ hat hier also weder ekklesiologische noch sakramentale Bedeutung, und Paulus spricht auch nicht von der Teilhabe am Tod Jesu, die durch die Taufe „auf seinen Tod“ zustande kommt (Röm 6,3). Die Berührung mit Röm 3,25 spricht vielmehr dafür, dass Paulus hier auch das dortige „durch den Glauben“ mitgelesen wissen will: Er ist es, der Jesu Tod als ein Heilshandeln Gottes wahrnimmt und dadurch die Befreiung vom Gesetz herbeiführt.

Dass hier ein „Ineinander von Christusgeschehen und dessen Wahrnehmung als Heilsgeschehen durch den Glauben“ vorliegt, wird Wolter zufolge durch „die sprachliche Gestalt des Prädikats *ethanatōthēte* {ihr wurde getötet}“ unterstrichen, denn das

Passiv bezeichnet das Handeln Gottes im Christusgeschehen (*passivum divinum*) und der Aorist den Vorgang des Zum-Glauben-Kommens wie in Röm 10,14; 13,11; 1Kor 3,5; 15,2.11; Gal 2,16. Anders als durch den Glauben kann die Heilswirkung des Todes Jesu sowieso nicht die hier geschilderten Folgen für eine menschliche Existenz haben.

Erneut fällt auf, dass Wolter das von Paulus Gesagte strikt auf eine religiöse Bekehrung einzelner Individuen gleich welcher Herkunft vom Juden- oder Heidentum zum Christus-Glauben bezieht, ohne in Erwägung zu ziehen, dass es Paulus in seiner Sendung zu den Gojim darum gehen könnte, die Trennung Israels von den Völkern als durch den Tod des Messias überwunden anzusehen.

Indem Paulus (W416) in Vers 4b „dann auch den anderen Teil der Geschichte der Frau auf die Adressaten“ überträgt und mit „der Formulierung *genesthai hymas heterō* {ihr werde einem anderen zu eigen} ... das zweimalige *ginesthai andri heterō* {sie wird einem anderen Mann zu eigen} in V. 3b.e“ aufnimmt, beschreibt Paulus

das Loskommen vom Gesetz durch den Glauben, der den Tod Jesu als Heilstod erkennt, und das Übergehen in die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen [als] zwei Aspekte ein und desselben Vorgangs. Freiheit vom Gesetz gewinnt nur, wer sich an Jesus Christus bindet.

Wolter weigert sich jedoch, in Vers 4b „eine Ehemetaphorik mit[zu]hören“, wie das z.B. Zeller, Fitzmyer, Haacker und Jewett¹⁷⁷ tun.

Indem Paulus am Ende von Vers 4 mit den Worten *hina karpophorēsōmen tō theō* {damit wir Gott Frucht bringen} „von der 2. in die 1. Person Plural“ wechselt, will er nach Wolter ausdrücken, „dass alles hier Gesagte nicht nur für die Adressaten des Briefes gelten will, sondern generell für alle Christen.“ Inhaltlich nimmt er mit der

Metapher vom ‚Frucht bringen‘ ... die parallele Aussage in 6,22 wieder auf. ... Wie im Aufbau von Röm 6 die Beschreibung der christlichen Identität (V. 2-11) in die Reflexion auf ein christliches Ethos mündete (V. 12-23), so auch in 7,4a-b (Identität) und 7,4c (Ethos).

Der „Dativ *tō theō*“ entspricht nicht nur der Verwendung in Römer 6,13, wo es darum geht, „sich bzw. seine Glieder ‚Gott zur Verfügung [zu] stellen“, sondern (W416f.)

auch dem Dativ, mit dem in der Septuaginta davon gesprochen wird, dass Gott Opfer oder Weihegaben „gebracht“ werden (z.B. Gen 4,3; Ex 30,20; 35,21; Lev 2,11; 17,4; Num 18,12). Der Zusammenhang von Identität und Ethos, den Paulus in Röm 7,4 herstellt, steht damit in einer Tradition, die eine ethisch einwandfreie Lebensführung als eine Handlung darstellt, die opferkultischen Darbringungen nicht nur äquivalent ist, sondern ihnen auch überlegen sein kann (vgl. nur Sir 35,1-2: „Wer das Gesetz bewahrt, vermehrt die Opfer; ein Heilsopfer bringt dar, wer sich an die Gebote hält; wer Dankbarkeit (*charis*) vergilt, bringt feines Mehl dar; wer Barmherzigkeit praktiziert, opfert ein Lobopfer“... Bei Paulus gibt es diese Vorstellung auch noch in Röm 12,1.

177 Dazu verweist Wolter auf D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 132; J.A. Fitzmyer, Romans (AncB 33), London / New York 1993, 459; K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig, 6. Aufl. 2012, 169; R. Jewett, Romans (Hermeneia), Minneapolis 2007, 434.

Interessant ist, dass alle Stellen aus der Tora, die Wolter hier zitiert, gar nicht den Dativ *tō theō* {dem Gott} enthalten, sondern sich mit (*tō*) *kyriō* {dem HERRN} auf den NAMEN des Gottes Israels beziehen. Indem Wolter darauf aufmerksam macht, dass Paulus opferkritische Tora-Auslegung aus den biblischen Schriften aufnimmt, entzieht er indirekt und ungewollt seiner Auffassung, Paulus verträte einen grundsätzlichen Abschied von der Tora, weitere Glaubwürdigkeit.

[7. April 2025] Für Gerhard Jankowski (J154) ist die Formulierung „*Einem anderen werden, genesthai heterō*“, die wir in Römer 7,1-6 „dreimal hören“, für die Auslegung des Beispiels „von der ledigen Frau“ zentral:

Wie ist es möglich, einem anderen zu werden, ohne eine Bestimmung der Thora zu übertreten, also zu sündigen, oder um im Bild zu bleiben: Wie kann man einem anderen werden, ohne daß der Vorwurf des Ehebruchs erhoben werden kann und muß?

Während Wolter es ablehnt (W416), in dem Ausdruck *genesthai heterō* {einem anderen werden} irgendeine „Ehemetaphorik“ mitzuhören, hat Paulus ihn nach Jankowski (J154) als „wörtliche Übersetzung“ der hebräischen Wendung *hajah ləʾisch acher* {einem anderen Mann werden} „nicht zufällig, sondern sorgsam gewählt“, um eine Redeweise aufzurufen, die ihm zufolge vor allem der „Prophet Hoschea ... mehrmals“ gebraucht. Hier irrt Jankowski allerdings, denn ganz wörtlich kommt *ləʾisch acher* {einem anderen Mann} nur an drei Stellen in der Tora und den Propheten vor (1. Mose 29,29; 5. Mose 24,2; Jeremia 3,1), und sogar an der von Jankowski ausdrücklich angeführten Stelle Hosea 3,3 fehlt das hebräische *acher* {anderer}. Inhaltlich geht es in diesem Vers jedoch durchaus metaphorisch um das Volk Israel, das mit dem Gott Israels wie eine Frau ihrem Mann verbunden war und ihm untreu geworden ist, indem es sich *ʾel ʾelohim ʾacherim* {anderen Göttern} zugewandt hat, wie es im Hosea 3,1 heißt. Dazu schreibt Jankowski:

Gerade dieser Prophet umschreibt das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott mit dem Eheverhältnis. Israel begeht Ehebruch, wenn es anderen Göttern nachläuft, nachhurt, wie Hos sagt. Wurde dem Paulus und der messianischen Gemeinde vorgeworfen, sie handelten ehebrecherisch, wenn sie Nichtjuden in die Gemeinden hinzunahmen und Juden dazu ermutigten, mit diesen zusammenzuleben? Für Paulus jedoch liegt in diesem Fall kein Rechtsbruch vor. Das Verhältnis zum Gott Israels hat durch die messianische Praxis nur eine Aktualisierung erfahren. Denn wohl sind die in der messianischen Gemeinde „einem anderen geworden“, aber sie haben dabei keinen „Ehebruch“ begangen. Sie waren „ledig“ und konnten so „einem anderen werden“.

Hat diese Logik aber nicht einen erheblichen Haken? Denn wenn man danach fragt, wer denn „nun gestorben“ ist, „damit man diesem anderen werden kann, ohne in den Verdacht zu geraten, ehebrecherisch gehandelt zu haben“, mit anderen Worten, wer „der gestorbene Mann“ ist, „durch dessen Tod das neue Verhältnis erst möglich

wurde“, dann wäre das der „Logik des Beispiels zufolge ... Gott. Den aber für tot zu erklären ist unlogisch und undenkbar. Das wäre in der Tat dann höchst ‚ehebrencherisch‘.“ Sagt Paulus nicht deutlich, wer „dieser ‚andere‘“ ist, nämlich „der aus den Toten Erweckte, also der Messias“? Das kann Paulus Jankowski zufolge nicht meinen, denn (J154f.)

dann würde der aus den Toten auferweckte Messias zu einem Gott werden und die messianische Gemeinde wäre eine abartige Gemeinde, die mit Israel nun wirklich nichts mehr zu tun hat.

Auf die Frage (J155): „Wer aber ist es nun?“ gibt Jankowski die überraschende Antwort:

Ihr seid es, sagt Paulus. Wer das ist, war auch deutlich gesagt worden. Es sind die Thorakenner, mit denen Paulus den Dialog führt, die jüdischen Brüder. Die sind nun nicht gestorben, sondern der Thora getötet worden, *ethanatōthēte*, durch den Leib des Messias. Das heißt, sie sind für die Thora nicht existent, wenn sie messianisch leben. Die Thora jedoch bleibt bestehen. Nur wird sie eben nicht übertreten, wenn Juden beginnen messianisch zu leben. Was die Thora nicht erlaubt, nämlich das enge Zusammenleben von Juden und Nichtjuden, im Leib des Messias ist es möglich. Und dieses Zusammenleben ist nicht gegen die Thora gerichtet, es bedeutet auch keinen Ehebruch oder götzendiennerische Hurerei. Im Gegenteil: Es wird gerade dazu führen, daß das getan wird, was die Thora verlangt. Und das ist, sich ganz in den Dienst Gottes zu stellen und ihm Frucht zu bringen.

Auf den ersten Blick wirkt diese Auslegung weit hergeholt, aber wir kennen von Paulus auch an anderen Stellen ähnliche kühne Deutungen der Tora, wenn er etwa in Galater 4,24-25 einen Bundesschluss, der in die Versklavung führt, mit Hagar *und* dem Berg Sinai verknüpft. Jankowski schreibt selber:

Es scheint nicht logisch zu sein, was Paulus sagt. Aber messianisches Denken hat sehr wenig mit logischem Denken zu tun. Es durchbricht immer überraschend und befreiend die Logik. Hier ermutigt Paulus seine jüdischen Brüder, auf dem Hintergrund der Tradition, sich auf messianisches Leben einzulassen.

Um Jankowskis Auslegungsvorschlag noch etwas gründlicher zu bedenken, lohnt wieder einmal ein Ausflug in Friedrich-Wilhelm Marquardts Buch über „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden“. Seine Auslegung von Römer 7,1-6 überschreibt er [243] mit „Die Christen und der Bund“, womit er deutlich machen will, dass es in diesem Abschnitt [248] nicht etwa um das „Ende der Tora“, sondern um den Bund mit dem Gott Israels geht, der hier „das Grundmodell der Überlegungen“ des Paulus ist:

Der Skopus von 7,1-6 zielt auf einen *Partnerwechsel*. Ihr seid durch den Leib Christi dem Gesetz getötet worden, *eis to genesthai hymas heterō*, „damit ihr

einem anderen angehört, nämlich dem, der von den Toten auferweckt worden ist“ (7,4). Dies ist auch die Spitze des Ehebildes: „Stirbt aber der Mann, so ist sie (die Frau) frei von dem Gesetz, *tou mē einai autēn moichalida*, „so daß sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie einem anderen Mann zu eigen wird“ (7,3). Der Ton beim Ehebild liegt also nicht auf dem Tod des Mannes, der Befreiung der Frau von ihrer bisherigen Bindung, er liegt auf der rechtmäßigen Befähigung der Frau, eine andere Bindung einzugehen.

Dass der Abschnitt Römer 7,1-6 also eine Überschrift erhalten müsste, in der „vom ‚Recht zu einer neuen Bindung‘ zu sprechen“ wäre, hatte nach Marquardt nur Karl Barth¹⁷⁸ „in der 1. Auflage seines Kommentars ... mit der Überschrift ‚Das neue Wesen‘“ angedeutet [248f.]

und damit das Verständnis des ganzen Abschnitts geleitet gesehen von seinem letzten Wort: „Wir können nun dienen im neuen Wesen des Geistes, und nicht im alten des Buchstabens“: Auf den Gewinn des Neuen, nicht auf den Verlust des Alten zielt alles hin.

Weiter schreibt Marquardt [250] über die „Erfahrungen einer bürgerlichen Ehe“ als „sprechende Bilder für das biblische Verständnis von Gesetz und Bund“ und weist darauf hin, dass [250f.] die „gegenseitige Erwählung der Bundesgenossen ..., wie in der Ehe, so in der Israelgeschichte“, voransteht [251],

ehe es zu einer gesetzlichen Durchformung der Beziehung am Sinai kommt. Wechseln aber die Zustände der Partnerschaft zwischen Israel und Gott, muß deswegen nicht das Gesetz disqualifiziert werden. Israels Propheten haben niemals das Gesetz, sondern die Treulosigkeit des Volkes oder seiner Führer angeklagt. Ehebruch war wie von selbst ein Bild für das mißlingende Gott-Israel-Verhältnis, aber niemals wurde deswegen der Tora abgeschworen. Es besteht aller Anlaß, Röm 7,1-6 analog zu dieser alten biblischen Thematik zu verstehen. Der Tod Jesu wird ausgelegt als Abschied von einer Bundesform, die durch nichts anderes mehr als ein Gesetz zusammengehalten ist, das gegen die Leidenschaften und Leiden, die die Bundespartner einander zufügen, nicht aufkommt, – wo es nur noch als Gesetz einer dauernden Negation der gelebten Wirklichkeit wirken kann und seinen ursprünglichen, einenden, schützenden, helfenden Sinn nicht durchsetzen kann. Die Auferweckung Jesu aber bietet nach dieser Auslegung eine neue Bindung an (denn ungebunden kann kein Mensch leben und lebt auch wirklich kein Mensch). Christen sind nicht etwa solche Menschen, die in Gesetzlosigkeit ausbrechen, sind nicht Anarchisten. Sie sind nur übergegangen aus einer Bindung, die allein durch das Gesetz konstituiert ist, ohne Stützung durch andere soziale, religiöse, seelische Bindungskräfte, in die Bindung an Jesus, die als eine lebendige, bewegte, freie Geistes-

178 Marquardt bezieht sich hier auf Karl Barth, Der Römerbrief, 1. Aufl. Bern 1919, 181.

beziehung erfahren werden kann – solange nicht auch sie zu einer reinen Buchstabenbeziehung verdorben ist.

Obwohl Marquardt mit Jankowski insofern einig ist, dass Paulus nicht von der Tora Abschied nimmt, scheint er mit Wolter die Einschätzung zu teilen, bereits Paulus habe die Hinwendung zu Christus als den Abschied aus der bisherigen Form des Bundes der Juden mit Gott betrachtet. Wenn man allerdings den Abschnitt Römer 7,1-6 [252] „wirklich zentral als ‚Freiheit vom Gesetz‘ verstehen will, dann kann diese Radikalität nur auf Heiden gemünzt werden“, denn sie gehören einem Bund an, wie Paulus in Römer 2,14 gesagt hatte,

in dem die Genossen „sich selbst Gesetz“ sind: einer dem anderen. Im Bund zwischen Gott und Israel ist die Tora ein Drittes; die Gott-Israel-Beziehung bietet einen Spielraum, sich frei zu ihr zu verhalten; Israel hat die Freiheit der Gesetzesauslegung. Im Sozialgefüge der Heiden gibt es – so wie Paulus es schildert – solchen Spielraum gegenüber dem Gesetz nicht, eben weil die Sozietät selbst das Gesetz ist; „das Gesetz“ fällt zusammen mit den jeweiligen Zuständen der Sozietät; man kann kein anderes, freieres Verhältnis zum Gesetz durch Partnerwechsel suchen, weil es der bestimmten Form der Partnerschaft immanent ist und weil man in einer anderen Partnerschaft nicht unter ein anderes Verhältnis zum Gesetz tritt, sondern unter ein anderes Gesetz. Hier erst recht ist nur der Tod die letzte Chance der Freiheit: Das Abgetötetwerden jener sozialen Bindung, die in sich selbst Gesetz ist.

Zugleich spricht Paulus aber nach Marquardt im Römerbrief auch Judenchristen an [253], „auch in diesem Abschnitt: die Juden zuerst und auch die Griechen“. Und für diese gilt:

Der Christ werdende Jude aber stirbt niemals der Tora ab, wenn er sich frei einem „neuen Wesen des Geistes“ anschließt, einem Bund, in dem wie im Israelbund Vertrauen, *emuna*, *pistis*, die geschichtliche und sachliche Bedingung der Möglichkeit der Tora, das Gesetz also das Gesetz des Bundes, nicht aber umgekehrt, wie im Heidentum, der Bund der Bund des Gesetzes ist.

Ich stelle Marquardts Auslegung so ausführlich dar, weil auch sie der üblichen Paulus-Exegese widerspricht und weil Jankowski von ihr beeinflusst argumentiert. Anders als Marquardt sieht Jankowski in Römer 7,1-6 aber in erster Linie Juden angere-det, die durch ihre enge Gemeinschaft mit Gojim einer Tora absterben, die ihre Trennung von den Gojim befiehlt, so dass Paulus nicht etwa eine neue christliche Bundesform von Juden- und Heidenchristen mit Gott begründen, sondern als jüdischer Messianist Menschen aus den Völkern in den Bund mit Israel hineinrufen will.

Römer 7,5-6: Durch die Tora in Leidensverstrickung der Verfehlungen geraten, aber von ihr ledig geworden, dienen wir in neuer Inspiration statt altem Buchstaben

7,5 Denn als wir im Fleisch waren,
da waren die sündigen Leidenschaften,

die durchs Gesetz geweckt wurden,
 kräftig in unsern Gliedern,
 sodass wir dem Tode Frucht brachten.
 7,6 Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden
 und dem gestorben, was uns gefangen hielt,
 sodass wir dienen im neuen Wesen des Geistes
 und nicht im alten Wesen des Buchstabens.

[8. April 2025] Mit den Versen Römer 7,5-6 (W417) beendet Paulus Michael Wolter zufolge

diesen Abschnitt, indem er noch einmal (nach 6,20-22) Einst und Jetzt der christlichen Existenz einander gegenüberstellt (V. 5: *hote gar ēmen* {denn als wir waren} // V. 6: *nyni de* {jetzt aber}). Im weiteren Verlauf des Briefes wird V. 5 dann in 7,7-25 entfaltet und V. 6 in 8,1-17.

Dabei beleuchtet Paulus den Unterschied im „Gegenüber von einst und jetzt“ von der Stellung „zum Gesetz“ her „(V. 5b: *dia tou nomou* {durch das Gesetz}; V. 6a: *katērgēthēmen apo tou nomou* {wir sind losgekommen vom Gesetz})“ und bringt ihn „auf den Begriff“ mit dem „Paradigma ... ‚Geist und Geschriebenes‘ (V. 6b)“.

Sehr ausführlich geht Wolter auf den „Ausdruck ‚im Fleisch sein‘ {*einai en tē sarki*}“ in Vers 5a ein, der „von derselben Art“ ist

wie die Aussagen vom „In-Christus-Sein“ der Glaubenden z.B. in Röm 8,1; 16,7.11; 1Kor 1,30; 2Kor 5,17; 12,2 oder wie die Bezeichnungen *hoi en tō nomō* {die im Gesetz sind} (Röm 3,19) oder *einai en pistei* {im Glauben sein} (2Kor 13,5).

Zu bedenken ist, dass *en sarki* {im Fleisch} in einem doppelten Sinn verwendet werden kann, auch von Paulus. Hier meint Paulus (W417f.)

nicht lediglich die leibliche Existenz, die nach 2Kor 10,3; Gal 2,20; Phil 1,22.24 (s. auch 1Petr 4,2) auch das Leben der Glaubenden und Getauften noch kennzeichnet, sondern etwas, das sie früher waren und jetzt hinter sich gelassen haben. ... „Im Fleisch sein“ bedeutet dasselbe wie *sarkinos* („fleischern“) oder *sarkikos* („fleischlich“) sein (Röm 7,14; 1Kor 3,1.3; 2Kor 1,12; 10,4) oder wie *kata sarka* {nach dem Fleisch} „wandeln“ bzw. „sein“ (Röm 8,4.5).

In all diesen Fällen (W418) meint *sarx* „die existentielle Bestimmtheit des menschlichen Wesens durch das ‚Fleisch‘.“ Dabei steht das Wort „nicht lediglich für die kreative Schwäche und Hinfälligkeit der menschlichen Existenz“ wie (Anm. 36) in „Ps 78,39; Spr 5,11; SapSal {Weisheit Salomos} 7,1; Jes 40,6“, sondern es meint (W418)

eine Gott feindlich gegenüberstehende Macht, deren Wirken durch eben jenes semantische {bedeutungsmäßige} Feld charakterisiert wird, auf das Paulus auch in Röm 7,5 zurückgreift (vgl. auch 7,14, wo er die Feststellung: *sarkinos eimi* durch „verkauft unter die Sünde“ erläutert): Es ist das „Fleisch“, das in

den Menschen die „Leidenschaften“ (*pathē, pathēmata*) hervorruft und dadurch zum Ursprung der „Sünden“ (*hamartiai, hamartēmata*) wird.

Hervorzuheben ist aber nach Wolter (W419), dass Paulus

die Trennung von der vergangenen Existenz „im Fleisch“ nun aber nicht im Rahmen einer dualistischen Anthropologie [versteht], d.h. als Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Fleisches, wie sie nach hellenistischer Vorstellung durch den Tod erfolgt, oder als ekstatischen Auszug der körperlosen Denkseele aus dem Fleisch wie z.B. [Philo, Somn. 2,232](#)¹⁷⁹. Er charakterisiert die neue Situation der christlichen Wir, wie sie durch das in Röm 7,4 beschriebene Geschehen zustande gekommen ist, vielmehr als Trennung des *ganzen* Menschen und dessen *gesamter* Existenz von ihrer vormaligen Bestimmtheit durch das dem Heil Gottes feindlich gegenüberstehende Fleisch. Diese Trennung erfolgt durch den Glauben, der im Tod Jesu (nach Röm 7,4: im *sōma tou Christou* {im Leib des Christus}) das Heilshandeln Gottes erkennt.

Zum „Ausdruck *ta pathēmata tōn hamartiōn*“ erwägt Wolter, ob er als „ein Hebraismus“ mit „die sündigen Leidenschaften“ übersetzt werden oder „die Sünden als äußerlich wahrnehmbare Geschehensfolge der Leidenschaften bezeichnen“ sollte; ihm zufolge macht der „Plural von *tōn hamartiōn* {der Sünden} ... Letzteres wahrscheinlicher.“ Interessant ist hier (W418, Anm. 37), dass das Wort *pathēmata* außer in Galater 5,24 „bei Paulus sonst immer für Leidenserfahrungen“ steht, nämlich in „Röm 8,18; 2Kor 1,5.6.7; Phil 3,10“. Das regt mich dazu an, für das Subjekt *pathēmata tōn hamartiōn* im Neutrum Plural, das nach der griechischen Grammatik das Prädikat *enērgeito* {wirksam war} im Singular nach sich zieht, auch die Übersetzung *Leidensverstrickung in die Verfehlungen* in Erwägung zu ziehen.

Jedenfalls (W419) „will Paulus in 7,5 die menschlichen Affekte“ wie schon in 1,26 nicht etwa „generell als sündhaft abstempeln“, sondern er nimmt „nur solche Affekte in den Blick, aus denen Sünden entstehen.“ Indem Paulus sie mit *ta dia tou nomou* {wörtlich: die durch das Gesetz} attributiv näher bestimmt (W420),

sind die „Leidenschaften der Sünden“ keine anthropologische Gegebenheit, sondern sie entstehen erst „durch das Gesetz“. Wie Paulus sich die Mitwirkung des Gesetzes bei der Entstehung der *pathēmata tōn hamartiōn* vorgestellt hat, wird er seinen Lesern in V. 7-8 erklären.

Mit den *melesin* {Gliedern} meint Paulus „wie in Röm 6,13.19 und in 7,23... diejenigen Teile des Leibes, mit deren Hilfe die Menschen handeln“; das Wort *enērgeito* {war wirksam} drückt aus, „dass die ‚Leidenschaften der Sünden‘ durch die ‚Glieder‘ in konkreten Handlungen empirisch wahrnehmbare Gestalt gewinnen; die Wendung *eis to karpophorēsai tō thanatō* {um dem Tod Frucht zu bringen}

179 Für diese Stelle aus dem Werk [De somniis, Buch 2](#), ist eine deutsche Übersetzung unter [Über die Träume, Buch 2](#), verfügbar.

bezeichnet die Unheilsfolge des von den „Leidenschaften der Sünden“ bestimmten menschlichen Handelns. Die Formulierung will die Antithese zu *hina karpophorēsōmen tō theō* {damit wir Gott Frucht bringen} (V. 4c) sein und nimmt inhaltlich auf, was Paulus schon in 6,21a.c über die vorchristliche Existenz der Getauften gesagt hatte.

In Römer 7,6 beschreibt Paulus Wolter zufolge „nun die Gegenwart derjenigen, die von der Herrschaft von Sünde und Gesetz befreit sind.“ Insbesondere betont er, dass Paulus mit

katērgēthēmen apo tou nomou {wir sind losgekommen vom Gesetz} und dem elliptischen {etwas auslassenden} *apothanontes* {wörtlich: gestorben seiend}, zu dem ein *toutō* {dem} o.ä. zu ergänzen ist, das ebenfalls auf das Gesetz verweist, ... in V. 6a diejenigen beiden Begriffe wieder auf[nimmt], die er in V. 2 und in V. 4 benutzt hatte, um die Befreiung vom Gesetz durch den Tod eines anderen zu beschreiben. Zu ihnen war „frei sein“ in V. 4 parallel, dessen Semantik sich in *douleuein* {als Sklave dienen} (V. 6b) spiegelt. Damit wird deutlich, dass für die Freiheit vom Gesetz dasselbe gilt, was Paulus in 6,12-23 über die Freiheit von der Sünde gesagt hatte: Sie ist nur dadurch zu gewinnen, dass man sich in eine neue Sklaverei begibt – hier in die ‚Sklaverei des Geistes‘.

Das Verb *kateichometha* {wir wurden niedergehalten} nimmt das Verb *enērgeito* {wurde wirksam} aus dem vorigen Vers wieder auf; beide stehen im Imperfekt, beide beziehen sich mit *dia tou nomou* {durch das Gesetz} bzw. *en hō* {durch das} auf das Gesetz, so dass nach Wolter deutlich wird,

wie Paulus sich das *katechesthai* {Niederhalten} durch das Gesetz vorgestellt hat. Auch hierzu folgt die Erläuterung in V. 7-11. Zum Verständnis dieser Vorstellung trägt auch Röm 5,20b bei, denn hiernach ist das Gesetz für den Menschen im Kampf gegen die Sünde nicht nur keine Unterstützung, sondern es verstärkt sogar noch seine Verstrickung in den Verhängniszusammenhang von Sünde und Tod.

Demgegenüber nimmt Paulus (W421) in Vers 6b „die Sklavendienst-Metapher (*douleuein*) aus Röm 6,6.16-20.22“ wieder auf und

übernimmt aus diesen Versen auch das Gegenüber von jetzt (*kainotēs* {Neuheit}) und einst (*palaiothēs* {Vergangenheit}), so dass das *douleuein en kainotēti pneumatos* {Dienen in der Neuheit des Geistes} für die Leser als derjenige ‚Sklavendienst‘ erkennbar wird, den die zum Auferstandenen Gehörenden (7,4c-d) nach 6,18f.22 „für die Gerechtigkeit“ und „für Gott“ ableisten.

Den „Geist Gottes“, von dem „Paulus zuletzt in 5,5 gesprochen“ hatte, und der Wolter zufolge „als Grundausstattung der christlichen Existenz sowohl *allen* Christen als auch *nur* ihnen ‚ins Herz gegossen wurde‘¹⁸⁰“, macht Paulus hier

180 Die Einwände, die Jankowski gegen eine [Auslegung von Römer 5,5](#) (hier S. 289) erhoben

zum Genitiv-Attribut von *kainotēs* {Neuheit} und gibt damit zu erkennen, dass er nicht von einer Erneuerung des Geistes sprechen will. Es ist vielmehr der Geistbesitz selbst, der den Bekehrungsgewinn bzw. die „Neuheit“ ausmacht, weil es ihn vorher nicht gab.

In diesem Zusammenhang macht Wolter darauf aufmerksam, dass Paulus das „Gegenüber von ‚Geist‘ und ‚Geschriebenes‘ ... nach 2Kor 3,6 im Römerbrief bereits in 2,29“ verwendet hatte. In 2,29 hat es aber einen „teilweise anderen Sinn“, denn dort bezeichnete es „die unterschiedlichen Wirklichkeiten von Mensch (*gramma*) und Gott (*pneuma*)“. Das „klingt hier nach“, aber hauptsächlich

charakterisiert die Antithese in 7,6b ein Nacheinander: die unterschiedlichen Existenzweisen nach und vor der Bekehrung. ... Vor allem aber steht *gramma* in 7,6b im Unterschied zu 2,29 als [metonymische](#) Umschreibung für das Gesetz.

Einen engeren Zusammenhang stellt Wolter im Blick auf „die Antithese von Geist und Geschriebenem“ in Römer 7,6b und 2. Korinther 3,6.14 fest:

Um die Überlegenheit seiner *diakonia* {Dienst} gegenüber derjenigen des Mose deutlich zu machen, bringt er hier die Antithese von *kainē diathēkē* {neuer Bund} und *palaia diathēkē* {alter Bund} mit derjenigen von *pneuma* und *gramma* {Geist und Buchstabe} zur Deckung.¹⁸¹

hat, die den Geistbesitz exklusiv auf vom Judentum bekehrte Christen beziehen will, will ich hier nicht wiederholen.

- 181 Es würde zu weit führen, dazu auf die Einzelheiten einer Auslegung des Abschnitts 3,4-18 aus dem 2. Korintherbrief einzugehen, die zu anderen Schlussfolgerungen gelangt als Wolter: Gerhard Jankowski, *Messianisch leben. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. Eine Auslegung, in: *Texte & Kontexte* 131/132 (2011), 21-30. Den [22] „eigenen Weg“, den Paulus „in der Tat gegangen“ ist, um die Lehrstücke des Propheten Jeremia vom „neuen Bund“ und [24] „ein Stück des Geschriebenen“ aus der Tora, „nämlich Ex 34,29-35“, auszulegen, versteht Jankowski nicht so [26], als ob „das, was geschrieben ist“, also die Tora, endgültig „[a]ufgehoben und erledigt“ wäre. Stattdessen kommt er zu 2. Korinther 3,6 zu folgendem Fazit [27]:

Wo der messianische Geist ist, da gibt es einen freien Zugang zu dem, was geschrieben ist. Der Geist belebt das, was in den Buchstaben eingeschlossen und verhüllt war. Es kann gelesen und offen ausgelegt werden. Wie es Paulus mit seiner Auslegung von Ex 34 zeigt. Und es kann von allen gelesen und verstanden werden. Denn, so hören wir in Vers 18: *Wir alle, die wir nicht mit verschleiertem Antlitz den Glanz des Herr widerspiegeln ... Wir alle*, das sind die Juden und die Nichtjuden in der Ekklesia. Sie gehen gemeinsam an die Auslegung des Geschriebenen, offen, in aller messianischen Freiheit. Sie sind davon befreit, die Tora sklavisch einzuhalten, die unter den gegebenen Zuständen nicht getan werden kann. So spiegeln sie mit unverschleiertem Gesicht den Glanz wider, der auf Mosches Gesicht glänzte. Dieser Glanz kommt von Gott her. Er vergeht nicht. Denn durch die belebende Inspiration im Messias in der Ekklesia werden alle, Juden und Nichtjuden, umgewandelt werden zu Menschen, wie sie sein sollen.

[9. April 2025] Es ist keine geringe Herausforderung, Wolters Auslegung in Frage zu stellen, derzufolge Paulus in Römer 7,1-6 das Ende der jüdischen Tora besiegelt, als ob bekehrte Christen nicht mehr an den Buchstaben der Tora gebunden seien, sondern als etwas völlig Neues den Geist Gottes exklusiv in Besitz genommen hätten. Es gibt Momente, in denen ich mich seiner Argumentation kaum entziehen kann und mich frage, ob es denn sein kann, dass die kirchliche Tradition, die bereits ab dem 2. Jahrhundert und bis ins 21. Jahrhundert hinein die Briefe des Paulus genau so interpretiert hat, sich gegen einige wenige exegetische Außenseiter wie Jankowski und seine Gewährsleute im Irrtum befindet. Einen dieser Momente erlebe ich gerade jetzt, indem ich Gerhard Jankowskis nun folgende Auslegung von Römer 7,5-6 zumindest auf den ersten Blick als äußerst gewagt empfinde. Aber wer weiß, ob nicht ein zweiter oder dritter Blick gerade in diesem Wagnis gegenüber einer allzu glatten und vielleicht sogar bequemen christlich üblichen Interpretation eine Menge an Körnchen exegetischer Wahrheit finden mag.

Jankowskis Ausgangspunkt ist ja (J155), dass in seinen Augen „Paulus seine jüdischen Brüder ... auf dem Hintergrund der Tradition“ dazu ermutigt, „sich auf messianisches Leben einzulassen“, mit anderem Worten: auf ein Leben in Gemeinschaft mit Nichtjuden, die zum Vertrauen auf den Messias Jesus gekommen sind. Paulus selbst hat sich darauf bereits eingelassen, indem er „dem anderen“ geworden ist, „dem aus den Toten Erweckten“, und blickt nun „[v]on daher ... zurück auf das, was vorher für ihn bestimmend war.“ Das stellt zwar einen gewaltigen Bruch mit jüdischer Tradition dar, aber eine Bekehrung vom Judentum zum Christentum ist es nicht.

Womit Paulus hier gebrochen hat, das umschreibt er mit der Wendung „*als wir im Fleisch waren*“, die nach Jankowski „offenkundig im Gegensatz zu der Wendung *im Leib des Messias*“ steht, wobei „[b]eide ... eine soziale Konnotation“ haben und „je für eine bestimmte Gemeinschaft“ stehen. Um zu erläutern, worauf er damit hinaus will, holt er zunächst zu einer ausführlichen Analyse des Stichworts *sarx* aus:

Das Wort *Fleisch*, *sarx*, wird uns ab jetzt häufig begegnen. Bei Paulus finden wir es insgesamt 72mal, 26mal allein im Römerbrief, davon 11mal allein in Röm 8. Das Wort ist fast typisch für ihn.

Sarx ist zunächst nichts anderes als ein Substanzbegriff, eine Bezeichnung für die Substanz Fleisch. So wird es jedoch in der biblischen Literatur in den wenigsten Fällen verwendet.

Als eine für das Verständnis von *sarx* sehr wesentliche Stelle kommt Jankowski zunächst auf die Schöpfungserzählung im 2. Buch Mose zu sprechen:

In Gen 2,23-24 begegnet es in der Schrift zum ersten Mal. Schon an dieser Stelle aber wird erkennbar, daß das Wort nicht nur bloße Substanzbezeichnung sein kann. *Sie (Mann und Frau) werden zu einem Fleisch*, so heißt es da. Das könnte als eine Umschreibung für die sexuelle Vereinigung gesehen werden. Jedoch hat es gerade damit wenig zu tun. Markiert wird die Einheit des

Menschen als Mann und Frau. Nur als Mann **und** Frau ist der Mensch eine Einheit, eben **ein** Fleisch.

Das Wort „Fleisch“ kann aber auch „verwandtschaftliche Beziehungen“ bezeichnen, z.B. ist nach Römer 4,1 „Abraham Vater der Juden *nach dem Fleisch, kata sarka*“. Wo wir sagen „blutsmäßig verwandt“, da sagt die Schrift: „Juden sind durch die Generationen dem Fleisch nach verwandt“. In diesem Sinne (J155f.) werden in Römer 9,1 „auch die Juden die Verwandten des Paulus *kata sarka*“ genannt, wobei (J156) „Fleisch immer die Einheit“ ist, „wie sie in einer Gruppe durch Abstammung und Verwandtschaft gegeben ist.“

Für die besondere Gruppe der Juden kommt außerdem hinzu, dass „mit Abraham ... alle seine Nachkommen auch verbunden“ sind

durch die Beschneidung, *die am Fleisch geschieht*. Und von der Beschneidung heißt es in Gen 17,11: „*Mein Bund sei an eurem **Fleisch** zum Weltzeitbund*.“¹⁸² Von daher kann an manchen Stellen bei Paulus *Fleisch* auch Synonym für Beschneidung sein. Man kann in diesem Zusammenhang bei Paulus von einer „speziellen jüdischen *sarx*“ reden.¹⁸³ Fleisch steht so auch für die Einheit Israels.

Zugleich aber kann im Judentum „Fleisch auch noch ganz anders gedeutet werden“, und das kommt den Interpretationsmöglichkeiten nahe, auf die Wolter von anderen Quellen her ausschließlich eingegangen ist. Jankowski zitiert dazu den Traktat Soṭa im babylonischen Talmud (bSoṭa 5a), wo Rabbi Jochanan das Wort Fleisch deutet,

indem er die einzelnen Radikale des hebräischen Wortes für Fleisch, *bassar*, zu Anfangsbuchstaben neuer Worte macht. So hat er *b* = *boschah*, *Schande*, *Scham*; *s* = *serucha*, *Gestank*, *Verwesung* (oder *Scheʿol*, *Hölle*); *r* = *rimma*, *Gewürm*. Diese Deutung ist äußerst negativ, sie zeigt aber, was Fleisch auch noch konnotiert. Neben der kreatürlichen Existenz, die hier mit Fleisch angedeutet ist, steht Fleisch auch für die Verquickung in Beziehungen, die von Unmenschlichkeit bestimmt sind. Fleisch, das ist der Bereich, der Leben durchaus negativ beeinflusst.

Hier fällt es mir nicht leicht, Jankowskis Gedankengang zu folgen, zumal er auch selber sagt, dass „die Begrifflichkeit zu schillern“ beginnt. In seinen Augen geht es auch bei Rabbi Jochanan „um eine Einheit, eine Einheit freilich, die im Widerspruch zu der speziellen jüdischen Einheit steht, die mit dem speziellen jüdischen Fleisch umschrieben ist.“ Und dann kommt ein Satz, der sich mir nicht ganz erschließt:

Es wäre zu fragen, ob die ganz konkrete Art und Weise, in der Paulus den Ausdruck Fleisch gebraucht, die bestimmende ist und die andere eher spekulativ

182 Jankowski verweist hier versehentlich auf 1. Mose (Genesis) 17,7 statt 17,11.

183 So zitiert Jankowski F.-W Marquardt, Die Juden im Römerbrief, Zürich 1971, 7.

oder von späterer Interpretation beeinflusst ist. Wir gehen zunächst davon aus, daß Paulus mit Fleisch die ganz spezielle jüdische Einheit in Verwandtschaft und in Beschneidung meint.

Wenn ich ihn richtig verstehe, scheint Jankowski damit sagen zu wollen, dass Paulus sich mit dem Ausdruck *hote gar ēmen en tē sarki* {denn als wir im Fleisch waren} mit den von ihm angeredeten römischen Juden zusammenschließt und sich mit ihnen auf ihre gemeinsame traditionelle jüdische Identität zurückbesinnt, wobei er das Wort *sarx* nicht von vornherein so grundsätzlich negativ versteht wie später Rabbi Jochanan. Dafür spricht auch, dass es an drei der fünf Stellen im Römerbrief, wo das Wort *sarx* zuvor auftaucht (nämlich in 1,3; 2,28; 4,1), ausdrücklich um „die ganz spezielle jüdische Einheit in Verwandtschaft und in Beschneidung“ geht. Aber gerade indem Paulus sich ganz und gar in seinem jüdischen Fleisch verwurzelt weiß, gelangt er zur schmerzlichen Einsicht, dass im Leben der Juden unter den Bedingungen der römischen Weltordnung

die Einheit, in die Menschen hineingeboren werden und in der die Männer das Zeichen der Einheit sichtbar an sich tragen, gestört ist. In ihren Gliedern wirkt nicht das Leben, auf das diese Einheit hin angelegt ist. Und die Thora, die gutes Leben und wahre Einheit gewähren sollte, scheint nichts anderes bewirken zu können als Leidenschaften, die zu Leiden werden können. Aus einer lebensschaffenden Praxis droht eine tödliche zu werden.

Ganz anders als Wolter beharrt Jankowski jedoch darauf, dass daran „nicht die Thora schuld“ ist, sondern die konkreten Bedingungen, unter denen Juden zur Zeit des Paulus vor allem in der Diaspora leben mussten. Es kommt also vielmehr (J156f.)

darauf an, wie die, denen die Thora gegeben wurde, mit ihr umgehen. Natürlich sollte die Thora auch die ganz spezielle jüdische Einheit schützen und garantieren. Sie wurde benutzt zum Zaun um Israel herum, der Israel von allen Fremden und allem Fremden trennte. Aber die Fremden waren da. Vor allem in der Diaspora waren sie bedrängend nah. Entweder gab es da nur totale Isolation oder aber Assimilation, was gleichbedeutend mit Übertretung der Thora war. Je dichter der Zaun der Thora durch aktuelle Bestimmungen gemacht wurde, desto schwieriger wurde das alltägliche Leben. In der Diaspora als Jude zu leben und die strengen Bestimmungen der Thora für den Verkehr mit der nichtjüdischen Umwelt einzuhalten, das wurde fast unmöglich. Entweder wurde die Thora ständig übertreten, oder man war völlig isoliert. Und dennoch wurde versucht, auch in der Diaspora mit allem Ernst nach der Thora zu leben. Dafür gibt es genügend Zeugnisse. Da war denn nicht nur leidenschaftliches Eintreten für die Thora im Spiel, da gab es genügend Leiden an und mit der Thora. Und die zeigte, daß im Grunde alles falsch war, was immer auch unternommen wurde. Die fleischliche Einheit, bestimmt zum Leben, war von Verfehlung, von Sünde, bestimmt. Wie war da herauszukommen?

Nach Jankowski (J157) antwortet Paulus auf diese Frage mit der Aufforderung, „einem anderen [zu] werden, dem aus den Toten Auferweckten.“ Wer dem Messias wird, der „wird nicht untreu“, denn er ist für die Tora ein Lediger geworden, so „wie eine Witwe von der Tora des Mannes geledigt ist.“

Ich halte es für denkbar, dass Paulus tatsächlich so eine uns Christen schwer nachvollziehbare und spitzfindig erscheinende rabbinische Argumentation verwendet hat, um seine Mitjuden davon zu überzeugen, dass an „diesem ganz bestimmten Punkt“ der Gemeinschaft mit Gojim, die auf den Messias vertrauen, „die Tora nicht“ greift. Nur für eine Tora, die auf der Trennung von Menschen besteht, die der Messias für gerecht und wahr erklärt hat, sind die Menschen gestorben, die sich im Leib des Messias als einer Gemeinde aus Juden und Völkern versammeln:

Das ist natürlich eine neue Interpretation der Tora. Es ist eine inspirierte und inspirierende Interpretation, die sich auch nicht an die Logik des Geschriebenen hält. Eins aber ist diese Interpretation ganz gewiß nicht: die endgültige Verabschiedung der Tora. Wohl ist immer wieder zu interpretieren, was in alten Buchstaben geschrieben ist, damit es nicht antiquiert wird. Aber was interpretiert wird, ist dann auch in der Praxis neu zu beleben.

Nach Jankowski muss an der Stelle, wo „es freilich um die Praxis geht, ... die Tora wieder ins Spiel“ kommen, denn „praktisches Tun ist auch für Paulus nicht ohne Bindung denkbar.“ Und deshalb wird sich der Apostel in den folgenden Versen noch eingehender mit der Tora beschäftigen und die Frage stellen: „Wie aber sieht diese Bindung aus?“

Übersetzungsvorschlag für Römer 7,1-6

- 7,1 Oder wisst ihr nicht, **Geschwister**,
– ich rede doch zu Kennern **der Tora** –,
dass **die Tora Herr des Menschen ist**,
für die Zeit, die er lebt?
- 7,2 Denn die **einem Mann unterstehende** Frau
ist **an den lebenden** Mann **gebunden** durch **Tora**,
wenn aber der Mann stirbt,
ist sie **ledig geworden von der Tora** des Mannes.
- 7,3 **Also nun**: Solange der Mann lebt,
wird sie **als** Ehebrecherin **behandelt**,
wenn sie einem anderen Mann **zu eigen** wird.
Wenn aber der Mann stirbt,
ist sie frei **von der Tora**,
so dass sie keine Ehebrecherin ist,
wenn sie einem anderen Mann **zu eigen** wird.
- 7,4 **Ebenso**, meine **Geschwister**,
seid auch ihr getötet **worden der Tora**

durch den Leib **des Messias**,
so dass ihr einem anderen zu eigen werdet,
dem **aus Toten Erweckten**,
damit wir Gott Frucht bringen.

7,5 Denn als wir im Fleisch waren,
da war die **Leidensverstrickung** der **Verfehlungen**,
geweckt durch **die Tora**,
in unseren Gliedern **wirksam**,
um dem Tod Frucht **zu bringen**.

7,6 Jetzt aber sind wir **ledig geworden von der Tora**,
gestorben **ihr, in der** wir **niedergehalten** wurden,
so dass wir **sklavisch** dienen **in der Neuheit der Inspiration**
und nicht in **der Altbewährtheit** des Geschriebenen.

Der Blick eines idealtypischen oder persönlich-paulinischen jüdischen „Ich“ auf eine durch Verfehlung instrumentalisierte Tora (Römer 7,7-25)

[17. April 2025] Dass Michael Wolter zur Auslegung von Römer 7,7-25 (W433-425) auf insgesamt zwei Seiten an zusätzlichen Literaturangaben verweist, lässt erkennen, welche Herausforderungen sich den Exegeten in diesem Abschnitt stellen. Zugleich möchte ich verwundert vorausschicken, dass ausgerechnet hier die von mir betrachteten beiden Auslegungen von Wolter und Jankowski in ihren Ergebnissen weniger stark voneinander abweichen als andernorts. Jedenfalls beschäftigt sich Paulus hier beiden zufolge fast ausschließlic mit der jüdischen Tora. Allerdings ist das Ich, das sich hier zu Wort meldet, nach Wolter letzten Endes (W466) als ein „idealtypisches jüdisches Ich zu identifizieren“, während Paulus nach Jankowski (J160) sehr persönlich aus dem Blickwinkel eines Ich spricht, „das sich im Wir Israels geborgen weiß. Marquardt nennt es das *kollektive jüdische Ich*.“

Den gesamten Abschnitt 7,7-25 betrachtet Wolter (W424) unter der Überschrift „*Ein Rückblick: Die Sünde, das Gesetz und ‚Ich‘*“ als (W425) „die Entfaltung von 7,5, wo Paulus auf das Einst der vorchristlichen Existenz der inzwischen vom Gesetz Befreiten zurückgeblickt hatte.“ Innerhalb dieses Abschnitts beziehen sich nach Wolter die Verse 7-12 (W427) auf „*Das Gesetz und die Sünde*“ und die Verse 13-25 (W440) auf „*Das Ich unter der Herrschaft der Sünde*“. Die Abgrenzung dieser Unterabschnitte erscheint mir zwar nicht ganz schlüssig (W425), denn auch ihm zufolge sind nicht nur die Verse 7d-11 „durch erzählende Vergangenheitstempora bestimmt“, sondern auch der Vers 13, und erst ab Vers 14 „ist die Darstellung ... durch das beschreibende Präsens gekennzeichnet.“ Jedoch lässt Wolter den zweiten Unterabschnitt mit Vers 13 beginnen, da er Vers 12 als ein „Fazit aus dem in V. 7d-11 Gesagten“ betrachtet und Vers 13 „dem Beginn des ersten Hauptteils in V. 7b-d formal ganz parallel gestaltet“ ist, indem „eine rhetorische Frage, die eine falsche Schlussfolgerung formuliert, ... durch *mē genoito* {natürlich nicht}“ zurückgewiesen wird:

In beiden Abschnitten setzt Paulus sich mit möglichen Missverständnissen auseinander, die das jeweils zuvor Gesagte hervorrufen könnte: In V. 7-12 weist er den Eindruck zurück, der sich aus der Konvergenz von Sündendiskurs (6,1-23) und Gesetzesdiskurs (7,1-6) ergeben könnte, dass nämlich Sünde und Gesetz ununterscheidbar werden. Demgegenüber will er mit V. 13-25 dem Missverständnis wehren, er habe mit V. 9-11 behauptet, dass ausgerechnet das lebensfördernde Gesetz („das Gute“; V. 13a) Ursache für das menschliche Unheil (den „Tod“; ebd.) geworden ist.

Beide Unterabschnitte (W426) sind nicht nur thematisch durch den „Leitfaden“ des Verhältnisses „von Sünde und Gesetz“ miteinander verbunden, sondern auch durch den „Gebrauch der 1. Person Singular“, der von den Exegeten außerordentlich unterschiedlich interpretiert wird. Zunächst teilt Wolter die Vielzahl der entsprechenden Vorschläge „stark vereinfachend in zwei Gruppen ein“:

(1) Das Ich sei *autobiographisch* gemeint; Paulus spreche nur von sich selbst und beschreibe mit ihm seine eigene Vergangenheit vor der Bekehrung. (2) Das Ich sei „*uneigentlich*“ oder „*rhetorisch*“ oder „*fiktiv*“ oder „*repräsentativ*“ oder „*idealtypisch*“ zu verstehen; es stehe nicht lediglich für den einen Menschen Paulus, sondern für eine Vielzahl von Menschen, die sich alle in der hier beschriebenen Situation befinden.

Aber auf welche Menschen bezieht Paulus dieses Ich? Auch das „wird sehr unterschiedlich beurteilt: (a) die gesamte nichtchristliche Menschheit (als ‚adamitisches Ich‘), (b) Israel (als ‚jüdisches Ich‘) oder (c) die Christen (als ‚christliches Ich‘)“. Manche Exegeten verbinden auch „zwei oder mehr Identifikationen miteinander“. Da Wolter selbst (W427) zur Beantwortung dieser Fragen nicht von vornherein „die Perspektive der allwissenden Exegeten, die den gesamten Text kennen“, einnehmen, sondern „der paulinischen Schreibrichtung und der intendierten Lese- und Hörrichtung“ folgen will, beantwortet er die „Frage nach der Identität des Ich“ erst, nachdem er den Text interpretiert hat. In der Zusammenfassung seiner Auslegung (W465) hält er den „Vorschlag, dass Paulus durch das Ich einen Christenmenschen sprechen lässt“, für am unwahrscheinlichsten, denn erstens blickt er

auf die Vergangenheit der vorchristlichen Existenz zurück... und zum anderen macht die in 7,14 formulierte Feststellung („ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde“) nach dem in 6,2-11 Gesagten einen Bezug des Ich auf die gegenwärtige christliche Existenz unmöglich. Darüber hinaus gibt es auch keinerlei Indiz dafür, dass Paulus mit dem Ich autobiographische Erinnerung zugänglich machen und von seiner eigenen vorchristlichen Existenz sprechen will, die durch seine Bekehrung beendet wurde. Nach Ausschluss dieser beiden Interpretationen bleibt dann nur übrig, das Ich im Rahmen der oben skizzierten Typologie so zu verstehen, dass es aus christlicher Perspektive eine vor- und außerchristliche Existenzweise beschreibt, wie sie – zunächst ganz allgemein formuliert – für eine Vielzahl von Menschen charakteristisch ist.

Indem Paulus (W466) aber in diesem gesamten Abschnitt außer in „V. 21 („Prinzip‘), V. 23a („ein anderes Gesetz“) sowie V. 23c.25b (jeweils „Gesetz der Sünde)“ mit *nomos* immer „das Gesetz, die Tora vom Sinai“ meint und somit „aufs Ganze gesehen ... eine Apologie {Verteidigung} der Tora“ vorbringen will, die „von der Sünde lediglich instrumentalisiert wird“, ist letzten Endes das hier von Paulus verwendete

Ich als idealtypisches jüdisches Ich zu identifizieren, das der Rechtsforderung der Tora begegnet und sie erfüllen will. Nur von ihm kann Paulus sagen, dass es „sich am Gesetz Gottes erfreut“ (V. 22) und dass es „mit der Vernunft dem Gesetz Gottes dient“ (V. 25b). Umgekehrt stehen Versuche, in das Ich auch die nichtjüdische Menschheit einzubeziehen, vor der Schwierigkeit, auch ihr ein solches Verhältnis zur Tora zuschreiben zu müssen.

Dennoch meint Wolter feststellen zu können (W467), dass es Paulus auch hier darum geht,

den Unterschied zwischen jüdischer und nichtjüdischer Menschheit einzubebenen, und zwar gerade insofern dieser Unterschied durch die Tora markiert wird: Wenn Paulus in V. 11 die Begegnung des jüdischen Menschen mit der Tora in das Licht der Adamgeschichte stellt, so erzählt er damit nicht eine andere Geschichte, sondern er deutet die Begegnung mit der Rechtsforderung der Tora als Reprise der Geschichte Adams und Evas, wie sie ab Gen 2,16 erzählt wird.

Diese Deutung läuft nach Wolter darauf hinaus, „dass jedes jüdische Ich immer auch ein adamitisches Ich ist“. Da sich Paulus in Vers 14 mit der Fleischlichkeit und dem Verkauftsein unter die Sünde „Eigenschaften zuschreibt, die alle Menschen miteinander gemeinsam haben“, kann sich auch „das jüdische Bestreben, die Tora zu erfüllen, ... nicht der Bestimmtheit durch die Sünde entziehen, der seit Adam alle Menschen unterliegen.“

Abschließend hebt Wolter zu Römer 7,7-25 hervor, dass das Ich „von V. 7 bis V. 25 ein und dasselbe“ bleibt und dass „in der Abfolge von V. 7-12 und V. 13-25 nicht ein Nacheinander beschrieben wird“. Vielmehr beschreibt Paulus „in V. 13-25 die Prinzipien ..., nach denen das in V. 7-11 erzählte Geschehen abläuft, das zum Unheilstod des Ich führt.“

[18. April 2025] Für Gerhard Jankowski steht es von vornherein außer Frage, womit sich Paulus in den beiden von ihm mit (J157) „Die Thora und das Gebot 7,7-13“ und (J165) „Vom Tun der Thora 7,14-25“ überschriebenen Abschnitten beschäftigt (J158):

Um die Thora also wird es jetzt gehen, um die Thora, die mit zur Identität eines Juden gehört, um die Thora, die jüdisches Leben prägt, bestimmt und gestaltet. Niemals ist die Thora gleichzusetzen mit Sünde. Auch für Paulus nicht. Aber von der Thora hatte er eher nur am Rande geredet. Viel aber von der Eingliederung der Gojim in Israel, was den Bestimmungen der Thora, wie sie ge-

lehrt wurden, widersprach. War für ihn also die Thora nun doch, wenn nicht eine störende, so doch eine zu vernachlässigende Größe? Das sollte man ihm nun nicht unterstellen. Schließlich gehörte er ja auch zu denen, die Thora kennen. Und als einen solchen Kenner der Thora werden wir ihn nun hören. Er wird sehr persönlich reden. Da ist kein „wir“ mehr, kein „ihr“. Da ist über eine lange Strecke nur noch „ich“.

Auf den ersten Blick scheint Jankowski das hier von Paulus verwendete Ich also autobiographisch zu verstehen. Den Versuchen der Exegeten, hinter diesem Ich „den Menschen schlechthin“ zu vermuten und aus ihm „ein ‚transsubjektives Ich‘“ zu konstruieren, begegnet er insofern mit Skepsis, als oft genug der Schluss gezogen wird, Paulus gehe beispielhaft „dem Problem des Menschen unter dem Gesetz nach, wobei Gesetz alles andere, aber eben nicht die Thora ist.“¹⁸⁴ Keinesfalls darf man Römer 7 „aus dem gesamten Textgefüge“ lösen und (J158f.) „zu einem Steinbruch für das“ machen, „was dann paulinische Theologie genannt wird, im wesentlichen aber auf eine spät-lutherische Rechtfertigungslehre zurückgeht.“ Als ersten Gewährsmann für eine angemessene Auslegung dieses Römerbriefkapitels nennt er Kleijs Kroon (J159):

Zumindest in Deutschland kaum zur Kenntnis genommen wurde der Ansatz des niederländischen Theologen K. Kroon, der nachdrücklich darauf bestand, Röm 7 nur im Kontext des gesamten Schreibens zu lesen. Für Kroon ist das Ich aus Röm 7 ein sehr persönliches und auch „biographisches“ Ich. Röm 7 zeigt für Kroon das Ringen eines thoratreuen Juden mit der Thora. Dieser Ansatz, wie das meiste bei Kroon leider nicht schriftlich fixiert, richtet sich auch gegen die gängige Praxis, Paulus von der lutherischen Rechtfertigungslehre her auszulegen.

Indem Jankowski sich dann allerdings auch an Friedrich-Wilhelm Marquardt¹⁸⁵ anlehnt, gelangt er doch zu Aussagen, die denen von Wolter nahe kommen, indem im Hintergrund persönlicher und autobiographisch gefärbter Ich-Aussagen des Paulus das „das ‚konkrete transsubjektive, nämlich kollektive jüdische Ich‘“ zum Vorschein kommt. So fordert Marquardt,

den Text primär jüdisch auszulegen, weil er eine „*radikale Strukturanalyse des grundsätzlichen Verhältnisses von Erwählung und Normalität, Gnade und Na-*

184 Mit dieser Aussage bezieht sich Jankowski (Anm. 49) auf eine „Vorlesung über Römer 7 von E. Fuchs“ im Wintersemester 1960/61.

185 Jankowski zitiert J.-W Marquardt, Die Juden im Römerbrief, Zürich 1971, 19f. Am Rande erwähnt er auch „amerikanische Exegeten wie Sanders (Paul and Palestinian Judaism, 1985) und Dunn (Romans, 1988)“, die „In den achtziger Jahren ... einen ähnlichen Weg“ gehen: Sie versuchen Paulus aus dem Judentum seiner Zeit heraus zu verstehen, was besonders für die Sicht der Thora Konsequenzen hat. Sie wird nicht mehr abwertend dargestellt, sondern als Identitätsmerkmal Israels gesehen, was wiederum bedeutsam für die Auslegung von Röm 7 ist.

tur im Zusammentreffen von Tora und jüdischem ‚Fleisch‘, jüdischer Volksexistenz“ bietet.

Schon Römer 7,1 hatte nach Jankowski ja belegt, dass sich Paulus in diesem Kapitel „ausdrücklich an *Brüder*“ wendet, „*die Thorakenner* sind“, worin er „ein eindeutiges Zeichen dafür“ erblickt,

daß dieses Kapitel nicht losgelöst vom Kontext des ersten Teils des gesamten Briefes gehört werden darf. In diesem Teil redet Paulus als Anwalt der Nichtjuden zu seinen jüdischen Mitbrüdern. Ihnen will er erklären, warum die Nichtjuden zu Israel gehören. Weil dagegen aber nach orthodoxer Sicht die Thora und die gesamte Tradition sprechen, muß Paulus nicht nur am Rande von seiner Sicht der Thora reden.

Die Art und Weise, in der Paulus das macht, charakterisiert Jankowski als sehr persönlich:

Er erzählt von seinem Umgang mit der Thora und davon, wie die Thora mit ihm umgegangen ist und umgeht. Dabei stützt er sich nicht auf seine Lehrer, auch nicht auf die Tradition, aus der er kommt. Er allein ist verantwortlich für das, was er sagt. Hier ist er auch nicht der Lehrer, der anderen eine neue Sicht der Thora vermitteln will. Viel eher wird er als der erkennbar, der von den Erfahrungen spricht, die er mit der Thora gemacht hat.

Zugleich erwägt Jankowski mit sehr bestimmten Worten und doch zugleich in der vorsichtigen Form der Frage, ob Paulus nicht auch und gerade hier „als Anwalt der Nichtjuden“ redet und „sich zu ihrem Sprecher“ macht, denn diese hatten ja

in den messianischen Gemeinden Thora erst richtig von ihren jüdischen Brüdern und Schwestern kennengelernt. Und die hatten die Erfahrung gemacht, wie exklusiv und wie trennend die Thora sein kann. Ist ihm da auf der Seite der Nichtjuden, indem er sich ganz und gar mit ihnen identifizierte, aufgegangen, was die Thora bewirken kann? Für ihn waren die Forderungen der Thora selbstverständlich. Wie ist das aber bei den Nichtjuden erfahren worden? Kann er jetzt erst nachvollziehen, was im Namen der Thora über die Gojim gesagt wurde und vielleicht auch gesagt werden mußte? Wie wir gesehen haben, hatte sich Paulus schon wiederholt auf die Seite der Nichtjuden gestellt, um seine jüdischen Brüder zu ermutigen, es ihm gleichzutun. Geht er hier denselben Weg?

Von der Solidarität mit den Gojim her kann Jankowski die kritische Haltung des Paulus gegenüber der Tora nachvollziehen und zugleich begreifen, warum er ihre fortwährende Geltung nicht grundsätzlich in Frage stellt. Es scheint ihm plausibel (J160),

daß je intensiver seine Identifizierung und Solidarität mit den Gojim desto problematischer seine Sicht auf die Thora wird – was ihn fast verzweifeln läßt.

Was in den ersten Kapiteln des Briefes sich andeutete, wird jetzt auf den Punkt

gebracht. Es ist nicht die Frage, ob die Thora in der messianischen Gemeinde noch Gültigkeit haben soll. Es ist aber die Frage, ob Thora unter den gegebenen Umständen überhaupt noch einen Sinn macht. Anders gesagt: Es scheint nicht mehr möglich zu sein, mit der Thora die Welt zu gestalten, damit ein erträgliches Leben möglich wird. Diese Erfahrung muß für einen Thorakenner wie Paulus erst recht unerträglich gewesen sein.

Was Paulus hier dennoch „in schonungsloser Offenheit“ darlegt, „macht ihn höchst angreifbar und ist zugleich Grundlage für Mißverständnisse“. Jankowski meint, dass Paulus vielleicht „in dieser Offenheit die Möglichkeit sah, bei anderen Thorakennern auf Verständnis zu stoßen, weil sie die gleichen Erfahrungen gemacht hatten.“ An dieser Stelle zieht Jankowski dann doch wie Marquardt in Betracht, dass der sehr persönliche Blick, den Paulus auf die Tora richtet, Anteil hat an einer überindividuellen jüdischen Identität:

So sagt er zwar sehr betont *ich* – und meint gleichzeitig doch *wir*. Denn fast überall in der Schrift, wo sich ein Ich artikuliert, impliziert es ein Wir. Es ist das Ich, das sich im Wir Israels geborgen weiß. Marquardt nennt es das *kollektive jüdische Ich*. Manches in Röm 7 erinnert an die Psalmen, in denen solch ein kollektives Ich laut wird. Dieses Ich eines Juden, der ganz solidarisch mit den Gojim ist, gilt es zu beachten.

Römer 7,7: Tora ist nicht Verfehlung, aber Verfehlung und Begehren kannte ich nur durch die Tora

7,7 Was wollen wir hierzu sagen?
Ist das Gesetz Sünde?
Das sei ferne!
Aber die Sünde erkannte ich nicht außer durchs Gesetz.
Denn ich wüsste nichts von der Begierde,
wenn das Gesetz nicht gesagt hätte:
„Du sollst nicht begehren!“

[19. April 2025] In seiner Analyse der von ihm als zusammenhängend aufgefassten Verse Römer 7,7-12 sind nach Michael Wolter (W427f.)

Anfang und Ende des Abschnitts ... aufeinander bezogen: Paulus beginnt mit der rhetorischen Frage „Ist das Gesetz Sünde?“ (V. 7b), die er sogleich verneint (V. 7c), und er endet mit der gegenteiligen Feststellung: „Gesetz“ und „Gebot“ sind „heilig“ bzw. „heilig und gerecht und gut“ (V. 12).

Dazwischen geht es (W428) in den Versen 7d-8b um „das Verhältnis von Gesetz und Sünde, das er mit Hilfe des Begierde-Verbots veranschaulicht“, und in den Versen 8c-11 wird mit Hilfe „der Wortfelder ‚Tod‘ ... und ‚Leben‘“ beschrieben, was „der Begegnung des Ich mit dem Gesetz vorausliegt“ und wie die „Begegnung des Ich mit der

Tora“ dazu führt, dass die „ursprünglich ‚tote‘ Sünde durch das Gebot ‚lebendig‘“ wird, „während das ursprünglich lebendige Ich stirbt.“

In Vers 7 stellt Paulus einmal mehr rhetorische Fragen. Sie dienen der Versicherung, „dass er mit dem Vorstehenden selbstverständlich nicht behaupten will, dass das Gesetz ‚Sünde‘ ist.“ Dabei besteht der Fragesatz lediglich aus *ho nomos* {das Gesetz} als einem „Subjekt bzw. Gegenstandsbegriff“ und *hamartia* {Sünde} als einem „Prädikatsnomen bzw. Bestimmungsbegriff“, womit „Gesetz und Sünde“ aber nicht einfach gleichgesetzt würden, vielmehr konstruiert „Paulus das Missverständnis so ..., dass es die Tora als empirische Gestalt von Sünde versteht“. Vom Satzbau her entspricht *ho nomos hamartia* ganz genau „der Feststellung von Ps 118/119,142b (*ho nomos sou alētheia* [*thorathēkha ʾemeth*] {wörtlich: deine Tora Wahrheit/Treue})“, so dass „der Satz wie eine Antithese“ zur Aussage des Psalms wirkt. Da Paulus (Anm. 15) in Römer 2,20c die Tora als *morphōsis tēs gnōseōs kai tēs alētheias* {Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit} bezeichnet hatte, könnte er hier auch „das Missverständnis“ zurückweisen, „er verstehe die Tora als *morphōsis* {Verkörperung} der Sünde“. Im Blick darauf, dass Paulus in den folgenden Versen neben dem Begriff *nomos* {Gesetz, Tora} auch den Begriff *entolē* {Gebot, Mizwa} verwendet, ist interessant, dass Wolter (Anm. 16) als weitere Antithesen zu *ho nomos hamartia*? {Ist die Tora Verfehlung} auch auf Psalm 118,86.151^{LXX} verweist, wo es heißt: *pasai hai entolai sou alētheia* {alle deine Gebote/Mizwoth sind Wahrheit/Treue}.

Mit dem Wort *alla* {sondern} (Anm. 17) schränkt Paulus die von ihm zurückgewiesene Behauptung „nicht lediglich ein“, indem er sagen wollte: „das Gesetz ist nicht Sünde, auch wenn gilt, dass ...“¹⁸⁶, vielmehr drückt er Wolter zufolge einen Gegensatz aus: „Das Gesetz ist nicht Sünde, sondern es verhält sich so: ...“. Der vom Satzbau her genau parallele Aufbau der beiden folgenden Verse 7d und 7e-f (Anm. 18) ließ sich nach Wolter in „der Übersetzung ... leider nicht exakt abbilden“ (W427):

- d ... die Sünde {*tēn hamartian*}
- d hätte ich nicht kennengelernt {*ouk egnōn*},
- d wenn nicht durch das Gesetz {*ei mē dia nomou*}.
- e Denn von der Begierde {*tēn te gar epithymian*}
- e hätte ich nicht gewusst {*ouk ēdein*},
- f wenn das Gesetz nicht gesagt hätte {*ei mē ho nomos elegen*}:
- f ‚Du sollst nicht begehren‘ {*ouk epithymēseis*}.

Zu diesem Satzbau verweist Wolter auf zahlreiche Parallelen in der Septuaginta und im Neuen Testament (Anm. 19): „Ri 7,14 x B; 2Kön 6,22; 2Esr 12,2; Pred 3,22; Mt 12,24; 14,17; 15,24; Mk 2,26; 5,37; 6,4.5; Lk 11,29parr.; Joh 6,22; 10,10; 13,10; 19,11.15; Röm 13,1; 1Kor 2,2; 10,13; 2Kor 12,5; Gal 1,7.19.“ In ihnen wird (W429)

186 So interpretieren z.B. B. Weiß, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen, 9. Aufl. 1899, 305; W.G. Kümmel, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament (TB 53), München 1973, 43.47; D.J. Moo, The Epistle to the Romans (NIC), Grand Rapids 1996, 432.

durch die Worte *ou[k]* ... *ei mē* {nicht ... wenn nicht} „mit einem doppelt verneinten Irrealis“ eine „Exklusivität im Sinne von ‚nichts anderes als‘ oder ‚ausschließlich‘ zum Ausdruck gebracht“. So will auch hier das „Ich ... nichts anderes sagen, als dass es die Sünde einzig und allein durch das Gesetz kennengelernt hat und dass es von der Begierde nur weiß, weil das Gesetz ihm das Begehren untersagt hat.“

Zum Unterschied der beiden sinnverwandten „Verben *gignōskō* und *oida* {erkennen und wissen}“ stellt Wolter fest, dass der „Aorist *egnōn* {ich hätte nicht kennengelernt} (V. 7d) ... ingressive Bedeutung“ hat, mit dem ein Beginn bezeichnet wird, „während das Plusquamperfekt *ēdein* {ich hätte nicht gewusst} (V. 7e) resultativ zu verstehen ist und einen vergangenen Zustand bezeichnet.“ Da es aber (Anm. 21) zum Verb *oida* {wissen} gar „keinen Aorist gibt“, will Wolter daraus keine „[a]llzu weitgehende Folgerungen“ ableiten.

Die nächste Erwägung, die Wolter anstellt, ist nur verständlich, wenn man bedenkt, dass Martin Luther auf den Apostel Paulus [zwei verschiedene Wege im Gebrauch des Gesetzes](#) zurückgeführt hat, nämlich als ersten den *usus civilis* oder *politicus*, der dazu dient, die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten, und als zweiten den *usus elencticus*, *spiritualis* oder *theologicus*, der die Sünde in den Herzen der Menschen aufdeckt. So bezeichnen die genannten Verben des Erkennens und Wissens

nicht lediglich einen kognitiven Vorgang im Sinne des *usus elencticus legis* {überführender Gebrauch des Gesetzes}, wonach das Ich erst durch das Gesetz erfährt, dass sein Handeln Sünde bzw. Begierde ist. Dem widerspricht schon die Fortsetzung in V. 8b, wo Paulus das Ich sagen lässt, dass die Sünde durch das Gebot jegliche Begierde in ihm „bewirkt“ habe (*kateirgasato*). Durch das Gesetz wird die Sünde vielmehr in die Lage versetzt, das Ich sündigen zu lassen. Das Gesetz ist also weder die Ursache der Sünde, noch bewirkt es die Sünde, sondern es wird von der Sünde instrumentalisiert.

Ergänzend argumentiert Wolter (Anm. 23), dass es in 2. Korinther 5,21 „von Christus heißt, er sei ein *mē gnous hamartian* {einer, der von keiner Sünde wusste} gewesen“, woraus zu folgern ist, dass „*hamartian gignōskein* {die Sünde kennen} nicht einfach die kognitive Erkenntnis der Sünde als Sünde meinen kann“, sondern zugleich auf das Tun der Sünde bezogen ist.

Wie stellt sich Paulus aber nun die Beziehung zwischen dem Gesetz und der Sünde vor? Indem er (W429) in Vers 7d deutlich macht, „dass das Gesetz ursprünglich von außen gekommen ist und nichts mit der Sünde zu tun gehabt hat“, war „die Sünde zwar irgendwie ‚da‘“ (wobei er „über ihr ‚Wo?‘ und ‚Wie?‘ ... hier nichts“ sagt), „jedoch so lange wirkungslos geblieben ..., bevor nicht das Gesetz hinzukam.“ In Vers 7e-f (W430) begründet Paulus dann, auf welche Weise „das Gesetz die Sünde erkennbar werden lässt“, indem nämlich

das Gesetz ihr eine anthropologische Gestalt oder eine individuelle Bestimmtheit gibt, als welche das Ich sie, die Sünde, in sich entdeckt. Das Ich kann die

Sünde nur darum erkennen, weil es in sich genau das vorfindet, was das Gesetz verbietet: die Begierde (*epithymia*).

In diesem Zusammenhang strickt Wolter (Anm. 24) den oben „ausgesprochenen Gedanken weiter“, dass nicht etwa „das Gesetz, sondern die Begierde als *morphōsis* {Verkörperung} der Sünde zu identifizieren“ sein mag.

Auf jeden Fall hat nach Wolter (W430) die

Begegnung des Ich mit dem Gesetz ... also eine zweifache Folge: Zum einen macht das Gesetz das Ich erkenntnisfähig, indem es ihm diejenigen Kategorien zur Verfügung stellt, mit deren Hilfe das Ich die Sünde in sich entdecken kann; zum anderen macht es die Sünde handlungsfähig, weil sie nun das bewirken kann, was das Gesetz verbietet.

Diesen Vorgang erläutert Paulus „unter Rückgriff auf das Gebot *ouk epithymēseis* {Du sollst nicht begehren} ..., das er im Dekalog vorgefunden hat“, was nach Wolter „[a]lles andere als ein Zufall ist“. Zwar wird im „Dekaloggebot Ex 20,17; Dtn 5,21“ ursprünglich nicht das „Begehren ... als solches verboten“, sondern „vielmehr ein Begehren, dass sich auf das richtet, was dem Nächsten gehört“, aber zweifellos will Paulus „in Röm 7,7f aus dem Dekalog zitieren“. Er ist auch nicht der erste, der „von der Tora“ sagt, „dass sie ganz allgemein das Begehren verbietet“, wenn man z.B. an 4. Makkabäer 2,6 denkt, wo es heißt: *„mē epithymein eirēken hēmas ho nomos* [„das Gesetz hat gesagt, dass wir nicht begehren“]. Nach Wolter wählt Paulus

mit diesem Gebot nicht lediglich ein beliebiges Beispiel für den Charakter der Tora aus, das auch durch jedes andere Gebot ersetzt werden könnte. Er nennt vielmehr gerade dieses Gebot, weil er durch es das Verhältnis der Tora zur Sünde insgesamt repräsentiert sieht. Insofern kann man vielleicht in der Tat sagen, dass dieses Gebot so etwas wie „die Quintessenz der Tora vom Sinai“ wiedergibt.¹⁸⁷ Diese Wahrnehmung dürfte ihren maßgeblichen Grund wiederum darin haben, dass diese Art und Weise der paulinischen Darstellung mit keinem anderen Gebot des Dekalogs funktionieren würde¹⁸⁸: Jedes andere Gebot kann der Mensch befolgen, wenn er sich anstrengt. Allein dem *ouk epithymēseis* vermag er nicht zu gehorchen, sondern er macht immer wieder die Erfahrung, dass er gegen die in ihm wohnende Begierde nicht ankommt.

Nach Wolter (W431) steht im Hintergrund „ein Verständnis von ‚Begierde‘ (*epithymia*), wie es in der hellenistisch-jüdischen Umwelt des frühen Christentums mehrfach belegt ist“, dem zufolge „die *epithymia* nicht lediglich als ein Affekt neben ande-

187 So zitiert Wolter O. Hofius, Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7-25a, in: ders. Paulusstudien II, 116.

188 Dazu beruft sich Wolter auf J.A. Ziesler, The Role of the Tenth Commandment in Romans 7, JSNT 33 (1988), 48f, der auf „diesen wichtigen Sachverhalt ... aufmerksam gemacht“ hat.

ren“ gilt, „sondern als die Ursünde schlechthin, gewissermaßen als die ‚Mutter aller Sünden‘, aus der alle anderen Sünden abgeleitet werden können.“¹⁸⁹

Eindeutig ist nach Wolter die Frage zu beantworten, „für wen das Ich in V. 7 steht“. Man kann es nur „mit jedem Juden identifizieren, der den Rechtsforderungen der Tora begegnet... – den Juden Paulus natürlich eingeschlossen.“ Auch geht nach Wolter (W432) „aus dem Text nicht hervor“, dass „Paulus sich selbst von ihm ausnimmt“ oder

diese Identität des Ich im weiteren Verlauf seiner Darstellung widerruft. Analog spricht er in V. 9.10b.11a.12.13f.14a.16b.22 von keinem anderen Gesetz als von der Tora und ihren Weisungen. Das Ich bleibt bis zum Schluss von Röm 7 das Ich, das mit der Rechtsforderung der Tora konfrontiert wird. Wie sehr hier ausschließlich das Thema des jüdischen Umgangs mit der Tora im Vordergrund steht, kann man auch daran erkennen, dass die Frage nach der Entstehung der *epithymia* in den Nichtjuden vollständig ausgeblendet bleibt.

Es ist Wolter hoch anzurechnen, dass er anders als manch anderer Exeget daran festhält, dass Paulus hier als Jude von der jüdischen Tora redet. Zugleich bleibt diese Einsicht aber unkonkret in einem geistigen Raum hängen, innerhalb dessen letzten Endes unerklärbar bleiben muss, warum sich ein Jude wie Paulus in solcher Schärfe mit einer Tora auseinandersetzt, die er doch zugleich für den Inbegriff des Guten hält.

Sehr konkret dagegen geht Gerhard Jankowski (J160) an die Fragen heran, die sich für Paulus im Blick auf die jüdische Tora in existentieller Dringlichkeit stellen, da er als der zu den Gojim gesandte Apostel für eine enge Lebensgemeinschaft von Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde eintritt:

Wie funktioniert Thora, was soll sie bewirken, was bewirkt sie tatsächlich? Diese Fragen sind zu klären. Der Klärungsbedarf entstand, nachdem Paulus erklärt hatte, daß Juden mit Gojim zusammenleben können, ohne mit der Thora in Konflikt zu kommen. Das mag so klingen, als würde an diesem so zentralen Punkt die Thora ausgehebelt. Wo aber Thora so ausgehebelt wird, da sind Tor und Tür für alle Absonderlichkeiten weit geöffnet. Thora wird mißbraucht, wird zur Sünde.

Einem solchen Urteil widerspricht Paulus entschieden mit dem Worten „Natürlich nicht.“ Erstaunlicherweise geht Jankowski nun davon aus, dass Paulus zur Begrün-

189 Vor allem der jüdische Philosoph Philo vertritt nach Wolter diese Anschauung. Von ihr her weist Wolter „die sog. ‚nomistische‘ Interpretation, wie ‚sie von Bultmann u.a. vertreten wurde“, entschieden zurück:

Ihr zufolge richte sich die *epithymia* darauf, dass der Mensch sich durch den „Gesetzesdienst“ Anerkennung bei Gott und damit sein Heil selbst verschaffen will ...

Wolter zitiert hier R. Bultmann, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: ders. Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 206.

dung dieser Behauptung zwar definitiv von der jüdischen Tora redet, aber nicht allein den jüdischen Umgang mit der Tora thematisiert. Vielmehr richtet er als Jude von der jüdischen Tora her seinen Blick auch auf die Nichtjuden. Welchem Zweck sollte denn die Tora dienen, die Gott seinem Volk gegeben hatte?

Thora ist gegeben worden, um menschliches Zusammenleben zu ermöglichen. Zwar hat nur Israel diese Gabe angenommen, und die anderen Völker haben das nicht getan, aber der Anspruch der Thora gegenüber der Welt der anderen Völker bleibt erhalten. Nur mit der Thora kann Leben der Menschheit befreiend gestaltet werden, und letztendlich müßten alle anderen Völker, also die nichtjüdische Welt, die Thora annehmen, damit die Menschheit unter gerechten und nicht barbarischen Bedingungen leben kann.

Als nächstes fragt Jankowski: „Was geschieht, wenn sie Thora annehmen?“ Mit der Annahme, dass Paulus sich damit auf die nichtjüdischen Völker bezieht, verträgt sich aber nicht, dass Paulus hier als Jude durchgehend „ich“ sagt. Dass die Tora als Gottes Wegweisung von Befreiung, Recht und Frieden im hier skizzierten Sinn grundsätzlich auch für die Völker gilt, mag für Paulus selbstverständlich sein, aber die Frage ist, ob Paulus sich an dieser Stelle nicht doch auf Erkenntnisse konzentriert, die zunächst einmal jeder Jude gewinnen kann und auf die sich Paulus in der Ich-Form bezieht. Was genau zu erkennen ist, das

formuliert Paulus in einer Art Parallelismus membrorum (7,7):

*Die Sünde kannte ich nicht,
wenn nicht durch die Thora.
Denn von dem Begehren wußte ich nicht,
wenn nicht die Thora sagte:
Begehre nicht!*

Was hier geschieht (J161), nennt Jankowski „einen Aufklärungsprozeß“, den die Tora einleitet:

Sie klärt darüber auf, was Sünde ist. Da Sünde nie abstrakt ist, macht Thora sie konkret, indem sie die Anweisung gibt, nicht zu begehren. Das ist zwar auch ziemlich abstrakt, jedoch nicht für die, die Thora kennen. Die Anweisung, nicht zu begehren, ist dem letzten der Zehn Worte entnommen. Es lautet (Ex 20,17):

*Begehre nicht
das Haus deines Genossen,
begehre nicht die Frau deines Genossen,
seinen Sklaven, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel,
noch allirgend was deines Genossen ist.*

Dieses Wort ist dem Teil der Zehn Worte entnommen, der die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch regelt. Die Worte fünf bis neun regeln die Unantastbarkeit des Lebens und die Gewähr für den lebensgerechten Bestand

der persönlichen Existenz. Das zehnte Wort hat dann nicht die konkreten Taten im Blick, sondern eben das Begehren, das Verlangen, gleichsam die Gedanken, die Ausgangspunkt für die Taten sind. Insofern ist dieses zehnte Wort so etwas wie die Zusammenfassung dieses Teils der Zehn Worte. In letzter Konsequenz kann dieser Teil auf die eine Weisung *begehre nicht* reduziert werden.

An dieser Stelle wird ein grundlegender Unterschied in der Art und Weise erkennbar, in der Jankowski gegenüber Wolter das Gebot: „Begehre nicht!“ betrachtet. Wolter (W430) richtet seinen Blick vor allem auf den Menschen als Täter der Sünde, der „gegen die in ihm wohnende Begierde nicht ankommt“ und daher zum Sünder werden muss, während Jankowski (J161) die Zielsetzung der Tora in den Blick nimmt, die durch das zehnte Gebot auf den Punkt gebracht wird:

Begehre nicht heißt dann: Beschütze und bewahre das Leben der anderen. Und genau das ist das Ziel der gesamten Thora: Schutz und gestaltende Bewahrung des Lebens. Wer Thora nicht kennt, kann davon nichts wissen.

Jankowski weiß allerdings auch, dass Paulus den Umgang der Menschen mit der Tora keineswegs blauäugig betrachtet. Zwar eröffnet die Tora „Möglichkeiten“ neuen Lebens, aber sie lässt „auch die Unmöglichkeiten erkennen“. In den folgenden Versen wird Paulus darauf eingehen, dass „[g]erade die Unmöglichkeiten und Verunmöglichkeiten des Lebens ... durch die Thora bewußter“ werden.

Römer 7,8-12: Die gute Mizwa, gegeben zum Leben, brachte mir den Tod, indem die Verfehlung sie als Gelegenheit zum Betrug ergriff

- 7,8 Die Sünde aber nahm das Gebot zum Anlass
und erregte in mir Begierden jeder Art;
denn ohne das Gesetz war die Sünde tot.
- 7,9 Ich lebte einst ohne Gesetz;
als aber das Gebot kam,
wurde die Sünde lebendig,
- 7,10 ich aber starb.
Und so fand sich's,
dass das Gebot mir den Tod brachte,
das doch zum Leben gegeben war.
- 7,11 Denn die Sünde nahm das Gebot zum Anlass
und betrog mich
und tötete mich durch das Gebot.
- 7,12 So ist also das Gesetz heilig,
und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.
- 7,13 Ist dann, was doch gut ist,
mir zum Tod geworden?
Das sei ferne!

Sondern die Sünde, auf dass sie als Sünde sichtbar werde,
hat mir durch das Gute den Tod gebracht,
auf dass die Sünde über alle Maßen sündig werde durchs Gebot.

[21. April 2025] Bevor ich an die Auslegung der sechs Verse Römer 7,8-13 durch Wolter herangehe, möchte ich begründen, warum ich sie in dieser Gesamtheit gemeinsam betrachten will. Jankowski weist darauf hin (J161), dass Paulus hier „[s]echsmal ... das Wort Gebot und im Griechischen nur hier immer mit dem Artikel“ verwendet, „also *hē entolē*. In dieser Form kann es nur die Übersetzung des hebräischen *ha-mizwa* sein.“ Was daraus nach Jankowski zu folgern ist, darauf gehe ich später ein.

Michael Wolter zufolge (W432) bewegt sich Paulus in Vers 8 mit „*dia tēs entolēs* {durch das Gebot}“ allerdings zunächst „weiterhin im Rahmen der in V. 7f zitierten konkreten Weisung“, denn er unterstellt, dass „an dieser Stelle ... noch kein Leser auf die Idee“ kommen kann, „dass Paulus hier von etwas anderem spricht als vom letzten Gebot des Dekalogs.“ Dem würde Jankowski widersprechen, da Paulus ja ausdrücklich Tora-Kenner, also Juden anredet, denen solche Begrifflichkeit vertraut ist.

Worum geht es nach Wolter inhaltlich in Vers 8? Hier „berichtet das Ich, welche Folgen seine Begegnung mit dem Gesetz hat“, und es „beschreibt ..., wie die Sünde im Menschen aktiv wird und sich in ein handelndes Subjekt verwandelt.“

Den Auftakt bildet in Vers 8a der Ausdruck *aphormēn labanein* {wörtlich: Gelegenheit nehmen}, den „es in der griechischen Bibel nur hier und in V. 11a“ gibt, um so öfter aber „in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums“. Er kann „die Eröffnung einer Möglichkeit, die Nutzung einer Gelegenheit oder auch das Handeln aufgrund eines gegebenen Anlasses bezeichnen“. Zwei Fragen müssen nach Wolter „offen bleiben“, erstens, „ob das Partizip *aphormēn labousa* passiv (‘die Sünde bekam die Gelegenheit’) oder aktiv (‘die Sünde ergriff die Gelegenheit’) verstanden werden will“, und zweitens, „ob *dia tēs entolēs* {durch das Gebot} sich auf *aphormēn labousa* {ergriff die Gelegenheit} bezieht, oder ob es zu *kateirgasato* {bewirkte} gehört.“ Im zweiten Fall neigt Wolter dann doch zur zweiten Alternative, weil auch in Vers 13 die Sünde *dia tou agathou* {durch das Gute}, also „durch das Gebot“, den Tod bewirkt. Damit (W433) „macht Paulus ... noch einmal deutlich: Das Gesetz ist nicht eine Erscheinungsform der Sünde, sondern es wird von der Sünde instrumentalisiert.“

Bezeichnend für Wolters Blick auf Paulus als einen Juden, der sich vom Judentum verabschiedet hat und eher allgemein menschlich denkt, sind seine Mutmaßungen über anthropologische Grundannahmen des Apostels:

Paulus beschreibt einen Vorgang, der sich im Inneren des Ich abspielt, und setzt damit implizit voraus, dass die Sünde eine anthropologische Größe ist und es sich bei ihr um so etwas wie eine im Menschen vorhandene Disposition handelt, die so lange nur latent vorhanden ist, wie sie nicht durch ein ‚Gebot‘ eine konkrete Gestalt bekommt.

Was das Stichwort *entolē* konkret für Paulus als Juden bedeuten könnte, interessiert Wolter nicht. Stattdessen konzentriert er sich auf die „Rede von *pasa epithymia* („jede Art von Begierde“)“, in der „Paulus zum Ausdruck“ bringt,

dass er die menschliche Begierde sich in dem oben dargestellten Sinn auf eine Vielzahl von Objekten richten sieht und er ihr eine Fülle von unterschiedlichen Gestalten zuschreibt. Das Abstraktum *epithymia* {Begierde} wird dadurch zu einem Kollektivum.

Unter anderem bringt Wolter den von Paulus erzählten Vorgang „mit anderen Texten in Verbindung ..., die eine elementare menschliche Erfahrung beschreiben“, nämlich „dass das Verbotene erst dadurch seinen Reiz bekommt, dass es verboten ist.“ In den beiden von ihm in dieser Hinsicht betrachteten lateinischen Texten geht es ihm zufolge aber gar „nicht darum, dass und wie der Mensch die Begierde in sich entdeckt“, sondern um die „Verstärkung“ der Begierde, wenn ihr Objekt verboten ist. Weiter vergleicht er die Aussage des Paulus mit Texten (W433f.), „in denen es nicht um die Verstärkung der Begierde durch Verbote geht, sondern darum, dass Gesetze das Gegenteil von dem zur Folge haben können, was sie intendieren.“ In diesen Texten von Cicero und Seneca geht es aber (W434) „durchweg um die sehr eingeschränkte Frage, ob man das, was keiner tut, durch ein Gesetz unter Strafe stellen soll, weil dadurch möglicherweise das Gegenteil erreicht wird“, was nach Wolter „nicht verallgemeinert und zur Erklärung des in Röm 7,7d-8b erzählten Vorgangs herangezogen werden“ darf. Trotz der Vielzahl zitierter lateinischer Belege fällt von ihnen her also keinerlei Licht auf die Aussageabsicht des Paulus.

In Vers 8c beginnt Paulus einen neuen Satz: *chōris gar nomou hamartia nekra* {wörtlich: denn ohne Gesetz Sünde tot}, in dem „die Ausgangssituation“ beschrieben wird, „wie sie sich vor dem in V. 7d-8b erzählten Vorgang der Begegnung des Ich mit dem Gesetz dargestellt hat“, und in dem daher „das Imperfekt *ēn* {war} zu ergänzen“ ist. Das Wort *nekra* {tot} versteht Wolter (W435) im Sinne von „wirkungslos“, wozu er sich nicht nur auf „Jak 2,17.26: Glaube ohne Werke ‚ist tot‘ (*nekra estin*)“ beruft, sondern auch auf den stoischen Philosophen Epiktet (ca. 50-138 n. Chr.), in dessen Dissertationen es an einer Stelle¹⁹⁰ heißt: „Die ‚Rede des Philosophen‘, die ihre Hörer nicht einlädt, ihr Leben zu ändern, ‚ist tot und auch der Redner selbst‘ (*nekros estin kai autos kai ho legōn*)“:

Paulus will damit zum Ausdruck bringen, dass die Sünde solange unschädlich bleibt, wie das Ich nicht der Rechtsforderung des Gesetzes begegnet und die Sünde mit ihrer Hilfe die Gelegenheit ergreift, um es ins Verderben zu führen.

190 Wolter zitiert Epiktet mit der Quellenangabe „Diss. 3,23,28“. Diese Stelle kann auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani recensuit Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae, 1898, Buch 3, Kapitel 23, 28.](#)

Aber lassen die genannten Parallelen wirklich diese von Wolter geäußerte Schlussfolgerung zu? Sowohl Jakobus als auch der griechische Philosoph Epiktet verwenden die Metapher „tot“ ja im Blick auf eine menschliche Einstellung oder auf menschliche Worte, die ohne Wirkung auf den jeweiligen Menschen und die von ihm Angeredeten bleiben, nämlich weil dem Glauben oder den Worten keine entsprechenden Taten folgen. Kann Paulus aber wirklich in einem sehr formalen Sinn meinen, dass analog dazu die Sünde keine für den Menschen schädlichen Folgen hat, solange es keine Tora gibt? Immerhin äußert sich doch seit Adam und Kain die Sünde in einem verfehlten und ganz gewiss nicht unschädlichen, sondern immer wieder zu tödlichen Folgen führenden Handeln.

In 1. Korinther 15,56 entdeckt Wolter (Anm. 43) ein „[k]omplementäres Gegenstück“ zur Aussage des Paulus in Vers 8a-b, nämlich die Feststellung *hē de dynamis tēs hamartias ho nomos* {die Kraft der Sünde: das Gesetz}. Auf welche Weise genau aber die gute, heilige Tora als Kraft der Verfehlung wirken soll, darauf gibt er zumindest hier keine Antwort, während Gerhard Jankowski¹⁹¹ aus dem von Paulus in 1. Korinther 15,55-57 angestimmten „Spottlied über den besiegten Tod“ den Schluss zieht, dass die Tora als die Kraft der Sünde sich nur darauf beziehen kann, dass sie zwar „ans Licht bringt, was zum Tod führt“, aber „unter der Ordnung des Todes nicht getan werden“ kann:

Der Tod ist besiegt. Damit ist die totale Verwandlung der Verhältnisse vollendet. Die waren einmal von der Ordnung des Todes bestimmt. Für die jetzt noch Lebenden sind sie es noch immer. Daran ist zu erinnern. Es ist die Verfehlung, die Sünde, die die menschlichen Verhältnisse zerstört und bis auf den Tod krank macht. Durch sie kam der Tod in die Welt. Sie ist der Stachel des Todes. Sie sticht zu, tödlich, verunmöglicht so das Leben. Das ist durch die Tora zu erkennen. Sie ist die Kraft, die ans Licht bringt, was zum Tod führt. Aber die Tora kann unter der Ordnung des Todes nicht getan werden. Das zeigt Paulus in Röm 7. Wenn aber der Tod besiegt ist, ist auch sein giftiger Stachel, die Sünde, unwirksam geworden. In den dann völlig veränderten Verhältnissen kann die Tora endlich getan werden.

Jetzt wieder zurück zu Wolter (W435). Ihm zufolge zieht Paulus mit dem Vers 8c

nicht nur die Schlussfolgerung aus V. 7d-8b, sondern er macht diesen Satz auch zum Ausgangspunkt für eine Darstellung, die durch das wechselnde Gegenüber von „tot“ und „lebendig“, „leben“ und „sterben“ bestimmt ist.

Seine Übersetzung der Verse 8c-10a lautet (W427):

8c Denn ohne Gesetz (war) die Sünde tot {*chōris gar nomou hamartia nekra*}.
9a Ich war aber ohne Gesetz vorher am Leben {*egō de ezōn chōris nomou pote*}.

191 Gerhard Jankowski, *Solidarisch leben. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Eine Auslegung*, in: *Texte & Kontexte* 121-123 (2009), 137 und 138f.

9b Als aber das Gebot kam {*elthousēs de tēs entolēs*},

9c lebte die Sünde auf {*hē hamartia anezēsen*}.

10a Ich aber starb {*egō de apethanon*}.

Indem Paulus (W435) mit der „Paarbildung ‚Gesetz‘/‘Gebot‘ in V. 9a/b ... die parallele Begriffskonfiguration in V. 7-8“ wiederholt, spricht er hier Wolter zufolge nach wie vor von der Tora bzw. verweist auf das „zehnte Dekalog-Gebot, das alle anderen Gebote der Tora exemplarisch repräsentiert.“ Hier handeln „die Sünde und das Ich“ in der Weise, dass es „[z]wischen ihnen ... zu einem Austausch der Zustände“ kommt: ohne Gesetz war die Sünde tot und das Ich lebendig, mit dem Gebot wurde die Sünde lebendig und das Ich starb.

Mit dem Imperfekt *ezōn* {ich war am Leben} in Vers 9a bezeichnet Paulus nach Wolter (W435f.)

hier weder lediglich das schlichte Am-Leben-Sein ... noch den Zustand des Heils, wie es Lev 18,5 denen verheißt, die die Tora erfüllen, oder Hab 2,4 dem Gerechten „aufgrund seiner Treue“. Paulus gebraucht es an dieser Stelle vielmehr in jenem profilierten Sinn, wie er u.a. in Ex 33,20 („kein Mensch wird mein Angesicht sehen und leben“; s. auch Gen 20,7; Num 4,19; Sach 13,3; Röm 7,2.3) belegt ist, wonach „leben“ prägnant ‚am Leben sein/bleiben‘, ‚nicht sterben‘ oder ‚tot sein‘ bedeutet. In *ezōn* klingt darum schon die Beendigung dieses Zustands durch *apethanon* {ich starb} (V. 10a) mit. Wie *ezōn* nicht einfach nur ‚existieren‘ meint, so wenig spricht Paulus mit *apethanon* vom physischen Tod des Ich, denn in Bezug auf seine leibliche Existenz ist es ja durchaus noch höchst lebendig.

Besondere Aufmerksamkeit verdient nach Wolter (W435) die „Wiederholung von *chōris nomou* {ohne Gesetz}“ in Vers 9a, die erkennen lässt, dass die Aussage bewusst „als Antithese zu V. 8c konzipiert ist“. Das Wort *pote* {vorher} bezieht sich dadurch auch auf Vers 8c, so dass Paulus dem Zustand *chōris nomou* {ohne Gesetz} „eine zeitliche Erstreckung“ zuweist, „die durch das ‚Kommen‘ des Gebots (V. 9b) beendet wird.“ Nach Wolter (W436) kann Paulus mit diesem „Zeitraum ... nur die Zeit vor der Begegnung des Ich mit der Tora“ meinen, womit in seinen Augen die Zeit vor der „Offenbarung der Tora am Sinai“ gemeint sein muss. Dann wäre genau das zentrale Offenbarungsereignis für Israel ursächlich für das „Aufleben der Sünde“. Kann Paulus sich das aber tatsächlich in dieser Allgemeingültigkeit vorstellen?

Manche Exegeten vertreten eine Interpretation (Anm. 45), „die sich schon in altkirchlicher Zeit findet“¹⁹², derzufolge „die Leser in diesem Teil der Darstellung die Geschichte Adams wiedererkennen sollen“. Diese

192 Wolter zitiert dazu K.H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11, Düsseldorf 1956, 238f.

identifiziert die Zeit, in der das Ich *pote* {vorher} „ohne Gesetz“ war, mit dem Zeitraum zwischen Gen 2,7 (der Mensch wurde zu einer „lebendigen Seele [*eis psychēn zōsan*]“) und dem Paradiesgebot Gen 2,16-17. Dementsprechend sei der Tod, den das Ich nach Röm 7,10a stirbt, eben jener Tod, den Adam in Gen 2,17 für den Fall angedroht bekommt, dass er von dem verbotenen Baum isst (s. auch Gen 3,3).

Dafür gibt es nach Wolter aber keinerlei Indizien. Jedenfalls setzt Vers 9b (W436f.)

voraus, dass die Sünde immer schon vorhanden ist, wenn das Ich dem Gesetz begegnet. Weil die Sünde sich nach Röm 5,12-13 aber erst durch die „Übertretung Adams“ (V. 14) unter der Menschheit ausbreitete, geht Röm 7,9b von einer Konstellation aus, die es erst *nach* dem in Gen 3,6 erzählten Geschehen geben kann. Umgekehrt ist damit aber auch nicht gesagt, dass Paulus den mit *pote* {vorher} bezeichneten Zeitraum auf die Zeit zwischen Adam und Mose beschränkt wissen will und das Ich auf Israel vor und nach der Sinai-Offenbarung referiert. *pote* hat hier keine bestimmte historische Referenz, sondern es bezeichnet ein *relatives* ‚Davor‘. Es will in idealtypischer Weise die Situation des Ich vor der Begegnung mit der Tora bezeichnen und kann darum eine prinzipiell unbegrenzte Vielzahl von möglichen Extensionen bekommen: Israel vor der Sinaioffenbarung genauso wie seitdem immer wieder jeder Jude vor seiner Begegnung mit der Rechtsforderung der Tora – Paulus selbstverständlich mit eingeschlossen.

Was bedeutet nun (W437) in Vers 9b die Formulierung *anezēsen* {lebte auf}, die Wolter „als Gegenbegriff zu *nekra* {tot}“ in Vers 8c versteht? Sie „bezeichnet das Wirksam-Werden der Sünde, wie Paulus es in V. 8b beschrieben hatte“, und das nach Vers 10a den Tod zur Folge hat. Diese Folge wiederum, von Paulus mit *egō de apethanon* {ich aber starb} beschrieben,

können wir wieder durch einen Blick auf Röm 5,12-14 erklären: Demnach hat die Offenbarung der Tora zur Folge, dass die Menschen seitdem nicht mehr nur wie zwischen Adam und Mose physisch sterben, sondern dass ihre Sünde, weil sie Gesetzesübertretung ist, „verbucht wird“ (*ellogētai*; 5,13b). Von der Folge dieses *ellogētai* spricht *apethanon* in 7,10a: Es bezeichnet nicht lediglich das physische Sterben, sondern es steht wie in Röm 1,32 und 6,21.23 für den eschatischen Heilsverlust, der von Seiten Gottes über alle verhängt ist, die das Gesetz übertreten.¹⁹³

Besonders hebt Wolter hier die Verbform *apethanon* {ich starb} im Aorist hervor, durch die Paulus deutlich macht, dass dieser Verlust des Heils bereits „definitiv und

193 Zum „eschatischen Heilsverlust“ und zur Frage, ob das hier von Wolter angesprochene endzeitliche Heil eher ein Seelenheil nach dem Tode meint oder auf eine kommende Weltzeit des Friedens auf der Erde unter dem Himmel Gottes bezogen sein könnte, vgl. die Auslegungen von [Römer 2,6-11](#) und [Römer 6,19-22](#).

unrevidierbar geworden ist“, so dass das „Ich ... sein Heil aufgrund seiner Gesetzesübertretung bereits in der Gegenwart verloren“ hat, „auch wenn es physisch noch am Leben ist.“

[22. April 2025] In Vers 10b beschreibt Paulus nach Wolter, beginnend mit der unpersönlichen Formulierung *kai heurethē moi* {wörtlich: und es fand sich mir}, „das Ergehen des Ich“. Seine Übersetzung lautet (W427):

Und so erging es mir {*kai heurethē moi*):
Das Gebot, das zum Leben (sein sollte) {*hē entolē hē eis zōēn*},
ausgerechnet das (wurde) zum Tod {*hautē eis thanaton*}.

Wieder geht Wolter davon aus (W437), dass *hē entolē* {das Gebot} „über V. 9b und V. 8b auf das in V. 7e-f zitierte Dekaloggebot“ zurückweist, „das dort für die gesamte Tora steht und auch hier ... die gesamte Tora repräsentiert.“ Mit dem Ausdruck *hē eis zōēn* {desjenigen zum Leben} stellt er die „dunkle Unheilsfolge der Begegnung des Ich mit dem ‚Gebot‘ (bzw. dem ‚Gesetz‘)“ nun zusätzlich „vor den hellen Hintergrund von dessen eigentlicher Intention“, indem er „eine Tradition“ aufnimmt, „die ihren Ursprung in Lev 18,5 hat und all denen, die die Rechtsforderungen der Tora erfüllen, ‚Leben‘ verheißt“. Von dieser Tradition weiß Wolter, dass sie an zahlreichen Stellen der Bibel „identifizierbar“ ist, so etwa in „Dtn 4,1; 6,24; 30,16; Neh 9,29; Spr 4,4; 7,2; Ez 18,9.17; 20,11.13“, und „von Paulus in Röm 10,5 und Gal 3,12“ ausdrücklich zitiert wird. In Sirach 17,11 und 45,5 ist sogar (W438) „vom *nomos zōēs* (‚Gesetz des Lebens‘)“ die Rede. Indem also die „eigentliche Intention des Gesetzes ... in ihr Gegenteil verkehrt“ wird, stehen auch

in V. 10b ... ‚Leben‘ und ‚Tod‘ darum nicht einfach nur für physisches Leben und Tod, sondern für ‚Heil‘ und ‚Unheil‘. Den Kontrast zwischen eigentlicher Intention und faktischer Wirkung hebt Paulus mit dem Demonstrativum *hautē* {ausgerechnet das} noch zusätzlich hervor.

Am Anfang von Vers 11 wiederholt Paulus „nahezu wortlautidentisch“ die „Charakterisierung des Tuns der Sünde“ von Vers 8a

(„die Sünde ergriff die Gelegenheit“), um dann zu erzählen, was die Sünde mit dem Ich gemacht hat. An der Stelle, wo in V. 8b „durch das Gebot bewirkte sie in mir jede Art von Begierde“ stand, heißt es in V. 11b-c: „... und verführte mich durch das Gebot und tötete (mich) durch es“. Mit Hilfe dieser Verknüpfung geht Paulus über das zuvor Gesagte in doppelter Weise hinaus: Zusätzlich zu V. 8a-b stellt er fest, dass das Wirken der Sünde dem Ich eschatischen Heilsverlust beschert, und ergänzend zu V. 8c-10b macht er deutlich, dass für die dort erzählte Unheilsfolge, die dem Ich aus seiner Begegnung mit dem „Gebot“ erwächst, nicht das Gebot, sondern das Wirken der Sünde verantwortlich ist. Sie benutzt das Gebot, um mit seiner Hilfe das Ich ins Verderben zu führen.

Erst an dieser Stelle, nämlich in Vers 11b, findet Wolter „einen möglichen Hinweis darauf, dass Paulus vielleicht die Geschichte vom Sündenfall in den Blick nimmt“, und

zwar in dem Wort *exēpatēsen* {verführte}, in dem man „vielleicht eine Anspielung auf Gen 3,13 sehen“ kann, also auf die Verführung Evas durch die Schlange. Wenn Paulus (W439) „die Begegnung des Ich mit der Tora auf diese Weise in das Licht der Sündenfallgeschichte“ stellt,

übernimmt die Sünde die Rolle der Schlange in der Sündenfallerzählung und sorgt dafür, dass sich, wenn Menschen der Tora begegnen, dieselbe Verführung immer wieder neu ereignet, die nach der Erzählung von Gen 3,1-7 die Schlange seinerzeit Adam und Eva bereitet hatte. Im Blick auf das in Röm 7,7e-f zitierte Verbot des Begehrens bestünde die Verführung, die die Sünde mit Hilfe des Gebots bereitet, in nichts anderem als in der Hervorbringung der *epithymia*. Wie es einst der Schlange mit ihrem „Auf gar keinen Fall werdet ihr sterben!“ (Gen 3,4) gelang, Adam und Eva zu täuschen und sie zu überreden, das Paradiesgebot zu übertreten, lässt auch die von der Sünde hervorgebrachte *epithymia* das Ich die Todesdrohung nicht ernst nehmen, unter der alle Übertreter des Gesetzes stehen. Sie führt das Ich dadurch geradewegs ins Verderben.

Mit Vers 12 fasst Paulus Wolter zufolge „die beiden Erzählteile zusammen und zieht das Fazit im Blick auf die Ausgangsfrage in V. 7b“:

So (ist) nun das Gesetz heilig
 — {*hōste ho men nomos hagios*}
 und das Gebot heilig und gerecht und gut
 — {*kai hē entolē hagia kai dikaia kai agathē*}.

Beide Sätze bilden „einen synonymen *parallelismus membrorum*“, die je für sich die gleiche Bedeutung tragen und sich gegenseitig verstärken, wobei nach Wolter wiederum das Wort „*entolē* {Gebot} (V. 12b) ... nicht nur auf das in V. 7e-f zitierte zehnte Gebot“ verweist, „sondern ... auch ... für die Gesamtheit der Tora“ steht.

Mit der Zusammenstellung der sinngleichen Wörter *hagios*, *dikaios* und *agathos* {heilig, gerecht und gut} beendet Paulus „den Abschnitt nach der Eingangsfrage V. 7b rhetorisch wirkungsvoll“ und greift dabei auf Charakterisierungen der Tora zurück, die „es je für sich schon in der Septuaginta und anderen frühjüdischen Schriften“ gibt, z.B. in

Dtn 4,8 (*dikaiōmata kai krimata dikaia* {gerechte Ordnungen und Rechtsgeheiß}); 2Makk 6,23 (*hē hagia kai theoktistos nomothesia* {die heilige und gottgegebene Gesetzgebung}); 6,28 (*hoi semnoi kai hagioi nomoi* {die erhabenen und heiligen Gesetze}); 2Esr 19,13 (*entolai agathai* {gute Gebote}); Neh 9,13: *chuqqim umizhoth tobim* {gute Satzungen und Gebote}); Josephus, Ant. 4,295¹⁹⁴

194 Diese Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 4, 8, 41.](#)

(die *nomoi hous agathous dokimasas ho theos* [„... die Gott für gut erachtet hat“]; s. auch Spr 4,2).

Was Wolter (W440) im Blick auf diese „drei Adjektive“ aber für „[t]heologisch maßgeblich“ hält, ist etwas anderes, nämlich dass es sich um „traditionelle Gottesprädikate“ handelt, die „Paulus hier auf die Tora“ überträgt¹⁹⁵:

Er bringt damit zum Ausdruck, dass die Tora mit ihren Geboten ganz auf die Seite Gottes gehört und dass niemand anderer als Gott selbst es ist, dem sie ihre Eigenart verdankt.

Zwar sieht Wolter den anschließenden Vers 13 bereits als den Beginn des folgenden Abschnitts, aber unübersehbare Rückbezüge auf das Vorangegangene und die bereits erwähnte sechsmalige Verwendung des Wortes *entolē* {Gebot, Mizwa} in jedem der sechs Verse 8-13 sprechen für den Vorschlag von Jankowski, nun auch noch diesen Vers in ihren Zusammenhang einzubeziehen.

Paulus bringt (W441), unmittelbar auf die vorigen Verse bezogen, „mit einer rhetorischen Frage“ erneut wie in Vers 7b-d „ein Missverständnis zur Sprache ... (V. 13a), das er sofort zurückweist (V. 13b-f).“ Es geht um die Frage (W443),

ob der Tod die Unheilsfolge des „Guten“, d.h. des „Gebots“ von V. 10 und V. 13 ist. ... Wie bereits im vorangegangenen Abschnitt will Paulus auch hier die Tora entlasten: Nicht sie ist für das Unheil des Ich verantwortlich, sondern die Sünde, die das Gesetz für ihre Zwecke instrumentalisiert.

Vom Satzbau her ist der Vers 13 „recht undurchsichtig“. Wolter übersetzt ihn folgendermaßen (W427), wobei ich ihn auf meine Weise wieder übersichtlich anordne:

- a Ist das Gute {*to oun agathon*}
- a mir demnach zum Tod geworden {*emoi egeneto thanatos*}?
- b Natürlich nicht {*mē genoito*},
- c sondern die Sünde {*all' hē hamartia*};
- d so dass sie als Sünde in Erscheinung tritt {*hina phanē hamartia*},
- e indem sie mir durch das Gute {*dia tou agathou moi*}
- e den Tod bewirkt {*katergazomenē thanaton*};
- f so dass sich die Sünde als über alle Maßen sündig erweist durch das Gebot — {*hina genētai kath' hyperbolēn hamartōlos hē hamartia dia tēs entolēs*}.

Dabei entspricht (W443) Vers 13a im Satzbau dem Prophetenwort Jeremia 20,17:

egeneto moi hē mētēr mou taphos mou („es wurde für mich meine Mutter mein Grab“); vgl. auch 1Makk 10,47, wo es von Alexander heißt: *autos egene-*

195 Dazu führt Wolter (Anm. 1) beispielhaft nur wenige Belege an:
für *hagios* {heilig}: „Lev 20,26; Jes 6,3; Ps 98,9^{LXX}“;
für *dikaios* {gerecht}: „2Chr 12,6; Ps 128,4^{LXX}; Zeph 3,5“;
für *agathos* {gut}: „2Chr 30,18; Ps 134,3^{LXX}“ und außerdem mehrere Belege bei Philo.

to autois archēgos logōn eirēnikōn („er wurde für sie ein Urheber von Friedensnachrichten“).

In der Übersetzung entscheidet sich Wolter gegen die Möglichkeit, die Worte *hē hamartia* {die Sünde} in Zeile c als das „Subjekt des aus V. 13c.e bestehenden Hauptsatzes ... („die Sünde ... hat mir durch das Gute den Tod bewirkt“)“ zu begreifen. In „diesem Fall“ müsste „zu *katergazomenē* ein Hilfsverb wie *egeneto* o.ä. ergänzt werden“. Stattdessen versteht er Vers 13c „elliptisch“ als eigenständigen kurzen Satz. Dabei muss vom Sinn her „zu *alla hē hamartia* ... aus V. 13a *emoi egeneto thanatos* ergänzt werden („sondern die Sünde ist für mich zum Tod geworden“).“ Der gesamte Vers 13e ist dann „Bestandteil des *hina*-{so dass-}Satzes V. 13d ... („... so dass sie als Sünde in Erscheinung tritt, indem sie mir durch das Gute den Tod bewirkt“)“. Auf diese Weise sind die „beiden *hina*-Sätze ... parallel“, und „der zweite *hina*-Satz (V. 13f) ist eine steigernde Wiederholung des ersten (V. 13d-e)“. Für solche eingehende grammatikalische Klarstellungen bin ich Michael Wolter immer sehr dankbar.

Inhaltlich lässt Paulus hier „die ‚übermäßige Sündhaftigkeit‘ der Sünde“ (Vers 13f) „darin zum Ausdruck“ kommen, dass er Gedanken von Vers 8b und 11c aufnimmt. Schon nach 11c schafft es die Sünde, „das Ich durch das Gebot in den Tod zu führen“, und der Ausdruck „*dia tou agathou ... katergazomenē* {durch das Gute ... bewirkend} (V. 13e) entspricht zwar *dia tēs entolēs kateirgasato* {bewirkte durch das Gebot} (V. 8b)“, aber (W444)

der Gegenstand dessen, was die Sünde jeweils „bewirkt“, [ist] unterschiedlich: In V. 8b war es die *epithymia* {Begierde}, in V. 13e ist es wie in V. 11c deren Unheilsfolge, der „Tod“. ... Das sich steigernde Nacheinander der beiden Finalsätze V. 13d-e und V. 13f lässt erkennen, dass es Paulus in diesem Vers vor allem darum geht, dem Unheil stiftenden Wirken der Sünde einen Sinn zu geben. Seine Auskunft ist unmissverständlich: Das Wirken der Sünde hat keinerlei über die Sünde hinausgehenden Sinn. Darum kann Paulus ihn in V. 13f auch nur tautologisch beschreiben: Es gehört zum Wesen der „Sünde“, dass sie nichts weiter sein kann als eben „sündig“ – und das in diesem Fall *kath' hyperbolēn*, weil sie sogar „das Gute“ benutzt, um Unheil zu stiften. Dementsprechend kann das Wirken der Sünde seinen Sinn immer nur darin haben, dass sie ihr eigenes Wesen entlarvt.

[23. April 2025] Nun endlich zur Auslegung der Verse Römer 7,8-13 durch Gerhard Jankowski. Während Wolter zwar nicht in Abrede stellt, dass Paulus der von Gott gegebenen Tora die in der Bibel überlieferten Gottesprädikate heilig, gerecht und gut beilegt, aber kein Interesse an den inhaltlichen Zielsetzungen dieser Wegweisung zeigt, hatte Jankowski ja schon deutlich gemacht (J161), worauf „das Ziel der gesamten Thora“ hinausläuft, nämlich auf

Schutz und gestaltende Bewahrung des Lebens. Wer Thora nicht kennt, kann davon nichts wissen. Erst die Thora lässt die Möglichkeiten, aber auch die Un-

möglichkeiten erkennen. Gerade die Unmöglichkeiten und Verunmöglichungen des Lebens werden durch die Thora bewußter. Und auch hier gibt es eine Differenzierung. Die Sünde wird durch die Thora konkretisiert im Begehren. Und das Gebot konkretisiert dann das Begehren.

Was meint nun Paulus nach Jankowski mit diesem von ihm „in diesem Abschnitt“ ganze sechsmal gebrauchten Wort „Gebot“, das er „nur hier“ immer mit dem bestimmten Artikel, „also *hē entolē*“, verwendet?

In dieser Form kann es nur die Übersetzung des hebräischen *ha-mizwa* sein. So finden wir es in Ex 24,12:

*Ich will dir die Steintafeln geben:
die Weisung (**ha-thora**) und das Gebot (**ha-mizwa**),
die ich schrieb, jene zu unterweisen.*

In Dtn 5,31 wird das noch differenziert:

*Ich will zu dir reden all das Gebot (**kol ha-mizwa**),
so die Gesetze (**ha-chuqim**),
so die Rechtsgeheiße (**ha-mischpatim**),
die du sie lehren sollst, daß sie es tun ...*

Anders als Wolter, der zwischen *nomos* und *entolē* kaum differenziert, sondern im Gebot die Gesamtheit der Tora repräsentiert sieht, meint Paulus nach Jankowski (J162) mit der *entolē*, der Mizwa, dem Gebot,

neben den Gesetzen und Rechtsgeheißenen die ganz konkrete Einzelanweisung in der Thora. Später haben die Rabbinen 613 Mizwot in der Thora festgelegt, 365 Verbote und 248 Gebote. Sie haben aber auch definiert, was sie unter dem Gebot verstanden. In bBer {im Traktat Berakhot des babylonischen Talmud} 5a heißt es in einer Auslegung von Ex 24, 12:

„Die Steintafeln, das sind die Zehn Worte; die Weisung, das ist die Mikra {was gelesen, ausgerufen wird: die Schrift}; das Gebot, das ist die Mischna; das ich schrieb, das sind die Propheten und die Schriften; jene zu unterweisen, das ist der Talmud. Das lehrt, dass sie alle dem Mose am Sinai überliefert wurden.“

Auch wenn es zur „Zeit des Paulus ... die Mischna in der uns heute vorliegenden Form natürlich noch nicht“ gibt, werden durchaus bereits „verbindliche Auslegungen der einzelnen Gebote der Thora tradiert“. Diese Notwendigkeit ergibt sich vor allem dadurch, dass

in der Diaspora die Frage nach der Geltung der Gebote in der nichtjüdischen Umgebung ständig gestellt war. Aber auch damals galt diese mündliche Auslegung als am Sinai geoffenbarte Thora. Es war eben *das Gebot*, das da formuliert war für den Alltag in einer nichtjüdischen Umgebung und das zu tun war,

weil es wie die Thora verbindlich war. Wahrscheinlich ist das Wort schon damals die Bezeichnung für die [Halacha](#).

Aber, wie bereits gesagt, das Gebot in der Form der „Mizwa“, die „meistens juridisch formuliert“ ist und „auch Sanktionen bei Übertretungen benennen“ kann, gibt es nicht erst in der Halacha, sondern bereits in der Schrift. Unter anderem sind

die Zehn Worte der zweiten Tafel konkretisiert und durch angedrohte Sanktionen verschärft worden. Als Beispiel sei Lev 20,10 genannt. Dort wird das Wort „*Du sollst nicht die Ehe brechen*“ zu der *mizwa*:

Ein Mann, der Ehebruch begeht mit der Frau eines Ehemannes,
Ehebruch begeht mit der Frau seines Genossen,
sterben muß, sterben der Ehebrecher und die Ehebrecherin.

Die erkennbare Verschärfung hat das Ziel, den Menschen soweit wie möglich von einer Übertretung der Weisung abzuhalten. Wie an dem Wort „*Du sollst nicht begehren*“ zu erkennen ist, kann das bis dahin gehen, daß sogar der bloße Gedanke – hier das Begehren – an eine Übertretung als Überschreitung der Grenze zum Nichterlaubten gesehen werden kann. Der dem Begehren folgende Akt, das Wegnehmen des Hauses, des Viehs etc. wird nicht einmal erwähnt. Dieses Wort hat als einziges der Zehn Worte keine juridische Ausformung in einer Mizwa erfahren.

Das Ziel jeder Mizwa, jeden Gebots, ist natürlich, „den Menschen von einer Übertretung der Thora“ abzuhalten. Gerade „im Alltag einer nichtjüdischen Umgebung“ soll ihm „die Möglichkeit“ gewiesen werden, „die Thora ... zu beachten und zu tun, um nicht fehlzugehen, zu sündigen.“ An genau diesem Punkt muss Jankowski feststellen (J162f.):

Paulus scheint hier anders zu denken. Thora und Mizwa aktivieren die Sünde. Die aktiven Verben *die Gelegenheit ergreifen, durchsetzen, töten* zeigen das an. Was tot war, wird lebendig. Was aber leben sollte, starb. Die Sünde wird zum alles beherrschenden Prinzip. Es ist ein tödliches Prinzip, weil es Leben unmöglich macht. Das lebensfördernde und lebenserhaltende Prinzip, die Thora, und erst recht deren einzelne Gebote und Verbote, die konkretisieren, was zu tun und zu lassen ist, bringen das an den Tag. Und mehr noch: Sie zeigen, daß Leben unmöglich geworden ist. Wie kann es zu einer solchen Sicht kommen?

Jankowski geht davon aus (J163), dass Paulus diesen äußerst kritischen Blick auf die Tora aus ganz konkreten Gründen entwickelt hat. Er fordert uns als seine Leserschaft dazu auf, an der „Behauptung“ festzuhalten,

daß Paulus hier als Anwalt der Gojim spricht. Als guter Anwalt steht er ganz auf ihrer Seite, solidarisiert sich ganz mit ihnen, verschafft ihnen Gehör, indem er als einer von ihnen redet.

Wenn man an 1. Korinther 9,21 denkt, wo Paulus von sich sagt, dass er *tois anomois hōs anomos* {denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz} geworden ist, ist die Vorstellung nicht völlig abwegig, Paulus könne in Römer 7 genau in seinem Plädoyer für Gojim, das er vor jüdischen Tora-Kennern darlegt, sich in die Situation eines Goj versetzen, der sich von Tora-Kennern mit den Forderungen der Tora und der Mizwot konfrontiert weiß.

Noch einmal kommt Jankowski auf die „Binsenwahrheit“ zu sprechen, dass „die Gojim ohne Thora gelebt haben und leben“ und daher bei „den Juden, die die Thora haben, ... als Sünder“ gelten:

Sie sind wie Tote. Sie selber wissen das nicht, wollen es auch nicht wissen. Nun sind da aber einige gezielt in Kontakt mit Juden getreten. Sie haben erfahren, welche Hürden es zu überwinden galt, um diesen Kontakt zu bekommen. Sie haben auch erfahren, wie über sie gedacht wurde. Denn es wurde ihnen sehr offen gesagt.

Dazu zitiert Jankowski beispielhaft, was im Traktat Yevamot des babylonischen Talmud bJeb in wahrhaft abschreckender Weise von denjenigen gesagt wird, die sich als Proselyten dem Judentum anschließen wollen:

„Die Rabbanan lehrten: Wenn jemand in der Jetztzeit Proselyt werden will, so spreche man zu ihm: Was veranlaßt dich, Proselyt zu werden: Weißt du denn nicht, daß Israel in der Jetztzeit gequält, gestoßen, gedemütigt und gerupft wird und Leiden über es kommen? Wenn er sagt, er wisse dies und sei dessen gar nicht würdig, so nehme man ihn sofort auf und mache ihn mit manchen der leichteren und manchen der strengeren Gebote bekannt. Man erkläre ihm die Sünde betreffs der Nachlese ... Auch teile man ihm die Bestrafung wegen der Gebote mit und spreche zu ihm: Wisse, daß du bisher Talg gegessen hast, ohne mit Ausrottung bestraft zu werden, den Sabbath entweiht hast, ohne mit Steinigung bestraft zu werden; wenn du aber von jetzt ab Talg ißt, wirst du mit der Ausrottung bestraft, wenn du den Sabbath entweihst, wirst du mit der Steinigung bestraft. Und wie man ihm die Bestrafung wegen der Gebote mitteilt, so teile man ihm ihre Belohnung mit und spreche zu ihm: Wisse, daß die zukünftige Welt nur für die Gerechten erschaffen worden ist.“

All das muss natürlich „erst recht für die Gojim“ gelten, die die Botschaft des Paulus vom Messias Jesus gehört haben und „Anteil haben möchten an den messianischen Hoffnungen Israels“, obwohl sie „nicht Juden werden wollen“ und nach Paulus auch nicht müssen (J163f.):

Durch die Thora hören sie, was sie zu tun und zu lassen haben. Durch das Gebot wird ihnen bewußt, in welcher Welt sie leben. Und sie hören von Strafandrohungen, die vielfach in den Satz münden: „*Sterben mußst du, sterben.*“

Mußten sie sich nicht als absonderliche, sündhafte Menschen sehen, die nur noch den Tod vor Augen hatten? Der Anwalt der Gojim sagt da, indem er aufnimmt, was sie ihm vielleicht gegenüber artikuliert hatten: „*Ich lebte einst ohne Thora. Als das Gebot kam, lebte die Sünde auf, ich aber, ich starb, und es fand sich mir das Gebot, das zum Leben, genau das zum Tod.*“ (7,9f.) Ich, der Jude Paulus, weiß, was Thora verlangt. Ich weiß aber auch, was es für einen Nichtjuden bedeutet, wenn er die Thora und die Mizwa auf sich angewendet erkennt. Er kann nur wie ein Toter sein, wenn er Nichtjude bleibt.

Für Jankowski (J164) ist mit alldem „aber überhaupt nichts gegen die Thora und die Mizwa gesagt“. Wenn das nicht der Fall wäre, könnte er nicht an der feierlich betonten Aussage festhalten:

„*Die Thora ist heilig, und das Gebot ist heilig, bewährt und gut.*“ (7,12) Das kann ja auch nicht sein, daß der Jude Paulus die Thora disqualifiziert und für erledigt erklärt. Auch als Anwalt der Gojim kann er das nicht tun. Denn die Thora ist das Gut, *to agathon*, Israels, das nie Tod bewirkt, wohl aber Leben gestaltet. Und deswegen muß auch deutlich werden, was Leben bedroht. Nichts darf da beschönigt, geglättet, verbrämt werden. Was es an Absonderlichkeiten gibt, muß benannt werden, damit erkennbar wird, was menschliches Leben unmöglich macht. Für Paulus ist das die Sünde. Wo nur noch Sünde ist, da ist Leben nicht mehr möglich. Da herrscht nur noch Tod. Es ist dieses Gut Israels, das das so erbarmungslos aufdeckt. Und es es ist das Gebot, das die Sünde geradezu hyperbolisch sündig macht.

An dieser Stelle meint Jankowski: „Das Gebot hat hier das letzte Wort.“ Paulus verwendet das Wort *entolē* fast stakkatoartig in sechs Versen sechsmal hintereinander, weil es für die „ganz konkreten Anordnungen“ der *mizwa* steht, die

so etwas wie einen Zaun aufrichten soll, damit die Sünde in Schranken gewiesen werden kann. Das Gebot setzt die Grenzen für das Nichterlaubte. Und weil das Nichterlaubte immer neu sein kann, zeigt das Gebot erst recht, daß die Welt voller Sünde ist. Es gibt eben keinen ausgegrenzten Raum ohne Sünde, weder auf seiten der Nichtjuden noch auf seiten der Juden.

Indem Jankowski den „brutale[n] Lernprozeß, von dem Paulus hier redet“, nicht darauf bezieht, dass er selbst „[a]s Jude ... Thora gelernt“ hatte und „auch gelernt, Thora zu tun“, widerspricht er den allermeisten Römerbrief-Exegeten, die ja davon ausgehen, dass Paulus hier von sich selbst und jedem Juden redet, dem es immer schon unmöglich war und zu allen Zeiten unmöglich sein wird, die Forderungen der Tora zu befolgen und der Instrumentalisierung der Tora durch die Sünde zu entkommen. Jankowski sieht den Juden Paulus stattdessen beteiligt an einem gemeinsamen Lernprozess „mit den Nichtjuden, die zu Israel kommen wollten“, und erfährt in schmerzhafter Härte,

wie hoch und wie trennend der Zaun war, den das halachische Gebot um Israel herum gezogen hatte. Gelernt hatte er, daß es für die Gojim fast unmöglich war, aus der Welt der Sünde herauszukommen. Wagten sie den Schritt auf Israel zu, so hieß das noch lange nicht, daß sie aus dieser Welt der Sünde erlöst waren. Die neue Existenz, auf die sie sich einließen, war überhaupt nicht glanzvoll. Es konnte eine Existenz im Leiden werden. Da lebte es sich in der alten Existenz wesentlich bequemer und vielleicht auch skrupelloser. Aber dennoch hatten sich Nichtjuden aufgemacht, von Israel und mit Israel zu lernen. Sie wollten teilhaben an den messianischen Hoffnungen. Und sie mußten erfahren, daß sie tief verstrickt waren in das, was die Thora mit Sünde umschrieb und das Gebot noch radikalisierte. Als lebende Tote wurden sie gesehen. Die zu einem befreiten Leben hin drängten, hörten mit aller Härte die Drohung des Gebots: „*Sterben mußst du, sterben.*“ Das hatte Paulus von den Gojim und mit ihnen gelernt. Und für die spricht er hier als guter Anwalt.

Am Ende seiner Auslegung von Römer 7,8-13 bezieht Jankowski (J165) schließlich dann doch auch die Juden in die Gemeinschaft derer mit ein, die in der Welt, wie sie zu seiner Zeit unter den Bedingungen der weltweiten Versklavung unter die römische Weltordnung nun einmal ist, die Forderungen der Tora nicht erfüllen können.

So wird zwar „in Israel so schnell keiner vom Leben zum Tod gebracht, wenn er ein Gebot der Thora übertritt“, vielmehr dient die „Härte der einzelnen Gebote ... ja dazu, Menschen von einer möglichen Übertretung abzuhalten.“ Man kann auch sagen: „Sie spiegelt das Nein um des Ja willen wider.“ Das alles mag erklären, warum jemand, der als Jude geboren und mit den Forderungen der Tora aufgewachsen ist, auch die Mizwa einfach mehr oder weniger als gegeben hinnimmt, ohne sie als prinzipiell unerfüllbar oder von ihr ständig mit dem Tode bedroht wahrzunehmen. Aber zugleich zeigt „gerade die Verschärfung“ der Tora durch den mit der *mizwa* um sie errichtete Zaun,

daß in dieser Welt der Perversion, der Verbrechen, der Verfehlung, all der Absonderlichkeiten, nicht gelebt werden kann, wie es sich für Menschen gehört. Die Gojim ohne Thora können das nicht. Die Juden mit Thora können es auch nicht. Beide erkennen aber mit der Thora, daß die Welt der Sünde nur Tote produziert. Was hielt einen da am Leben?

An dieser Frage wird sich Paulus im Folgenden weiter abarbeiten.

Römer 7,14: Die Tora inspiriert, aber ich bin ans „Fleisch“ gebunden, verkauft unter die Verfehlung

7,14 Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist;
 ich aber bin fleischlich,
 unter die Sünde verkauft.

[24. April 2025] Nach Michael Wolter (W444) leitet Paulus in Römer 7,14 die „Feststellung, die die Tora für ‚geistlich‘ (*pneumatikos*)“ erklärt, mit den Worten *oidamen ... hoti* {denn wir wissen, dass} ein, die darauf schließen lassen, „dass sie bei seinen Adressaten Zustimmung findet“. Er scheint sich zu wundern, dass diese Aussage, die „ohne Parallele in der antiken jüdischen und frühchristlichen Literatur“ ist, „also gewissermaßen bis ins Christentum“ hineinreicht. Diese Verwunderung beruht natürlich auf Wolters in meinen Augen falscher Annahme, Paulus rede bereits als Christ zu römischen Heidenchristen. Spricht Paulus hier jedoch als Jude jüdische Ansprechpartner an, bei denen er sich für Nichtjuden einsetzt, die auf den Messias Jesus vertrauen, dann kann Paulus ohne Probleme gemeinsames Wissen über die Tora voraussetzen.

Jedenfalls ist, auch wenn das Wort *pneumatikos* in der Septuaginta nicht vorkommt, nach Wolter doch

diese Charakterisierung des Gesetzes in die Vorstellung vom Geist Gottes eingebettet, wie sie im Alten Testament und in den Schriften des frühen Judentums erkennbar ist. Sie besteht darin, dass der bleibend transzendente Gott durch seinen Geist in der Welt der Menschen präsent ist und wirkt. Durch seinen Geist wird Gott unter den Menschen als gegenwärtig und wirksam erfahren, ohne dass er dabei die für sein Gott-Sein spezifische Eigenschaft der Jenseitigkeit aufgibt.

Es fällt auf, dass Wolter, statt auf das weltverändernde Wirken des Gottes Israels einzugehen, fast nur in griechisch-philosophischen Kategorien Gottes bleibende Transzendenz und Jenseitigkeit hervorhebt, wozu er sich (Anm. 20) auf den Philosophen Philo und den Historiker Josephus beruft, die als Juden dennoch unter dem Einfluss griechischen bzw. römischen Denkens standen. So schreibt Philo¹⁹⁶

in diesem Sinne ... über Gen 2,7: „der Geist ist nicht bewegte Luft, sondern so etwas wie ein Abdruck (*typos tis*) und eine Ausprägung (*charaktēr*) der göttlichen Kraft“. Analog spricht Salomo in der Wiedergabe des Tempelweihgebets aus 1Kön 8,12-61 bei Josephus, Ant. 8,111-117 die Bitte aus, Gott möge einen Teil seines Geistes „in den Tempel umsiedeln“, so dass er (sc. Gott) „auch auf der Erde für uns anwesend“ ist (114)¹⁹⁷.

196 Wolter zitiert Philos Werk [Quod deterius potiori insidiari soleat](#) (Gen 4,8–15) mit „Det. 83“. Die Stelle ist auf Deutsch an folgender Stelle verfügbar: [Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren zu bereiten pflegt, übersetzt von Dr. I. Heinemann, in: Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, hrsg. von Prof. Dr. Leopold Cohn, Dritter Teil, Breslau 1919, S. 302.](#)

197 Die hier von Wolter zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 8, 4, 3.](#)

Jankowski schätzt die geistliche Prägung der Tora entschieden anders ein, nämlich von daher (J167), dass der Geist des Gottes Israels „ein Beweger ist“ und auf das Tun der Tora drängt, aber dazu später.

Was Wolter (W445) bereits zur „Eigenart der *entolē* {des Gebots} unter Rückgriff auf die drei Gottesprädikate ‚heilig, gerecht und gut‘ beschrieben hatte“, wiederholt er nun im Blick auf die Charakterisierung der „Tora als *pneumatikos*“, dass „er damit nicht nur ihre Herkunft von Gott kennzeichnen, sondern auch zum Ausdruck bringen“ will, „dass sie Gott selbst in der Welt der Menschen repräsentiert.“

Der Satz 14c *egō de sarkinos eimi pepramenos hypo tēn hamartian* {Ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde} hängt nach Wolter vom Satzbau her zwar „nicht mehr von *oidamen hoti* ab“, steht von der Bedeutung her „aber in Antithese zu V. 14b, denn die Kennzeichnung der Tora als *pneumatikos* {geistlich} ist der Selbstcharakterisierung des Ich als *sarkinos* {fleischlich} gegenübergestellt.“ Beide Adjektive umschreiben „das Gegenüber von Mensch und Gott“ in derselben Weise, wie es im hebräischen Text von Jesaja 31,3 der Fall ist, wo

die Antithese von Fleisch und Geist ... überhaupt erstmals belegt ist: „Auch die Ägypter sind *Mensch und nicht Gott*, und ihre Pferde sind *Fleisch und nicht Geist*“. Bei Paulus ist sie auf der Ausdrucksebene des Textes auch noch in 1Kor 3,3; 2Kor 1,12; 10,4 sowie in Röm 1,3b.4a zu erkennen.

In seiner Auslegung von [Römer 1,2-4](#) hatte Wolter allerdings (W86f.) in der Einsetzung Jesu als Sohn Gottes nach dem Geist (*kata pneuma*) keine „Überbietung“ der fleischlichen Herkunft Jesu (*kata sarka*) aus dem Samen Davids sehen wollen, so dass offen bleiben muss, ob Paulus dort ein ähnliches Gegenüber im Sinn hat wie hier.

Unklar sind mir auch Wolters unmittelbar anschließende Mutmaßungen darüber (W445), was Paulus „hier (und dann auch in V. 18b-c)“ voraussetzt, nämlich

dass ‚Fleisch‘ nicht lediglich etwas *am* Ich ist, wie es die hellenistische Anthropologie annimmt, sondern dass das Ich *in seiner Gesamtheit* ‚Fleisch‘ ist. In dieser Hinsicht sind die Selbstwahrnehmung des Ich in Röm 7,14c und die Beschreibung des Christenmenschen in Gal 5,17 („das Fleisch strebt gegen den Geist, der Geist aber gegen das Fleisch; denn diese stehen gegeneinander, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt“) sehr weit voneinander entfernt. Erst vom Christenmenschen kann man sagen, dass er nicht selbst ‚Fleisch‘ ist, sondern dass ‚Fleisch‘ lediglich etwas *an* ihm ist.

Wolter scheint wirklich anzunehmen, dass Paulus in Römer 7 auf die menschliche Existenz als Fleisch zwar einen jüdisch-ganzheitlichen Blick wirft, den er jedoch selber nach Galater 5,17 als Christ bereits hinter sich gelassen hat. Ist aber nicht eher ernst zu nehmen, dass Paulus gerade als messianischer Jude die Begrifflichkeit von *sarx* und *pneuma* auf sehr unterschiedliche Weise aufeinander beziehen kann?¹⁹⁸

198 In seiner Auslegung des Galaterbriefes hat Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel.

Indem Wolter die „Selbstcharakterisierung des Ich als ‚fleischlich‘“ hier allerdings nicht wie in Römer 7,5 im Sinne „der Feindschaft gegen Gott“ versteht, räumt auch er Unterschiede in der paulinischen Betrachtung dieser Begrifflichkeit ein. Hier verbindet er mit ihr

das Merkmal der Schwäche und Machtlosigkeit, das im Vergleich mit Gott und seiner Welt jedes irdische Sein kennzeichnet (vgl. in diesem Sinne auch Mk 14,38 und Röm 6,19). An ihm partizipiert auch das Ich. Seine gottfeindliche Ausrichtung gewinnt es erst dadurch, dass es unter die Herrschaft der Sünde gerät.

In Vers 14d verwendet Paulus zur Beschreibung der „Herrschaft, die die Sünde über das Ich ausübt“, die gleiche „Metaphorik ...“, auf die er bereits in Röm 6,17-18.20 zurückgegriffen hatte: Er spricht von der Sünde als einer Sklavenhalterin, in deren Verfügungsgewalt das Ich ‚verkauft‘ wurde“. Das ist aber (Anm. 26) eine andere Metaphorik als beispielsweise in Jesaja 50,1^{LXX} (*tais hamartiais hymōn eprathēte* {wegen unserer Sünden wurden wir verkauft}), weil dort „die Sünden ... der Grund für den ‚Verkauf‘ der Sünder“ sind und „nicht ihr neuer Eigentümer.“ Näher zu Römer 7,14d

steht eher die in 1Kön 21(20),20.25; 2Kön 17,17; 1Makk 1,15 belegte Formulierung, derzufolge von Sündern gesagt wird, dass sie „verkauft worden sind,

Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48 (1990), 105, beschrieben, auf welcher unterschiedlichen Weise Paulus Fleisch und Geist in Galater 5 und Galater 4 einander gegenüberstellt. Für Galater 5,16-18 gilt:

Fleisch ist negativ besetzt, Geist positiv. Fleisch scheint den gegenwärtigen Zustand der Ekklesia zu umschreiben, Geist den erhofften.

Beide Worte haben wir bereits kennengelernt. Im Lehrhaus über die Abrahamssohnschaft {Galater 4} war Fleisch eine Chiffre für die Einheit Israels, die auf der Abstammung aller Söhne Israels von Abraham beruht. Zugleich kann damit auch die Beschneidung gemeint sein. Denn sie ist das Zeichen der fleischlichen Einheit. Und sie geschieht am Fleisch. Paulus nennt diese Einheit der Söhne Israels auch das **Israel nach dem Fleisch**. Der Geist dagegen bewirkt, daß auch unbeschnittene Nichtjuden Söhne Abrahams sein können. Sie bilden mit den anderen Söhnen Abrahams eine geistliche, aber nicht minder wirkliche, Einheit. Hier ist dann Geist immer eine Ergänzung zu Fleisch, nie aber ein Gegensatz.

Nun aber hören wir, daß Fleisch gegen Geist steht und umgekehrt. So kann denn auch von der Einheit Israels, angedeutet durch Fleisch und Geist, hier wohl nicht die Rede sein. Fleisch kann aber auch, wie wir schon bei 2,16f gesehen haben, Menschheit bedeuten. Zunächst einmal deswegen, weil eben alle Menschen Fleisch sind. Fehlt der Geist, dann ist Fleisch auch die Wirklichkeit des Menschen, die ihn in Beschlag nimmt und ihn gegen den ihm gewiesenen Weg einnimmt. Und so kann Fleisch dann auch für die tödlichen Gefährdungen stehen, die gegen den Menschen gerichtet sind. Fleisch ist das, was den Menschen ausmacht, aber auch macht, daß er nicht weiterkommt, sondern verkommt.

Geist dagegen ist, was Leben ermöglicht und gewährt, was Perspektiven eröffnet. In der für ihn typischen Art redet Paulus hier sehr verkürzt von diesem Gegensatzpaar. In Röm 8-9 redet er sehr ausführlich darüber.

um das Böse zu tun“ (LXX: *peprasai poiēsai to ponēron...*). Der Unterschied zu Röm 7,14d ist freilich auch bei diesen Texten nicht zu übersehen, so dass eine unmittelbare Abhängigkeit eher unwahrscheinlich ist.

Die Formulierung (W446) *pepramenos hypo tēn hamartian* {verkauft unter die Sünde} betrachtet Wolter als einen [Soloecismus](#), also einen groben sprachlichen Fehler im Satzbau, „denn sonst steht bei *pipraskō* {verkaufen} zur Bezeichnung des Käufers immer der Dativ“, wozu er u.a. auf Lev 25,39 und Bar 4,6 verweist, „und nicht *hypo* {unter} + Akkusativ“. Allerdings ist dieser „Verstoß gegen die korrekte Idiomatik“ von Paulus „sicher beabsichtigt“, denn er

verknüpft die Formulierung an dieser Stelle mit Röm 3,9, wo es hieß, dass alle Menschen „unter der Sünde“ (*hyph' hamartian*) sind. Paulus bringt auf diese Weise gezielt zum Ausdruck, dass durch den Verkauf ein Herrschaftsverhältnis entsteht, in dem das Ich seine ethische Autonomie verloren hat und nur tut, was die Sünde veranlasst.

[25. April 2025] Wie bereits gesagt, betrachtet Gerhard Jankowski (J167) die Bezeichnung der Tora als „geistlich, *pneumatikos*“, von der biblischen Vorstellung her, dass der Geist des Gottes Israels „ein Beweger ist, auf das Neue, das noch zu Schaffende hin drängend.“ Mit Römer 7,14 bereitet Paulus also bereits vor, worum es in den folgenden Versen ausführlich gehen wird, nämlich um das Tun, das Bewirken, die Durchführung dessen, „was die Thora verlangt. Wo die Thora ins Spiel kommt, da ist Aktivität gefordert. Sie inspiriert zu dieser Aktivität.“

Diesem inspirierenden Geist der Tora stellt Paulus nun denjenigen gegenüber,

der Thora tun soll. Der ist fleischlich, *sarkinos*, eingebunden in Beziehungen, die ihn negativ bestimmen. Erklärend sagt Paulus, daß er ein unter die Sünde Verkaufter ist. Wo es also um Aktivität gehen soll, da meldet sich Passivität. Die Thora aber verlangt keine Passivität.

Unter den von Wolter als biblische Parallelen zu Vers 14d erwogenen Stellen geht Jankowski auf die Stelle 1. Könige 21,25 ein. Ihr zufolge

hat sich der König Achab „verkauft, das in des EWIGEN Augen Böse zu tun“. Wer „verkauft“ ist, steht gegen die Thora. Er beachtet sie nicht, tut sie nicht. Bei Achab bedeutet das den Rückfall in die Barbarei, in der ohne Thora gelebt wird und die Unmenschlichkeit das letzte Wort hat.

Außerdem findet sich nach Jankowski die „Wendung *verkauft sein/werden*“ auch noch in einer Stelle des 5. Buches Mose, nämlich

in Dtn 28,68. In diesem „Fluch der Thora“ genannten Stück werden die, die Thora nicht tun und von ihr abweichen, als die bezeichnet, die nach Ägypten den Feinden als Sklaven verkauft werden und nicht einmal gekauft werden, die also keiner haben will.

Ist Paulus dementsprechend „ein unter die Sünde Verkaufter“, was will er damit sagen? Steht er

auf der falschen Seite ..., ausgeliefert einer falschen Ordnung? Sieht er sich unter „dem Fluch der Thora“ stehen, er, der die Thora bestens kennt? Da ist die inspirierende Ermutigung der Thora. Und da ist einer, der dieser Ermutigung nicht entsprechend antworten kann. Da ist einer, um im Bild aus Dtn 28,68 zu bleiben, der wie in Ägypten lebt, in das Sklavenhaus verkauft unter die Herrschaft des Todes – dem Vergessen preisgegeben. Härter kann wohl nicht umschrieben werden, was es heißt, Thora nicht tun zu **können**, obwohl man es will.

Römer 7,15-20: Nicht das Gute tue ich, das ich will, sondern das ungewollte Böse, weil die Verfehlung in mir wohnt

7,15 Denn ich weiß nicht, was ich tue.
Denn ich tue nicht, was ich will;
sondern was ich hasse, das tue ich.

7,16 Wenn ich aber das tue, was ich nicht will,
stimme ich dem Gesetz zu, dass es gut ist.

7,17 So tue ich das nicht mehr selbst,
sondern die Sünde, die in mir wohnt.

7,18 Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt.
Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht.

7,19 Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht;
sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.

7,20 Wenn ich aber tue, was ich nicht will,
vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.

[26. April 2025] Wie sich zuvor durch die Verse Römer 7,8-13 das Stichwort *entolē* {Gebot, Mizwa} als roter Faden hindurchzog, geht es in den Versen Römer 7,15-20 um das Tun der Tora. Um diese Thematik zu erfassen, genügt nach Jankowski (J166) „nicht ein Wort“, sondern Paulus verwendet „drei verschiedene Verben: *poiein* {tun}, *prassein* {machen}, *katergazesthai* {vollbringen, bewirken}“, die hier je viermal, zweimal und viermal, insgesamt also zehnmal vorkommen. Bevor ich aber weiter auf seine Auslegung eingehe, wende ich mich erst einmal wieder Michael Wolters Ausführungen zu.

In Vers 15a (W446)

nennt Paulus zunächst die allgemeine Konsequenz ..., die sich aus der in V. 14d festgestellten Situation für das Ich ergibt: Wie kein Sklave tun kann, was er will, sondern immer nur das tun muss, was sein Eigentümer ihm aufträgt, folgt auch das Handeln des unter die Sünde versklavten Ich nicht seinen eigenen Intentionen.

Interessant ist, was Wolter für das Wort *ginōskein* an dieser Stelle herausgefunden hat, nämlich dass es „hier weder ‚verstehen, begreifen‘ noch so etwas wie ‚gutheißen‘“ bedeutet. Vorauszusetzen ist hier „vielmehr eine gar nicht einmal selten belegte Bedeutung im Sinne von ‚bestimmen, beschließen, beabsichtigen, sich vornehmen‘“, wofür Wolter u.a. zwei Belege bei Philo v. Alexandrien¹⁹⁹ heranzieht:

Post. C. 82: *ei mē kai tois kleptein ē moicheuein ē androphonein egnōkosin* („außer für die, die zu stehlen oder ehezubrechen oder zu morden sich vorgenommen haben“); Virt. 69: Mose ermahnt Josua, „gute Beschlüsse herbeizuführen (*agathas ... gnōmas eisēgeisthai*) und ... das Beschlossene gut zu vollenden (*ta gnōsthenta kalōs teleioun*)“.

So gesehen (W440) ist in Römer 7,15a das *ou ginōskein* mit „ich beabsichtige nicht“ zu übersetzen, so dass es vom Sinn her (W447)

dem *katergazesthai* {Vollbringen} des Ich nicht folgt, sondern vorausgeht; Paulus nennt hier *ginōskein* {beabsichtigen}, zu was er in V. 15b.16a.18e.19a.b. 20a.21b *thelein* {wollen} sagt.

Was in Vers 15b-c folgt, vergleicht Wolter mit dem in Vers 19 Gesagten (W440):

15b Denn nicht was ich will {*ou gar ho thelō*},
 — das mache ich {*touto prassō*},
 15c sondern was ich verabscheue {*all' ho misō*},
 — das tue ich {*touto poiō*}.

19a Denn nicht was ich will {*ou gar ho thelō*},
 — (nämlich) Gutes, tue ich {*poiō agathon*},
 19b sondern das, was ich nicht will {*all' ho ou thelō*},
 — (nämlich) Böses, das mache ich {*kakon touto prassō*}.

Zu diesen „Feststellungen (W447), die mit ihrer ‚Nicht-Sondern‘-Struktur das Handeln des Ich beschreiben“, betont Wolter, dass sie „parallel“ sind und einander „interpretieren“:

Was das Ich eigentlich „will“, aber dennoch nicht „tut“, ist das „Gute“ bzw. das von der Tora Geforderte. Umgekehrt ist das, was es „verabscheut“ (*misei*) und eigentlich nicht „will“, aber immer wieder doch „tut“, das „Böse“ bzw. das von der Tora Untersagte.

Zwar kann man nach Wolter „nicht sagen“, worum es sich hier „im Einzelnen handelt...“, denn Paulus lässt das Ich sein Handeln in idealtypischer Weise beschreiben“, aber er verknüpft den hier „beschriebene[n] Vorgang“ mit den Versen 7d-11 und fügt ihn „zwischen V. 9b und V. 10a“ ein:

199 Wolter zitiert mit „Post C. 82“ Philos Werk [De posteritate Caini](#) (Über die Nachkommen Kains) und mit „Virt. 69“ sein Werk [De virtutibus](#) (Über die Tugenden). Für den ersten Text ist eine [englische Übersetzung](#), für den zweiten eine [deutsche Übersetzung](#) verfügbar.

Er setzt das Aufleben der Sünde durch die Begegnung mit der Tora und ihren Geboten voraus, und ihm folgt die Zuweisung von Unheil, mit der Gott auf das Tun des Bösen reagiert.

Indem Wolter auf diese Weise die Aussagen in den Versen 7-12 mit denjenigen in den Versen 13-25 so eng verknüpft sieht, dass sie „kein zeitliches Nacheinander“ bilden, steht für ihn auch außer Frage, dass Paulus hier „auch nicht mit zwei verschiedenen Ichs“ arbeitet. „In V. 7-12 und in V. 13-25 spricht ein und dasselbe Ich.“

In einem längeren Exkurs geht Wolter auf den von Paulus in den Versen 15b-c und 19 angesprochenen „Widerspruch zwischen Wollen und Tun“ ein, den er als „Bestandteil der antiken Akrasia-Diskussion“ bezeichnet:

Deren Gegenstand ist die Frage, ob die Menschen stets in Übereinstimmung mit ihrem ethischen Urteil handeln und das, was ihnen als gut bzw. böse bekannt ist, auch tun bzw. lassen, oder ob es sein kann, dass Menschen trotz besseren Wissens auch umgekehrt das Böse tun bzw. das Gute lassen, weil sie von Faktoren bestimmt sind, die über ihre ethische Einsicht dominieren.

Dazu ist auf Sokrates die optimistischere von „zwei Grundpositionen“ zurückzuführen (W448), derzufolge Fehler nur von Menschen gemacht werden, die nicht über Wissen bzw. Weisheit verfügen. Andere aber gehen davon aus, dass „die Affekte... über die ethische Erkenntnis und das Wissen um gut und böse dominieren und die Menschen immer wieder gegen ihre Einsicht handeln lassen.“ Die letztere Position hat ihre „prominenteste Ausprägung ... in Euripides‘ ,Medea‘ gefunden“, einer „Tragödie“, in der die „Titelfigur ... die gemeinsamen Kinder aus Rache an ihrem Mann töten“ will, „wohl wissend, dass sie damit Böses tut“.

Dieser Stoff ist nach Wolter (W449) in „zeitlicher Nachbarschaft des Neuen Testaments ... mehrfach aufgegriffen und diskutiert worden“, z.B. von Epiktet, der meint, „dass das Medea-Problem auf sokratische Weise lösbar gewesen wäre, also durch Belehrung“ (Diss. 1,28,6-8)²⁰⁰:

200 Die folgende von Wolter zitierte Stellen aus den Dissertationen von Epiktet kann auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani recensuit Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae, 1898, Buch 1, Kapitel 28, 6-8](#). Noch ausführlicher geht Epiktet in [Buch 2, Kapitel 26, 1-5](#) seiner Dissertationen auf das Problem ein. Wolter zitiert wörtlich die Abschnitte 1, 4 und 5 und übersetzt sie anschließend (W450):

(1) *pan hamartēma machēn periechei. epei gar ho hamartanōn ou thelei hamartanein, alla katorthōsai, dēlon hoti ho men thelei ou poiei. ...*

Jede Verfehlung impliziert einen Widerspruch. Denn wenn der Verfehrer sich nicht verfehlen will, sondern richtig handeln, ist klar, dass er nicht tut, was er will. ...

(4) *deinos oun en logō, ho d' autos kai protreptikos kai elengtikos houtos ho dynamenos hekastō paradeixai tēn machēn, kath' hēn hamartanei, kai saphōs parastēsai, pōs ho*

„Kann nicht jemand meinen, dass es ihm nützt, und es trotzdem nicht wählen? Er kann es nicht. Wie sagt sie (sc. Medea)? ‚Und ich begreife zwar, welch Böses zu tun ich im Begriff bin, doch ist die Leidenschaft stärker als meine Überlegungen.‘ Denn eben das, sich der Leidenschaft hinzugeben und sich am Mann zu rächen, hält sie für nützlicher als die Kinder zu retten. Ja, aber sie täuscht sich (*exēpatētai*). Zeige ihr klar auf, dass sie sich täuscht, und sie wird es nicht tun (*deixon autē enargōs hoti exēpatētai kai ou poiēsai*). Aber solange du es nicht aufzeigst, wem soll sie folgen, als dem, was (ihr richtig) scheint (*tini echei akolouthēsai ē tō phainomenō*)?“

Andere Autoren halten daran fest (W450), „dass die Affekte der ethischen Einsicht überlegen sind“, z.B. „sagt Medea in Ovids „Metamorphosen“²⁰¹:

7,19-21: *Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, mens alius suadet. Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Aber wider Willen zieht mich eine fremde Macht, eines rät die Begierde, die Vernunft was anderes. Ich sehe das Bessere und heiße es gut, dem Schlechteren folge ich.

Dass die Verse Römer 7,15b-c. und 19 (W451) als „Bestandteil dieses Diskurses“ aufzufassen sind, lässt sich Wolter zufolge „aufgrund der intensiven sprachlichen Überschneidungen zwischen den Texten nicht von der Hand weisen“. Zwar behauptet er nicht, dass Paulus „mit den Euripides-Dramen literarisch vertraut war“, und verzichtet auf die Beantwortung der Frage, „[w]odurch Paulus von ihm Kenntnis erlangt“ haben könnte, aber ihm zufolge steht Paulus „[i]nnnerhalb der doppelten Rezeption des Medea-Topos“ eher nicht auf der Seite Epiktets, sondern auf der Seite Ovids“.

Allerdings muss Wolter trotzdem einräumen, dass „sich die paulinische Darstellung des Widerspruchs zwischen Wollen und Tun in mehreren Punkten von dem Akrasie-Diskurs und der Behandlung des Medea- und Phaedra-Stoffes in seiner Umwelt“ unterscheidet. Denn für Paulus gilt erstens:

Das Ich *will* das Gute tun, auch wenn es dann das Böse vollbringt. Demgegenüber richtet sich bei Medea ... schon das Wollen auf das Böse. Hier kann man

thelei ou poiei kai ho mē thelei poiei.

Geschickt in der Rede und ermutigend und kritisierend ist nun der, der jedem den Widerspruch aufzeigen kann, nach dem er sich verfehlt, und klar darlegen, warum er das, was er will, nicht tut, und das, was er nicht will, tut.

(5) *an gar touto deixē tis, autos aph' autou anapochōrēsei. mechri de mē deiknyēs, mē thaumaze, ei epimenei; katorthōmatos gar phantasia lambanōn poiei auto.*

Wenn jemand dieses aufzeigt, wird er von sich aus aufhören. Solange du es aber nicht aufzeigst, wundere dich nicht, wenn er dabei bleibt. Denn weil er sich einbildet, es sei richtig, tut er es.

201 Eine [deutsche Übersetzung](#) des siebten Buches der Metamorphosen des Ovid ist im Projekt Gutenberg verfügbar.

also nicht von einem Widerspruch zwischen Wollen und Tun sprechen. Bei Paulus hat die Sünde über das Wollen keine Macht, sondern nur über das Tun. Bei Medea ... gibt es eine solche oder eine vergleichbare Unterscheidung zwischen Wollen und Tun nicht.

Darüber hinaus sind es bei Paulus nicht die Affekte (*thymos* oder Liebe oder Hass oder *furor*), die das Wissen und die Erkenntnis überwältigen und verhindern, dass das Gute getan wird. Es ist vielmehr die Sünde, die im Ich „wohnt“ (V. 17b.20c), die das auf das Tun des Guten ausgerichtete ‚Wollen‘ des Menschen überwindet und das Ich zwingt, gegen seine ethische Einsicht zu handeln und zu tun, was es ‚verabscheut‘ (*misei*).

An dieser Stelle öffnet sich Wolter dann doch, wenn auch anscheinend eher zögerlich, der Einsicht, dass die Aussagen des Paulus wohl kaum ihren Hintergrund in der Literatur und Philosophie der hellenistischen und römischen Kultur haben, sondern in den jüdischen heiligen Schriften (W451f.):

Die Wahl des Wortes *misein* {verabscheuen, hassen} in V. 15c hat möglicherweise einen Septuaginta-Hintergrund (hebr. *βaneʿ*); vgl. neben Ex 18,21 („gerechte Männer, die Hochmut verabscheuen [*misein*]“) vor allem Ps 96,10^{LXX} („die ihr den Herrn liebt, *miseite ponēron* {verabscheut das Böse}“); Am 5,15^{LXX} („wir haben das Böse verabscheut [*memisēkamen*] und das Gute geliebt [*ēgapēkamen*]“); in umgekehrter Anordnung Mi 3,2 (*hoi misountes ta kala kai zētountes ta ponēra* [„die das Gute hassen und das Böse suchen“]); Ps 118, 104^{LXX} („aus deinen Geboten empfangen ich Einsicht; darum verabscheue ich jeden Weg der Ungerechtigkeit, denn du hast es mir gesetzlich geboten [... *emisēsa pasan hodon adikias hoti sy enomothetēsas moi*]“; s. auch V. 128. 163); Tob 4,15 (*ho miseis mēdeni poiēsēs* [„was du verabscheust, tue niemandem an“]); Spr 8,13; 13,5; 15,27; 28,16; Jes 33,15; 61,8...

Kurz und knapp geht Wolter zu guter Letzt auf die Kriterien ein, aus denen allein für Paulus die Erkenntnis des Guten und Bösen hervorgehen kann (W452):

Und schließlich bemisst sich das, was bei Paulus als „gut“ und was als „böse“ gilt (V. 19a.b), nicht an einem prinzipiell allen Menschen zugänglichen „Wissen“ (*epistēmē*) und „Erkennen“ (*gignōskein*), sondern an Gottes „Gesetz“ und „Gebot“: Was „gut“ ist und was „böse“, erschließt sich nicht der Einsichtsfähigkeit aller Menschen, sondern nur denen, die Gottes Gesetz als „Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit“ haben (Röm 2,20).

Daraus folgt nach Wolter (Anm. 38), dass das „paulinische *thelein* ... der Wille zum Gehorsam gegenüber den Geboten der Tora“ ist und „nicht lediglich ein ‚vernünftiges‘ bzw. ‚rational informiertes Streben nach dem Guten‘“, was J. Müller „mit Verweis auf Plato, Gorg. 466a-468e“²⁰² annimmt.

202 Wolter zitiert J. Müller, Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes,

Was Wolter in seinen Ausführungen zu Vers 15 und 19 anfangs in den Hintergrund treten ließ, ist ihm zufolge (W452) in Vers 16 „nicht zu überhören“, nämlich dass auch hier „das Ich mit einer jüdischen Stimme spricht.“ Denn eindeutig ist der

nomos ... auch hier die Tora. Deren Charakterisierung als *kalos* {gut} entspricht den Aussagen über sie in V. 12 („heilig und gerecht und gut“) und V. 14b („geistlich“). Die Tora ist „gut“, denn sie kommt von Gott und gebietet zu tun, was „gut und recht ist (*to kalon kai to areston*) vor dem Herrn“ (Dtn 12,25.28; 13,19). Das Ich identifiziert mit diesem Vers den Widerspruch zwischen Wollen und Tun, den sein Handeln kennzeichnet, als Bestandteil seines Umgangs mit der Tora.

Das geschieht, indem „Paulus an die Ausgangsfragestellung“ anknüpft, ob etwas Gutes tödliche Folgen haben kann. In Vers 16a nimmt er

das in V. 15c Gesagte als gegebene Voraussetzung (*ho ou thelō* {was ich nicht will}) entspricht *ho misō* {was ich verabscheue}) und leitet daraus die Schlussfolgerung ab, dass das Ich auch durch die Nichterfüllung des Gesetzes dessen Anspruch und Selbstverständnis ins Recht setzt, weil es nämlich in Widerspruch zu seinem Wollen handelt. Paulus formuliert den Satz so, dass es nicht das Wollen bzw. Nicht-Wollen ist, mit dem das Ich dem Gesetz zustimmt, sondern paradoxerweise gerade *das Handeln* in Widerspruch zum Gesetz. Weil dieses Handeln gleichzeitig aber auch in Widerspruch zum Wollen geschieht, kann das Ich daraus die Feststellung ableiten, dass sein Wollen mit der Forderung des Gesetzes übereinstimmt. Paulus trennt hier also das wollende Ich vom handelnden Ich und stellt ersteres auf die Seite des Gesetzes. Er formuliert damit nicht eine Aussage über das Gesetz, sondern über das Ich. In V. 22 wird er sie noch einmal wiederholen, indem er an die Stelle des wollenden Ich den „inneren Menschen“ setzt.

In Vers 17 formuliert Paulus eine „These“, die „in den nachfolgenden Versen durch eine Kette von *gar*-{denn-}Sätzen rekursiv {zurückgreifend} begründet“ wird. Dabei wird (W452f.)

jede Begründung zu einer neuen These, die dann wieder ihrerseits mit einer Begründung versehen wird: V. 17 durch V. 18a-d, V. 18a-d durch V. 18e-f, V. 18e-f durch V. 19. Die letzte Begründung wird dann in einen realen Konditionalsatz transformiert (V. 20a), aus dem Paulus die Schlussfolgerung ableitet (V. 20b-c), die zur Ausgangsthese zurückführt.

Indem Paulus (W453) in Vers 17 „mit Hilfe der Adverbien *nyni de* {nun aber} und *ouketi* {nicht mehr}... einen Einschnitt“ markiert, verändert er in Römer 7,17-20 gegenüber 7,15-16a die Perspektive:

ZNW 100 (2009), 228. Für die von Plato zitierte Stelle aus Gorgias, *De Rhetorica*, ist im Internet eine [deutsche Übersetzung](#) verfügbar.

Thema ist nun nicht mehr die Unterscheidung zwischen wollendem und handelndem Ich, sondern das Ich ist jetzt ganz das handelnde Ich. Oder anders herum gesagt: das Ich, das jenseits der Unterscheidung zwischen wollendem Ich und handelndem Ich doch immer ein und dasselbe Ich ist und bleibt, sieht nun von seinem Wollen ab und nimmt nur noch sein Handeln in den Blick. Das ‚Vorher‘, von dem das *ouketi* abgrenzt, ist die Beschreibung des Widerspruchs zwischen wollendem Ich und handelndem Ich in V. 15-16a, wo Paulus das Ich als Subjekt seines Handelns in den Blick genommen hatte. „Nicht mehr“ heißt hier darum so viel wie: ‚nicht mehr wie gerade noch gesagt‘. Mit dem persönlichen Fürwort *auto* {das, es} greift Paulus in V. 17a auf *ho misō* {was ich verabscheue} (V. 15b) und *ho ou thelō* {was ich nicht will} (V. 16a) zurück.

In Vers 17b und 20c benennt Paulus „die Sünde als das Subjekt ..., das für das Handeln des Ich eigentlich verantwortlich ist“. Damit bestätigt er das in Vers 14d festgestellte „Herrschaftsverhältnis“ zwischen der Sünde und dem Ich, deren Herrschaft er jetzt nicht mehr mit der „Vorstellung vom Versklavtsein des Ich ‚unter die Sünde‘“ beschreibt, sondern „als eine Form dämonischer Besessenheit“ des Ich:

Die Sünde „bewohnt“ das Ich wie ein böser Geist einen Menschen... Es hat seine Autonomie verloren und seine Persönlichkeit an die Sünde abgetreten. Zu dieser Vorstellung von Besessenheit gehört, dass nicht mehr das Ich handelt, sondern die es beherrschende Sünde.

Wolter vergleicht diese „Metaphorik“ mit der „Vorstellung ..., dass Dämonen oder böse Geister sich ‚in‘ den Menschen befinden oder ‚aus‘ ihnen vertrieben werden“. Dazu verweist er auf „Mk 1,25f; 5,8.12-13; 9,26“ und „Lk 11,24-26 par. Mt 12,43-45, wonach ein ‚unreiner Geist‘ den Menschen, aus dem er vertrieben wurde, ‚mein Haus‘ nennt und in ihm dann wieder zusammen mit sieben anderen Geistern ‚Wohnung nimmt‘ (*katoikei*).“ Und ebenso wie (W454) „bei Paulus nicht das Ich handelt, sondern die in ihm ‚wohnende‘ Sünde, so sprechen in den Exorzismuserzählungen nicht die Besessenen, sondern die in ihnen ‚wohnenden‘ Dämonen.“

Dass Paulus in Römer 8,9.11 und 1. Korinther 3,16 auch vom umgekehrten Vorgang spricht, nämlich „von der ‚Einwohnung‘ des heiligen Geistes in Menschen“, erwähnt Wolter eher beiläufig, nachdem er zuvor betont hatte, dass der jüdische Philosoph Philo²⁰³ im Zusammenhang dessen, „was bei der prophetischen Ekstase passiert“, so „vom menschlichen *nous* und vom Geist Gottes“ spricht wie Paulus „von der Sünde“:

„Es zieht aus (*exoikizetai*) der *Nous* in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes, und nach seiner Entfernung zieht er wieder ein (*isoikizetai*). Sterbliches kann nämlich nicht mit Unsterblichem zusammenwohnen (*synoikēsai*).“

203 Die von Wolter mit „Heres 265“ zitierte Stelle aus Philos Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) ist im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen: [Über den Erben des Göttlichen](#).

Eine solche quasi stoffliche Unverträglichkeit des göttlichen mit dem menschlichen Geist entspricht aber doch eher griechischer Philosophie als jüdisch-biblischem Denken und ist jedenfalls bei Paulus nirgends zu finden.

Der erste Teil von Vers 18, von Wolter mit 18a-d bezeichnet, stellt nun eine erste Begründung von Vers 17 dar (W440):

- 18a Denn ich weiß {*oida gar*},
- 18b dass nicht wohnt in mir {*hoti ouk oikei en emoi*},
- 18c das ist in meinem Fleisch {*tout' estin en tē sarki mou*},
- 18d das Gute {*agathon*}.

Nach Wolter (W454) „übernimmt“ das Ich hier „die dämonologische Einwohnungs-Metaphorik aus V. 17b und formuliert eine anthropologische Gewissheit“, nämlich dass *en emoi* {in mir} bzw. *en tē sarki mou* {in meinem Fleisch} das Gute nicht wohnt. Damit „wiederholt“ Paulus

die Aussage von V. 14c („ich aber bin fleischlich“) mit anderen Worten. Das Wesen des Ich wird als „Fleisch“ charakterisiert. *en emoi* (V. 18b) weist auf *en emoi* in V. 17b zurück, wodurch dann auch das „Fleisch“ (V. 18c) zur Behauptung der Sünde wird. Damit will Paulus nicht auf die sog. ‚Sünden des Fleisches‘ anspielen, sondern er spricht hier vom „Fleisch“ als einer Metapher für die *condicio humana*: Wie es keine menschliche Existenz ohne „Fleisch“ gibt, so gibt es auch keine menschliche Existenz ohne Sünde, und darum gehört die Sünde so notwendig zum menschlichen Leben dazu wie das Fleisch.

Darauf folgt in Vers 18e-f eine weitere Begründung, die „den existentiellen Erkenntnisgrund für die in V. 18a-d formulierte anthropologische Gewissheit“ liefert (W440):

- 18e Denn das Wollen ist mir möglich {*to gar thelein parakeitai moi*},
- 18f das Vollbringen des Guten aber nicht {*to de katergazesthai to kalon ou*}.

Indem Paulus hier (W454) das Wort *katergazomai* {ich beabsichtige} aus Vers 15a mit *katergazesthai* {beabsichtigen} wiederaufnimmt, lässt er erkennen, dass er auch auf die entsprechende Feststellung „des ersten Argumentationsgangs ... (‚was ich vollbringe, beabsichtige ich nicht‘)“ zurückgreifen will. Das Ich stellt klar (W455),

dass seine Autonomie in Bezug auf die Befolgung des vom Gesetz Gebotenen (des *kalon*; V. 18f) auf „das Wollen“ beschränkt ist; handeln tut an seiner Stelle die Sünde, und die lässt es nicht das gewollte „Gute“ tun, sondern das nicht gewollte „Böse“ (V. 19a-b).

Vers 19, der „nahezu wortwörtlich V. 15b-c“ entspricht und oben bereits eingehend besprochen wurde, dient innerhalb „des rekursiven Argumentationsgefüges von V. 17-20 ... als empirische Begründung für die in V. 18e-f formulierte Feststellung.“

Darauf baut nun abschließend Vers 20 auf, der in 20a „das in V. 19b Gesagte als gegebene Voraussetzung“ aufnimmt und „daraus die Schlussfolgerung“ in 20b-c ableitet (W440):

20a Wenn ich aber das tue, was ich nicht will {*ei de ho ou thelō touto poiō*},
 20b vollbringe nicht mehr ich es {*ouketi egō katergazomai auto*},
 20c sondern die Sünde, die in mir wohnt {*all' hē oikousa en emoi hamartia*}.

Damit (W455) wiederholt Paulus

nahezu wortgleich die Ausgangsthese, die er diesem Argumentationsgang in V. 17 vorangestellt hatte. ... Paulus will auf diese Weise signalisieren, dass er seine Ausgangsthese als hinreichend bewiesen ansieht. Das Pronomen *auto* {es} (V. 20b) bezieht sich hier auf *ho ou thelō kakon* {nicht, was ich will, Gutes} (V. 19b) und auf *ho ou thelō* {was ich nicht will} (V. 20a).

Was will Paulus Wolter zufolge hier ausdrücken, wenn er im „Unterschied zu V. 14d ... das Ich der Sünde nicht mehr lediglich unterworfen“ sieht, „sondern die Sünde ... zu einem Teil seiner selbst geworden“ ist? Entscheidend ist, dass die dort beschriebene „Fremdbestimmung ... nach V. 17-20 ... nicht mehr lediglich von außen, sondern von innen“ kommt, „aus dem Ich selbst heraus“. Damit will Paulus nicht etwa „das Ich von der Verantwortlichkeit für sein Handeln ... entlasten“, sondern er

will vielmehr die anthropologische Ausweg- und Rettungslosigkeit der Existenz des Ich illustrieren. Von V. 14d zu V. 20 findet damit eine Steigerung statt: Würde dem Ich die Sünde nur als eine von ihm zu unterscheidende Fremdherrschaft *gegenüberstehen*, könnte es vielleicht aus eigener Kraft von ihr loskommen. Weil die Sünde aber eine Herrschaft ausübt, die Bestandteil seines eigenen Selbst ist, bleibt das Ich ihr ohne Aussicht auf Rettung und Befreiung unterworfen. Hilfe – und auch in dieser Hinsicht gibt es eine Entsprechung zu den Exorzismuserzählungen – kann nur von außen kommen. Aber so weit ist Paulus an dieser Stelle noch nicht.

Wolters Auslegung pendelt hin und her zwischen der Einsicht, dass Paulus aus der Sicht eines jüdischen Ich von der guten Tora Israels spricht, und einer Tendenz, die Fremdbestimmung dieses Ich durch die Sünde von allgemein-menschlichen Kategorien her zu interpretieren. Lauert hier nicht die Gefahr, dass aufgrund anthropologischer Gewissheiten oder Ausweglosigkeiten letzten Endes die jüdische Tora ihrer grundlegenden Bedeutung beraubt wird?

[27. April 2025] Gerhard Jankowski (J166) liegt daran, dass das nicht geschieht. Und so hebt er gleich zu Beginn seiner Auslegung von Römer 7,14-25 unter der Überschrift „Vom Tun der Thora“ einige der Sätze hervor, mit denen im 5. Buch Mose (Deuteronomium) „Israel gleichsam eingehämmert“ wird, „daß die Thora und ihre Gebote nicht nur zu hören, sondern vor allem zu tun sind“:

*„Wahre denn das Gebot, so die Gesetze, so die Rechtsgeheiß, die ich heute am Tag dir gebiete, sie zu **tun**.“* (Dtn 7,11) Oder: *„All das Gebot, das ich heute am Tag dir gebiete, wahrte es im **Tun**.“* (Dtn 8,1)

Paulus kannte diese Sätze und wusste, dass ebenso auch „die von den Lehrern Israels formulierten Gebote für das Leben im Alltag“ getan werden mussten:

Wie aber sieht das nun aus, dieses Tun der Thora? Und: Kann Thora überhaupt getan werden? Die Frage muß jetzt gestellt und auch beantwortet werden. Denn es kann nicht nur darum gehen, daß die Thora nur zur Erkenntnis der Sünde führt. Sie will ja getan sein, damit Sünde, wenn nicht unmöglich, so doch eingedämmt wird.

Nach Jankowski wird Paulus in seinem Reden „vom Tun der Thora ... wieder sehr persönlich“ und macht sich „angreifbar“, indem er „sich nicht hinter den Traditionen“ versteckt, „aus denen er kommt“, sondern „[s]ubjektiv, so scheint es zumindest, ... von seinen Erfahrungen“ redet:

Er verschweigt nicht, wie es ihm gegangen ist, wenn er versucht hat, die Thora im Tun zu wahren. ... Selbstkritisch redet er von seiner jüdischen Existenz und Identität. ... Er hätte es sich weiß Gott leichter machen können. Aber es geht ihm um die Gojim, für die er nach wie vor eintritt. Und es geht ihm bei seiner schonungslosen Offenheit vielleicht auch um seine jüdischen Brüder, Kenner der Thora wie er. Seht her: so denke ich, so geht es mir, wenn ich das, was die Thora fordert, tun will. Habt ihr es nicht auch so erfahren, wenn ihr die Thora im Tun wahren wollt?

Das Wort „Tun“ charakterisiert Jankowski zunächst als „ein Allerweltswort“. Allerdings „genügt“ Paulus im „Zusammenhang mit der Thora ... nicht ein Wort, um das Tun zu fassen“, vielmehr greift er auf „drei verschiedene Verben“ zurück: *poiein*, *prassein*, *katergazesthai* (J166f.):

Katergazesthai hat von den drei Verben die umfassendste Bedeutung. Als Kompositum ist es verstärkend. Es umfaßt den ganzen Bereich des Arbeitens und Machens. Es ist Tun, das aufs Gelingen angelegt ist. Vollendetes *katergazesthai* hat als Ergebnis etwas Vollbrachtes. *Etwas sich erarbeiten, sich erwerben* sind mögliche Übersetzungen. *Bewirken* empfiehlt sich in unserem Zusammenhang als adäquate Übersetzung.

Prassein steht für aktives, ganz praktisches Handeln. Es beschreibt die Tätigkeit an sich. Unsere Worte Praxis, praktisch, praktizieren sind von diesem Verb abgeleitet. *Agieren, betreiben, durchführen* sind hier die möglichen Übersetzungen. Wir entscheiden uns für durchführen.

Poiein steht dazu in enger Verbindung. Jedoch umschreibt es das Beginnen einer bestimmten Handlung, die ausgeführt werden soll oder die jemand ausführen will. Hier übersetzen wir wie üblich mit *tun*.

In seiner späteren Übersetzung (G22) ist Jankowski dann allerdings dazu übergegangen, *katergazesthai* mit „ausrichten“ bzw. „ausführen“ wiederzugeben, *prassein* mit „vollbringen“ und *poiein* mit „machen“ bzw. „tun“. Offenbar sind die Bedeutungsunterschiede der drei Verben doch nicht so erheblich, dass sich aus ihnen wesentliche Einsichten für die Auslegung dieser Verse ergeben – außer dass eben das Tun der Tora in großer Breite in ihrem Mittelpunkt steht.

Am Ende der Auslegung von Vers 14 war für Jankowski offen geblieben (J167), was es für Paulus bedeuten musste, „ein unter die Sünde Verkaufter“ zu sein. Lebt er „wie in Ägypten ..., in das Sklavenhaus verkauft unter die Herrschaft des Todes – dem Vergessen preisgegeben“? Was heißt es für ihn, „Thora nicht tun zu **können**, obwohl man es will“? Das muss Jankowski zufolge (J167f.)

genauer erklärt werden, weil eine solche Behauptung, von einem Juden aufgestellt, wie Ketzerei klingen muß. Paulus versucht das in zwei Schritten, die jeweils mit einem kognitiven Verb eingeleitet werden: *ich erkenne (nicht)* in 7,15 und *ich weiß* in 7,18.

Bevor ich auf diese von Jankowski erwogenen beiden Schritte eingehe, ist ein zweifacher Blick zurück auf Wolter notwendig, der Jankowskis Vorgehen von vornherin den Boden zu entziehen scheint.

Erstens hat Wolter (W446) gegen die Übersetzung von *ginōskein* mit „erkennen“ gute Gründe vorgebracht, um es hier stattdessen als gleichbedeutend mit *thelein* {wollen} im Sinne von „beabsichtigen“ zu begreifen. Zunächst habe ich zwar überlegt, ob Paulus mit *ho gar katergazomai ou ginōskō* im Sinne von „denn was ich vollbringe, beabsichtige ich nicht“ und *ou gar ho thelō touto prassō* mit der Bedeutung „denn nicht, was ich will, das mache ich“ dann nicht zwei fast völlig bedeutungsgleiche Sätze aufeinander hat folgen lassen. Aber genau dasselbe drücken sie ja eben nicht aus: der erste legt den Akzent auf das Handeln, bei dem das ungebräuchlichere Wort *katergazesthai*, zu dem mir auch die Übersetzung *bewerkstelligen* einfällt, sogar betont am Anfang steht, um von ihm zu sagen, dass dieses Handeln nicht bewusst beabsichtigt ist, während der zweite Satz ergänzt, dass umgekehrt das Ungewollte getan wird.

Außerdem kann ich zwar Jankowskis Versuch nachvollziehen, die Abfolge der Verse 15-17 und 18-20 mit Hilfe zweier auf Erkenntnis bezogener Verben zu gliedern, aber dennoch erscheint mir Wolters Analyse überzeugender (W452f.), dass die Kette dreier Begründungen, die in den Versen 18-19 für die These von Vers 17 vorgebracht wird, sich letztlich im Kreise dreht, weil sie in Vers 20 am Ende wieder auf dasselbe Ergebnis hinausläuft, womit (W455) Paulus „seine Ausgangsthese als hinreichend bewiesen ansieht.“ Im gleichen Sinne hat Wolter (W444) schon zu Vers 13f. hervorgehoben, dass „das Wirken der Sünde seinen Sinn immer nur darin haben“ kann, „dass sie ihr eigenes Wesen entlarvt“.

Folgendermaßen beschreibt Jankowski (J168) die „erste Erklärung“ des Paulus für seine Unfähigkeit, Tora zu tun:

Ich erkenne nicht, was ich bewirke. Denn ich tue genau das Gegenteil von dem, was ich will. Das eigene Tun ist nicht mehr eindeutig. Nicht das Geförderte wird bewirkt, sondern das, was zu hassen ist. Das bewirkt zwar auch etwas. Es verunmöglicht Leben. Auch diese zu erkennende Unterscheidung ist von der Thora vorgegeben. Es ist ja die Thora, die das Leben gestalten will.

Was aber lenkt das falsche Tun? Was bestimmt das gegen die Thora gerichtete Tun? Paulus sagt: die in mir hausende Sünde. Die Todesordnung wird zum alles beherrschenden Prinzip. Sie bestimmt nicht nur die Verhältnisse und Beziehungen aller, sie ist zutiefst in einem selbst einhäusig. Wogegen die Thora gerichtet ist, das Fehlverhalten, die Sünde, steckt in einem selbst. Das Tun ist fremdbestimmt. So muß, wie in den menschlichen Beziehungen alles fehl- und danebengeht, auch im einzelnen alles danebengehen. Die Folge ist: Thora kann nicht getan werden.

Hier kommt Jankowski am Ende der Auslegung der Verse 15-17 im Grunde bereits zu einer ähnlichen Schlussfolgerung, die Wolter erst nach der Auslegung von Vers 20 zieht (W455), dass nämlich „die Sünde ... eine Herrschaft ausübt, die Bestandteil seines eigenen Selbst ist“, und dass deswegen „das Ich ihr ohne Aussicht auf Rettung und Befreiung unterworfen“ bleibt. Im Unterschied zu Wolter formuliert Jankowski (J168) diese Herrschaft der Sünde jedoch konkret auf die gesellschaftliche „Todesordnung“ bezogen, die es den Menschen, die persönlich in sie verstrickt sind, unmöglich macht, gemäß der befreienden Tora zu handeln und sich auf diese Weise selber aus ihren Verstrickungen zu befreien.

In den Versen 18-20 nimmt Jankowski eine „zweite Erklärung“ dafür wahr, die „noch genauer auf die Fremdbestimmtheit“ eingeht:

Da will einer Thora tun. Was er dann tut, ist jedoch genau das Gegenteil von dem, was er wollte und was die Thora verlangt. Die Erkenntnis wird zur Gewißheit: Ich weiß, daß in mir nichts Gutes wohnt. Diese Erkenntnis aber wird gewonnen an der guten Thora, die einer tun will, aber nicht tun kann.

Ob es gerechtfertigt ist, wie Jankowski eine solche erste und zweite Erklärung sozusagen auf die Verse 15-17 bzw. 18-20 aufzuteilen, ist eher zu bezweifeln. Von der guten Tora ist ja bereits in Vers 16 die Rede, und auf die übermächtige Todesordnung der Sünde laufen in Vers 17 bzw. 20 beide Versreihen hinaus. Was Jankowski inhaltlich herausarbeitet, geht somit aus der Gesamtheit dieser Verse hervor.

Anders als Wolter setzt sich Jankowski nun mit der Frage auseinander, inwiefern Paulus in seinen hier geäußerten Einsichten mit den Rabbinen seiner Zeit übereinstimmt und worin er ihnen in radikaler Weise widerspricht:

Die Rabbinen können ähnliche Aussagen machen, wenn sie von dem bösen Trieb reden, der im Menschen herrscht. Sie gehen aber niemals so weit, daß sie sagten, die Sünde selbst hause im Menschen. Denn da ist ja auch noch der gute Trieb, der gegen den bösen Trieb kämpft und mit der Thora auch den Sieg erringen kann. Davon hören wir bei Paulus nichts. Das mag daran liegen, daß er das Lehrstück über den bösen Trieb radikalisiert. Der böse Trieb bleibt allein übrig und bestimmt den Menschen total. Der gute Trieb hat dagegen keine Chance mehr.

Auf die Frage, was „Paulus zu dieser zweifachen Gewißheit gebracht“ hat, antwortet Jankowski zum einen mit dem Hinweis auf das rabbinische Lehrhaus, in dem Paulus sein Tora-Studium absolviert hat, zum andern aber erinnert er daran, dass die Berufung des Apostels durch den Messias Jesus ihn in die Gemeinschaft mit den Völkern geführt hat. Diese lernen in einem messianischen Lehrhaus nun ebenfalls Tora, sind dabei aber nicht nur als Lernende, sondern zugleich auch als Lehrende ernst zu nehmen:

Zu der Gewißheit, daß die Thora heilig ist, führte ihn mit Sicherheit das Studium bei den Lehrern der Thora. Zu der Gewißheit, daß die Thora nicht getan werden kann, brachte ihn wohl das, was er von den Gojim, deren Anwalt er sein wollte, lernte, als er ihnen die Thora nahe bringen wollte.

Römer 7,21-23: Trotz meiner Freude mit der Tora führt eine andere Tora Krieg gegen mich, nimmt mich gefangen in der Tora der Verfehlung

7,21 So finde ich nun das Gesetz:
Mir, der ich das Gute tun will,
hängt das Böse an.
7,22 Denn ich habe Freude an Gottes Gesetz
nach dem inwendigen Menschen.
7,23 Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern,
das widerstreitet dem Gesetz in meinem Verstand
und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde,
das in meinen Gliedern ist.

[28. April 2025] Die drei Verse Römer 7,21-23 betrachtet Michael Wolter (W455) als Zusammenfassung der Verse 14-20. Hier „ist nicht weniger als fünfmal vom *nomos* {Gesetz} die Rede“, allerdings unterscheiden sich (W456) die „Bedeutungen“. Die Zusammenhänge dieser Verse macht Wolter sichtbar, indem er in seiner Übersetzung die verschiedenen Zeilen unterschiedlich ausrichtet: 21a zentral, 21b und 22 linksbündig, 21c und 23 rechtsbündig. Ich ergänze dazu jeweils den griechischen Text ohne die in Nestle²⁸ eingefügten Satzzeichen, da Wolter ihn anders zuordnet (siehe seine Erläuterung unten):

21a Ich finde also das Gesetz {*heuriskō ara ton nomon*}

21b für mich, der ich das Gute tun will,
{*tō thelonti emoi poiein to kalon*}

21c dass mir (nur) das Böse als Möglichkeit gegeben ist.
{*hoti emoi to kakon parakeitai*}

22a Denn ich erfreue mich am Gesetz Gottes
{*synhēdomai gar tō nomō theou*}

22b nach dem inneren Menschen {*kata ton esō anthrōpon*}.

23a Aber ich nehme ein anderes Gesetz in meinen Gliedern wahr
 {blepō de heteron nomon en tois melsein mou},

23b das gegen das Gesetz meiner Vernunft Krieg führt
 {antistrateuomenon tō nomō tou noos mou}

23c und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist
 {kai aichmalōtizonta me en tō nomō tēs hamartias tō onti en tois melesin mou}.

Die „allgemeine Zusammenfassung“ in Vers 21 wird also „nach zwei Seiten hin begründet ...: V. 22 bezieht sich auf V. 21b, während V. 21c in V. 23 entfaltet wird.“ Inhaltlich entspricht hier dem

Widerspruch zwischen dem Wollen des „Guten“ und dem Vollbringen des „Bösen“, der in V. 21b-c letztmals formuliert wird, ... das Gegenüber zwischen dem „Gesetz Gottes“ und dem „anderen Gesetz“ bzw. zwischen dem *esō anthrōpos* und „meinen Gliedern“ in V. 22 einerseits und in V. 23 andererseits...

Zum Satzbau in Vers 21, der „nicht leicht zu durchschauen“ ist, hebt Wolter hervor, dass er den Dativ *tō thelonti emoi* {wörtlich: dem wollenden mir} in 21b anders zuordnet als die meisten Exegeten. Er „ist nicht von *heuriskō* {ich finde} abhängig..., sondern von *nomos* {Gesetz}: Er bezeichnet denjenigen, für den das ‚Gesetz‘ gilt.“ Dazu verweist er (Anm. 55) auf 2. Mose 12,49, wo „ein und derselbe *nomos tō enchōriō kai tō proselthonti prosēlytō* [... für den Einheimischen und den eingewanderten Proselyten]“ gilt, oder auch auf „Num 9,14; 15,16... Der Dativ nennt immer denjenigen, für den der *nomos* {das Gesetz} verbindlich ist.“ Außerdem kann dieser Dativ (W456) „auch nicht zu *parakeitai* {ist als Möglichkeit gegeben} gehören, weil die entsprechende syntaktische Position bereits durch *emoi* {mir} innerhalb des *hoti*-{dass-}Satzes besetzt ist (V. 21c).“ Abgesehen davon ist Wolter mit der Mehrheit der Exegeten einig, dass *ton nomon* {das Gesetz} das „Objekt von *heuriskō* {ich finde}“ und *to kalon* {das Gute} das „Objekt von *poiein* {tun}“ ist, und der *hoti*-{dass-}Satz in Vers 21c „nennt den Inhalt des *nomos* von V. 21a.“

Inhaltlich greift Vers 21b-c auf das zurück (W456f.),

was das Ich vor allem in V. 18d-19 gesagt hatte: Es macht die regelmäßige Erfahrung (*heuriskō ton nomon* {ich finde das Gesetz}), dass es gerne das Gute tun möchte, tatsächlich aber immer nur das Böse tut. Diesen Mechanismus, gegen den es machtlos ist, nennt das Ich darum ein „Gesetz ... für mich“ (*nomos ... emoi*; V. 21a), weil es sein Handeln bestimmt. *nomos* steht darum nicht mehr wie in V. 7-20 für die Tora. Paulus gebraucht den Ausdruck vielmehr metaphorisch und bezeichnet mit ihm so etwas wie eine ‚Regel‘ oder eine ‚Gesetzmäßigkeit‘. Er nennt sie „Gesetz“, weil von ihr eine Nötigung ausgeht, wie es bei Gesetzen üblicherweise der Fall ist.

In Vers 22 (W457) nimmt Paulus das in 21b Gesagte auf

und formuliert eine Aussage, die V. 16b sehr nahe kommt. An der Stelle von *sympḗmi* {ich bestätige} dort steht hier *synhēdonai* {ich erfreue mich}, und auch *ho nomos tou theou* {das Gesetz Gottes} ist hier die Tora, von der das Ich in V. 16b gesagt hatte, dass sie „gut“ ist.

Zur Begründung dafür, dass hier die jüdische Tora gemeint ist, verweist Wolter (Anm. 57) auf folgende Stellen in der Septuaginta: „Jos 24,26; 1Chr 16,40; 22,12; Ps 1,2; 19/20,8; Hos 4,6; Jes 30,9; Jer 8,8; 2Esr 19,3; 20,29.30 (Neh 9,3; 10,29.30); Bar 4,13 u.ö.“, wo mit *ho nomos tou theou* jeweils das hebräische *thorath ’elohim* {Tora Gottes} oder *thorath jhwh* {Tora JHWHs} übersetzt wird.

Weiter hebt Wolter hervor (W457), was gegenüber „dem bisher Gesagten ... neu“ ist, nämlich

dass das eine und bis dahin ungeteilte Ich eine Differenzierung erfährt: Das Ich führt die Zustimmung zur Tora, die in seinem „Wollen“ erkennbar wird, das von der Tora Gebotene zu „tun“, auf den in ihm befindlichen „inneren Menschen“ zurück. Ihn macht es dadurch gewissermaßen zum eigentlichen Subjekt des Wollens, von dem es in V. 15-16.18-21 immer wieder gesprochen hatte. Dass dem „inneren Menschen“ im Unterschied zu 2Kor 4,16 hier kein ‚äußerer Mensch‘ entspricht, der das Subjekt für das Tun des Nichtgewollten wäre, kann nach V. 17-20 nicht überraschen, denn hierfür ist die „im Fleisch“ wohnende Sünde verantwortlich. Die komplementäre anthropologische Entsprechung zum *esō anthrōpos* {inneren Menschen} können darum nur die in V. 23 erwähnten ‚Glieder‘ (*melē*) als nachgeordnete Vollzugsorgane sein, die lediglich ausführen, was die Sünde bestimmt.

Trotzdem entlässt Paulus nach Wolter „das Ich nicht aus seiner Einsheit“, denn mit der „Präposition *kata* {nach}“ markiert Paulus „die Differenz zwischen dem „inneren Menschen“ und dem Subjekt des Satzes“ und stellt sicher, dass

der ‚innere Mensch‘ sich nicht gegenüber dem seit V. 7d sprechenden Ich ver selbstständigt... Das Ich, das in V. 22 sagt, dass es an der Tora seine Freude hat, ist nicht der „innere Mensch“, der sie erfüllen will, sondern es ist dasselbe Ich wie davor – in all seiner Widersprüchlichkeit. Der „innere Mensch“ ist ein Teil von ihm.

Bezeichnend ist, dass Wolter mit keinem Wort auf den jüdischen Hintergrund der Freude des Paulus an der Tora eingeht; stattdessen verweist er (Anm. 59) zum Stichwort *synhēdomai* {ich erfreue mich} auf eine ganze Reihe griechischer Autoren, um zu erläutern, dass „der Dativ der Sache den Gegenstand der Freude“ bezeichnet und dass die Vorsilbe *syn-* {zusammen mit} „nicht einen anderen Freunden miteinschließen“ muss, sondern „auch einfach nur der Verstärkung dienen“ kann.

In einem Exkurs (W458) zur Wendung *ho esō anthrōpos* {der innere Mensch} geht Wolter darauf ein, dass sich der „Gedanke, dass es im Menschen noch einen ande-

ren ‚Menschen‘ gibt, ... erstmals bei *Plato*“ findet und dass „Spuren dieser Vorstellung ... dann erst wieder bei *Philo v. Alexandrien* erkennbar“ sind. Obwohl er (W459) eine Nähe zum „paulinischen Sprachgebrauch“ wahrnimmt, sind ihm zufolge aber „nicht nur die Begriffe, sondern vor allem auch ihre jeweiligen Inhalte viel zu unterschiedlich“, als „dass Paulus die Rede vom ‚inneren Menschen‘ von Plato oder aus der mittelplatonischen Tradition übernommen“ haben könnte. Für „wahrscheinlich“ hält es Wolter, dass Paulus in Römer 7,22 eine „Redeweise ... noch einmal verwendet, wenn auch mit einer ganz anderen Bedeutung“, die auf ihn „selbst zurückgeht“, und die (W457) im Neuen Testament zum ersten Mal in 1. Korinther 4,16 auftaucht:

„Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch *ho exō hēmōn anthrōpos* {unser äußerer Mensch} zugrundegeht, wird doch *ho esō hēmōn* {unser innerer} täglich erneuert“. Paulus spricht hiervon seiner apostolischen Existenz und bezeichnet mit dem „äußeren Menschen“ seine hinfällige und schwache Leiblichkeit (gewissermaßen die „irdenen Gefäße“ von 2Kor 4,7), während „unser innerer (Mensch)“ dadurch gekennzeichnet ist, dass er bereits in der Gegenwart am Leben des Auferstandenen partizipiert, wie aus V. 10-14 hervorgeht.

Hier (wie auch in Epheser 3,16 und 1. Petrus 3,3-4, wo die Metapher wohl übernommen oder umschrieben wird) ist (W459)

der „innere Mensch“ der eigentlich wichtige Teil des Menschen ..., weil er die Identität des gesamten Menschen konstituiert und zu Gott in Beziehung tritt. Ein gedanklicher Verwandter dieser ‚inneren Menschen‘ ist der ‚innere Jude‘, dessen Bild Paulus in Röm 2,28-29 entwirft: Er und nicht der ‚äußerliche‘ Jude, wie er sich nach der Wahrnehmung der Menschen darstellt, ist der ‚eigentliche‘ Jude, den nur Gott als solchen erkennen kann, weil nur er nicht auf das Äußere sieht, sondern auf das Innere.

Aber unsere Stelle Römer 7,22 „unterscheidet sich von allen bisher genannten Texten“, denn in ihr geht nur darum,

dass das, was der Mensch will und denkt, nicht nach außen tritt, sondern immer nur in ihm drin bleibt. Der „innere Mensch“ ist hier darum nicht „das, was der Mensch eigentlich sein sollte, im Unterschied von dem Menschen, als der er in Wahrheit existiert“²⁰⁴. Der „innere Mensch“ existiert nicht nur „eigentlich“, sondern durchaus auch „in Wahrheit“, und das Ich hat auch „in Wahrheit“ – nämlich nach dem inneren Menschen – Freude am Gesetz. Der „innere Mensch“ wird hier als Teil des Ich kenntlich gemacht, der es das Gute wollen und das Böse hassen lässt und der – mit Plato gesagt²⁰⁵ – von der ihn umgebenden „Hülle“ (*elytron* {Schale}), der *eikōn* {Gestalt, Bild} des durch sein *poi-*

204 Wolter zitiert hier N. Walter, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT) 2, 163, und grenzt sich von ihm ab, indem er bemerkt (Anm. 65), dass „Walters Charakterisierung ... eher zum ‚inneren Juden‘ von Röm 2,28-29“ passt.

ein {Tun} und *prassein* {Machen} von außen wahrnehmbaren Menschen, verdeckt wird. Darum ist der „innere Mensch“ hier auch nicht mit dem *nous* {Verstand} identisch, sondern er bedient sich des *nous*, der Bestandteil seines ‚Innen‘-Seins ist.

Vers 23 enthält „eine doppelte Antithese zu V. 22“, indem das „Ich sich nun der anderen Seite“ zuwendet und „das in V. 21c Gesagte“ entfaltet:

Dem *nomos tou theou* {Gesetz Gottes} steht ein *heteros nomos* {anderes Gesetz} gegenüber, und der *esō anthrōpos* {innere Mensch} findet seine antithetische Entsprechung in *ta melē mou* {meinen Gliedern}, in denen das „andere Gesetz“ verortet wird und wirksam ist.

Auch (W460) in Römer 6,13.19 und 7,5 hatte Paulus schon „von den ‚Gliedern‘“ gesprochen, „mit denen das Ich handelt“, was erklären kann, dass er auch hier von ihnen und nicht

vom ‚äußeren Menschen‘ spricht... Die „Glieder“ stehen hier also für das *poi-ein* {Tun} und *prassein* {Machen} des Ich, von dem in V. 15b-16a.19-20a die Rede war. Im Gegenüber zum „inneren Menschen“ geht es jetzt also um die nach außen tretende und von außen erkennbare Bestimmtheit des Handelns des Ich im Gegenüber zu seinem unerkennbar bleibenden Wollen. Darum kann Paulus das Ich auch davon sprechen lassen, dass es dieses Gesetz „sieht“: Es „sieht“ die Handlungen, zu denen dieses „andere Gesetz“ nötigt und die das Ich veranlassen, gegen sein Wollen zu handeln.

Indem das Wort *heteros* {ein anderes} an das zuvor erwähnte *nomos tou theou* anknüpft, will es

dieses „andere Gesetz“ ausdrücklich vom ‚Gesetz Gottes‘ (V. 22) abgrenzen; es kann darum nicht ebenfalls auf die Sinai-Tora verweisen. Paulus spricht hier metaphorisch von „Gesetz“, weil er das Handeln des Ich als fremdbestimmt charakterisieren will: Es ist so, als gehorchte es Anweisungen eines Gesetzes.

205 Da Wolter meint, das hier von Paulus Gemeinte unter Rückgriff auf Plato verdeutlichen zu müssen, sei nun doch zitiert, was er (W458) aus Platos Werk *Res Publica* zum Gedanken, „dass es im Menschen noch einen anderen ‚Menschen‘ gibt“, anführt:

In Resp. 589a ist *tou anthrōpou ho entos anthrōpos* („des Menschen innerer Mensch“) einer von drei Seelenteilen, und zwar derjenige, der für das *logistikon* (das „Vernünftige“; z.B. 550b) steht. Er und zwei tiergestaltige Seelenteile sind „zu einer (Gestalt) ... zusammengewachsen“. Diese dreiteilige Gestalt ist „von außen mit der Gestalt eines Einnen, nämlich der des Menschen“ (*exōthen henos eikona, tēn tou anthrōpou*) umgeben, so dass man „das, was drinnen ist (*ta entos*), nicht sehen kann, sondern allein außen die Schale (*exō monon elytron*) sieht“ (588d-e).

Die Stellen 588d-e und 589a sind auf der Internetseite <https://archive.org/> auch in [deutscher Übersetzung](#) nachzulesen.

Die „Vorgehensweise dieses *heteros nomos*“ interpretiert Paulus metaphorisch „als einen Krieg, den das ‚andere Gesetz‘ gegen das ‚Gesetz meiner Vernunft‘ führt (V. 23b)“, wobei aus V. 23c hervorgeht,

dass Paulus das „andere Gesetz“ in diesem Krieg nicht nur als Aggressor, sondern auch als Sieger sieht: als Sieger über das sich an Gottes Gesetz orientierende Wollen des Ich. Das Ich erfährt von ihm dieselbe Behandlung wie die Bevölkerung der unterlegenen Macht von Seiten der Sieger: Es wird von ihm in Gefangenschaft und Sklaverei geführt (vgl. V. 14: „verkauft unter die Sünde“), wo es dem Gesetz des Siegers gehorchen muss. In dieser metaphorischen Situation erhebt sich die Klage in V. 24.

Nach Wolter (Anm. 71) macht es der „metaphorische Hintergrund“ von Krieg und Gefangenschaft auch „wahrscheinlich“, dass die Präposition *en* vor *tō nomō tēs hamartias* {in dem Gesetz der Sünde} „in V. 23c lokal gemeint ist“. Ähnlich heißt es in „Tob 7,3: ‚Wir gehören zu den *aichmalōtisthentes* ... *en Nineuē* {Kriegsgefangenen ... in Ninive}‘“. Außerdem kann „*en* auch für *eis* {in ... hinein} stehen“, so dass das Ich sich auch in das Gesetz der Sünde hinein weggeführt wissen kann, ähnlich wie Menschen aus Israel nach „1Kön 8,46; Tob 1,10; 1Makk 10,33“ und „Lk21,24“ in andere Länder deportiert werden.

Die Frage (W460), „von wie vielen Gesetzen Paulus hier spricht“, ist nach Wolter aber „[n]icht leicht zu beantworten“. Manche Exegeten (Anm. 72) identifizieren alle „vier in V. 22-23 erwähnten *nomoi* mit der Sinai-Tora“ oder unterscheiden lediglich zwischen dem *nomos tou noos mou* {Gesetz meines Verstandes} als „dem ‚Gesetz Gottes‘ aus V. 22“ und dem *nomos tēs hamartias* {Gesetz der Sünde} als „dem ‚anderen Gesetz‘ aus V. 23a“, während Hofius²⁰⁶

mit vier verschiedenen *nomoi* rechnet: Der *nomos tou theou* {Gesetz Gottes} (V. 22) sei die „Tora vom Sinai“, der *heteros nomos* {das andere Gesetz} (V. 23a) „der alles bestimmende Wille des unter die Sünde verkauften ‚fleischlichen‘ Menschen“, der *nomos tou noos mou* {das Gesetz meines Verstandes} (V. 23b) „der alles bestimmende Wille des *esō anthrōpos* {inneren Menschen}“ und der *nomos tēs hamartias* {Gesetz der Sünde} (V. 23c) „die Willensforderung der Sünde, die das ‚Böse‘ befiehlt“.

Wolter räumt (W461) ein Argument für die

Unterscheidung zwischen dem *heteros nomos* (V. 23a) und dem *nomos tēs hamartias* (V. 23c) ein, nämlich „dass Paulus beiden *nomoi* unterschiedliche Rollen zuschreibt: Der *heteros nomos* „hält gefangen“, der *nomos tēs hamartias* ist das ‚Gefängnis‘.²⁰⁷ Andererseits befinden sich beide *nomoi* an ein und demselben Ort: in den ‚Gliedern“ des Ich (V. 23a.d). Das spricht eher dafür, dass

206 Wolter zitiert O. Hofius, Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7-25a, in: ders., Paulusstudien II, 142.

Paulus in beiden Fällen von ein und demselben „Gesetz“ spricht. Dieses Gesetz kann aber nicht die Tora sein, denn die befindet sich nicht in den „Gliedern“ des Ich.

Die hier festzustellende „deutliche sprachliche [Redundanz](#)... lässt sich“ nach Wolter „aber leicht dadurch erklären, dass Paulus in V. 23a zunächst ganz unspezifisch und formal lediglich von einem ‚anderen‘ Gesetz spricht“ und erst in 23c „seine Identität enthüllt“, nämlich als

das „Gesetz der Sünde“. Paulus stellt hier das in V. 17-20 geschilderte Geschehen in metaphorischer Umschreibung dar: Dass dem Ich nur das Böse „als Möglichkeit gegeben ist“ (V. 21c), hat seinen Grund darin, dass es gezwungen ist, einem von der Sünde erlassenen ‚Gesetz‘ zu gehorchen.

Da auf der anderen Seite „[d]ie ‚Vernunft‘ (der *nous*) ... zum ‚inneren Menschen‘“ gehört, „der sich ihrer bedient, um das Gute zu wollen und das Böse zu hassen“, kann Paulus mit dem „Gesetz meiner Vernunft“ nur „das ‚Gesetz Gottes‘“ meinen, „an dem das Ich seine Freude hat, die Tora.“ Nur sie ist „dieses Gesetz ...“, an dem sich die Vernunft mit ihrem Wollen orientiert und von dem sie weiß, was ‚gut‘ und was ‚böse‘ ist“, und es ist nicht etwa „ein Gesetz, das der *nous* sich selbst ausdenkt“.

Damit hält Wolter es für „wahrscheinlich, dass Paulus in V. 22-23 von zwei verschiedenen ‚Gesetzen‘ spricht: von der Tora (V. 22.23b) und – metaphorisch – vom ‚Gesetz der Sünde‘ (V. 23a.c).“ Am Ende seiner Auslegung von Römer 7,21-23 gelangt Wolter also zu Schlussfolgerungen, die sich gar nicht so sehr von Jankowskis Auslegung unterscheiden.

Gerhard Jankowski (J168) hatte aus den vorherigen Versen eine „zweifache Gewißheit“ des Paulus herausgearbeitet, erstens „dass die Thora heilig ist“, und zweitens, dass „die Thora nicht getan werden kann“. Wesentlich ist nun, dass Paulus daraus eine bestimmte Schlussfolgerung *ganz und gar nicht* zieht (J169):

Die Folgerung aus dieser Gewißheit hätte sein können: Weil Thora nicht getan werden kann, muß sie aufgegeben werden. Genau diese Konsequenz zieht Paulus nicht. Er kann und wird nach wie vor *Simchat Thora* feiern, das Fest der Freude über die Gabe der Thora, das gefeiert wird, wenn der Zyklus der sabbatlichen Thoralesung wieder neu beginnt. Bei diesem Fest wird nicht nur die Freude über die Thora, sondern auch die Treue zu ihr artikuliert. Aus der Freude an diesem Fest erwächst aber auch die Verpflichtung für die Thora.

Anders als Wolter bringt Jankowski den Vers 22a: *synhēdomai gar tō nomō* in Verbindung mit der jüdischen Identität des Paulus, dem es selbstverständlich ist, das Fest *Simchat Thora* zu feiern, und er bezieht in seiner Übersetzung die Vorsilbe *syn-* {mit} auf die Tora selbst:

207 So sieht das nach Wolter U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1980, 90.

„Ich freue mich mit der Thora Gottes“ (7,22), kann man sich nachdrücklicher zu der Thora bekennen, als mit einem solchen Satz? Bei aller Radikalität, bei allen anstößigen und unerhörten Folgerungen zeigt diese schonungslose Confessio {Bekenntnis} des Paulus, wie er sich weiterhin der Thora verpflichtet weiß. Sie bleibt als Gabe und als Aufgabe.

Indem Paulus hier auch vom *nomos tou noos mou* {Tora meines Verstandes} spricht, will er darauf hinaus, dass das, was die Tora „als Gabe und Aufgabe“ will, „[m]it dem Verstand ... klar zu erfassen und zu begreifen“ ist, nämlich als „ein gelungener Wurf oder Entwurf für ein befreites Leben, von anderen Lebensentwürfen kaum oder nicht zu übertreffen.“ Leider muss Paulus hier aber auch auf einen „dieser anderen Entwürfe“ zu sprechen kommen, der „eindeutig ein völlig verfehlter“ ist, „der gründlich danebengehen muß“. Dieser andere Lebensentwurf, der *heteron nomon* {eine andere Tora} hervorbringt,

ist aber so stark, daß sein Gesetz, seine Thora zum alles bestimmenden Prinzip wird. Dieses Prinzip geht einem unter die Haut, steckt einem in den Gliedern, wie Paulus sagt. Mehr noch: Es findet gleichsam ein Krieg zwischen der heiligen Thora und der anderen Thora des widergöttlichen und deswegen unmenschlichen Prinzips statt, das den Menschen völlig lähmt. Paulus deutet das mit den militärischen Verben *zu Felde ziehen*, *gefangennehmen*, an. Die Lähmung zeigt sich darin, daß nicht getan wird, was getan werden soll.

Dieses „widergöttliche Prinzip“ wird von „Paulus durchgängig Sünde“ genannt, griechisch *hamartia*, was Jankowski in seiner späteren Übersetzung (G22) mit „Verfehlung“ wiedergibt. Aber welches deutsche Wort man auch verwendet, Sünde oder Verfehlung ist nach Jankowski (J169)

nie ein Abstraktum. Schon zu Beginn dieses ersten Briefteils hatte Paulus in 1,18-32 ziemlich genau beschrieben, was für ihn auch Sünde war. Es war die (Un)Ordnung des Systems, in dem alle, Griechen und Juden, leben mußten. Wie an unserer Stelle zu hören, hat nach Meinung des Paulus dieses System Menschen bis ins Innerste korrumpiert und gelähmt. Es spricht einiges dafür, daß Paulus das römische imperiale System mit Sünde gleichgesetzt hat. Was da an und mit Menschen getan wurde, widersprach dem Willen Gottes. Daß es nicht einmal mit der Thora zu heilen war, zeugte erst recht von seiner ganzen Sündhaftigkeit. Denn was die Thora will, nämlich ein Leben in Gerechtigkeit und Selbstbestimmtheit, kurz ein befreites Leben, das war unter den herrschenden römischen Verhältnissen nicht möglich.

Mit diesen Erwägungen widerspricht Jankowski erheblich der traditionellen christlichen Rechtfertigungslehre, insofern sie die Erfüllung der Forderungen der Tora für grundsätzlich unmöglich hält, so dass für die Tora „als Gabe und als Aufgabe“ eigentlich keine Perspektive mehr bleibt. Es sind die Bedingungen der weltweit herrschenden Gewaltordnung, die es in seinen Augen unmöglich machen, dass ein von den

Völkern abgeschottetes Israel ein weiteres Mal aus metaphorischer ägyptischer Sklaverei auszieht und in einem neuen Gelobten Land eine befreite Gesellschaft nach den Geboten der Tora aufbaut. Weder der pharisäische Weg einer Trennung Israels von den Völkern noch der zelotische Weg, die unterdrückende Weltordnung der *Pax Romana* mit militärischen Mitteln zu überwinden, sind für Paulus gangbar (J169f.):

Je mehr sich einer damit abmühte, Thora dennoch zu tun, also die verquerten Verhältnisse zu heilen, desto mehr mußte er merken: Was ich will, das geht überhaupt nicht. Nicht was ich will, tue ich, sondern was ich nicht will, genau das tue ich, sagt Paulus; ich, der ich in diesen römischen Verhältnissen lebe, so ergänzen wir. Es ist bezeichnend, daß in den letzten Sätzen von Kapitel sieben Verben aus der Militärsprache auftauchen, die ja eine der Sprachen des Imperiums war. Hinzu kommt, daß gerade hier auch Stichworte wie sterben, töten, Tod sehr häufig sind. Wie sollte angegangen werden gegen die „Experten im Töten“, deren höchste Kunst es sein sollte, sich Auflehrende völlig zu besiegen? Dieses System zu bekämpfen war bei seiner Machtfülle sinnlos. Ihm die Thora vorzuhalten war ebenso sinnlos. Menschen waren in ihm gefangen, an seinen ganzen Unterdrückungsapparat völlig ausgeliefert.

Welchen Ausweg kann es geben aus einer solchen Ausweglosigkeit?

Römer 7,24-25: Wer rettet mich aus diesem Todesleib? – Gott sei gedankt! – zugleich im Dienst der Tora Gottes und der Tora der Verfehlung

7,24 Ich elender Mensch!
Wer wird mich erlösen von diesem Leib des Todes?
7,25 Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn!
So diene ich nun mit dem Verstand dem Gesetz Gottes,
aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.

[29. April 2025] Nach Michael Wolter (W461) erhebt sich aus

der Gefangenschaft und der Erkenntnis der eigenen Machtlosigkeit heraus ... in V. 24 die Klage. Ihre Verknüpfung mit dem Ruf nach einem Retter entspricht den Weherufen in 1Sam 4,8 („Wehe uns! Wer wird uns retten [LXX: *tis exeleitai hēmas*] aus der Hand dieser mächtigen Götter?“) und [6Esra](#) 16,17 („Wehe mir! Wehe mir! Wer wird mich retten [*quis me liberabit*] in jenen Tagen?“).

Wolter kann es natürlich nicht lassen (Anm. 74), zum Vergleich auch einen „Ausruf“ aus dem Drama des Aeschylos, *Die Sieben gegen Theben*²⁰⁸, heranzuziehen, „der sich im Angesicht des anrückenden Heeres der Feinde erhebt: *tis ara rhysetai? Tis ar'*

208 Wolter zitiert Aeschylos, [Hepta epi Thēbas](#), mit „Sept. 92“. In einer [deutschen Übersetzung](#) der Stelle, die in der Digitalen Bibliothek des Münchner Digitalisierungszentrums verfügbar ist, wird so übersetzt: „Wer wird uns retten, wer wird uns beschützen? An welcher Götter Altar sink' ich hin?“

eparkesei („Wer wird jetzt retten? Wer wird jetzt helfen?“), obwohl er kaum annehmen kann, dass der Jude Paulus sich näher mit einem solchen Werk beschäftigt hat, in dem der unmittelbar folgende Vers lautet: *theōn ē theōn*, womit sich, wenn ich den griechischen Text richtig verstehe, die zweite Frage doch darauf beziehen muss, welcher „von den Göttern oder Göttinnen“ helfen wird.

Wichtiger für die Auslegung von Römer 7,24 ist nach Wolter (W461), dass seiner Überzeugung nach „Paulus die Klage aber nicht selbst erhebt, sondern als fiktiven Ausruf dem Ich in den Mund legt“. Daher nämlich

handelt es sich bei ihr eigentlich um eine für die Leser bestimmte Mitteilung. Sie besagt, dass allen Menschen, die sich in der zuvor beschriebenen Situation befinden, nur noch die Möglichkeit der Klage bleibt. Die Verwendung der Klageform soll die Ausweglosigkeit der Unheilssituation des Ich zum Ausdruck bringen. Das Ich erkennt, dass es sich nicht selbst aus dieser Situation befreien kann. Eine Rettung kann nur von außen kommen.

Hier kommt wieder der entscheidende Gegensatz zur Auslegung von Jankowski zum Vorschein, dass Wolter letzten Endes die bleibend jüdische Identität des Paulus nicht ernst nimmt und davon ausgeht, dass er im gesamten Römerbriefkapitel 7 im Grunde nur ein für ihn selber längst abgehaktes innerjüdisches Problem vor den von ihm angesprochenen römischen Heidenchristen ausbreitet.

Passend dazu hält Wolter im „Blick auf den Zusammenhang von Röm 7,24a mit V. 23c“ zwar „vor allem“ (W461f.) den „*parallelismus membrorum* in Tob 13,10(12)“ für „interessant: ‚Er (sc. Gott) möge in dir (sc. Jerusalem) die Gefangenen (*tous aichmalōtous*) erfreuen und in dir die Elenden (*tous talaipōrous*) mit Liebe beschenken (*agapēsai*)““, hauptsächlich aber (W462) verweist er auf „sprachlich vergleichbare Klagen“ bei griechischen Autoren, etwa bei Epiktet, Diss. 1,3,5²⁰⁹ mit dessen

Warnung vor einer bei vielen Menschen verbreiteten Larmoyanz, die sich in den Klagen artikuliere wie: „Was bin ich schon? Ein elendes Menschlein (*talaipōron anthrōparion*)“, oder: „Elend bin ich, ein alter Mensch“ (*talas egō, gerōn anthrōpos*; 1,4,24).

Aber Wolter kann damit doch wohl nicht andeuten wollen, dass Paulus hier verächtlich auf ein jüdisches Selbstmitleid angesichts selbstverschuldeten Elends herabblickt?

Auch in der in Vers 24b geäußerten Frage sieht Wolter lediglich eine Demonstration der „Verzweiflung des Ich“. Sie stellt „keine rhetorische Frage“ dar,

209 Die beiden von Wolter zitierten Stellen aus den Dissertationen von Epiktet können auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: [Dissertationes ab Arriano digestae ad fidem codicis Bodleiani recensuit Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae, 1898, Buch 1, Kapitel 3, 5 und Buch 1, Kapitel 4, 24.](#)

deren Antwort Paulus schon kennt, sondern sie gehört ebenfalls zum Bild des Ich, das er in diesem Kapitel entwirft. Sie hat rein illustrativen Charakter und verlangt darum nach keiner Antwort.

Zur „Formulierung *sōma tou thanatou toutou*“ überlegt Wolter (Anm. 75), ob „sich das Demonstrativpronomen *toutou* {diesem} auf *sōματος* {Leib} bezieht ... oder auf *thanatou* {Tod}“, was vom Satzbau her „nicht zu entscheiden“ ist. Er verweist dazu auf „einerseits 1/3Esr 6,18 (*ton naon tou kyriou touton* [„diesen Tempel des Herrn‘]) und andererseits 2Kön 9,1 (*ton phakon tou elaiou toutou* [„den Krug dieses Öls‘])“. Da aber

das Pronomen ... eine bestimmte Eigenart hervorheben will, liegt es näher, es mit *sōma* zu verbinden, denn in V. 22-23 hatte Paulus mit der Rede vom „inneren Menschen“ und von „meinen Gliedern“ unmittelbar zuvor Leibvorstellungen aufgerufen.

Mit (W441) „diesem Todesleib“ (W62)

bezeichnet Paulus denselben „Leib“ wie mit dem Ausdruck *sōma tēs hamartiās* {Leib der Sünde} in Röm 6,6: Hier wie dort spricht er [metonymisch](#) von einer bestimmten Existenzweise, zu der er in 6,6 „unser früherer Mensch“ gesagt hat. Der hellenistische Dualismus von Leib und Seele spielt hier nur ganz indirekt eine Rolle, denn Paulus identifiziert das Ich hier nicht mit der Seele (oder dem *esō anthrōpos* von V. 22), sondern zu ihm gehört immer auch sein „Leib“.

Zur „Unheilssituation, aus der das Ich befreit werden möchte“, verweist Wolter (Anm. 76) auf „den entsprechenden Gebrauch von *rhuesthai ek/ex* {retten aus}“ bei einigen griechischen Autoren, aber auch in biblischen Zusammenhängen, z.B.

Gen 48,16 (*ek pantōn tōn kakōn* „aus allen Übeln“; s. auch 3Makk 2,12; Spr 14,25; Sapsal {Weisheit Salomos} 16,8); Ex 6,6 (*ek tēs douleias* „aus der Sklaverei“); 2Sam 22,44 (*ek machēs laōn* „aus dem Kampf der Völker“); Ps 30,16^{LXX} u.ö. (*ek cheiros echthrōn mou* „aus der Hand meiner Feinde“); Spr 10,2 (*ek thanatou* „aus dem Tod“; s. auch Ps 32,19^{LXX}); ... Kol 1,12 (*ek tēs exousias tou skotous* „aus der Herrschaft der Finsternis“).

Paulus bezeichnet diese „Unheilssituation“ als (W462f.)

„Leib“, weil das „Tun“ und „Vollbringen“ der Menschen im Unterschied zu ihrem „Wollen“ immer eine Sache ihrer nach außen gerichteten und von außen wahrnehmbaren Leiblichkeit ist. Das *sōma tou thanatou* {Leib des Todes} ist darum nicht der „sterbliche Leib“ von 6,12; 8,11, den auch die Getauften noch mit sich herumtragen und dessen „Erlösung“ sie nach 8,23 erwarten. Der „Tod“, der diese Existenzweise kennzeichnet, ist vielmehr der Tod, von dem Paulus in 7,10-11.13e gesprochen hatte: der eschatische Unheilstod, der dem Ich durch die in ihm wohnende Sünde (V. 17b.20c) bereitet wird (V. 13c-e).

Dieser Tod befreit das Ich darum nicht von seinem *sōma* {sterblichen Leib}, sondern es ist genau umgekehrt: Das *sōma* {der Todesleib} führt das Ich geradewegs in den Unheilstod, der auf all diejenigen wartet, die nicht den Willen Gottes, sondern das Böse tun. Darum nennt Paulus es „Leib des Todes“.

Zu Vers 25a betont Wolter (W463), dass er „nicht auf die Frage von V. 24b“ antwortet, weil nach seiner Überzeugung „mit dem Ausruf *charis (de) tō theō* {Dank sei aber Gott} ... nicht mehr das Ich, sondern Paulus“ spricht. Angeblich teilt Paulus ja als vom Judentum zum Christus-Glauben bekehrter Christ in keinsten Weise die in Vers 24 geäußerte Verzweiflung, vielmehr weiß er „sich und alle anderen, die Jesus als ihren Herrn bekennen, ‚aus diesem Todesleib‘ durch Gott gerettet“. Indem „jetzt wieder das christliche Wir“ spricht, das nach Wolter „zuletzt in 7,6 zu Wort gekommen war“, und nicht mehr das seit 7,7 rückblickend redende fiktive jüdische Ich, wird „die in V. 7-23 beschriebene Situation des Ich ... zu einer überwundenen Krise.“

Zu der Formulierung *dia Iēsou Christou tou kyriou hēmōn* {„durch Jesus Christus, unseren Herrn“} hebt Wolter hervor, dass sie hier (wie auch in Römer 1,8 oder Kolosser 3,17) „nicht den Mittler der Rettung, sondern den Mittler des Danks“ bezeichnet. „Das unterscheidet diese Danksagung von derjenigen, die in 1Kor 15,57 steht“ und in der (Anm. 79) „die *dia-Christou*-Formulierung Bestandteil der Partizipialkonstruktion“ ist, „die Grund und Gegenstand des Dankes nennt.“

Aufgrund der Annahme Wolters (W463), dass

Paulus mit der Danksagung scheinbar wieder auf die übergeordnete Textebene zurückgekehrt ist, wirkt die Schlussfolgerung V. 25b, in der noch einmal das Ich das Wort ergreift und das in V. 21-23 bereits zusammenfassend Gesagte noch einmal zusammenfasst, deplatziert.

Aus diesem Grund

1. halten viele Exegeten „diesen Schlusssatz für eine nachpaulinische Glosse ..., die sekundär in den Text geraten sei“.
2. Manche meinen, „dass er durchaus von Paulus stamme, jedoch ursprünglich zwischen V. 23 und V. 24 gestanden habe“.
3. Andere wiederum stehen beiden Eingriffen in den Text „skeptisch gegenüber“, vor allem (Anm. 82) „natürlich alle, die das Ich von Röm 7,7-25 als christliches Ich interpretieren“.

Für die erste Möglichkeit, 25b sei „eine nachträgliche Ergänzung“, zählt Wolter „die folgenden Argumente auf“:

- (a) Da Vers 25b als Zusammenfassung gemeint ist, „hätte er vor V. 24 stehen müssen.“
- (b) Die Zusammenfassung spricht „von einem ‚Sowohl-als auch‘ des *doubleiein* {Dienens}“ und widerspricht damit „den Ausführungen von V. 13-23, wo ein ‚Entweder-oder‘ beschrieben“ wird.

- (c) Vers 25a endet mit der „titular aufgefüllte[n] Wendung *dia Iēsou Christou tou kyriou hēmōn* {durch Jesus Christus, unseren Herrn}“, die wie „in Röm 5,11.21; 6,23; 8,39 den Gedankengang“ abschließen müsste.
- (d) Der Ausdruck „*douleiein nomō* {dem Gesetz dienen} ist sonst weder bei Paulus noch überhaupt in der griechischen Bibel belegt.“
- (e) Die beiden Ausdrücke „*nomos theou* {Gesetz Gottes} und *nomos hamartias* {Gesetz der Sünde}“ werden hier ohne den bestimmten Artikel verwendet, anders (W464) als zuvor in Röm 7,22; 8,7 bzw. in 7,23; 8,2.
- (f) An anderen Stellen spricht Paulus „mit *autos egō* immer nur ‚ganz persönlich von sich selbst‘²¹⁰ ... (Röm 9,3; 15,14; 2Kor 10,1; 12,13)“, hier dagegen geht es um „ein fiktives Ich, das auch andere einschließt.“
- (g) Vers 25b vertritt mit seinem „Gegenüber von *nous* und *sarx* ... einen anthropologischen Dualismus, der sich von dem in 7,13-23 vorgetragenen Dualismus“ unterscheidet.

Dem widersprechen nach Wolter „jedoch gewichtige Gegenargumente“:

- (a) „Es gibt keine einzige neutestamentliche Handschrift, in der V. 25b fehlt oder an einer anderen Stelle steht als in den vorliegenden Texteditionen.“
- (b) Da Vers 8,1 kaum „unmittelbar auf 7,25a“ folgen kann, was nach F. Müller²¹¹ „logisch überhaupt nicht, psychologisch nur sehr schwierig zu vollziehen“ ist, wäre „die Zusatzhypothese“ notwendig, dass Röm 8,1 entweder ebenfalls eine nachpaulinische Glosse sei oder dass dieser Vers ursprünglich anderswo gestanden habe.“
- (c) Eine Wendung „wie *dia Iēsou Christou tou kyriou hēmōn*“ kann bei Paulus auch einen Gedankengang unterbrechen, „z.B. in Röm 1,25; 1Kor 15,57“.
- (d) Auch an anderen Stellen kommt es bei Paulus „öfter vor“, dass „eine Formulierung wie hier *douleuein nomō* {dem Gesetz dienen} ansonsten bei Paulus und in der griechischen Bibel nicht belegt ist“.
- (e) Die Formulierung „*ara oun* {also nun} am Satzanfang“ ist auf der anderen Seite „eine typisch paulinische Formulierung, die sonst weder in der griechischen Bibel noch überhaupt im hellenistischen Judentum belegt ist.“ Das gilt ebenso „für *autos egō* {ich selbst}, das in der griechischen Bibel außer in 3Makk 3,13 nur bei Paulus belegt ist (vgl. noch Röm 9,3; 15,14; 2Kor 10,1; 12,13).“
- (f) Was Ausdrücke mit „*nomos* {Gesetz} + Gen. ... ohne bestimmten Artikel“ betrifft, so gibt es sie auch sonst bei Paulus, z.B. in „Röm 3,27: *nomos pisteōs* {Gesetz des Glaubens}; 9,31: *nomos dikaiosynēs* {Gesetz der Gerechtigkeit}“.

210 So zitiert Wolter Hofius 151 (siehe meine Anm. 206).

211 Wolter zitiert F. Müller, Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer, ZNW 40 (1941), 250.

Eher könnte man nach Wolter erwägen, ob „V. 25a sekundär in den Text geraten ist. Aber auch eine solche Hypothese hätte die gesamte Textüberlieferung gegen sich.“

Wolters Überlegungen zu Vers 25b laufen darauf hinaus, dass es „auch keinen inhaltlichen Unterschied zwischen V. 25b und dem in V. 13-23 Gesagten“ gibt (W464f.):

Vielmehr bringt Paulus gerade dadurch, dass er in V. 25b beide Verhältnisse mit ein und demselben Verb (*douleuein*) charakterisiert, die Zerrissenheit des Ich zusammenfassend auf den Punkt. Auch in V. 13-23 beschreibt das Ich nichts anderes als ein ‚Sowohl-Als auch‘ von zwei Dienstverhältnissen, die es zwei Gebietern gehorchen lässt: Dem, was das „Gesetz Gottes“ vorschreibt, „dient“ es *tō noī* {mit der Vernunft} durch das Wollen des Guten, während es dem „Gesetz“, das die Sünde ihm auferlegt, *tē sarki* {mit dem Fleisch} durch das Tun des Bösen „dient“.

Am Ende nutzt Wolter (Anm. 92) „diese Feststellung“ nochmals zur Bestätigung seiner Überzeugung, dass es im Blick auf Römer 7,7-24.25b „unmöglich ist, in dem Ich einen Christenmenschen sprechen zu hören“, denn Vers 25b widerspricht ihm zufolge eindeutig „Röm 6,6d (‚... so dass wir nicht mehr der Sünde dienen‘)“.

Da Gerhard Jankowski (J170) anders als Wolter nicht voraussetzt, dass Paulus und die von ihm Angesprochenen sich bereits endgültig vom Judentum verabschiedet haben, sieht er ihn als existentiell in die Zerrissenheit eingebunden, die er in Römer 7 beschreibt, zumal er sich überall mit Juden und Gojim solidarisch weiß. Anders als Wolter betrachtet er ja auch die „Militärsprache“ von Römer 7,23 nicht lediglich als Metapher für eine abstrakte Herrschaft der Sünde, vielmehr spiegelt sie die erdrückende „Machtfülle“ der römischen Imperiums wider, an dessen „Unterdrückungsapparat“ die Menschen „völlig ausgeliefert“ waren.

Der Aufschrei, der in 7,24 laut wird, ist daher keineswegs nur, wie Wolter meint (W461), „eine für die Leser bestimmte Mitteilung“, die Paulus „als fiktiven Ausruf dem Ich in den Mund legt“, sondern er kann (J170), indem er an den „Schrei der Vergewaltigten“ erinnert, den die Kinder „Israels in Ägypten“ erhoben, „die schrienen nach Rettung aus der Sklaverei“, nur einer tiefen Solidarität mit den von ihm angeschriebenen Juden und Gojim in der Welthauptstadt Rom entspringen (J165):

24 Ich vergewaltigter Mensch!

Wer wird mich retten aus dem Leib dieses Todes?

Von den Israeliten in Ägypten weiß Paulus (J170):

Die wurden befreit. Für die Gestaltung der Freiheit bekamen sie die Thora. Die ist noch immer da. Aber die Zeiten und die Verhältnisse haben sich geändert. Noch ist die Thora da, die den Weg weist. Aber was getan werden soll, damit Leben möglich ist, kann nicht getan werden. Die Lage scheint hoffnungslos, so daß in der Tat nichts mehr anderes übrigbleibt als der Schrei der Vergewaltigten und Verelendeten. Oder es wird weitergemacht wie bisher: mit dem Ver-

stand der Thora Gottes dienen, mit dem Fleisch aber der Sündenthora. Aber das kann ja nicht die Lösung sein.

Nach Jankowski spiegeln also der emotionale Aufschrei in Vers 24 und der nüchtern zusammenfassende Satz 25b zwei mögliche Umgangsweisen mit der hoffnungslosen Situation wider, dass die gute, den Weg in die Freiheit weisende Tora nicht mehr getan werden und die real existierenden Verhältnisse nicht überwinden kann. Beide scheinen in Sackgassen zu führen.

Dazwischen aber deutet sich die „Rettung aus dem Desaster“ an, und zwar „in dem so floskelhaft klingenden Dankesruf: ‚Gott sei Dank, durch Jesus Messias unseren Herren.‘ (7,25)“ Und was hier aufscheint, wird Paulus „[ü]beraus deutlich ... in den folgenden Sätzen“ hervortreten lassen. Nach Jankowski wird Paulus im folgenden Kapitel 8 des Römerbriefs eine Vision entwickeln, in der es um „eine revolutionäre Errettung“ geht, „die eine neue Welt und eine neue Menschheit zum Ziel hat.“

Übersetzungsvorschlag für Römer 7,7-25

- 7,7 Was **wollen** wir nun sagen?
Die Tora ist Verfehlung?
Natürlich nicht,
sondern die Verfehlung erkannte ich nicht,
wenn nicht durch **Tora**.
Denn **vom Begehren wusste** ich nicht,
wenn nicht **die Tora sagte**:
Du sollst nicht begehren!
- 7,8 Gelegenheit **ergreifend** aber
bewirkte die Verfehlung durch das Gebot in mir **alles Begehren**.
Denn ohne **Tora ist Verfehlung** tot.
- 7,9 Ich aber **lebte einst** ohne **Tora**.
als aber das Gebot kam,
lebte die **Verfehlung** auf.
- 7,10 Ich aber starb.
Und es **fand sich** mir:
Das Gebot, das zum Leben **(sein sollte)**,
genau das **(wurde)** zum Tod.
- 7,11 Denn die **Verfehlung**, Gelegenheit **ergreifend** durch das Gebot,
verführte und tötete mich durch **es**.
- 7,12 **Daher also: Die Tora ist** heilig,
und das Gebot heilig, **bewährt** und gut.
- 7,13 **Wurde also** das Gute mir zum Tod?
Natürlich nicht, sondern die **Verfehlung**;
so dass sie als **Verfehlung in Erscheinung tritt**,
indem sie mir durch das Gute den Tod bewirkt;

so dass **sich als über alle Maßen verfehlend** die **Verfehlung erweist** durch das Gebot.

7,14 Denn wir wissen, dass **die Tora inspiriert** ist.

Ich aber bin fleischlich, verkauft unter die **Verfehlung**.

7,15 Denn was ich **bewirke**, **beabsichtige** ich nicht.

Denn nicht was ich will, das **make** ich,
sondern was ich **verabscheue**, das tue ich.

7,16 Wenn ich aber das tue, was ich nicht will,
stimme ich **der Tora zu**, dass **sie** gut ist.

7,17 Nun aber **bewirke** nicht mehr ich es,
sondern die **Verfehlung**, die in mir wohnt.

7,18 Denn ich weiß, dass in mir, das ist in meinem Fleisch, **Gutes** nicht wohnt.
Denn das Wollen **liegt bei** mir,
das **Bewirken** des Guten aber nicht.

7,19 Denn nicht was ich will, tue ich, Gutes,
sondern was ich nicht will, Böses, das **make** ich.

7,20 Wenn ich aber das tue, was ich nicht will,
bewirke nicht mehr ich es,
sondern die **Verfehlung**, die in mir **wohnt**.

7,21 Ich finde also **die Tora** für mich, der ich das Gute tun will,
dass das Böse **bei mir liegt**.

7,22 Denn ich freue mich **mit der Tora** Gottes nach dem inneren Menschen,

7,23 **sehe** aber **eine** andere **Tora** in meinen Gliedern,
die gegen **die Tora** **meiner Vernunft** **Krieg führt**
und mich gefangen**nimmt in der Tora** der **Verfehlung**,
die in meinen Gliedern ist.

7,24 Ich **elender** Mensch!

Wer wird mich retten aus **dem Leib dieses Todes?**

7,25 Gott **aber** sei Dank durch Jesus, **den Messias**, unseren Herrn!

Also **bin** ich nun selbst mit **der Vernunft** **der Tora** Gottes **dienstbar**,
mit dem Fleisch aber **der Tora** der **Verfehlung**.

Im Messias Jesus durch Gottes Geist die Praktiken des Leibes töten und Gottes Kinder und Erben werden (Römer 8,1-17)

Michael Wolter (W468) fasst die „Perspektive“, die Paulus im achten Römerbriefkapitel entwickelt und die er „bereits in 5,21 und 6,22.23 in den Blick genommen hatte“, unter der Überschrift „*Leben und Hoffnung für alle, die zu Jesus Christus gehören*“, zusammen, nämlich

dass auf diejenigen, die an Jesus Christus glauben (3,22) und auf ihn getauft sind (6,3), nicht „Zorn“ (1,18) und „Verurteilung“ (5,16.18) warten, sondern „ewiges Leben“ (*zōē aiōnios*).

Dabei nimmt er die in Römer 7,6 „formulierte Feststellung, dass die christlichen Wir ‚nunmehr‘ ... ‚in der Neuheit des Geistes dienen‘, breit auf... (vgl. 8,2.4-6.9-11.13-16.23.26-27)“ und beschreibt so

nicht nur die gegenwärtige christliche Existenz, sondern erschließt auch die christliche Hoffnungsgewissheit („Geist“ und „Leben“: 8,2.4.6.10.11.13; s. auch 8,23).

In den Versen 8,1-17 geht es Wolter zufolge (W501) um

eine groß angelegte Beschreibung der *condicio christiana* {die dem Christen eigene Grundverfassung} im Gegenüber zur Beschreibung der *condicio humana*, wie Paulus sie in 1,19 - 3,20 sowie auf der Adam-Seite in 5,12-21 und in 7,7-25 vorgetragen hatte. Es ist darum wohl kein Zufall, dass Paulus mit *katakrima* {Verurteilung} gleich zu Beginn in 8,1 auf die Unheilsfolgen zurückverweist, die das Adamgeschehen über die Menschheit gebracht hatte (5,16.18). Man tut diesem Abschnitt des Römerbriefes sicher nicht Unrecht, wenn man die Feststellung in 8,1 als These interpretiert, die dann in V. 2-17 begründet und hinsichtlich ihrer Konsequenzen entfaltet wird.

Bezeichnend ist, dass Wolter auf einmal zu vergessen scheint, dass Paulus in Römer 7,7-25 ein jüdisches und nicht ein allgemein-menschliches Ich zu Wort kommen ließ.

Neben den bereits zuvor angesprochenen Zusammenhängen „von ‚Geist‘ und ‚Leben‘ ... in V. 2a ... und ... V. 6b.10b.11.13c-d“ bzw. „von ‚Fleisch‘, ‚Sünde‘ und ‚Tod‘ ... (8,2b.3.5a.6a.7-8.12-13)“ und der „Deutung des Übergangs vom Einst zum Jetzt als ein Geschehen der ‚Befreiung‘ (8,2)“ ist (W502) erstens

[g]egenüber dem bisher im Römerbrief Gesagten ... neu, dass Paulus den Christen in V. 14-17 den Status von „Kindern Gottes“ zuschreibt. Er überträgt damit einen Begriff auf sie, der schon im Alten Testament das Gottesverhältnis Israels charakterisiert. Die sich hieran anschließende Frage, was dieser Sachverhalt für die Gotteskindschaft der ungläubig gebliebenen Angehörigen Israels bedeutet, wird Paulus dann in Kap. 9-11 erörtern. Es ist darum sicher kein Zufall, dass er dort gleich zu Beginn unter den *notae electionis* {Merkmale der Erwählung}, die Israels besondere Nähe zu Gott kennzeichnen, die *hyiothesia* {Sohnschaft} nennt (9,4b) und damit eben jenen Begriff aufgreift, mit dem er in 8,15b die ‚Adoption‘ der Christen als Kinder Gottes bezeichnet hatte.

Zweitens beschäftigt sich Paulus nach Wolter außerdem in 8,9-11 mit „den anthropologischen Aspekten des Zusammenhangs von ‚Geist‘ und ‚Leben‘“, indem die „Christenmenschen“ zwar „noch in einem ‚toten‘ und ‚sterblichen‘ Körper stecken“, aber ihnen dennoch von Gott „mit dem ‚Geist des Lebens‘ bereits diejenige Kraft übereignet“ ist, „durch die er ihnen neues Leben und Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn schenken wird (V. 11b.17e)“ und die „sie auch im Leiden und bei ihrem Tod nicht verlassen“ wird.

All diese „Aspekte“ stellen „bereits in der Gegenwart erfahrbare Auswirkungen des Geistes dar..., den Gott allen christlichen Wir ‚gegeben‘ hat (5,5)“ und dessen Besitz „sie von ihrer Vergangenheit und von allen anderen Menschen trennt“, was „man auch daran erkennen“ kann, „dass sie durch ihn in die Lage versetzt werden, so zu leben, wie Gott es von seinen Kindern verlangt (8,4).“

Für Gerhard Jankowski (J6) gehören die beiden Unterabschnitte „Die inspirierte Thora des Lebens 8,1-11“ und „Erben 8,12-17“ noch zu seinem großen Abschnitt „Um die Thora“, der die Verse Römer 7,1 bis 8,17 umfasst.

Zu den Versen 8,1-11 hebt er (J171) zunächst einige „Hauptstichworte“ hervor: „*Fleisch, Geist, Thora, Bedenken*“, von denen das Wort „Bedenken, *phronēma*, ... nur Paulus“ hat

und nur an unserer Stelle. Und auch Fleisch und Geist finden sich in der Konzentration nur in diesem und in dem folgenden Abschnitt. *Thora* dagegen tritt zurück. Dieses Thema scheint nun wirklich gründlich behandelt, so daß es nicht mehr vieler Worte darüber bedarf. In den Vordergrund tritt nun aber das Messianische. *Christos*, bezeichnenderweise ohne Artikel, dazu *Iēsous Christos* stehen zentral. Also werden wir es jetzt wieder mit dem eigentlichen Thema des Paulus zu tun bekommen, der messianischen Einheit zwischen Juden und Gojim. Für ihn ist das auch die Lösung der Probleme, die im vorigen Abschnitt so bedrängend waren.

Während also für Wolter die Juden mit dem vorangehenden Kapitel 7 praktisch abgehakt erscheinen und im Kapitel 8 keinerlei Rolle spielen, um dann aber doch in den Kapiteln 9-11 noch einmal ausführlich zum Thema zu werden, darf für Jankowski der Blick des Paulus auf beide, Juden wie Nichtjuden, in ihrer Bestimmtheit durch das Vertrauen auf den Messias Jesus, auch und gerade im Römer 8 auf keinen Fall in Vergessenheit geraten.

Von diesem Hintergrund her verzichtet Jankowski anders als Wolter darauf, relativ abstrakt von einem heilsgewissem Leben der von Gottes Geist zu Gotteskindern erklärten Christen zu reden. Stattdessen fasst er (J180) eine konkret beschreibbare „große Veränderung“ im aktuellen Leben der von Paulus angesprochenen messianischen Gemeinde in Rom ins Auge:

Denn da ist die inspirierte Thora, die zum gemeinsamen Leben ermutigt. Und da ist der aus den Toten erweckte Messias, mit dem andere Verhältnisse unter den Menschen ihren Anfang genommen haben. Man beginnt zu leben. Auf völlig neue Art und Weise.

Tatsächlich läuft das auf geradezu revolutionäre Veränderungen im alltäglichen Leben besonders von Juden hinaus, die in der messianischen Gemeinde mit Nichtjuden zusammenleben, worauf Paulus im Abschnitt Römer 8,12-17 genauer eingeht. Für Jankowski ist daher ein Begriff wie „*Fleisch gemäß, kata sarka*“, nicht einfach allge-

mein menschlich (anthropologisch) zu interpretieren, sondern im Sinne einer Auseinandersetzung der von Paulus angesprochenen Juden mit eben ihrer Existenz als Juden, die auch in der messianischen Gemeinde nicht unerheblich geworden ist. Nach Jankowski gelangt hier das Plädoyer des Paulus für die Aufnahme der auf den Messias vertrauenden Gojim in die Gemeinschaft mit Israel zu seinem Höhepunkt, indem er seine Mitjuden zu einer gewagten Grenzüberschreitung ermutigt: „Darum, ihr jüdischen Brüder, ihr und ich, wir sind nicht mehr verpflichtet, *kata sarka* zu leben“. Wer im Leib des Messias als Jude mit Nichtjuden zusammenlebt, der kann einfach nicht die gesamte „Thora und ihre einzelnen Mizwot“ halten, vor allem dort, wo sie auf die Trennung von den Völkern ausgerichtet sind:

Wenn aber wieder einige anfangen, die fleischliche Einheit zu betonen und auf jüdische Art leben, dann ... erstirbt der eine Leib und es erstirbt das Leben in diesem Leib. Damit aber gemeinsam gelebt werden kann, gilt es alles zu meiden, was die Gemeinschaft wieder zunichte machen könnte. Paulus verlangt, daß die Praktiken des Leibes getötet werden.

Mit der Metapher (J181) dieses „merkwürdige[n] Töten[s]“ will Paulus nach Jankowski darauf hinaus, dass „verschwinden“ muss,

was wahrhaftiges Leben verhindert und meistens dann auch Tote produziert. Eine neue Menschheit kommt ans Leben. Die ist geeint, gestärkt, neu inspiriert, vom Geist geführt. Das Heranwachsen dieser neuen Menschheit kann sich Paulus nur in Analogie zur Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens vorstellen. Dort, in Ägypten, wird Israel zum ersten Mal Sohn Gottes genannt (Ex 4,22). Dieser Sohn wird *herausgeführt* aus der Sklaverei. Er wird befreit.

Vor diesem Hintergrund wird zu begreifen sein (J183), was Paulus in Römer 8,14-17 über die „Kinder Gottes“ sagt, die durch Gott „zu Erben der Verheißung an Abraham“ werden, und zwar „alle, die jüdischen Söhne und Töchter und die nichtjüdischen Töchter und Söhne“:

Die nichtjüdischen Kinder und Erben werden nicht viel später die jüdischen und rechtmäßigen Kinder und Erben enterben. Dafür ist Paulus nicht verantwortlich zu machen. Im Gegenteil. Er bindet die neuen Kinder auf zweierlei Weise an die anderen. Einmal werden sie Erben nur über den Messias, der aus Israel kommt. Er ist der wahrhaftige Sohn Abrahams und sein vollkommener Erbe. Er repräsentiert Israel. Um das zu unterstreichen, gebraucht Paulus hier den Titel ganz absolut. Wenn Gojim Miterben werden, dann ist das ein Geschehen, das nur aus Israel und von Israel her zu verstehen ist. Denn dieses messianische Geschehen kann nicht von Israel gelöst werden wie der Messias nicht von Israel gelöst werden kann.

Die andere Anbindung hat noch viel weiter reichende Konsequenzen. Das Erbe ist für Nichtjuden in der messianischen Gemeinde nicht billig zu haben. Es ist

gebunden an das Leiden des Messias und damit an das Leiden Israels. Die werden mitgeerbt. Wer sich davon löst, nichts damit zu tun haben will, der kann auch nicht Erbe sein.

Römer 8,1: Keine Verurteilung für die im Messias Jesus, denn die Tora der Lebensinspiration befreit dich von der tödlichen Sündentora

8,1 So gibt es nun keine Verdammnis
für die, die in Christus Jesus sind.
8,2 Denn das Gesetz des Geistes,
der lebendig macht in Christus Jesus,
hat dich frei gemacht
von dem Gesetz der Sünde und des Todes.

[10. Mai 2025] Zu Beginn der Auslegung von Römer 8,1-17 betont Michael Wolter (W470), dass Paulus so, wie er die Aussage von Römer 7,5 „in 7,7-25 entfaltet hatte“, nun ab Römer 8,1 genauer auf die Aussage von Vers 7,6 zu sprechen kommt, wo zuletzt „vom Geist“ die Rede gewesen war. Von daher (W472) zieht Paulus seiner Auffassung nach in 8,1 mit dem Wort *ara* {also} auch „nicht die Schlussfolgerung aus dem unmittelbar Vorangegangenen“, sondern er

greift vielmehr auf das soteriologische {auf das Heil bezogene} Wissen zurück, das er bereits zuvor in Texten wie 3,21-26; 5,18-21; 6,1-11; 7,6 in den Lesern aufgebaut hatte. 8,1 führt also über 7,7-25 hinweg den übergreifenden Gedankengang des Römerbriefes weiter. Diese Perspektive wird auch daran erkennbar, dass Paulus mit *katakrima* {Verurteilung} ein Stichwort wiederaufnimmt, das in 5,16.18 die Unheilsfolgen des Adamgeschehens beschrieben hatte. Es ist die Strafe jenes Todes, der über die Sünder verhängt ist und den das Ich nach 7,10-11 stirbt. Statt *katakrima* hätte Paulus darum hier auch *thantos* {Tod} schreiben können.

Indem Paulus außerdem auch mit dem „betonte[n] *nyn* {jetzt} ... über 7,7-25 hinweg auf 7,6“ zurückweist, will er

deutlich machen, dass alle, die zu Jesus Christus gehören, aufgrund des Geschehens, von dem er in 3,21-26; 5,18-21; 6,1-11; 7,6 spricht, mit der in 7,7-25 beschriebenen Situation nichts (mehr) zu tun haben.

Ein weiteres Argument für den „Charakter von Röm 8,1 als Fazit im Blick auf den übergreifenden Gedankengang“ sieht Wolter darin, „dass Paulus die Gesamtheit aller ‚Christen‘ nicht durch ein inklusives Wir in den Blick nimmt, sondern von außen“, was er bisher „nur in 3,22-24 sowie in 5,17.19 getan“ hatte:

In 3,22-24 hatte er sie *pantes hoi pisteuontes ... dikaiousmenoi* {alle, die glauben ... und gerechtfertigt werden} genannt, in 5,17 *hoi tēn perisseian tēs charitos kai tēs dōreas tēs dikaiosynēs lambanontes* {diejenigen, die die reiche Fülle

der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen} und in 5,19 *hoi polloi* {die Vielen}, die zu *dikaioi* {Gerechten} gemacht werden.

Das Besondere an Römer 8,1 ist, dass er sie hier ausdrücklich „*hoi en Christou Iēsou* {die in Christus Jesus}“ nennt und „damit genauso die Zugehörigkeit zu Jesus Christus“ bezeichnet „wie mit *hoi tou Christou* {die des Christus} in 1Kor 15,23 und Gal 5,24“. Dazu verweist Wolter auch auf einen „vergleichbaren Gebrauch des Ausdrucks *en Christō (Iēsou)* ... in Röm 16,7.11; 1Kor 1,30; 15,18; 2Kor 5,17; 12,2; Phil 3,9; 1Thess 4,16“, aus dem er eine weitreichende Schlussfolgerung zieht:

Er bezeichnet in allen Fällen die christliche Identität und bedeutet nichts anderes als ‚Christ sein‘ oder ‚zu Christus gehören‘ oder ‚von Christus bestimmt sein‘. Paulus nennt hier also dasjenige Merkmal, dass die „Glaubenden“ (Röm 3,22) und „auf Christus Jesus Getauften“ (6,3) von allen anderen Menschen unterscheidet.

Erläuternd fügt er hinzu, was damit „[s]prachlich vergleichbar“ ist, nämlich

Aussagen wie *hoi en tō nomō* {die im Gesetz sind} (3,19) oder *hoi en sarki* {die im Fleisch sind} (8,8; s. auch 7,5; 8,9) oder *hoi en skotei* {die in Finsternis sind} (2,19) oder *en pneumatī einai* {im Geist sein} (8,9a) oder wenn Paulus es in Röm 6,2 für unmöglich erklärt, dass Getaufte noch ‚in der Sünde‘ leben können („wir sind doch der Sünde gestorben, *pōs eti zēsomen en autē* {wie können wir noch in ihr leben}?“).

Wieder hebt Wolter außerdem hervor, dass der „Ausdruck ‚Christus Jesus‘ ... dabei durchaus wie u.a. in Röm 3,22.24; 5,1.11c als [metonymische Chiffre](#) für das Christusgeschehen stehen“ kann, „in dem der Glaube das Handeln Gottes wahrnimmt“.

Der übertragene Sinn der Formulierung *Christos Iēsous* läuft für Wolter also tatsächlich auf ein vom Judentum völlig abgelöstes Verständnis von Jesus Christus hinaus, wie es uns Christen vertraut ist. Mit keinem Wort geht er darauf ein, dass Paulus mit seiner Verwendung des Titels *Christos* {der Gesalbte} für Jesus ganz selbstverständlich dessen Identität als des vom Gott Israels gesandten jüdischen Messias voraussetzt, und erst recht nicht darauf, was das für die Gemeinschaft von Juden mit Nichtjuden bedeuten könnte.

Aufgrund der in Römer 8,1 gezogenen Schlussfolgerungen (W473) und auch weil Paulus mit Römer 8,2 „die These von V. 1“ begründet, „wonach alle, die zu Christus gehören, von der in 7,7-25 beschriebenen Situation nicht betroffen sind“, folgert Wolter weiter, dass keineswegs

das „Du“, das Paulus hier anredet, mit dem Ich von 7,7-25 identisch ist. In dem Du können sich die intendierten Leser des Briefes wiederfinden, weil es ein christliches Du ist, und eben das konnte man vom Ich in 7,7-25 nicht sagen.

Wolter sieht hier (Anm. 13) einen Unterschied zum „fiktiven Du in 2,1-5.17-23.25-27: Während Paulus hier an den intendierten Lesern vorbeischreibt, können sie sich in

8,2 durchaus mitangeredet hören.“ Aber ist die Annahme nicht widersinnig, dass Paulus jetzt, wie Wolter meint, *heidenchristlichen* Adressaten versichert, dass das, was er zuvor aus der Sicht eines *jüdischen* Ich dargestellt hatte, auf sie jetzt nicht mehr zutrifft, weil sie zu Christus gehören?

Wie interpretiert nun Paulus in 8,2 nach Wolter „das Nacheinander von einst und jetzt der christlichen Existenz, wie er es zuletzt in 7,5-6 dargestellt hatte“? Er sieht es

als ein Befreiungsgeschehen, das sich zwischen zwei *nomoi* {Gesetzen} abspielt: Dem *nomos tou pneumatos tēs zōēs* {Gesetz des Geistes des Lebens} schreibt er dabei die Rolle des Protagonisten zu, der die Befreiung herbeiführt, während als Antagonist, dessen Herrschaft über das christliche Du gebrochen wird, der *nomos tēs hamartias kai tou thanatou* {Gesetz der Sünde und des Todes} ist.

Damit stellt „Paulus ... den *nomos* ‚des Geistes, der Leben bringt‘, dem *nomos* ‚der Sünde, die den Tod zur Folge hat‘, einander gegenüber.“ Wie hier „Tod“ zu verstehen ist (Anm. 15), hatte Wolter bereits (W159) in seiner Auslegung von Römer 1,32 erläutert, dass es sich nämlich „nicht lediglich um den biologischen Tod“ handelt, „sondern um den eschatischen {endzeitlichen} ‚Tod‘“ als „Umschreibung für die Unheilsfolge des endzeitlichen Gerichtshandelns Gottes.“

Zum Leben bringenden Geist verweist Wolter (W473, Anm. 14) u.a. auf einige biblische Quellen, nämlich

Ez 37,5: „ich bringe Geist (*ruach*) in euch, und ihr werdet leben“ (LXX: *egō pherō eis hymas pneuma zōēs* {ich bringe in euch Geist des Lebens}); ... Apk 11, 11 (über die beiden toten Zeugen): „Und nach dreieinhalb Tagen kam in sie Geist des Lebens von Gott (*pneuma zōēs ek tou theou*), und sie stellten sich auf ihre Füße“; Joh 6,63: „der Geist ist es, der lebendig macht“; Gal 6,8: „Wer auf den Geist sät, wird aus dem Geist ewiges Leben ernten“. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht wahrscheinlich Gen 2,7, obwohl dort ein anderer Begriff Verwendung findet (*nəschamah chajjim*; LXX: *pnoē zōēs* {beide Male: lebendiger Atem}).

Nimmt Wolter aber von solchen Gedanken her auch ernst, dass Paulus die jüdische Tora nicht nur als von der Sünde in den Dienst genommen, sondern auch als Tora des Lebensgeistes begreifen kann? Was Friedrich-Wilhelm Marquardt [269] als „geläufigen Theologenjargon vom Gesetz ‚als Heilsweg‘, das durch den Christusglauben als einem anderen, wahreren ‚Heilsweg‘ überboten worden sein soll“, heftig kritisiert hat, scheint Wolter ja nicht so zu behaupten und auch nicht zu unterstellen, der Tora liege ausschließlich ein „Leistungs- und Lohngedanke“ zugrunde. Marquardt redet uns Christen ins Gewissen,

daß wir begreifen: Juden verstehen das Gesetz Gottes als den Weg des Lebens selbst; sie tun die Werke des Gesetzes nicht, um zu leben, sondern sie leben,

indem sie sie tun. Das Gottesleben ist diesem Tun inne, und die Tora ist das Geschenk des Lebens selbst.

Mit der Annahme, dass für Paulus eine solche Sicht der Tora selbstverständlich gewesen sein könnte, scheint Wolter aber Schwierigkeiten zu haben (W473), was aus seiner Beschreibung des Streites zur „Frage, was *nomos* hier jeweils bezeichnen soll“, hervorgeht. Es gibt Exegeten, die davon ausgehen, dass „von der Tora“ die Rede ist; so meint etwa Wilckens²¹² (Anm. 16), „Paulus spreche hier von einer ‚Wende im Gesetz selbst von seiner verurteilenden zu seiner diese Verurteilung aufhebenden Funktion‘“. Aber Wolter bevorzugt die Annahme, dass „*nomos* jeweils metaphorisch wie in 3,27e; 7,21a. 23a.c-d ein den Menschen bestimmendes und ihn festlegendes ‚Prinzip‘“ bezeichnet. Zur Begründung führt Wolter an (W474), dass

es nach dem in 7,7-25 Gesagten ganz unverständlich wäre, wenn Paulus die von der Sünde instrumentalisierte Tora nun auf einmal zum Subjekt der Befreiung machte und sie zu einer Heilsmacht werden ließe, die die Sünde und ihre Unheilsfolgen überwinden könnte. Dazu – das wird Paulus dann auch in V. 3 noch einmal ausdrücklich festhalten – ist sie gar nicht in der Lage. Auch mit dem *nomos tēs hamartias kai tou thanatou* {Gesetz der Sünde und des Todes} kann schwerlich die Tora gemeint sein, denn ebenfalls nach der Darstellung von 7,7-25 war ja nicht die Tora das für Sünde und Tod verantwortliche Subjekt, sondern die Sünde, die die Tora für ihre Zwecke instrumentalisiert.

Vor allem aber bezieht sich „Paulus mit ‚vom Gesetz der Sünde und des Todes *befreien* (*eleutheroō*)‘ (8,2) auf ‚im Gesetz der Sünde *gefangen halten* (*aichmalōtizō*)‘ (7,23c)“, und „diese Gefangenschaft, aus der das christliche Du befreit wurde“, bestand ja „in dem nicht mit dem ‚Gesetz Gottes‘ (7,22) identischen ‚*heteros nomos* {anderen Gesetz} in meinen Gliedern‘ (7,23a).“

Im bedeutungsmäßigen Zusammenhang mit „dieser Metaphorik“ erinnert Wolter außerdem an

die Rede von der *apolytrōsis* (*tēs en Christō Iēsou*) {Erlösung (die in Christus Jesus ist)} in 3,24: Sie bezeichnet das Geschehen, das zur ‚Befreiung‘ aus der ‚Gefangenschaft‘ geführt hat. Dass dieser Zusammenhang nicht weit hergeholt ist, geht dann aus 8,3 hervor.

In Vers 8,2 stehen sich nach Wolter „darum eigentlich der Geist und die Sünde als handelnde Subjekte gegenüber“. Schon in 6,18.22 hatte Paulus von dem „Befreiungsgeschehen“ gesprochen, das „von Sünde und Tod zum Leben“ führt:

Neu hinzugekommen ist jetzt der Geist. Dass gerade er es ist, dem Paulus den Sieg über die Sünde zuschreibt, ist vielleicht durch das Gegenüber der jeweili-

212 Wolter zitiert U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./ Neukirchen-Vluyn 1980, 123, mit dem Hinweis: „Hervorhebung im Original“.

gen Folgen vermittelt: Das Heil, das dem „Tod“ als der Unheilsfolge der Sünde antithetisch gegenübersteht, ist das „Leben“, und eben von ihm weiß man schon immer, dass Gott es durch seinen Geist schenkt. Paulus führt den Geist an dieser Stelle aber nicht lediglich als theologisches Konstrukt ein. Er stellt mit seiner Hilfe vielmehr Plausibilität her, denn die Präsenz des Geistes war in den Gottesdiensten der christlichen Gemeinden eine ständig präsente Erfahrung. Die Adressaten konnten diesen Vers darum auch als theologische Deutung ihrer pneumatischen {geistlichen} Erfahrung lesen.

Eine letzte Frage zu Vers 2 ist nach Wolter nicht sicher zu klären, nämlich ob der Ausdruck *en Christō Iēsou* {in Christus Jesus} wie in Römer 6,23 oder 2. Timotheus 1,1 zu *tēs zōēs* {des Lebens} gehört, so dass, wie Wolter es tut, folgendermaßen zu übersetzen wäre (W469):

Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus
hat dich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes.

Möglich wäre es aber auch (W474), *en Christō Iēsou* „mit *ēleutherōsen* {hat befreit} zu verbinden“, so dass „ein instrumentales Verständnis“ wie in Römer 5,21 herauskäme:

Denn das Gesetz des Geistes des Lebens
hat dich durch Jesus Christus befreit
von dem Gesetz der Sünde und des Todes.

[11. Mai 2025] Für Gerhard Jankowski (J171) geht es in Römer 8 nicht einfach um Menschen, die wir heute Christen nennen. Das Wort *Christos* übersetzt er konsequent mit „Messias“, zumal es bei Paulus oftmals allein oder dem Namen *Iēsous* vorangestellt vorkommt. Und diejenigen, die sich *en Christō Iēsou* {im Messias Jesus} versammeln, was Jankowski als „messianische Praxis“ bezeichnet, sind Juden und Nichtjuden, die trotz scheinbar unüberwindlicher Gegensätze ein gemeinsames Leben wagen. Auf diese gewagte Praxis weist „[g]leich der erste Satz, fast aggressiv formuliert“, in Vers 1 hin (J171f.):

Die in der messianischen Gemeinschaft, eben im Jesus Messias, leben, sind nicht zu verurteilen. Daß sie so leben und wie sie leben, ist nicht zu verurteilen. Aus orthodoxer jüdischer Sicht müßte dieses Zusammenleben von Juden und Nichtjuden verurteilt werden, wenn es von der Thora mit ihren einzelnen verbindlichen Anweisungen für den Umgang mit den Gojim beurteilt wird. Paulus behauptet das Gegenteil.

Jankowski ist überzeugt davon (J172), dass Paulus „seine Behauptung mit der Thora“ begründet und nicht mit einem allgemein-menschlichen Prinzip, wie Wolter meint. Was Wolter nicht akzeptieren will, ist ein Ringen des Juden Paulus mit der jüdischen Tora, die ihn zu extrem widersprüchlichen Aussagen nötigt. Jankowski nimmt ein solches Ringen ernst:

Ist das noch dieselbe Thora? Oder führt Paulus eine andere Thora ein, die willkürlich abgeschwächt ist, so daß die messianische Praxis möglich ist? Wenn dem so wäre, dann betriebe Paulus einen gewaltigen Etikettenschwindel. Aber er hält sich an das, was von der Thora immer gelehrt wurde. Sie ist für ihn *Thora des Geistes des Lebens, nomos tou pneumatos tēs zoēs*. Diesen Satz kann jeder in Israel unterschreiben. Thora ist Leben, Leben für Israel. Es ist deswegen unmöglich, daß die Thora messianisches Leben, die Einigung von Juden und Gojim im Leib des Messias, verbieten sollte. Sie gebietet es. Wenn also Juden und Gojim zusammenleben, dann wird Israel, lebt Israel. Und damit Israel leben kann, wurde die Thora gegeben. Aber es lebt jetzt in der Einheit von Juden und Gojim. Die Einheit freilich ist nicht von der Abstammung her, dem Fleisch nach, gegeben. Sie ist gegeben durch den Geist. Und der kommt hier ins Spiel, gebunden an das Leben, das die Thora will.

Im Zusammenhang mit dem Stichwort „Geist“ geht Jankowski auf „Schwierigkeiten“ ein, die viele heute mit diesem Wort haben:

Es scheint nichts Nebulöseres in der Kirche zu geben als diesen Geist. Für viele wurde er zu einem Gespenst. Sehnsucht nach Spiritualität und Teilhabe an den Gaben des Geistes wecken meistens erst recht Gespenster, die Menschen betäuben und ihnen das Denken abgewöhnen. Im ungünstigen Fall macht die Beschwörung des Geistes Menschen kaputt, anstatt sie zu heilen und zu befreien. Und so verkommt der Geist zu einem verrechenbaren Faktor in einem miesen Showgeschäft mit Spiritualität und Heilsversprechungen. Der Geist, der da beschworen, herbeigezaubert und gehandhabt wird, der ist bei Paulus nicht gemeint.

Aber was sonst kann Paulus mit „Geist“ meinen? Nach Jankowski orientiert sich Paulus in dieser Hinsicht an „der Schrift“, und

so ist auch bei Paulus Geist dasjenige, was die Propheten reden läßt, was Menschen aufrichtet, was Neues schafft, was Menschen anregt, die Forderungen der Thora zu erfüllen. Der Geist treibt an, gestaltet neu. Er inspiriert zu Neuem, wie wir in Anlehnung an die lateinische Übersetzung für Geist, *spiritus*, auch sagen können.

Indem in Römer 8,2 „der Geist im Verbund mit der Thora“ steht, „die das Leben will“, spricht Paulus von der „Kraft einer neuen Welt, die ans Leben drängt“ und die Jankowski unter Rückgriff auf die revolutionären Impulse der 1. Auflage von Karl Barths Römerbriefauslegung folgendermaßen beleuchtet (J172f.):

Thora des Geistes des Lebens, das ist ... die Kraft, die das Leben im Messias bestimmt, dazu drängt und anregt. Und es ist die Kraft, die Israel in der Einheit von Juden und Gojim erneuert. Geist, das ist das „*neu organisierende Prinzip*“,

wie Karl Barth²¹³ sagt. Er sagt weiter: „Der Geist nimmt die Verhältnisse nicht, wie sie sind. Der Geist hat nicht Interesse an der Erhaltung des Bisherigen, des Bestehenden, sondern an seiner Verwandlung und Neugeburt ... Geist ist Wachstum und hat im Gesetz des Wachstums seine einzige Autorität.“ Und der Geist eint die Verschiedenen.

Ob diese recht allgemein formulierten Aussagen Barths in ihrem Überschwang etwas von dem andeuten, was Paulus wirklich wollte, lasse ich dahingestellt sein. Nachdenklicher machen mich die weiteren Überlegungen von Jankowski (J173):

In der Tat organisierte sich in der messianischen Gemeinschaft etwas Neues, was es vorher nicht gegeben hat und auch nicht geben konnte und was, wenn überhaupt, erst für die messianische Zeit erhofft wurde. Und was da Gestalt gewann, bedurfte bestimmter Regeln. Gerade die Einheit der Verschiedenen brauchte ein organisierendes Prinzip, das sie nicht behinderte, sondern sie gestaltete und zusammenhielt. Gleichzeitig mußten in dieser neu zu organisierenden Korporation die Verschiedenheiten anerkannt und keinesfalls verwischt werden. Nur so konnten die Verschiedenen in einer Gemeinschaft geeint werden. Für Paulus ist es *die Thora des Geistes des Lebens*, die das bewirkt. Es ist nach wie vor die Thora, die Israel zum Leben gegeben wurde. Und die ist auch nach wie vor das Leben für das durch den Geist geeinte Israel aus Juden und Gojim. Sie ist heilig, bewährt und gut.

Was aber kann Paulus mit der „*Thora der Sünde und des Todes, nomos tēs hamartias kai tou thanatou*“ meinen, die im „scharfen Gegensatz“ zur Tora des Lebensgeistes genannt wird, und zwar „im gleichen Satz, praktisch im gleichen Atemzug“? Wenn eine solche Tora „nun negativ besetzt zu sein“ scheint, ist

das dann noch ein und dieselbe Thora? Oder spaltet Paulus nicht die eine Thora in zwei völlig verschiedene Thoroth auf, wobei die eine Gültigkeit behält, die andere aber erledigt ist?

Nach Jankowski erlebt Paulus an der Tora tatsächlich zwei sehr unterschiedliche Seiten. Neben der bisher beschriebenen Tora des Lebensgeistes kennt er auch eine tödliche Seite der Tora:

Thora zeigt auf, was Sünde ist. Thora benennt auch, was für das Zusammenleben von Menschen tödlich ist. Thora fordert den Tod für Vergehen gegen die Gemeinschaft. Auf das Verhältnis zwischen Juden und Gojim bezogen: Thora trennt zwischen beiden, weist den einen Leben, den anderen Tod zu; ist den einen Hilfe zu einem bewährten Leben, den anderen zeigt sie verfehltes Leben an; und wer von den Juden die Trennlinie überschreitet, die die Thora gezogen hat, wird selber zum Sünder. Sie kann und soll das Verhältnis zwischen Juden

213 Jankowski zitiert hier Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1. Aufl. Bern 1919, 231 und 234.

und Gojim regeln. Nicht regeln kann sie das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in einer engen Gemeinschaft. Das ist so nicht vorgesehen. Die Thora der Sünde und des Todes macht das nur deutlich.

Dennoch ist in den Augen des Paulus, wie Jankowski annimmt, „die Thora“ insgesamt „weder mit Sünde noch mit Tod gleichzusetzen“. Auch die von ihm „auf den ersten Blick so negativ charakterisierte Thora“ ist und bleibt (J173f.)

nichts anderes als die einmal Israel gegebene Thora. Von der kann sich niemand, auch Paulus nicht, verabschieden oder distanzieren. Wohl aber kann er sich ihr gegenüber als ein Mündiger, als ein Freigelassener, verhalten. Und es ist die Thora selbst, die dazu anleitet. Mehr noch: Sie stellt die Mündigkeit her. Deswegen heißt es: „*Die Thora des Geistes des Lebens hat dich freigelassen von der Thora der Sünde und des Todes.*“ (8,2) Damit du im Leib des Messias als Jude und als Nichtjude zusammen leben kannst, so ist der Satz wohl konsequent fortzusetzen.

Hier scheint Jankowski anders zu argumentieren als in seiner Auslegung von Römer 7,23. Dort hatte er (J169) das *heteron nomon en tois melesin mou* {die andere Tora in meinen Gliedern} eine „widergöttliche“ andere „Thora des widergöttlichen und deswegen unmenschlichen Prinzips“ genannt, das im Krieg liegt mit „der heiligen Thora“ und „bei Paulus durchgängig *Sünde*“ heißt und „den Menschen völlig lähmt“. Müsste Jankowski nicht, wenn er in 8,2 zwei Aspekte derselben Tora einander gegenüberstellt, für 7,22-23 ebenfalls voraussetzen, dass die von der Sünde in ein widergöttliches Prinzip verwandelte Tora letzten Endes identisch ist mit der im Grunde heiligen, bewährten und guten Tora Gottes?

Zu Römer 8,2 entwickelt Jankowski diesen kühnen Gedanken folgendermaßen weiter (J174):

Die eine Thora bewirkt also einen Akt der Freilassung, wie er im damals herrschenden Institut der Sklaverei vorgesehen war. Freigelassene waren keine Sklaven mehr. Durch den Akt der Freilassung wurden sie aus der Hand ihres Herren entlassen. Sie waren danach emanzipiert, mündig. Die Thora setzt frei, sie macht mündig. Die Mündigen, Juden und Nichtjuden, leben zusammen, dazu ermutigt durch die Thora. Sie sind frei und brauchen nicht mehr die Gebote der Thora zu befolgen, die einteilen in Bewährte und Sünder, in Lebende und Tote, in Juden und Nichtjuden. Die *Thora des Geistes des Lebens* löst die *Thora der Sünde und des Todes* nicht ab. Beides ist in der einen Thora enthalten. Das eine aber, der Geist des Lebens, kann und muß zuweilen den Vorrang haben.

Jankowski ist es durchaus bewusst, dass Paulus damit „in Röm 8,2 eine neue Sicht der Thora vorlegt“ und dass diese „außerordentlich heterodox ist“, also der üblichen – orthodoxen – Lehre der Rabbinen radikal widerspricht. Trotzdem hält Jankowski

die Position des Paulus keineswegs für wirklich „[a]ußergewöhnlich“ im Rahmen der innerjüdischen Diskussion:

Seit den Schulen Hillels und Schammais wurde über die Auslegung und Anwendung der Thora gestritten. Zuweilen wurde die Befürchtung laut, daß durch die verschiedene Auslegung der einzelnen Schulen die eine Thora in viele verschiedene Thoroth aufgesplittert wurde. Die Fixierung der Mischna hatte da das eindeutige Ziel, diese Aufsplitterung zu verhindern und die Einheit der Thora zu wahren. Zur Zeit des Paulus ist die Fixierung der Mischna noch nicht vollzogen, die Diskussion also noch in vollem Gang. Und sie wird scharf geführt, weil das Problem Israel und die Völker dringend der Lösung bedarf und die Stellung zur Thora dabei ein wichtiges Moment war. Auch in der Wortwahl des Paulus wird die Schärfe der Diskussion spürbar. Sie mußte polemisch geführt werden, um den eigenen Standpunkt zu kräftigen.

Die Vorstellung, dass Paulus, der sich doch im Römerbriefkapitel 7 ausführlich zur jüdischen Tora geäußert hatte, auch in 8,2 an einer innerjüdischen Debatte über die Auslegung der Tora beteiligt ist, scheint mir jedenfalls naheliegender als Wolters oben dargelegte Annahme (W474), dass hier auf einmal keiner der beiden *nomos*-Begriffe mit der Tora zu tun haben sollen. Wolter vermag die Spannung nicht auszuhalten, die Paulus unter heftigen Schmerzen erträgt, dass eine Tora, die durch „die Sünde ... für ihre Zwecke instrumentalisiert“ wird, dennoch die heilige Tora Gottes bleibt und darum unter der Voraussetzung, dass der von Gott gesandte Messias eingreift, nun doch durch den Geist des Lebens „zum Subjekt der Befreiung ... und ... zu einer Heilsmacht“ wird, „die die Sünde und ihre Unheilsfolgen überwinden“ kann. Immerhin hat auch nach Wolter (W473, Anm. 14) nicht erst Jesus oder Paulus den „[z]um Leben bringenden Geist“ des befreienden Gottes Israels in die Welt gebracht.

Römer 8,3-4: Durch die Sendung seines Sohnes verurteilt Gott die Verfehlung und lässt die wahr machende Kraft der Tora in uns erfüllt werden

8,3 Denn was dem Gesetz unmöglich war,
 weil es durch das Fleisch geschwächt war,
 das tat Gott:
 Er sandte seinen Sohn
 in der Gestalt des sündigen Fleisches
 und um der Sünde willen
 und verdamnte die Sünde im Fleisch,
 8,4 damit die Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, in uns erfüllt werde,
 die wir nun nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.

[12. Mai 2025] Seltsamerweise steht nach Michael Wolter (W474) in Römer 8,3 das Wort „*nomos* wieder für die Tora“, obwohl er diese Bedeutung für den vorigen Vers in beiden Fällen ausgeschlossen hatte.

Anders als die Mehrheit der Exegeten will Wolter (W474f.) „den Satz, den Paulus hier beginnt, nicht als [Anakoluth](#) enden lassen ..., dessen ursprünglich geplante Fortsetzung Paulus unterwegs vergessen hat“, wobei dann wie in der oben zitierten Lutherbibel zum unvollständigen griechischen Text ein Satz wie „das tat Gott“ ergänzt werden muss. Seine eigene Übersetzung (W469) der Anfangsworte *to gar adynaton tou nomou en hō ēsthenei dia tēs sarkos* {„denn was die Machtlosigkeit des Gesetzes angeht, insofern es durch das Fleisch geschwächt war“}, worauf ein vollständiger Hauptsatz folgt, beruht stattdessen darauf (W475), dass er sie „als Akkusativ der Beziehung“ begreift.

Inhaltlich steht ihm zufolge das „substantivierte Adjektiv *to adynaton* {das Unmögliche, Unfähige, Machtlose}“ für „eine Eigenschaft der Tora“ und nicht einfach nur „für die Handlung, die das Gesetz nicht vollbringen kann.“ Von „dieser Interpretation“ her liegt für ihn der „Zusammenhang von V. 3 mit V. 4“ klar auf der Hand:

Die Machtlosigkeit des Gesetzes besteht darin, dass es nicht imstande ist, seine eigene Intention, nämlich die Erfüllung seiner Rechtsforderungen, durchzusetzen. Diese Erfüllung wird erst durch den Geist möglich (V. 4), nachdem die Herrschaft der Sünde im Fleisch gebrochen ist. *To adynaton tou nomou* {die Machtlosigkeit des Gesetzes} ist darum theologisch nicht mit V. 3c, sondern mit V. 4 zu verknüpfen. Dadurch bekommt auch das *gar* {denn} zu Beginn von V. 3a einen plausiblen Sinn als Begründung der in V. 2 formulierten Feststellung: Die Befreiung aus der Gefangenschaft im „Gesetz der Sünde“ (7,23) hat zur Folge, dass die Rechtsforderung der Tora nun wieder erfüllt werden kann. Oder anders herum gesagt: Erst nachdem Gott die Herrschaft der Sünde gebrochen hat, ist auch *to adynaton tou nomou* {die Machtlosigkeit des Gesetzes} überwunden und kann das Gesetz wieder Menschen finden, die seine Rechtsforderung erfüllen.

Interessant ist in Wolters Argumentation hier die zweimalige Formulierung, die sich darauf bezieht, dass „nun wieder“ eine Situation eingetreten ist, in der „die Rechtsforderung der Tora ... erfüllt werden kann“. Damit müsste Paulus aber voraussetzen, dass es früher durchaus Zeiten gab, in denen das möglich war. Anders als Jankowski stellt Wolter jedoch nirgends die Frage, welche konkreten Bedingungen seiner Zeit Paulus zu der Überzeugung gebracht haben, dass die Tora nicht getan werden kann – jedenfalls nicht, ohne dass es durch den Messias wieder möglich wird, sie erneut als die Tora des Leben schaffenden Geistes zu begreifen.

In den Worten *en hō ēsthenei dia tēs sarkos* {insofern es geschwächt war durch das Fleisch} ist (Anm. 25) der Ausdruck *en hō* {wörtlich: in dem} kausal auf *to adynaton* {die Machtlosigkeit} zu beziehen. So benennt Paulus (W475) als „den Grund ... für die Machtlosigkeit der Tora“, dass der Mensch in „seiner Existenz durch das ‚Fleisch‘“ bestimmt ist, was er „bereits in 7,14.18 vorgetragen hatte, um das Gesetz von der Verantwortung für das Unheil des Menschen zu entlasten“, denn (W475f.) nur auf-

grund dieser „Bestimmtheit“ kann „das Gesetz sich mit seiner Rechtsforderung gegen die Macht der Sünde“ nicht durchsetzen. Wolter betrachtet daher (W476) den Vers 8,3a als „eine Zusammenfassung von 7,13-25“ und schließt aus dem

Imperfekt *ēsthenei* {war geschwächt} ..., dass Paulus aus der in V. 1 eingenommenen Perspektive (*nyn* {jetzt}) auf die in 7,13-25 skizzierte Situation zurückblickt: Sie ist für *hoi en Christō Iēsou* {die in Christus Jesus} Vergangenheit.

In Vers 8,3b-c „erklärt Paulus“ nach Wolter, auf welche Weise die eben beschriebene Situation zur Vergangenheit wurde, also „wie Gott die Macht der Sünde gebrochen hat, so dass eine Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes möglich wird.“

Auf die „Metapher der Sendung“, die er schon in Galater 4,4-5 verwendet hatte, greift Paulus zurück, um zu umschreiben, dass „Gott durch Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat“. Während „in der johanneischen Literatur“ entsprechende „Aussagen über die Sendung des ‚Sohnes‘ durch Gott ... in eine umfassende Sendungschristologie eingebettet sind“, tauchen sie bei Paulus nur an diesen beiden Stellen auf. Aber wozu dient nach Wolter die Metapher?

In Röm 8,3 handelt es sich wie in den anderen Texten um eine Metapher, die von Gottes Handeln in der Welt der Menschen sprechen will, ohne dabei die Vorstellung von seiner Transzendenz aufzugeben. Diese Distanz zwischen dem transzendenten Gott und der Welt der Menschen soll mit Hilfe der metaphorischen Rede von der ‚Sendung‘ überbrückt werden. Die Pointe der Aussage besteht darin, dass Gott selbst es ist, der durch den handelt, den er ‚sendet‘: Partizip (*pempsas*) und finites Verb (*katekrinen* {verurteilte}) haben ein und dasselbe Subjekt. Gott und sein Handeln stehen also im Mittelpunkt der Aussage.

Im Hintergrund stehen nach Wolter einerseits „menschliche Sendungsvorgänge“, aber auch (W476f.) eine Aussage über „das Handeln Gottes“ wie „in Num 20,16 (Gott *aposteilas angelon exēgagen hēmas ex Aigyp̄tou* [... sandte einen Engel und führte uns aus Ägypten])“. Jedenfalls (W477) knüpft Paulus Wolter zufolge hier weder an „die Vorstellung von der Sendung der präexistenten Weisheit oder des Logos in die Welt“ an noch verbindet er „mit dieser metaphorischen Redeweise die Vorstellungen von Präexistenz und Inkarnation“. Und noch etwas ist nach Wolter besonders hervorzuheben:

In Röm 8,3 bezeichnen das Partizip *pempsas* {er sandte} und das Verbum finitum *katekrinen* {er verurteilte} nicht zwei verschiedene Handlungen Gottes, die aufeinander folgen, sondern ein und dieselbe.

Diese Handlung Gottes wird nun von Paulus in Vers 3b „mit Hilfe von zwei parallelen präpositionalen Wendungen“ erläutert.

Erstens wird „das Mensch-Sein des Sohnes“ mit der Wendung *en homoiōmati sarkos hamartias* {in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde} umschrieben, woran sich (Anm. 32) „schon in altkirchlicher Zeit eine intensive inkarnationstheologische Dis-

kussion angeschlossen“ hat. Wie schon (W477) „in Röm 1,23; 5,14; 6,5“ wird durch das Stichwort *homoioōma* {Abbild, Modell, Ähnlichkeit} „das Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz“ angedeutet:

In Röm 8,3b bezieht *homoioōma* sich nicht nur auf „Fleisch“, sondern auf den gesamten Ausdruck „Fleisch der Sünde“. Er bringt dabei aber nicht zum Ausdruck, dass Jesus den Menschen lediglich ‚ähnlich‘ geworden sei, sondern er will gerade die Gleichheit hervorheben: Auch wenn Jesus anders als alle anderen Menschen Gottessohn und nicht „unter die Sünde verkauft“ war (Röm 7,14), war seine Präsenz unter den Menschen doch durch dasselbe Merkmal gekennzeichnet, das alle Menschen miteinander gemeinsam haben: Er trug dasselbe „Fleisch der Sünde“ mit sich herum wie alle anderen Menschen. *homoioōma* will deutlich machen, was Jesus und die Menschen miteinander gemeinsam haben, ohne dass dabei aber die vorausgesetzte Ungleichheit zwischen ihnen verlorenggeht.

Dabei legt Wolter aber Wert darauf, dass der „Genitiv *hamartias* ... hier ein *genitivus qualitatis* mit charakterisierender Funktion“ ist, das heißt: „Es gibt kein Fleisch, das nicht ‚Fleisch der Sünde‘ wäre.“ Verstünde man (Anm. 34) die so verstandene *sarx* {Fleisch} nicht (wie „schon in 7,5“) in diesem Sinne „als eine anthropologische Gegebenheit“, dann würde man „die Spannung, die in der paulinischen Formulierung steckt, doketisierend abmildern“, womit gemeint wäre, dass Jesus letzten Endes nur scheinbar den Leib eines Menschen gehabt hätte (W477):

Dass Jesus im „Fleisch der Sünde“ unter den Menschen gelebt hat und trotzdem der Gottessohn geblieben ist, der (mit den Worten von 2Kor 5,21 gesagt) im Unterschied zu allen anderen Menschen „keine Sünde kannte“ – diese Differenz markiert der Begriff *homoioōma*.

Zur (W478) „zweite[n] präpositionale[n] Wendung, mit der Paulus die ‚Sendung‘ des Sohnes charakterisiert“, nämlich *peri hamartias* {der Sünde wegen} äußert sich Wolter in einem ausführlichen Exkurs. Gestritten wird unter Exegeten darüber, ob Paulus mit dieser Wendung

einen „Fachausdruck der Opfersprache“ aus der Septuaginta übernimmt, mit dem er Jesus als „Sündopfer“ kennzeichnet, oder ob der Ausdruck als adverbiale Bestimmung einfach nur die mit Jesu Sendung verbundene Absicht nennen will: Jesus wurde ‚um der Sünde willen‘ gesandt, d.h. zur Beseitigung der Sünde, die die Menschen auf sich geladen haben.

Für die erstere Möglichkeit spricht, „dass dieser Ausdruck in der Septuaginta meistens für *Ichhattaʿth* („zum Sündopfer“) steht“ oder „aber auch für *chattaʿth* („Sündopfer“) selbst, d.h. für das Opfer, das der Opfernde als Kompensation für seine Sünde darbringt, um nicht von deren Unheilsfolgen getroffen zu werden“. Auf der anderen Seite ist es aber auch möglich, dass schon

die Wiedergabe von *l̥schattaʿth* durch *peri (tēs) hamartias* in der Septuaginta nicht prädikativ („als Sündopfer“), sondern adverbial („um der Sünde willen“) verstanden werden will. Analoges würde dann auch in Röm 8,3b der Fall sein. Das gilt in jedem Falle überall dort, wo *peri (tēs) hamartias* für hebräisch *ʿal-chattaʿth* steht, wie z.B. in Lev 4,3: „... dann soll er um seiner Sünde willen, die er gesündigt hat (*peri tēs hamartias autou hē hēmarten*), einen jungen Stier bringen“ ...

Da die Formulierung *peri hamartias* bei Paulus aber nur hier in Römer 8,3 vorkommt, während er (W479) in „vergleichbaren Formulierungen ... sonst immer die Präpositionen *hyper* + Genitiv (1Kor 15,3; 2Kor 5,21; Gal 1,4) und *dia* + Akkusativ (Röm 4,25)“ verwendet, und zwar anders als hier immer verbunden mit einem „Plural (*hamartiōn* {Sünden} oder *paraptōmata* {Übertretungen})“, hält es Wolter doch für „sehr wahrscheinlich, dass bei *peri hamartias* in Röm 8,3 der opferkultische Gebrauch dieses Ausdrucks in der Septuaginta mitgehört werden will.“

In Vers 3c schließlich greift Paulus mit *katekrinen* {er verurteilte} das Stichwort *katakrima* {Verurteilung} aus Vers 1 wieder auf:

Bei den christlichen Wir hat Gott der „im Fleisch“ wohnenden Sünde (7,18; s. auch 7,5.17.20.23) genau jenes Geschick bereitet, dem sie selbst entnommen sind. Weil *katakrima* hier aber auch im Lichte von 5,16.18 und 7,10-11 steht (s.o.) und von dem Unheilstod spricht, der über die Sünder verhängt ist, kann man das von Paulus in 8,3c Gemeinte mit Hilfe der metaphorischen Umschreibung erläutern, auf die er in 7,8c („ohne Gesetz [war] die Sünde tot“) zurückgegriffen hatte: Die Existenz der christlichen Wir ist dadurch gekennzeichnet, dass „die Sünde im Fleisch“ gewissermaßen wieder „tot“ (also wirkungslos) ist und damit keine Macht mehr über sie hat.

Die Aussage von Vers 4 knüpft wiederum mit *hina* {damit} an *katekrinen* {verurteilte} in Vers 3c an und beschreibt „die intendierte Folge des in V. 3b-c beschriebenen Handelns Gottes“.

Mit dem „Ausdruck *dikaiōma tou nomou* {Rechtsforderung des Gesetzes}“, der ansonsten (Anm. 40) in der gesamten „antiken Literatur“ nur noch in 4. Mose (Numeri) 31,21 vorkommt, nimmt Paulus nach Wolter „das Gesetz in seiner Gesamtheit in den Blick“. Indem Paulus das Wort *nomos* {Gesetz} aus Vers 3a aufnimmt, lässt er erkennen (W479f.), dass in seinen Augen Gott „die dort angesprochene ‚Machtlosigkeit des Gesetzes‘ ... überwinden und dessen Erfüllung möglich ... machen“ will.

Vers 4a: *hina to dikaiōma tou nomou plērōthē en hēmin* übersetzt Wolter so (W469):

damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt werde – durch uns...

Dabei kommt es ihm vor allem darauf an (W480, Anm. 42), die Wendung *en hēmin* {wörtlich: in uns} „instrumental aufzulösen“ und *plērōthē* {erfüllt werde} nicht als „*passivum divinum*“ zu verstehen, „mit dem Paulus das Handeln Gottes oder Christi

„in uns‘ umschreiben“ wollte. Wäre Letzteres der Fall, hätte Paulus anschließend „die christlichen Wir nicht als *peripatountes* {einen Lebenswandel Vollziehende}, sondern als *pisteuontes* {Glaubende} kennzeichnen müssen.“ Indem das Gesetz also (W480) „durch uns“ erfüllt wird, nämlich durch „*hoi en Christō* {die in Christus}, d.h. die christlichen Wir“, folgt Paulus auch dem „sonstige[n] Sprachgebrauch:

In Gal 6,2 spricht Paulus vom „Erfüllen“ (*anaplēroun*) des *nomos tou Christou* {Gesetzes Christi} und in Röm 13,8.10 und Gal 5,14 vom „Erfüllen“ (*plēroun*) des Gesetzes durch die Liebe (mit Verweis auf Lev 19,8; s. auch Mt 5,17). Ansonsten ist nur recht selten davon die Rede, dass Gesetze „erfüllt“ werden: Die Septuaginta spricht niemals in dieser Weise von einem „Erfüllen“ der Tora und ihrer Rechtsforderungen.

Wichtig ist für Wolter auch das „Element der Vollständigkeit²¹⁴“, das im Verb *plēroō* {erfüllen} „nicht nur mitgehört, sondern in den Mittelpunkt gestellt werden“ sollte:

In ihm artikuliert sich der Anspruch, dass die christlichen Wir der Rechtsforderung des Gesetzes nicht weniger als gänzlich und restlos nachkommen. Damit ist natürlich nicht gemeint, dass sie alle Einzelforderungen der Tora erfüllen. Das von Paulus hier Gemeinte steht vielmehr der Auskunft von Röm 13,8 nahe („wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt [*peplērōken*]“; s. auch 13,10b; Gal 5,14). Hiernach ist schon mit der Beachtung des Liebesgebots der Rechtsanspruch der Tora vollständig erfüllt. Es ist darum kein Zufall, dass Paulus hier wie dort vom „Erfüllen“ (*plēroun*) des Gesetzes spricht, und hier wie dort trennt er die Erfüllung der Tora von der Observanz ihrer Einzelgebote.

Die „Pointe, die Paulus hier setzt“, möchte Wolter mit „Hilfe von Texten wie Lev 25,18; Dtn 6,24; 7,12; Röm 2,26“ sogar noch ein wenig weiter vorantreiben (W481):

Die christlichen Wir können das *dikaiōma* {die Rechtsforderung} des Gesetzes erfüllen, ohne dass sie dessen *dikaiōmata* {einzelne Forderungen} praktizieren. Aus diesem Grunde können auch Nichtjuden das *dikaiōma tou nomou* {die Rechtsforderung des Gesetzes} erfüllen, ohne dass sie Juden werden müssen.

Nähert sich Wolter hier, indem er sich für die Erfüllung der Tora in ihrer wesentlichen Zielsetzung durch Christen und Nichtjuden stark macht, der Position von Jankowski an? Immerhin erklärt Paulus die Geltung der Tora Gottes auch ihm zufolge nicht für aufgehoben. Indem er allerdings die christlichen Wir derart scharf von ihrer nicht-christlichen Vergangenheit unterscheidet, als ob die Juden unter ihnen ihre Identität als Juden verloren hätten, kann Wolter einem Paulus nicht gerecht werden, der als Jude gegenüber traditionell denkenden Juden als Anwalt der Nichtjuden für die messianische Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden im Leib des Messias Jesus eintritt.

214 Dazu verweist Wolter auf G. Delling, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI, 291, 20ff.

Worin konkret die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes durch die Christen besteht, beantwortet Paulus nach Wolter in Vers 4b:

Speziell an die in Röm 13,8 explizit gemachte Erfüllung des Gesetzes durch die Nächstenliebe denkt Paulus hier aber wohl noch nicht. Nach V. 4b wird die Rechtsforderung vielmehr durch einen Lebenswandel erfüllt, der von *dem* Geist bestimmt ist, den Gott nach 5,5 allen Christen gegeben hat.

Damit greift Paulus den biblischen Gedanken auf, dass „das Geschenk von Gottes Geist die Erfüllung der Tora ermöglicht“. So erhält Israel in Ezechiel (Hesekiel) 36,27 die Verheißung:

„Und ich werde meinen Geist in euer Inneres geben; und ich werde machen, dass ihr in meinen Ordnungen wandelt (LXX: *hina en tois dikaiōmasin mou po-reuēsthe*) und meine Rechtsbestimmungen bewahrt und tut“... Paulus selbst hatte zuvor schon in Gal 5,16-25; 6,8 die Opposition von Fleisch und Geist zum Leitparadigma von zwei einander antithetisch gegenüberstehenden Existenzweisen gemacht. Dieses Gegenüber nimmt er in Röm 8,4b auf und gestaltet es in den folgenden Versen dann noch weiter aus.

Besonders hebt Wolter zu Vers 4b hervor: Die christlichen Wir werden hier wie auch später in Vers 9 so charakterisiert, dass es unter ihnen keinen gibt, „auf den die hier formulierte Feststellung nicht zuträfe“, dass also der Lebenswandel aller Christen vom Geist bestimmt ist. Dabei (Anm. 45) „stellt sich Paulus hier nicht“ die „von Lambrecht²¹⁵ ... formulierte Frage, ob denn Christen, wenn sie nicht *kata pneuma* {nach dem Geist} wandeln, auch ihre Zugehörigkeit zu Christus verlieren“.

Im gleichen Atemzug nimmt Paulus in Vers 4b (W481f.)

aber auch eine Abgrenzung vor: Die antithetische Struktur „nicht – sondern“ macht deutlich, dass die Erfüllung der Rechtsforderung der Tora nur denjenigen möglich ist, deren Lebensführung vom Geist bestimmt ist. Wie in V. 4a steht auch hier der entscheidende Gesichtspunkt betont am Ende. Was ein *peripatein kata sarka* {Wandeln nach dem Fleisch} kennzeichnet, können sich die Leser aufgrund des bisher Gesagten gut vorstellen: Es ist ein Leben, das von der Sünde beherrscht wird und darum deren „Begierden gehorcht“ (6,12) bzw. das von den „Leidenschaften der Sünden“ (7,5) bestimmt ist und darum der Rechtsforderung des Gesetzes nicht nachkommen kann. Mit dieser Charakterisierung der christlichen Wir ist die in V. 2 begonnene Begründung für die in V. 1 formulierte Behauptung abgeschlossen.

Alles in allem unterstellt Wolter also dem Apostel Paulus eine christliche Selbstgewissheit, die ganz allgemein darauf zu beruhen scheint, dass nur noch Menschen,

215 Wolter bezieht sich auf J. Lambrecht, The Implied Exhortation in Romans 8,5-8, in: ders., Collected Studies, 11.

die ihr Heil in Jesus Christus erkennen, von Gottes Geist bestimmt die wesentliche Rechtsforderung der Tora erfüllen können, während Juden ohne Christus-Glauben dazu nicht (oder nicht mehr?) in der Lage sind. Da Wolter anscheinend nicht meint, dass die jüdische Zuversicht, im Tun der Tora Gottes Willen erfüllen zu können, schon immer auf einem Trugschluss beruht hatte, bleibt bei ihm offen, warum es ihnen jetzt nicht mehr möglich sein soll und warum das Vertrauen auf den von Gott gesandten Messias Jesus notwendig sein soll, die Forderungen der Tora zu erfüllen.

[13. Mai 2025] Gerhard Jankowski (J174) hatte zu Römer 8,2 festgestellt, dass Paulus die jüdische Tora von zwei Seiten her in den Blick nimmt – sie kann sowohl die Tora des Lebensgeistes sein als auch die Tora der Sünde und des Todes. Diese „Sicht der Thora begründet Paulus wie immer messianisch“, wobei er in Vers 3a zunächst stockend, „mit einem Anakoluth“ beginnt, was Jankowski darauf zurückführt, dass Paulus „sich bei aller Polemik seines heterodoxen Ansatzes bewußt“ ist:

Als merke er, wie quer er zu allem liegt, was üblicherweise über die Thora gesagt und gedacht wird, bricht er einen angefangenen Satz ab: „*Denn die Ohnmacht der Thora, in der sie schwach war des Fleisches wegen* –“. Thora kann niemals schwach und ohnmächtig sein. Sie ist höchstens Schutz und Stütze der Schwachen und Ohnmächtigen. Vielleicht ist der Anakoluth auch in diesem Sinn zu verstehen. Im weiteren Verlauf des Briefes jedenfalls wird Paulus diejenigen, die sich in der messianischen Gemeinschaft nach wie vor an die Speisevorschriften der Thora halten, – und das sind die Juden –, *die Schwachen* nennen.

Auch Wolter (W476, Anm. 26) erwähnt übrigens am Rande Römer 15,1, wo der „Zusammenhang von *adynatos* {kraftlos, machtlos} und *asthenein* {geschwächt sein}“ in der Wendung *ta asthenēmata tōn adynatōn* {die Schwächen derer, die nicht stark sind} zu erkennen ist, aber er zieht daraus keine weiteren Schlüsse.

Ist es zu weit hergeholt, die hier angesprochene Geschwächtheit der Tora mit den anderswo von Paulus erwähnten Schwachen in der messianischen Gemeinde in Verbindung zu bringen? Jankowski führt ein weiteres Indiz an (J175), das „in diesem Zusammenhang auf das jüdische Umfeld“ hinweist, nämlich das Stichwort „Fleisch“, aber zunächst bleibt unklar, inwiefern es hier insbesondere um Juden nach dem Fleisch gehen soll und nicht ganz allgemein um Menschen, die in ihrer fleischlichen Existenz von Gott unterschieden sind.²¹⁶

Klar ist allerdings nach Jankowski, dass der „Anakoluth ... eine vom Üblichen abweichende Meinung und Kritik zugleich“ enthält, dem „natürlich jüdische Menschen widersprechen“ müssen. „Denn sie sahen gerade ihre Stärke und Überlegenheit in der ihnen gegebenen Thora.“

216 Vgl. dazu die im Zusammenhang seiner [Auslegung von Römer 7,14](#) (hier S. 460) von Wolter (W445) angeführte Stelle Jesaja 31,3.

Erst nach dem Anakoluth lässt Paulus ab Vers 3b die eigentliche „Begründung“ von Vers 8,2 folgen, die „von der herrschenden Lehre“ erst recht abweicht und von Jankowski so übersetzt wird (J170f.):

3a *Denn die Ohnmacht der Thora, in der sie schwach war des Fleisches wegen –*
 3b *Gott schickte seinen eigenen Sohn in Ähnlichkeit von Fleischessünde*
 3c *und um Sünde willen verurteilte er die Sünde in dem Fleisch...*
 4a *damit der Wahrheitsanspruch der Thora in uns erfüllt werde,*
 4b *die wir nicht den Weg nach dem Fleisch machen, sondern nach dem Geist.*

Jankowskis Auslegung dieser Aussage ist von Friedrich-Wilhelm Marquardt²¹⁷ inspiriert, der schon zu Römer 8,2 betont [275], dass Paulus hier „von der ‚Tora des Geistes des Lebens‘ spricht“, das heißt:

Am von den Mächten der Sünde und des Todes befreiten Menschen bekommt die Tora wieder ihren originalen Sinn, Weisung des Lebens zu sein. Das „Gesetz des Geistes des Lebens“ ist die Tora: unter den Bedingungen des Geistes des Lebens, der dem auferweckten Jesus von Nazareth gegeben ist und von ihm her auf die Glaubenden wirkt und in ihnen.

Und dann fährt Marquardt fort, Römer 8,1-11 vor dem Hintergrund der Befreiung Israels aus ägyptischer Versklavung zu interpretieren [275f.]:

Röm 8,1-11 erzählt auf christliche Weise diejenige Geschichte der Befreiung, die in ihrer Substanz und auf ihrem Höhepunkt zur Verpflichtung wird. Wie Gott Israel von den verlockenden Zwangsmächten Ägyptens befreite, um es zum Sinai zu bringen und es dort auf die Weisungen seines neuen Lebens zu verpflichten, so hat Gott den Christus Jesus gesandt, um „die Sünde im Fleisch zu verurteilen“ (8,3), d. h. aber: sie in ihrer Zwangsmacht zu brechen und die darunter Geknechteten zu befreien. Dies geschah aber nicht selbstzwecklich, im Pathos einer absoluten Freiheit, sondern zielgerichtet, nämlich (8,4) dazu, daß die durch die Tora geforderte Gerechtigkeit in uns erfüllt würde, dazu also, daß die Tora auch an uns zu ihrem Recht komme.

Jankowski nimmt darauf Bezug (J175), indem er in der formelhaften Formulierung von Römer 8,3 eine Erinnerung „an das Exodusgeschehen“ wahrnimmt:

In Ex 4,22 heißt es: „*Mein **Erstlingssohn** ist Israel.*“ Israel, Gottes Sohn, wird aus Ägypten befreit, um dann am Sinai zum Dienst an der Thora verpflichtet zu werden. In Röm 8,3ff. heißt es: „*Gott schickte **seinen eigenen Sohn** in Ähnlichkeit von Fleischessünde.*“ Israel also wieder in Ägypten, versklavt der totalen Unfreiheit, die bei Paulus Sünde heißt. Die Sünde wird verurteilt. Die Verurtei-

217 Jankowski verweist zu dieser „formelhaft komprimiert[en]“ Aussage ausdrücklich auf Marquardts Christologie, in der dieser [276] von einer „formalen Analogie zur (jüdisch gedachten) Struktur der Bundeskonstitution“ spricht.

lung entspricht der Befreiung. Die so Befreiten können „den Wahrheitsanspruch (*dikaiōma*) der Thora erfüllen“ (8,4). Sie sind gleich denen, die am Sinai die Thora bekamen, um sie zu hören und zu tun. Was in Ägypten begann und am Sinai bestätigt wurde, das wird jetzt erneuert. In der messianischen Gemeinde aus Juden und Nichtjuden. Denn verurteilt ist die Sünde im Fleisch. Sie, die auch für die Zerstörung menschlicher Verhältnisse steht, machte es unmöglich, daß Juden und Gojim in einer Einheit zusammenwuchsen. Diese Einheit aber, die Einheit im Messias Jesus, ist nicht zu verurteilen. Damit ist der Weg offen zur wirklichen Erfüllung der Thora für die so Befreiten, „*die nicht den Weg nach dem Fleisch machen, sondern nach dem Geist*“ (8,4).

An dieser Stelle entscheidet sich Jankowski dafür, den Ausdruck *kata sarka* {nach dem Fleisch} in zugespitzter Weise auf die Juden als Teil der messianischen Gemeinde aus Juden und Nichtjuden zu beziehen:

Nach dem Fleisch, kata sarka, ist Abraham der Vater Israels (Röm 4,1); *nach dem Fleisch* sind die Juden die Verwandten des Paulus (Röm 9,3); *nach dem Fleisch* gehört der Messias zu Israel (Röm 9,5). *Nach dem Fleisch*, dieser Ausdruck bezeichnet eindeutig die fleischliche Einheit, in der Juden miteinander verbunden sind. *Nach dem Fleisch*, also auf ganz und gar jüdische Art, versuchen sie auch die Thora zu erfüllen. In der messianischen Gemeinschaft kann diese fleischliche Einheit nicht gelebt werden, weil zu ihr auch Nichtjuden gehören. Und auch die Thora kann auf diese Art nicht erfüllt werden. Das geht dort nur *kata pneuma, nach dem Geist*. Denn die messianische Gemeinschaft ist eine geistliche Einheit, von Gott inspiriert und so und nicht anders gewollt. Eine kreatürliche, gewachsene Einheit kann sie nicht sein. Aber gerade die geistliche Einheit ist nichts Flüchtliges. Auch sie hat ihre Norm.

Eine von Gottes Geist inspirierte messianische Gemeinschaft (J176) erfüllt den „Wahrheitsanspruch der Thora“, ohne Menschen aufgrund des Fleisches auszugrenzen oder zu verdammen, aber auch sie ist auf „eine Art Halacha, eine verbindliche Lebensgestaltung“ angewiesen, wofür „Paulus ... das Wort *peripatein* {wandeln, den Weg machen}“ verwendet:

Das Verb steht im Griechischen für das Beschreiten eines bestimmten Weges. Innerhalb der hellenistischen Philosophie bezeichnet es eine bestimmte neue Form des Lehrgesprächs, die auf Aristoteles zurückgeführt wird. Folglich wurden, wenn auch nicht durchgängig, Schüler des Aristoteles Peripatetiker genannt. Von daher freilich ist das Wort in den biblischen Schriften nicht bestimmt.

In Hebr 13,9 steht das Verb für die Beachtung der Speisegesetze der Thora. Es ist davon auszugehen, daß das Verb eine Übersetzung der hebr. Wurzel *hlkh*, *gehen*, ist. Das davon abgeleitete Nomen Halacha, eigentlich das Gehen, hat eine besondere Bedeutung bekommen. Es meint die verbindliche Anweisung

zur Ausführung der Thora, wie sie z.B. in der Mischna und im Talmud fixiert sind, und die ebenso verbindliche Lebensweise, die daraus folgt. *Peripatein* ist bei Paulus und anderen der Versuch, eine verbindliche und geregelte Praxis im Lebensvollzug der messianischen Gemeinde zu umschreiben. Wir übersetzen mit *den Weg machen*.

Für Jankowski bezieht sich die Geschwächtheit und Machtlosigkeit der Tora also nicht einfach allgemein auf die Schwäche der fleischlichen Existenz jedes Menschen, sondern auf die konkrete Situation des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden unter den Bedingungen der weltweiten Versklavung unter die *Pax Romana* als ein neues Ägypten, aus dem kein Auszug in ein Gelobtes Land mehr möglich ist, wo Israel getrennt von den Völkern nach der Tora leben könnte:

Befreit von der Sünde, herausgelöst aus verfehlten Verhältnissen, durch den Geist geeint, mit Hilfe des „neu organisierenden Prinzips“ den gemeinsamen Lebensvollzug verbindlich gestalten, das ist möglich geworden im Leib des Messias. In ihm verkörpern Juden und Gojim eine neue Lebensgemeinschaft. So werden sie dem von der Thora geforderten Wahrheitsanspruch gerecht.

Römer 8,5-8: Wer auf das Fleisch bedacht ist, erlangt Tod statt Leben und Frieden

- 8,5 Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt;
die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt.
- 8,6 Denn fleischlich gesinnt sein ist der Tod,
doch geistlich gesinnt sein ist Leben und Friede.
- 8,7 Denn fleischlich gesinnt sein ist Feindschaft gegen Gott,
weil das Fleisch sich dem Gesetz Gottes nicht unterwirft;
denn es vermag's auch nicht.
- 8,8 Die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen.

[14. Mai 2025] In den Versen Römer 8,5-8 (W471), die „durch die 3. Pers. Plural gekennzeichnet“ sind, nimmt Paulus Michael Wolter zufolge

eine allgemeine Beschreibung von zwei Menschenklassen vor, die einander antithetisch gegenüberstehen: die vom „Fleisch“ bestimmten Menschen auf der einen Seite und die vom „Geist“ bestimmten auf der anderen. Diese Gegenüberstellung endet in V. 7-8 mit einer Beschreibung des Gottesverhältnisses der vom Fleisch bestimmten Menschen.

Es fällt auf, dass Wolter (W482) „das Gegenüber von *kata sarka* {nach dem Fleisch} und *kata pneuma* {nach dem Geist}“, das Paulus aus Vers 4b aufnimmt, als „einen Dualismus von zwei sich antithetisch gegenüberstehenden Menschenklassen“ im Sinne einer allgemeinen „anthropologischen Typologie“ versteht, wozu er sich begründend (Anm. 47) darauf bezieht, dass „Art und Inhalt“ dieser „Unterscheidung ... im Wesentlichen der Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Menschen bei

Philo²¹⁸“ entspricht. Dabei erkennt er allerdings, dass Philo tatsächlich allgemeine philosophische Überlegungen über zwei Menschentypen anstellt, während für Paulus im Blick auf das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde ganz andere, viel konkretere Gesichtspunkte bedeutsam sind, auf die in der Beschäftigung mit Jankowskis Auslegung einzugehen sein wird.

kata sarka {nach dem Fleisch} ist hier gleichbedeutend mit „*sarkikoi* {fleischlich} in 1Kor 3,3, ... aber auch ... mit ... *en (tē) sarki* {im Fleisch} in Röm 7,5a; 8,8“, nämlich bestimmt vom Fleisch „als Gott feindlich gegenüberstehende[r] Macht“. Ebenso entspricht „*hoi ... kata pneuma* {die vom Geist Bestimmten}“ der Formulierung „*hoi pneumatikoi* {die geistlich sind} (vgl. 1Kor 3,1; Gal 6,1)“. Nach Wolter will

Paulus ... in diesem Vers deutlich machen, dass das ‚fleischliche‘ bzw. das ‚geistliche‘ Wesen der beiden Menschenklassen auf beiden Seiten Existenzorientierungen nach sich zieht, die einander ebenfalls antithetisch gegenüberstehen.

Das „Verb *phronein*“, mit dem Paulus diese Orientierung bezeichnet, steht Wolter zufolge in seiner Bedeutung „gewissermaßen zwischen dem *einai* {Sein} und dem *peripatein* {Lebenswandel} (V. 4b) der beiden Menschenklassen“, indem also das „Sein ... die Ausrichtung der menschlichen Intentionalität (das ‚Trachten‘ des Menschen)“ bestimmt, „die sich dann in einem ihr entsprechenden Lebenswandel objektiviert.“ Zugleich denkt Wolter, dass Paulus mit *phronein ta tēs sarkos / tou pneumatos* {Trachten nach dem, was fleischlich bzw. geistlich ist} „einen verbreiteten Sprachgebrauch“ übernimmt, der „in einem politischen Kontext“ angibt, „auf welcher Seite oder wofür man sich engagiert oder Partei ergreift“. Aber (W483) mit „Bezug auf das Gegenüber von Gott und Mensch, Himmel und Erde usw. wird diese Redeweise auch anderswo zur Bezeichnung der allgemeinen Existenzorientierung ausgeweitet“, wozu Wolter u.a. auf Mk 8,33; Phil 3,19; Kol 3,2 verweist.

Entscheidend für die Auslegung von Vers 5 ist Wolter zufolge:

Die beiden Menschenklassen stehen sich hier gegenüber. Es gibt keinerlei Zugleich; entweder gehört ein Mensch zu der einen oder zur anderen Klasse. Paulus kennt nur schwarz und weiß; Grautöne, wie er sie z.B. in 1Kor 3,1-3 oder in Gal 5,16-17 verwendet, gibt es hier nicht. In V. 9a wird er diesen antithetischen Dualismus noch einmal deutlich auf den Punkt bringen.

218 Die von Wolter mit „Heres 57“ zitierte Stelle aus Philos Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) ist im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen: [Über den Erben des Göttlichen](#). Zum Vergleich verweist Wolter außerdem mit „Immut. 143“ auf Philos Werk [Quod Deus sit immutabilis](#), in deutscher Übersetzung: [Über die Unveränderlichkeit Gottes](#). An der letzten Stelle stellt Philo der Fleischeslust, *sarkos hēdonē*, allerdings nicht das göttliche *pneuma* des sein Volk befreienden Geistes Gottes gegenüber, sondern den Weg der Weisheit, *sophias*, und die Erkenntnis, *epistēmē*.

In Vers 6 führt Paulus mit der „Konjunktion *gar* {denn}“ die Thematik der Bestimmtheit durch „Fleisch und Geist ... auf die mit ihnen jeweils verbundenen Ergehenfolgen hin fort.“ Dabei nimmt er mit dem Substantiv *phronēma* „das jeweilige *phronein* {Trachten} im Hinblick auf seine Resultate in den Blick“, wobei er zum Teil von ihm längst dargestellte Zusammenhänge wiederholt:

Das Gegenüber der Prädikatsnominative „Tod“ und „Leben“ zur Beschreibung von faktischer Unheilsfolge (V. 6a; vgl. bereits 1,32; 6,16.21.23; 7,5.10.24) und Heilsfolge (V. 6b; vgl. bereits 2,7; 5,18; 6,22) übernimmt Paulus aus V. 2. Das selbe Gegenüber hatte er bereits in Röm 5,17.21; 6,23 verwendet, und in 8,13 greift er noch einmal auf es zurück.

Aber zum Stichwort *zōē* {Leben} lässt er (W484) nun „auch noch *eirēnē* {Frieden} hinzutreten“, was sich nach Wolter „dem Interesse einer rhetorischen Hervorhebung der Heilsseite verdanken“ wird, die Paulus seit Vers 8,1 genauer betrachtet. Nicht unerwähnt lässt Wolter aber auch (Anm. 55) zwei parallele Formulierungen in der Schrift, nämlich „Spr 3,2 (die Gebote der Weisheit bereiten ‚Jahre des Lebens und Frieden‘)“ und „Mal 2,5 (Gottes Bund mit Levi war ‚das Leben und der Friede‘)“. Außerdem hebt er ausdrücklich hervor:

In Röm 8,6 ist „Friede“ nicht der „Friede mit Gott“ nach Röm 5,1, sondern wie auch schon in 2,10 komprehensiv Bezeichnung für das eschatische Heil im Sinne von hebr. *shalom* ...

Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, dass eschatisch-endzeitliches Heil in genau diesem Sinne von den biblischen Propheten her jedenfalls nicht einen Seelenfrieden nach dem Tod in einem jenseitigen Himmel meint, sondern ein Leben in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes.

In den Versen 7 und 8 geht es nach Wolter (W484) nur noch „um die *sarx*-{Fleisch}-Seite der beiden Menschenklassen“. Mit denen, die „Paulus in V. 8 *hoi en sarki ontes* {die im Fleisch sind} nennt“, meint er hier nicht wie in 2. Korinther 10,3; Galater 2,20; Philipper 1,22 „... die fortdauernde leibliche Existenz des christlichen Ich“, sondern nach wie vor dieselben *kata sarka ontes* {vom Fleisch Bestimmten} von Vers 5a:

Gegenüber V. 5-6 ist neu, dass Paulus nun Gott ins Spiel bringt (V. 7a.b.8). Von ihm her begründet er (*dioti* {darum} V. 7a wie 1,19.21), warum die ‚fleischliche‘ Existenzorientierung in den Unheilstod führt: weil sie dem in der Tora niedergelegten Willen Gottes widerspricht (V. 7b) und dadurch das Gottesverhältnis ruiniert (V. 7a.8).

Indem Paulus in Vers 7a „das *phronēma tēs sarkos* {Trachten des Fleisches} ‚Feindschaft gegen Gott‘ nennt“, nimmt er auf, dass er „bereits in 5,10 die Sünder, wie er sie in 1,18 - 3,20 dargestellt hatte, rückblickend als Gottes ‚Feinde‘ identifiziert.“ Als „Kriterium, das Gottes Urteil zugrundeliegt“, nennt er in Vers 7b den „Ungehorsam gegenüber der Rechtsforderung der Tora.“ Zur Wendung *ouch hypothassetai* {unter-

wirft sich nicht} erwähnt Wolter (Anm. 57), dass die Septuaginta sie im Zusammenhang mit der Tora nicht verwendet; „sie spricht aber von einem *hypotassesthai tō theō/ kyriō* {sich Gott bzw. dem HERRN unterwerfen} (Ps 36,7; 61,2.6; 2Makk 9,12)“.

Zu Vers 7c, der nur aus den Worten *oude gar dynatai* {kann es ja auch gar nicht} besteht und zu denen (Anm. 58) „aus V. 7b *tō nomō tou theou hypotassesthai* {sich dem Gesetz Gottes unterwerfen}“ zu ergänzen ist, betont Wolter (W484f.), dass er

über *to adynaton tou nomou* {was die Machtlosigkeit des Gesetzes angeht} (V. 3a) noch einmal auf 7,13-25 zurück[greift] und ... in Erinnerung [ruft], dass ein vom „Fleisch“ bestimmtes Leben von der Sünde beherrscht wird und darum prinzipiell nicht in der Lage ist, sich der Rechtsforderung der Tora zu unterwerfen und etwas anderes zu sein als „Feindschaft gegen Gott“. Wenn man beide Texte zusammenliest, kommt es darauf an, das *phronēma tēs sarkos* {Trachten des Fleisches} richtig einzuordnen: Es gehört nicht auf die Seite des „Wollens“ (*thelein*), mit dem das Ich die Tora erfüllen möchte, sondern auf die Seite des „Tuns“ (*poiein* und *prassein*), mit dem das Ich die Tora übertritt.

In Vers 8 fasst Paulus nach Wolter (W485) mit den Worten *hoi de en sarki ontes theō aresai ou dynantai* {so können die im Fleisch sind Gott nicht gefallen} „die drei Aussagen von V. 7 auf der Textebene von V. 5a zusammen“, wobei „Gott nicht gefallen‘ und ‚Feindschaft gegen Gott‘ (V. 7a)“ bedeutungsgleich sind und „sich darum gegenseitig“ interpretieren. Dabei nimmt Paulus mit *theō aresai* {Gott gefallen}

wohl Septuaginta-Sprachgebrauch auf (vgl. Lev 10,19; Num 23,27; Ps 68,32^{LXX}; Spr 24,18; Mal 3,4; Jes 59,15; SapSal 4,14; Sir 48,22 sowie Bar 4,4 mit Bezug auf die Tora: „Selig sind wir, Israel, denn was Gott gefällt [*ta aresta tō theō*], ist uns bekannt“...

Da ich mit der Formulierung *Gott gefallen* früher nichts anfangen konnte und ihre Bedeutung durch Wolters Erläuterungen nicht wirklich klar wird, sei Ton Veerkamps²¹⁹ Erklärung der Wendung *ta aresta* in seiner Auslegung von Johannes 8,29 in Erinnerung gerufen, wozu er sich auf die Verdeutschung von Martin Buber beruft. Er begreift sie als Übertragung des hebräischen *ha-jaschar*, das sich auf ein Verhalten bezieht, das „gerade“ ist in den Augen des NAMENs, des befreienden Gottes Israels:

Der Ausdruck findet sich vor allem im Deuteronomium: 6,18; 12,25 usw. Der Dativ *autō* steht in diesem Zusammenhang für *ha-jaschar be-‘ene JHWH*, „das in SEINEN Augen Gerade“ (Buber). Jesus tut nicht das Optimale, wie der Superlativ suggeriert, sondern das, was Israel als Weg vorgegeben ist, daher „gerade“.

219 Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannes-evangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 211, Anm. 283.

In den von Wolter (W485) angeführten Belegstellen für *areskō* bzw. *ta aresta* steht allerdings nicht überall *ha-jaschar* im Hintergrund, sondern manchmal auch *jatab* {gut sein} oder als Kontrastbegriff *raʿ* {böse}, womit ebenfalls zentrale Begriffe der jüdischen Tora und ihrer Auslegung aufgerufen werden.

In Wolters Augen beschreibt Paulus mit *hoi en sarki* {die im Fleisch sind} für „die Adressaten seines Briefes ... hier die dunkle Folie der anderen Seite, von der er sie bereits in V. 4b abgegrenzt hatte“ und auch schon in 7,5a, als er „von der vorchristlichen Vergangenheit der christlichen Wir ... (als wir *en sarki* {im Fleisch} waren)“, gesprochen hatte. Damit will er seine Leser nicht ermahnen, sondern sie „mit Hilfe der Konstruktion von [Alterität](#) ... ihrer christlichen Identität vergewissern.“

[15. Mai 2025] Gerhard Jankowski sieht das anders. Ihm zufolge (J176) schreibt Paulus in Römer 8,5-8 nicht quasi zum Fenster hinaus, indem er Nicht-Adressaten verurteilt und adressierte Christen in ihrem positiven Anders-Seins bestätigt. Stattdessen können unter den Juden in Rom, die Paulus anspricht, durchaus auch solche sein, gegen die Paulus „polemisiert“, nämlich

gegen die, die nach wie vor „nach dem Fleisch“ ihr Leben gestalten wollen und die messianische Praxis des Paulus ablehnen. Sicher hatten sie gute Gründe dafür. Die äußern sich im *Bedenken*.

Mit „*Bedenken*“ gibt Jankowski die Worte *phronein* und *phronēma* wieder. Das Verb kommt in den messianischen (neutestamentlichen) Schriften fast nur bei Paulus vor (J176f.), und zwar

neben unserer Stelle noch in Röm 12 und 14 sowie im gesamten Phil. Das Nomen *phronēma*, *Bedenken*, findet sich nur in Röm 8. Im hellenistischen Griechisch hat das Verb die Bedeutung von *die gleiche Gesinnung einer Gruppe oder Partei haben*.²²⁰ In Röm 12 und 14 wie im Phil gebraucht Paulus das Verb, um die Schwierigkeiten zu benennen, die im Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden auftreten. Vor allem die nichtjüdischen Menschen in der Ek-klesia stießen oft genug an Grenzen. Galten die Speisegebote noch? Waren einige aufgehoben, damit das zentrale gemeinsame Mahl gefeiert werden konnte? Waren bestimmte Tage des jüdischen Kalenders weiter zu beachten? Ähnliche Bedenken hatten die Juden. Sie werden einen vernünftigen Umgang mit der Thora weiterhin eingefordert haben. Da die messianische Einheit aber nicht Unterordnung unter ein gleichgeschaltetes Reglement bedeutete, wurden die Fragen auch offen gestellt. Geschult an der Thora, machten die Juden ihre Bedenken gegenüber einem Verhalten geltend, das ihnen unerlaubt und ungewohnt war. Immer wieder wird Paulus darauf drängen, nicht das Trennende zu bedenken, sondern das Gemeinsame.

220 Dazu verweist Jankowski auf seine Auslegung des Philipperbriefs, Das Messianische Experiment, in: Texte & Kontexte Nr. 62/63 (2+3/1994), 52f.

Insofern (J177) dieses „Bedenken ... ein Bedenken des Fleisches ist“, ist es „[ä]ußerst negativ ... charakterisiert“, denn es „hat Tod zur Folge, ist feindlich gegen Gott und der Thora nicht untergeordnet“. Damit könnte Paulus „die Metapher Fleisch hier so“ begreifen, „wie sie Rabbi Jochanan in bSota {Traktat Soṭa des babylonischen Talmud} 5a buchstabiert hat“, nämlich als „die Gesinnung, die in unmenschlichen Verhältnissen laut wird.“ Eine andere Auslegung ist aber für die Umstände, unter denen Paulus seinen Brief an die Römer verfasst, nach Jankowski noch wahrscheinlicher:

Die Metapher kann aber auch für die fleischliche Einheit der Nachkommen Abrahams stehen. Artikuliert sich deren Bedenken gegen die messianische Praxis, kann es in der Tat tödlich sein. Es ist dann der Anfang vom Ende der messianischen Gemeinschaft. Die tödlichen Gegensätze zwischen Juden und Gojim brechen wieder auf. Deswegen ist der Gegensatz zu diesen Bedenken das Bedenken, das Leben und Frieden zum Ziel hat, das Zusammenleben und den Frieden zwischen Juden und Nichtjuden. Es kann Gott gar nicht gefallen, wenn anderes bedacht wird, wenn sich eine Gesinnung bemerkbar macht, die Unterschiede nicht mehr wahrnimmt und nur noch auf die eigene Gruppe bedacht ist. Es war ja die große Hoffnung, daß die Bedenken, die da waren und auch da sein mußten, eben nicht Parteigesinnung widerspiegeln, sondern sich bündelten in einem gemeinsamen Ziel: die Einheit der Verschiedenen.

So gesehen philosophiert Paulus nicht allgemein über die Fleischlichkeit des Menschen im Widerstreit mit seiner Erkenntnisfähigkeit oder ethischen Kompetenz an sich und auch nicht über abstrakte Menschenklassen, sondern er konzentriert sich auf das konkrete „Fleisch“ von Juden und Nichtjuden in der gegenwärtigen Situation ihres besonderen „Verhaltens der Verschiedenen und der Verhältnisse, in denen sie lebten“, auf dessen radikale Veränderung Paulus seine gewisse Hoffnung setzt, da „mit dem von den Toten auferweckten Messias ... die Umkehrung aller unmenschlichen Verhältnisse“ begonnen hat. Von ihr wird er in den folgenden Versen reden.

Römer 8,9-11: In euch wohnt der Geist dessen, der den Messias auferweckt hat und auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wird

- 8,9 Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich,
da ja Gottes Geist in euch wohnt.
Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.
- 8,10 Wenn aber Christus in euch ist,
so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen,
der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.
- 8,11 Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat,
in euch wohnt,
so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat,
auch eure sterblichen Leiber lebendig machen
durch seinen Geist, der in euch wohnt.

[16. Mai 2025] Nach den Versen Römer 8,5-8 thematisiert Paulus Michael Wolter zufolge (W471) in den Versen 9-11 „als antithetisches Pendant dazu das Gottesverhältnis der Menschen, die ‚im Geist‘ sind“, und zwar in der „2. Person Plural“, weil „zu ihnen auch die Adressaten gehören“. Damit sieht Wolter seinen Eindruck bestätigt (W485), dass es Paulus „in diesem Teil seines Briefes in erster Linie darum geht, den Lesern soteriologische {auf das Heil bezogene} Vergewisserung zukommen zu lassen.“ Wie in den Versen 7-8 (W485)

stellt Paulus auch hier den Bezug zu Gott her (V. 9b.11a.b.c). Von theologischer Bedeutung ist dabei vor allem, dass er Gott in diesen Versen christologisch auslegt: Nicht nur ist der eine Geist genauso „Geist Gottes“ wie „Geist Christi“ (V. 9b.c), sondern die Einwohnung von Gottes Geist „in euch“ (V. 9b.11c) kann auch als „Christus in euch“ umschrieben werden (V. 10a). Und schließlich wird Gott mit einer Prädikation versehen, die ihn durch sein Auferweckungshandeln an Jesus identifiziert (V. 11a.b).

Mit der „Formulierung *ouk este en sarki* {ihr aber seid nicht im Fleisch}“ in Vers 9a unterscheidet Paulus (W485f.)

die Adressaten trennscharf von den *hoi en sarki ontes* {die im Fleisch sind}: Sie gehören zur Menschenklasse der *hoi kata pneuma* {die im Geist sind} (V. 5b). ... Der Ausdruck „*en pneumati* {im Geist} sein“ bezeichnet die existentielle Bestimmtheit durch den Geist. In V. 14a wird Paulus sie „vom Geist Gottes angetrieben sein“ nennen. Auf der anderen Seite sind aber auch Mk 1,23; 5,2 nicht weit entfernt: Ein Besessener gilt jeweils als „ein Mensch in einem unreinen Geist (*en pneumati akathartō*)“.

In Vers 9b (W486) hat die „Konjunktion *eiper* {da ja} genauso wie in Röm 3,30a; 8,17e kausale Bedeutung“, so dass Paulus „hier also keine Bedingung“ formuliert, sondern „einen außer Frage stehenden Sachverhalt“ feststellt, wie es für ihn auch in Römer 5,5 schon selbstverständlich war, dass

Gott allen Christen den heiligen Geist ‚gegeben‘ hat (vgl. auch 8,15 sowie 1Kor 6,19; Gal 3,2.14; 1Thess 4,8). Geistbesitz gehört demnach genauso zur Grundausstattung eines jeden Christen wie der Glaube.

Mit *eiper pneuma theou oikey en hymin* {da ja der Geist Gottes in euch wohnt} überträgt Paulus „die Einwohnungsmetaphorik“, mit der er „in 7,17.20 ... die Herrschaft der Sünde über das Ich“ charakterisiert hatte,

nun auf den Geist ..., so ... dass er diesem auf Seiten der Glaubenden nun die Stelle zuschreibt, die bei denen ‚im Fleisch‘ die Sünde innehat. ... *en hymin* {in euch} ist nicht wie in 1Kor 3,16; 14,25; 2Kor 13,5 ekklesial gemeint („unter euch“ oder „bei euch“), sondern anthropologisch. Das geht nicht nur aus der individualisierenden Weiterführung dieser Aussage in V. 9c-d hervor, sondern auch aus dem Bezug, in den dieses *en hymin* in V. 10-11 eingestellt wird.

Wenn diese Argumente überzeugend wären, müsste noch einmal überlegt werden, ob Wolters anthropologische Deutung schon des Gegenübers von *sarx* und *pneuma* in den vorigen Versen 5-8 nicht doch zutrifft; dazu später mehr.

Zu der eigenartigen Art und Weise, dass „Paulus erst davon spricht, dass die Glaubenden im Geist (V. 9a) sind, und dann umgekehrt hervorhebt, dass der Geist Gottes in ihnen wohnt (V. 9b)“, verweist Wolter (Anm. 68) auf Parallelen im Markusevangelium (1,23-26; 5,2-13), denn der „unreine Geist, ‚in‘ dem der Besessene ist, kann ‚aus‘ ihm vertrieben werden.“ Damit bringt Paulus (W486)

zum Ausdruck, dass er den Geist sowohl als *Macht* versteht, die die Identität der Glaubenden bestimmt, wie auch als *Gabe*, die Gott den Glaubenden geschenkt hat. Darüber hinaus will er damit aber auch deren vollständige existentielle Bestimmtheit durch den Geist unterstreichen, denn die gleiche Reziprozität gibt es bei ihm auch mit Bezug auf Jesus Christus: Die Glaubenden sind „in Christus“ (Röm 8,1; 16,7.11; 1Kor 1,30; 2Kor 5,17; 12,2; Phil 3,9), und Christus ist in ihnen (Röm 8,10a; 2Kor 13,5; Gal 2,20).

Wolter erwähnt in diesem Zusammenhang (Anm. 70) auch „die johanneischen Immanenzformeln“, die ebenfalls „reziprok“ sind, indem sie „vom ‚Sein‘ oder ‚Bleiben‘ der Glaubenden in Jesus und in Gott genauso sprechen (Joh 6,56; 14,20; 15,2.4-7; 17,21; 1Joh 2,5.6.24.28; 3,6.24; 4,13.15.16; 5,20) wie vom ‚Sein‘ oder ‚Bleiben‘ Jesu und Gottes in den Glaubenden (Joh 6,56; 14,20; 15,4.5; 17,23.26; 1Joh 3,24)“. Diese haben Autoren wie Klaus Scholtissek²²¹ dazu veranlasst, intensiv über „Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften“ zu spekulieren. Ob schon Paulus oder Johannes ein solches wechselseitiges Einwohnen so verstanden haben wie später etwa Augustinus, den Scholtissek im vorletzten Abschnitt seines Buches folgendermaßen zitiert und erläutert, muss jedoch offen bleiben:

In seiner Auslegung von 1 Joh 4,16 deutet *Augustinus* die Immanenz der Christen in Gott so: „Wechselseitig wohnen ineinander, der umfängt und der umfungen wird. Du wohnst in Gott, doch so, daß du umfungen wirst. Gott wohnt in dir, doch so, daß er dich umfängt, damit du nicht fällst. Meine doch nicht, du würdest Gottes Haus derart, wie dein Haus deinen Leib in sich trägt.“ *Augustinus* hält hier zwei Aspekte fest: Das Umfungenwerden des Menschen durch Gott: Gott ist und bleibt der Umfängende und der glaubende Mensch ist und bleibt der Umfungenwerdende. Zugleich gilt aber auch: Das Umfungenwerden von Gott, die Unmittelbarkeit zum Sohn und zum Vater ist so intensiv, daß die

221 Das folgende Zitat stammt aus Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg im Breisgau 2000, 379f. Scholtissek wiederum zitiert Augustinus nach der deutschen Übersetzung von H. M. Biedermann, in: *Un- teilbar ist die Liebe. Predigten des heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief*, Würzburg 1986, 139 (zu 4,16).

Kategorie eines polaren Gegenübers allein nicht mehr ausreicht: Der Vater als „Gegenüber“ des Sohnes bestimmt den Sohn ganz und gar, so daß er selbst in seinem Sohn und durch ihn zu Wort kommt, und so daß der Sohn selbst ganz im Vater eingeborgen ist. In Analogie gilt: Der glaubende Christ ist in der glaubenden Begegnung mit Jesus so von diesem umfassen, eingeborgen und bestimmt, daß Jesus selbst sich geistgewirkt im Glaubenden vergegenwärtigt. Zum christlichen Glauben gehört eine doppelstrukturierte Gotteserfahrung: das Eingeborgensein und Getragensein in Gott und Gottes Gegenwart im tiefsten Grund des Menschen.

Wenn man bedenkt, dass im Hintergrund der griechischen Vokabel *en* bei in den hebräischen Schriften verwurzelten Autoren wie Paulus oder Johannes auch das hebräische *בְּ* stehen kann, das eine große Bedeutungsbreite von „in, bei, durch, mit, von“ aufweist, müssen allerdings Aussagen über ein „in Christus“ Bleiben nicht unbedingt in Richtung auf eine religiöse Verinnerlichung oder gar mystische Verschmelzung gedeutet werden. Für einen der von Wolter aus dem Johannesevangelium angeführten Verse, nämlich 15,4: *meinate en emoi, kagō en hymin*, schlägt Ton Veerkamp²²² folgende Übersetzungen vor: „Bleibt mit mir verbunden, wie ich mit euch“, oder auch „Bleibt fest bei mir, wie ich bei euch.“ Dieses Bleiben „bei“ Jesus begreift er wie Jankowski im Sinne eines Festhaltens an dem, was er „messianische Vision“ nennt:

Die messianische Vision ist die Grundbedingung für ein wahrhaftes Leben. Wenn man nicht wirklich zuversichtlich ist, dass die herrschenden Zustände, eben die „Weltordnung“, nicht unveränderbar sind, sondern ein „Leben in der kommenden Weltzeit“ (*zōē aiōnios*) eine reale Perspektive für das Leben der Menschen auf der Erde ist, kann man nichts ausrichten: Denn „getrennt von mir (*chōris emou*) könnt ihr nichts tun“. Sonst ist alles Tun nutzlos, dürr, unfruchtbar.

Zurück zu Römer 8,9. Zum letzten Teil des Verses (W487), 9c-d: *ei de tis pneuma Christou ouk echei, houtos ouk estin autou* {wenn aber einer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm}, erwähnt Wolter, dass er „zahlreiche sprachliche Entsprechungen im Neuen Testament“ hat, aber (Anm. 71) nicht in „der Septuaginta“. Da diese Aussage vom Stil her (W487) nicht in „die Reihe der konditionalen *en-hymin*-{in euch-}Aussagen“ passt, haben einige Exegeten vermutet, dass Paulus hier auf eine überlieferte Formulierung zurückgreift, „die bestimmten Angehörigen der Gemeinde die Zugehörigkeit zu Christus absprechen will“, wovon Wolter nicht überzeugt ist:

222 Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 323 und 326.

Paulus sagt ja auch nicht, woran man erkennen kann, ob einer den Geist Christi hat oder nicht. Er stellt vielmehr lediglich fest, dass der Besitz des *pneuma Christou* {Geistes Christi} eine notwendige Bedingung für die Zugehörigkeit zu Jesus Christus ist. Da V. 9c-d für sich genommen reichlich tautologisch und darum trivial wäre, könnte man vielleicht daran denken, ihn als Vorbereitung für das in V. 10 Folgende zu nehmen. Paulus will dann mit V. 9c-d nicht lediglich sagen, dass nur die, die den Geist Christi haben, Christen sind, sondern er verweist mit *estin autou* {gehört zu ihm} ganz gezielt auf die Gemeinschaft mit Christus als dem Auferstandenen: ‚Nur wer den Geist Christi hat, in dem ist bereits in der Gegenwart das Auferstehungsleben Christi präsent‘.

Erneut unterstreicht Wolter hier also, dass Paulus für jeden Christen den „Besitz“ des Geistes Christi voraussetzt. Interessant ist, dass er (Anm. 75) „die Rede vom ‚Haben‘ (*echein*) eines Geistes“ mit „der Beschreibung von Besessenheit“ in „Mk 3,30; 7,25; 9,17; Apg 8,7; 16,16; 19,13; vgl. auch Lk 13,11“ in Verbindung bringt. Aber gerade diese Stellen belegen auf jeden Fall nicht einen „Besitz“ im Sinne einer freien Verfügbarkeit über den Geist, den man hat bzw. von dem man besessen wird.

Dass Wolter (W487) die Aussage in „Vers 9c-d für sich genommen reichlich tautologisch und darum trivial“ findet, könnte genau daran liegen, dass er die beiden Seiten 9c und 9d dieses Satzes allzu kurzschlüssig und selbstverständlich miteinander identifiziert, nämlich einerseits das Haben des Geistes Christus und andererseits das zu Christus Gehören. Vielleicht setzt Paulus aber doch voraus, dass Ersteres die Bedingung für Letzteres ist, und dass nicht jeder, der sich zum Messias bekennt, ganz selbstverständlich auch von seinem Geist inspiriert handelt.

Zu den Worten *ei de Christos en hymin* {wenn aber Christus in euch} in Vers 10a muss aus Vers 9b *oikei* {wohnt} ergänzt werden:

Dass Paulus nach „Geist Christi“ jetzt „Christus“ sagen kann, hängt mit seinem Geistverständnis zusammen: Wie Gott durch seinen Geist in der Welt der Menschen präsent ist und wirkt, ohne dabei seine Transzendenz aufzugeben, so ist es auch der Geist, durch den der in Gottes himmlische Welt Erhöhte in den Seinen präsent ist. Die theologische Pointe dieser Geistkonzeption besteht aber darin, dass dieser „Geist“, der Christus in den Christen anwesend sein lässt, der „Geist Gottes“ ist, von dem Paulus ebenfalls gesagt hatte, dass er in ihnen „wohnt“ (V. 9b). Mit „der Geist Gottes in euch“ (V. 9b) und „Christus in euch“ (V. 10a) spricht Paulus von ein und demselben Sachverhalt. Es ist Christus, in dem der bleibend transzendente Gott in der Welt der Menschen präsent ist.

Was folgt aber nun aus dieser Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes bzw. Christi in den von Paulus Angesprochenen? Darauf antwortet Paulus (W488) in Vers 10b-c, indem er drei Paare von Gegensätzen einander zuordnet: „*sōma/pneuma* {Leib/Geist}, *nekron/zōē* {tot/Leben} und *dia hamartian / dia dikaiosynēn* {wegen der Sünde / we-

gen der Gerechtigkeit}“. Und den „Schlüssel zum Verständnis dieses Halbsatzes“ entdeckt Wolter in einer angemessenen „Interpretation von V. 10b: dass der Leib ‚tot‘ ist (*to men sōma nekron*).“ Damit übernimmt Paulus, wie Wolter meint, „einen Sprachgebrauch, der in seiner hellenistischen Umwelt verbreitet ist. Ihm zufolge gilt der menschliche Leib als ‚tot‘ (*nekron*), obwohl die Menschen noch leben“. Dazu seien nur einige seiner Bezugnahmen auf Philo v. Alexandrien²²³ erwähnt, der

ihn den „von sich aus toten Leib“ [nennt] (*to nekron ex heautou sōma*; Leg. All. 3,69), denn „der Leib wurde von Anfang an tot erschaffen“ (*ex archēs nekron to sōma apeirgasato*; ebd. 70). ... Nach Leg. All. 3,72 kümmert der Philosoph sich nicht um „den wahrhaft toten Leib“ (*tou nekrou ontōs sōmatos*), und ebd. 3,74 spricht er vom „Tod des toten Leibes“ (*thanatos ... tou nekros sōmatos*), durch den die Seele nach ebd. 1,108 „von dem schlechten und toten Zusammengebundenen, dem Leib“ (*kakou kai nekrou syndetou tou sōmatos*), befreit wird.

Obwohl Wolter also zunächst einmal davon ausgeht, dass Paulus hier „von der natürlichen Qualität des menschlichen Leibes“ spricht und sich dabei „in den Bahnen der hellenistischen Anthropologie“ bewegt, räumt er etwas später ein, dass Paulus aber doch (W488f.)

das „Tot“-Sein des Leibes nicht für eine natürliche Gegebenheit hält wie Philo, Leg. All. 3,69.70 ..., sondern als Unheilsfolge der Sünde darstellt (*dia hamartian*). Er knüpft hier also erneut an Röm 5,12-21 an und geht davon aus, dass die Christen immer noch derselben Leiblichkeit unterworfen sind wie vor ihrer Bekehrung. In V. 10b beschreibt Paulus darum noch nicht die Folgen des „Christus in euch“ (V. 10a), sondern er stellt hier lediglich die anthropologische Gegebenheit fest, gegenüber der sich das mit der Gabe des Geistes einhergehende Heil auswirkt.

Ein erheblicher (W489) „weiterer Unterschied zur hellenistischen Anthropologie“ besteht nach Wolter außerdem „darin, dass Paulus dem *sōma nekron* {toten Leib} in V. 10c nicht die Seele gegenüberstellt, sondern den Geist“, und auch diesen begreift er hier „nicht anthropologisch“ als den „Geist des Menschen“, sondern als denselben

Geist, den er in V. 9b „Geist Gottes“ und in V. 9c „Geist Christi“ genannt und von dem er in V. 2a als dem „Geist des Lebens“ gesprochen hatte. Von dieser Bezeichnung her erschließt sich auch die Bedeutung des Prädikatsnominativs *zōē* {Leben} in V. 10b: Wie seine Analogien in V. 6a.b („Tod“ bzw. „Leben und

223 Für die von Wolter mit „Leg. All. 3,69.70.72.74 und 1,108“ zitierten Stellen aus Philos Werk „*Legum allegoriae*“ („Allegorische Erklärung der Gesetze“) sind im Internet nur englische Übersetzungen verfügbar: [Allegorical Interpretation III](#) und [Allegorical Interpretation I](#) (die übersetzten Texte von Philo finden sich auf diesen beiden Seiten erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften).

Friede“) bezeichnet auch er die Folge der durch den Geist Gottes vermittelten Gegenwart des auferweckten und erhöhten Christus in den Christen: Sie bekommen Anteil an seinem Auferstehungsleben. Paulus nimmt damit eine deziert christologische Interpretation des Zusammenhangs von Geist und Leben vor: Es ist der Geist Jesu, der aus den Toten auferweckt wurde, der das Leben als Teilhabe an seiner Auferstehung vermittelt.

Angesichts dieser großen Unterschiede (W488) zwischen der „hellenistischen Anthropologie“ und der „paulinischen Rede vom *sōma nekron* {toten Leib}“, stellt sich die Frage, ob es nicht doch sinnvoll ist, „für die Erklärung“ der Letzteren „auf Röm 6,2.6.10-11 zurückzugreifen, wo Paulus vom Tauftod des Leibes mit Bezug auf das Verhältnis zur Sünde spricht“, was Wolter einerseits wegen des angeblich hellenistisch-anthropologischen Hintergrunds der paulinischen Formulierung als „nicht erforderlich“ bezeichnet und andererseits aus folgenden drei Gründen zurückweist, nämlich weil 1. nach Römer 6,5.8.12 „der Leib der Getauften gerade nicht in jenen Tod einbezogen war, den sie bei ihrer Taufe gestorben sind“, weil 2. in 8,10b der Leib der Christen tot ist *dia hamartian* {wegen der Sünde}, während es in 6,1-11 um den metaphorischen Tod geht, den die Christen sterben, um frei von der Sünde zu werden, und weil schließlich 3. die „*men-de*-{zwar-aber}-Struktur des Satzes unverständlich“ wäre, „wenn Paulus im ersten Teil eine Heilsaussage formuliert hätte.“ Aber 1. ist nach Philo die Aussage über den toten Leib ebenso metaphorisch wie die Aussage des Paulus in Römer 6 über den Tod bei der Taufe, 2. ist es auch nach Römer 6,6 doch gerade der Leib der Sünde, *to sōma tēs hamartias*, der metaphorisch sterben muss, um von der Sünde frei zu werden, und 3. ist doch nicht das metaphorische Mitgekreuzigt-Sein mit dem Messias als solches „eine Heilsaussage“, sondern dass in diesem Tod, wie Wolter übersetzt (W366), eben „der Leib der Sünde beseitigt wird“. Im Grunde bestätigt Wolter selbst, dass Paulus sich mit seiner „Rede vom *sōma nekron* {toten Leib}“ wohl doch eher auf Römer 6 statt auf die „hellenistische Anthropologie“ bezieht, indem er (W489) zu Vers 10c u.a. ebenfalls auf Parallelen in Römer 6 hinweist:

Wenn Paulus zum Schluss als Gegenüber zu *dia hamartian* {wegen der Sünde} (V. 10b) den Ausdruck *dia dikaiosynēn* {wegen der Gerechtigkeit} findet, reproduziert er damit die Antithese von Sünde und Gerechtigkeit aus 6,13.18.20 (s. auch 4,25). Ebenfalls bekannt, nämlich aus 5,17.21, ist der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben. Gemeint ist jedenfalls die Gerechtigkeit des Menschen, die Gott ihm zuspricht. Eine inhaltliche Präzisierung ist nicht möglich und wohl auch nicht intendiert; die Glaubensgerechtigkeit (3,26c; 4,5; 9,30; 10,4.6.10) kann damit genauso gemeint sein, wie auch ein ethisches Verständnis im Sinne von Röm 6,13.16.18-20.

In Römer 8,11 folgt ein weiterer mit *ei* {wenn} eingeleiteter Satz, in dem Paulus die Aussage „vom ‚Geist Gottes‘ ... in V. 9b“ aufnimmt, jetzt aber spricht er (W489f.)

vom „Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat“. Er ersetzt das Wort ‚Gott‘ also durch eine partizipiale Gottesprädikation, die Gott durch sein Auferweckungshandeln an Jesus identifiziert. An dieser sprachlichen Substitution wird erkennbar, worauf es Paulus an dieser Stelle ankommt, und das gilt umso mehr, als er diese Prädikation in V. 11b mit *ho egeiras Christon* {der Christus erweckt hat} gleich noch einmal wiederholt und dafür eine nicht besonders gefällige stilistische Redundanz in Kauf nimmt. Unter Rückgriff auf diese Prädikation, die mit großer Wahrscheinlichkeit vorpaulinischer Herkunft ist, hatte Paulus bereits in Röm 4,24c von Gott gesprochen.

Im Zusammenhang von 8,11 (W490) will Paulus durch „das Auferweckungshandeln Gottes an Jesus Christus ... die Gewissheit ... vermitteln, dass Gott an den mit Christus verbundenen Christen in gleicher Weise handeln wird“, dass also ihre *thnēta sōmata* {sterblichen Leiber}, die „immer noch der Unheilsfolge der durch Adam in die Welt gekommenen Sünde unterworfen“ sind, „in das künftige Heilshandeln Gottes einbezogen“ werden. Mit dem Stichwort *zōopoiein* {lebendig machen} kann Paulus sowohl „die Auferstehung der Toten im Blick haben“ als auch eine „Verwandlung der noch nicht gestorbenen Christenmenschen in eine unsterbliche Leiblichkeit im Sinne von 1Kor 15,51c“ oder „auch Phil 3,21“. Indem es der bereits in Vers 2 „Geist des Lebens“ genannte Geist ist, „mit dem Gott diese Verwandlung der ‚toten‘ und ‚sterblichen‘ Leiber ins Werk setzt“, schreibt Paulus ihm „eine Kraft zu, die sichtlich in jener jüdischen Tradition steht, wie sie erstmals in Ez 37,4-14 greifbar ist und dann auch in ... Apk 11,11: dass Gott mit ihm Tote auferweckt.“ Im Unterschied zu „dieser Tradition“ zieht aber in „der paulinischen Darstellung ... die Geistgabe“ nicht „die Auferstehung der Toten unmittelbar nach sich“, obwohl die „Leben aus dem Tod schaffende Geistgabe Gottes ... bereits erfolgt“ ist. Das heißt (W490f.:

die Auferstehungskraft „wohnt“ bereits in denen, die zu Jesus Christus gehören. Dass ihre „sterblichen Leiber“ lebendig gemacht werden, ist damit nur noch eine Frage der Zeit. Mehr nicht, denn mit der Geistgabe hat Gott die entscheidende Handlung bereits vollbracht. Dass dadurch aber auch eine nicht unerhebliche Spannung entsteht, liegt auf der Hand: Der „Geist des Lebens“ (V. 2), den die Glaubenden von Gott geschenkt bekommen haben, bewahrt sie nicht vor dem physischen Tod. Ihr Leib bleibt „sterblich“. Das ist aber nur die eine Seite. Ebenso gilt nämlich auch, dass dieser Geist sie auch im Tod nicht verlässt. Durch ihn wird Gott sie „lebendig machen“ (V. 11b).

Rückblickend muss ich hier noch einmal auf die Argumentation von Wolter (W486) zur Bedeutung des Ausdrucks *pneuma theou oikei en hymin* {Gottes Geist wohnt in euch} in Vers 9b zurückkommen, innerhalb dessen *en hymin* {in euch} seiner Auffassung nach nicht „ekklesial ... (,unter euch‘ oder ,bei euch‘), sondern anthropologisch“ gemeint sei, weil sowohl in Vers 9c-d von einem Individuum die Rede ist als auch der lebendig machende Geist in den Versen 10-11 auf die einzelnen Christen zu beziehen sind. Klar ist inzwischen, dass auch Wolter im Blick auf die Identifizierung der vom

Geist bestimmten Menschenklasse der Christen als einer anthropologischen Kategorie zumindest eingeräumt hat, dass Paulus unter Geist etwas anderes versteht als ein jüdisch-hellenistischer Philosoph wie Philo. Ganz und gar nicht klar ist, ob die Metapher der Einwohnung des Geistes bei Paulus sich ausschließlich auf die Bestimmtheit einzelner Individuen durch Gott bzw. Christus analog zur Besessenheit einzelner Personen durch Dämonen bezieht, oder ob Paulus nicht zugleich an das Einwohnen göttlicher Inspiration im Vertrauen auf den Messias Jesus in der aus Juden und Nichtjuden zusammengeführten messianischen Gemeinde denken kann.

[17. Mai 2025] Für Gerhard Jankowski (J177) bestand für Paulus das zentrale Problem der Bestimmtheit vom Fleisch, wie es in den Versen Römer 8,5-8 entfaltet wurde, eben in der „Parteigesinnung“ von Juden, die Gojim in ihrer Gemeinschaft nur akzeptieren wollten, wenn sie sich beschneiden ließen und die Reinheitsgebote einhielten, und Gojim, die das Festhalten von Juden an Speisegesetzen für engstirnig und ein Zeichen schwachen Glaubens hielten. Ein gemeinsames Ziel im Sinne einer „Einheit der Verschiedenen“ setzte aber eine grundlegende Veränderung des Verhaltens beider Gruppen als auch der Verhältnisse, in denen sie lebten, voraus. Diese Veränderung „hatte für Paulus begonnen mit dem von den Toten auferweckten Messias“, auf die er in den Versen Römer 8,9-11 zu sprechen kommt:

Seine Auferweckung ist die Umkehrung aller unmenschlichen Verhältnisse. Sein Geist treibt schon jetzt Juden und Nichtjuden an, die veränderten Verhältnisse durch ein verändertes Verhalten zueinander mit Leben zu füllen. Wo das geschieht, da werden die Bedenken hinfällig, da beginnt der gemeinsame Weg, auf dem der Wahrheitsanspruch der Thora erfüllt wird. Da wird die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden lebendig. Durch den Geist, der in ihnen wohnt.

Ganz anders als Wolter begreift Jankowski das Wort *enoikein* vor einem spezifisch jüdischen Hintergrund (J177f.):

Enoikein, einwohnen, meint ein sehr spezielles Wohnen. Es ist Übersetzung des hebr. *schakhan*. Davon abgeleitet ist *Schekhina, die Einwohnung*. Gemeint ist die Gegenwart Gottes. Der ursprüngliche Ort der Schekhina ist der Tempel in Jerusalem. Daß die Schekhina an bestimmten Orten anwesend ist, wie z.B. zwischen den Cheruben auf der Lade des Bundes, wird als Selbstbeschränkung Gottes verstanden. Sie kann aber auch da sein, wo Menschen sich mit der Thora beschäftigen oder sich zum gemeinsamen Gebet vereinen. Und natürlich ist sie im Volk Israel. Sie ist so an das Volk gebunden, daß es heißen kann, die Schekhina sei mit Israel in das Exil gegangen. Und schließlich gilt: Wer zu Israel kommt, kommt „unter die Flügel der Schekhina“, wie es in bSchab {Traktat Schabbat im babylonischen Talmud} 31a von den Proselyten heißen kann. Da Schekhina immer die Gegenwart Gottes meint, kann der Ausdruck auch als Synonym für Gott gebraucht werden.

Auch (J178) „der heilige Geist, Ruach ha-kodesch“, der in „enger Beziehung zu Schekhina“ kann wie die Schekhina sowohl „Synonym für Gott sein“ als auch „auf jemandem“ ruhen, also „bei denen sein, die Thora lehren und die einzelne Gebote der Thora vollkommen erfüllen“. So heißt es in mSota {Traktat Soṭa des babylonischen Talmuds} 9,15:

„Eifrigkeit bringt zur Unschuld, Unschuld bringt zur Reinheit, Reinheit bringt zur Enthaltsamkeit, Enthaltsamkeit zur Heiligkeit, Heiligkeit zur Demut, Demut zur Scheu vor der Sünde, Scheu vor der Sünde zur Frömmigkeit, Frömmigkeit zum heiligen Geist, und der heilige Geist bringt zur Wiederbelebung der Toten.“

Jankowski hält diese „Übereinstimmungen zu dem, was wir in Röm 8,11 als Abschluß des großen Kapitels über die Thora zu hören bekommen“, für

sicher nicht zufällig. Obwohl mehr als genug Neues in den Worten des Paulus anklingt, er kann sich schließlich doch auf das berufen, was andere aus seinem Volk mitgedacht und bedacht haben. Auch das gibt er seinen jüdischen Brüdern und Schwestern zu bedenken, vor denen er als Anwalt der Gojim redet und die er ermutigen will, wie er das messianische Experiment zu wagen. Und es ist Gott selbst, der sich auf dieses Experiment einläßt. Seine Schekhina ruht auf ihm.

Überdeutlich wird hier wieder einmal, dass Jankowski nicht wie Wolter auf alle philologischen Feinheiten des griechischen Textes eingeht. Das war von ihm, der als Gemeindepfarrer nicht über den akademischen Hintergrund eines Hochschulprofessors verfügte und seine Auslegung des Römerbriefs in einer begrenzten Auszeit von seinen gemeindlichen Verpflichtungen verfasste, ja auch nicht zu erwarten. Aber zu denken gibt doch, dass er immer wieder Gesichtspunkte in die Exegese einbringt, die bei Wolter zu kurz kommen oder einfach fehlen.

Im Zusammenhang mit der Auslegung von Römer 8,9-11 hält Jankowski noch eine „Nachbemerkung“ für notwendig:

Es war das Ziel des Paulus, die Einheit der Thora zu wahren. Er hat sie auch nicht als lebensgewährende Kraft für erledigt erklärt. Wohl kann der scharfe Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, der überall greifbar ist, dazu verführen, Paulus für eine Position zu mißbrauchen, die in ihm einen Gegner des „geset-zestreuen“ Judentums sieht. Und das ist in der Theologiegeschichte oft genug geschehen. Fleisch, das war Sünde, seit Augustin fast gleichgesetzt mit sexuellen Vergehen oder Sexualität überhaupt. Fleisch bekam eine negative Qualität. Der positive Gegensatz dazu war der Geist. Das „Israel nach dem Fleisch“ war negativ besetzt. Über dieses Israel feierte das „Israel nach dem Geist“ als Kirche Triumphe. Polemisches bei Paulus führte zur Verurteilung. Mit den bekannten Folgen, was das Judentum betrifft. Gerade aber die mörderischen Folgen gemahnen alle, die Paulus auslegen, ihn zuerst einmal in seinem jüdischen Kontext zu verstehen. Danach darf dieser Kontext nicht wieder christlich umge-

deutet oder vereinnahmt werden. Er hat zunächst einmal als solcher Bestand. So ist die messianische Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden bei Paulus noch nicht die christliche Gemeinde und erst recht nicht die christliche Kirche.

Zu Recht hebt Jankowski (J178f.) zur „Lebensweise ‚nach dem Geist‘ in dieser Gemeinschaft“ hervor, dass sie „gewiß weitaus schwieriger“ zu vollziehen war „als das, was daraus dann im Christentum idealistisch nur noch von Christen verlangt wurde.“

Den Besitz des heiligen Geistes nur für Christen zu reservieren und nicht wie Paulus die inspirierende Kraft des Geistes als den Motor für die Versöhnung von Juden und Nichtjuden in den Blick zu nehmen, und zugleich zu vergessen, dass in der von Paulus angestrebten Einheit der Verschiedenen die Identität der Juden nach dem Fleisch nicht einfach eingeebnet oder sogar ausgelöscht werden darf, hat sich im Lauf der Kirchen- und Weltgeschichte verheerend ausgewirkt. Nach Jankowski ist es (J179)

die Shoah, die uns heute dazu zwingt, unsere Theologie und das heißt sowohl unsere Auslegung biblischer Texte als auch unsere Praxis zu überdenken. Wir lassen uns daher von dem jüdischen Rabbiner Irving Greenberg²²⁴ ins Gewissen sagen:

„Ist denn das Israel des Geistes nicht eine universalere und verpflichtendere Kategorie, ein geistig bedeutsamerer Zustand als die durch Zufall der Geburt verliehene Stellung (das Israel nach dem Fleisch, G.J.)? Als die absolute Macht erstand und behauptete, Gott zu sein, war Israels Existenz ihre Antithese. Das Israel des Fleisches legte durch seine bloße Existenz Zeugnis ab und war deshalb ‚objektiv‘ ein Feind des totalen Staates ... Dieses Zeugnis, ob freiwillig oder unfreiwillig abgelegt, erweist sich als die verborgene Bedeutung des ‚Israel dem Fleische nach‘. Des Juden Leben exponiert, deshalb legt jeder Jude, gleich welcher Art, Zeugnis ab zu jeder Zeit.

Das Israel des Geistes legt gegen denselben Götzendienst und dasselbe Böse Zeugnis ab ... Jedoch hat nur das Israel des Geistes die Möglichkeit, sich für das Schweigen zu entscheiden; kollaboriert es auch nur insofern es schweigt, kann es sicher und bequem leben.“

Und Greenberg empfiehlt uns Christen, „sich als Gottesvolk – eine durch gewisse Merkmale deutlich gekennzeichnete Glaubensgemeinschaft – zu verstehen, das vor der Welt Zeugnis ablegen muß“.

Von daher darf man nach Jankowski „[ü]ber dem Geist nicht das Fleisch vergessen“, man muss „vom Kopf auf die Füße kommen, so ist das auch gemeint“. Es werden keineswegs alle Unterschiede zwischen Juden und Völkern bis zur Unkenntlichkeit eingeebnet, vielmehr werden bei Paulus „die Gojim nach Israel hineingeholt. Damit sie mit Israel zusammen Zeugnis ablegen.“

224 Jankowski zitiert im Folgenden aus I. Greenberg, Augenblicke des Glaubens, in: M. Brocke / H. Jochum (Hg), Wolkensäule und Feuerschein, München 1982, 172f.

Römer 8,12-13: Nicht Schuldner des Fleisches sind wir, leben werdet ihr, wenn ihr durch Inspiration die Praktiken des Leibes tötet

8,12 So sind wir nun, liebe Brüder und Schwestern,
nicht dem Fleisch schuldig,
dass wir nach dem Fleisch leben.
8,13 Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt,
so werdet ihr sterben müssen;
wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet,
so werdet ihr leben.

[22. Mai 2025] Nach Michael Wolter (W471) folgt in Römer 8,12-13 nach den Versen 1-11 „auf die Beschreibung der neugewonnenen Identität der Christen“ eine Aufforderung an „die Adressaten ..., diese Identität auch ethisch abzubilden“, ganz „ähnlich“ wie sich „Röm 6,12-23 zu 6,1-11“ verhält:

Es ist darum sicher kein Zufall, dass diese Weisung in 8,13 mit derselben Gegenüberstellung von Unheilsfolge („sterben“) und Heilsfolge („leben“) endet wie 6,12-23 in V. 23.

Wolter will aber nicht (W491) von einer „Paränese“ sprechen, also einer ausdrücklichen Ermahnung, „denn weder wird die konkrete Handlungsebene erreicht noch zu einem bestimmten Verhalten aufgefordert“. Stattdessen „bewegt sich die Mahnung lediglich auf der Ebene der allgemeinen Lebensorientierung“ und bezieht sich auch nur auf das,

was man *nicht* tun soll: *kata sarka* {nach dem Fleisch} leben, d.h. man soll nicht mehr das Leben führen, das nach 7,5 das einstige Leben der Christen „im Fleisch“ gekennzeichnet hatte (und das Leben aller anderen auch jetzt noch kennzeichnet), als die „Leidenschaften der Sünden in unseren Gliedern wirksam waren“ (s. auch 6,12).

Das fehlende „Gegenstück“, also „die Aufforderung, *kata pneuma* {nach dem Geist} zu leben“, ist aber wohl mitzuhören, da Paulus „die Negation *ou* {nicht} der Feststellung *opheiletai esmen* {wir sind Schuldner} nicht voran-, sondern nachgestellt“ hat und „in V. 13 wieder mit dem ethischen Gegensatz von Fleisch und Geist arbeitet“. Da der Mensch „immer in einem Verpflichtungsverhältnis“ lebt, kann er der Verpflichtung (W492), „*kata sarka* {nach dem Fleisch} zu leben“, nur „durch ein anderes Verpflichtungsverhältnis“ entkommen, nämlich „dass er *kata pneuma* {nach dem Geist} lebt“.

In Römer 8,13

stellt Paulus die Lebensweisen, die sich aus den beiden Existenzorientierungen ergeben, und ihre jeweiligen Ergehensfolgen einander gegenüber. Er arbeitet dabei mit zwei verschiedenen Bedeutungen von „leben“: Während *zēn* in V. 13a die ethische Lebensgestaltung bezeichnet, steht es in V. 13d als kompre-

hensive Umschreibung für das eschatische {endzeitliche} Heil wie in 2,7a; 5,17b.18b.21b; 6,8b.22b.23b; 8,2a.6b.10b.

Erneut stellt Paulus dabei in „idealtypischer Vereinfachung“ den „antithetischen Dualismus von Fleisch und Geist“ einander gegenüber, „der seine Darstellung seit V. 4 bestimmt und zuletzt in V. 9 vorkam“. Wolter erinnert dazu an

[v]ergleichbare Gegenüberstellungen von gegensätzlichen Verhaltensweisen und ihren jeweiligen Ergehensfolgen ... mit Bezug auf die Befolgung und Nichtbefolgung der Gebote Gottes ... in Lev 26,3-13.14-17; Dtn 28,1-14.15-44 (s. auch 30,15-20) ... sowie am Schluss der Feldrede/Bergpredigt in Lk 6,46-49 par. Mt 7,24-27 mit Bezug auf die Gebote Jesu.

Dort aber kommt „immer erst der heilbringende Zusammenhang von Tun und Ergehen“, während „die Unheilsseite drohend am Ende steht“. Da „der positive Ausgang am Ende“ steht, kann „der rhetorische Affekt der Hoffnung (*spes*) den der Furcht (*metus*)²²⁵ in den Schatten“ stellen.

Während Paulus auf „der Unheilsseite (V. 13a-b) ... den Schluss von V. 12 ... mit der entsprechenden Ergehensfolge“ versieht, „die den Lesern bereits aus 1,32b; 6,16d. 21c.23a; 7,5c.10a.24b; 8,6a bekannt ist“, fordert er auf „der Heilsseite (V. 13c-d) ... die Leser auf, die *praxeis tou sōmatos* {das Tun des Leibes} durch den Geist zu ‚töten‘.“ In dieser „Wortwahl“ spiegelt sich Wolter zufolge die „Bekehrungsthematik seiner Darstellung“ wider:

Die ‚Befreiung‘ vom „Gesetz der Sünde und des Todes“ durch das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (V. 2) soll durch die Änderung der Lebensführung abgebildet werden. Dementsprechend meint „töten“ hier, bestimmte Verhaltensweisen nicht mehr zu praktizieren.

Zur selben (W493) „Metaphorik ... in einem vergleichbaren Kontext“ verweist Wolter auf

Kol 3,5: „Tötet (*nekrōsate*) die irdischen Glieder“, nämlich die in dem folgenden Katalog genannten Laster. In Ebr. 69 interpretiert Philo²²⁶ Ex 32,27 („jeder soll seinen Bruder und seinen Freund und seinen Verwandten töten“) als allegorische Aufforderung, „sich von allem Gewordenen abzuwenden“, und fährt dann fort (ebd. 70): „Darum werden wir den Bruder der Seele, den Körper, töten (*apoktenoumen*), d.h. wir werden vom Tugendliebenden und Göttlichen das Leidenschaftsliebenden und Sterbliche (*thnēton*) trennen; töten werden wir (*apoktenoumen*) aber auch den Chor und die Festgesellschaft der sinnlich

225 Zu diesen rhetorischen Begriffen verweist Wolter auf das Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 229.437.

226 Die von Wolter mit „Ebr. 69 und 70“ zitierten Stellen aus Philos Werk [De ebrietate](#) sind im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen: [Über die Trunkenheit](#).

wahrnehmbaren Dinge (*aisthēseōn*) ...; töten werden wir (*apoktenoumen*) auch den nächsten Verwandten, das ist die sprachlich sich äußernde Vernunft (*ho kata prophoran ... logos*)“.

Die Frage, was „Paulus mit dem Ausdruck *praxeis tou sōmatos* {Praktiken des Leibes}“ meint, ist nach Wolter nicht leicht zu beantworten. Will Paulus „bestimmte Taten bezeichnen ..., die der Leib hervorbringt (analog zu den *erga tēs sarkos* {Werken des Fleisches} in Gal 5,19 oder zu den Lasten von Kol 3,5)“ oder meint er „im Sinne von Kol 3,9 (bei der Taufe haben die Christen den ‚alten Menschen *syn tais praxessin autou* {mit seinen Praktiken} ausgezogen‘) die Handlungsweise des nach V. 10b ‚töten‘ Leibes“?

Schließlich gelangt Wolter zu folgender Einschätzung, in der er sich auf seine Auslegung von Römer 6,12 zurückbezieht:

Auch wenn *sōma* {Leib} in V. 13c nicht einfach für *sarx* {Fleisch} steht, kann man nicht sagen, dass Paulus den Leib hier für ethisch neutral hält und ihn lediglich in der Gefahr sieht, wieder unter die Herrschaft der Sünde zu geraten. Das „Tun“, zu dessen Tötung Paulus seine Adressaten hier auffordert, sind vielmehr Aktivitäten, wie sie für den Leib in seiner Gesamtheit typisch sind. Es liegt darum nahe, die *praxeis tou sōmatos* {Praktiken des Leibes} mit „seinen (sc. des Leibes) Begierden“ zu verknüpfen, von denen Paulus in 6,12 gesprochen hatte. Die Aufforderung, „das Tun des Leibes zu töten“, wäre dann gleichbedeutend mit der dort ausgesprochenen Mahnung, nicht mehr den „Begierden des Leibes“ zu gehorchen und sich dadurch wieder der Herrschaft der Sünde zu unterwerfen.

Wenn diese Auslegung angemessen ist, geht es Paulus in seiner Gegenüberstellung von Fleisch und Geist und in seiner Forderung, die Praktiken des Leibes zu töten, um das allgemein-menschliche Thema der Überwindung der Herrschaft von Begierden und damit der Sünde. Was die jüdische Tora allein nicht schafft, wird möglich, wenn Christen anfangen, an Jesus Christus zu glauben und sich durch den von ihm vermittelten Geist Gottes leiten zu lassen. Aber ein solch abstrakter Zugang zu den Gedankengängen des Paulus kann nicht erklären, aus welchen konkreten Gründen Paulus zu seiner Zeit die jüdische Tora fürermaßen machtlos hält und warum er sie im Römerbrief dennoch nicht für abgetan erklärt, sondern sich immer wieder mit ihr auseinandersetzt.

[23. Mai 2025] Gerhard Jankowski dagegen geht davon aus (J179), dass bei Paulus „die Gojim nach Israel hineingeholt“ werden und dass dieser Hintergrund bei der Auslegung des Römerbriefs nie außer Acht gelassen werden darf. Immerhin besteht darin (J180) eine so „große Veränderung“, dass sie bei der Mehrheit der Juden auf Widerstand stößt, und zwar bei den Juden, die die Tora, wie Paulus es formuliert, rein vom Fleisch her betrachten, nämlich von ihrer auf die jüdische Identität bezogenen Zielsetzung, die Trennung von den Völkern zu gewährleisten. Demgegenüber

verweist Paulus auf „die inspirierte Thora, die zum gemeinsamen Leben ermutigt“, und auf den

aus den Toten erweckte[n] Messias, mit dem andere Verhältnisse unter den Menschen ihren Anfang genommen haben. Man beginnt zu leben. Auf völlig neue Art und Weise.

In diesem Zusammenhang ermutigt Paulus Jankowski zufolge nun noch einmal „die Juden, sich auf die messianische Praxis einzulassen, für die Paulus in diesem ersten Teil des Briefes geworben und die er ausführlich begründet hat.“ Wenn er in Römer 8,12 ausdrücklich seine *adelphoi* {Brüder, Geschwister} anredet, dann sind es seine „jüdischen Brüder“, an die er die eindringliche Ermutigung richtet: „ihr und ich, wir sind nicht mehr verpflichtet, *kata sarka* {nach dem Fleisch} zu leben“. Aber was konkret heißt das konkret für Juden?

Messianisch leben heißt für Juden, Grenzen zu überschreiten, heißt, nicht mehr verpflichtet sein, *Fleisch gemäß zu leben*. Und was bedeutet das, *Fleisch gemäß, kata sarka, zu leben*? Es bedeutet, nicht nur die fleischliche Einheit, die unter Juden durch die Generationen hindurch seit Abraham gegeben ist, zu sehen und hervorzuheben. *Fleisch gemäß leben*, das bedeutet auch, beschnitten zu sein. Und wer beschnitten ist, der hat die Thora und ihre einzelnen Mizwot zu halten. Da das unter den gegebenen Verhältnissen nach Meinung des Paulus unmöglich ist, bleibt eigentlich nur das, was die Thora von denen sagt, die die Mizwot nicht halten: „*Sterben, sterben mußst du!*“ In der messianischen Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden gilt das so nicht mehr. Wenn aber wieder einige anfangen, die fleischliche Einheit zu betonen und auf jüdische Art leben, dann trifft das wieder zu. Dann erstirbt der eine Leib und es erstirbt das Leben in diesem Leib. Damit aber gemeinsam gelebt werden kann, gilt es alles zu meiden, was die Gemeinschaft wieder zunichte machen könnte. Paulus verlangt, daß die Praktiken des Leibes getötet werden.

Jankowski interpretiert die „Wendung *Praktiken des Leibes, praxeis tou sōmatos*“, die nur bei Paulus vorkommt, also völlig anders als Wolter. Wie begründet er seine ungewöhnliche Auslegung?

Zunächst verweist er darauf, dass Paulus auch das Wort „*praxis* allein ... neben unserer Stelle nur noch in Röm 12,4“ verwendet, wo „es auf die einzelnen Glieder an einem Leib bezogen“ ist (J180f.):

nicht alle Glieder haben dieselbe *praxis, Handlung, Verrichtung*. Das Nomen ist abgeleitet von dem Verb *prassein*, das uns schon häufiger, besonders aber in Röm 7, begegnet ist. In Röm 7 war es ziemlich negativ besetzt.

Außerdem findet er (J181) in Kolosser 3,5-11 das Wort „*praxis* in ähnlichem Zusammenhang“ wie in Römer 8,13. Anders als Wolter zitiert er jedoch nicht nur die Verse 5-9, sondern bezieht den Zusammenhang mit den Versen 10-11 in seine Überlegungen mit ein:

5 So **tötet** nun die Glieder auf der Erde,
Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, schlechtes Begehren, Habsucht,
die Götzendienst ist ...
9 Täuscht einander nicht,
da ihr ausgezogen habt den alten Menschen zusammen mit seinen **Prakti-**
ken.
10 Und ihr habt angezogen den neuen Menschen,
den zur Erkenntnis erneuerten nach dem Bild dessen, der ihn erschaffen hat,
11 wo nicht Griechen und Jude,
Beschneidung und Vorhaut,
Barbar; Skythe,
Sklave, Freier ist,
aber alles und in allen der Messias.

Die Glieder werden hier genauer bestimmt, einmal durch Worte, die z.T. den sogenannten [noachidischen Geboten](#) entstammen, die auch in der messianischen Ekklesia Geltung hatten. Zum anderen werden die den Noachidischen Geboten widersprechenden Handlungen als *praxis* bezeichnet.

Im Blick darauf, dass der Kolosserbrief aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Paulus selbst stammt, vermutet Jankowski, dass „hier gute Schüler des Paulus seinen Ausdruck *Praktiken des Leibes* zu interpretieren versucht“ haben könnten:

Jedenfalls riefen sie dazu auf, all das, was Menschen in Kategorien einteilte, aufzugeben und dennoch auf Gebote zu achten, die ein Zusammenleben erst ermöglichten. Neue Menschen konnten trotz der bestehenden Unterschiede miteinander verkehren. Das ist das Ziel bei Paulus und bei seinen Schülern. Die *Praktiken des Leibes* sind gegen die Einheit aus Juden und Gojim gerichtet und verhindern das Ziel.

Um der Einheit willen, die ans Leben kommen soll, wird getötet, was ihr im Wege steht. Es ist ein merkwürdiges Töten. Es gibt keine Toten, wohl aber muß verschwinden, was wahrhaftiges Leben verhindert und meistens dann auch Tote produziert.

Einigermaßen deutlich wird hier der Unterschied zwischen den Auslegungen von Wolter und Jankowski: Die angebliche Einebnung aller Unterschiede von Juden und Nichtjuden mit dem Ergebnis einer um so größeren Kluft zwischen ungläubigen Juden und Geistbesitzern im wahren Christusglauben entsprach erst einer späteren Missachtung und Umdeutung der ursprünglichen Anliegen des Paulus. Paulus selbst und seinen unmittelbaren Schülern lag daran, die Unterschiede der in der messianischen Gemeinde zusammenlebenden Menschen ernst zu nehmen und ihre Konflikte im Geist der solidarischen Liebe des Messias Jesus zu überwinden.

Römer 8,14-17: Von Gottes Inspiration geleitet sind wir Kinder Gottes, nicht Sklaven der Furcht, sowie Erben Gottes und Miterben des Messias

- 8,14 Denn welche der Geist Gottes treibt,
die sind Gottes Kinder.
- 8,15 Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen,
dass ihr euch abermals fürchten müsstet;
sondern ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen,
durch den wir rufen: Abba, lieber Vater!
- 8,16 Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist,
dass wir Gottes Kinder sind.
- 8,17 Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben,
nämlich Gottes Erben und Miterben Christi,
da wir ja mit ihm leiden,
damit wir auch mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden.

[24. März 2025] Die Verse Römer 8,14-18 thematisieren Michael Wolter zufolge (W471) „noch einmal das Gottesverhältnis der vom Geist Bestimmten“, bevor sie „mit einem eschatologischen {endzeitlichen} Ausblick (V. 17e)“ enden. Dass Paulus hier auf seinen eigenen Text in Galater 4,5-7 zurückgreift,

macht vor allem die Kombination der jeweiligen Formulierungen wahrscheinlich: Der Ausdruck *krazein: abba ho patēr* {„Abba Vater“ rufen}, die Begriffe *hyiothesia* {Sohnschaft}, *pneuma* {Geist} und *doulos/douleia* {Sklave/Sklaverei}, der Gegensatz „Sohn“/„Sklave“ bzw. „Sohnschaft“/„Sklaverei“ sowie die syntaktische und semantische Verknüpfung *ei de tekna/hyios, kai klēronomoi/klēronomos* {wenn aber Kinder/Sohn, dann auch Erben/Erbe}.

In Vers 14 (W494) geht Paulus mit *hosoi gar pneumatī theou agontai* {denn alle, die vom Geist Gottes bestimmt werden} erneut auf das „Gottesverhältnis der Menschen, die ‚im Geist‘ sind“, ein,

die Paulus zuvor *kata pneuma ontes* {vom Geist Bestimmte} (V. 5b), die *kata pneuma peripatousin* {vom Geist bestimmt wandeln} (V. 4) und *ta tou pneumatōs phronousin* {nach dem trachten, was geistlich ist} (V. 5b), genannt hatte und von denen er in V. 13b gesagt hatte, dass sie „mit dem Geist das Tun des Leibes töten“.

Daraus ist nach Wolter zu folgern, dass *hosoi* „zugleich inklusiv („alle, die“) wie exklusiv („nur die“)“ zu verstehen ist, wozu er sich (Anm. 105) auf „die *hosoi-houtoi*-{alle-die}-Konstruktionen in 4Makk 7,18; Gal 6,12“ beruft, obwohl das dort die Exklusivität hervorhebende *monoi/monon* {allein} in Römer 8,14 fehlt.

In der Formulierung (W494) *agesthai* {wörtlich: geführt werden} sieht Wolter „ganz allgemein die existentielle Bestimmtheit dieser Menschen“ bezeichnet, was er u.a. (Anm. 106) durch den Verweis auf „Sprüche 18,2^{LXX}: *agetai aphrosynē* („er wird von

Unverstand bestimmt')“ und „2Tim 3,6: ‚Frauen ..., die von vielfältigen Begierden getrieben sind‘ (*agonema epithymiais poikilais*)“ begründet. Daher darf man ihm zufolge (W494) „das hier Gemeinte“ weder „auf außeralltägliche ekstatische oder enthusiastische Erfahrungen ... eingrenzen“, noch ist darin (Anm. 107) eine „Anspielung auf die Exodustradition ... zu erkennen.“

Worauf Paulus in Vers 14 hinaus will (W494), steht in der zweiten Vershälfte 14b: *houtoi hyioi theou eisin* {die sind Söhne Gottes}; dabei

handelt es sich um das pneumaseitige Gegenstück zu der in V. 8 formulierten Feststellung, dass die *en sarki ontes* Gott „nicht gefallen können“. In beiden Fällen geht es um das Gottesverhältnis der jeweils im Blick befindlichen Menschenklasse.

Was meint Paulus mit „der Bezeichnung *hyioi theou* {Söhne Gottes}“? Damit überträgt er

eine Metapher auf die durch den „Geist Gottes“ bestimmten Menschen, die wie die Begriffe *agapētoi*, *klētoi* und *hagioi* {Geliebte, Berufene, Heilige} in 1,7a zum Ausdruck bringen will, dass Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat und Israel zu Gott gehört wie Kinder zu ihrem Vater. Nach Ex 4,22-23 soll Mose zum Pharaon sagen: „So spricht der Herr: ‚Mein erstgeborener Sohn ist Israel (LXX: *hyios prōtotokos mou Israēl*)‘, und ich sage dir: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir dient“. Außer in Hos 11,1 verbindet sich diese Metaphorik auch in mAv {Mischna Avot} 3,14 mit der Bezeichnung „Geliebte“, die Paulus in Rom 1,7 auf die römischen Christen überträgt: „Geliebte (sc. Gottes) sind die Israeliten, denn sie wurden Kinder des Ortes (= Gottes) genannt; als eine besondere Liebe wurde ihnen kundgetan, dass sie Kinder des Ortes (= Gottes) genannt werden“...

Hosea 2,1 ist eine der Stellen, die mit Hilfe dieser „Metaphorik“ die „Verheißung“ ausdrückt, dass Israel und sein Verhältnis zu Gott wiederhergestellt wird (W494f.):

„es wird geschehen, an der Stelle, an der zu ihnen gesagt wurde: Ihr seid nicht mein Volk!, wird zu ihnen gesagt werden: Söhne des lebendigen Gottes“... Auf die Christen überträgt Paulus diese Bezeichnung außer in Röm 8,19.21 noch in Röm 9,26 (hier mit Bezug speziell auf die Heidenchristen); Gal 3,26; Phil 2,15 (s. auch 2Kor 6,18).

Zum Unterschied (W495) der Rede von der Gotteskindschaft bei Paulus und „der alttestamentlich-jüdischen Tradition“ hebt Wolter hervor, dass sich in der Letzteren

Erwählung und Geistgabe zu der Erwartung [verbinden], dass Gott seinen Geist wieder über sein Volk ausgießen oder ihn in die Herzen seines Volkes geben wird (z.B. Jes 32,15; 44,3; Ez 36,26-27; 39,29; Joel 3,1-2), um auf diese Weise die Gemeinschaft mit seinen Kindern wiederherzustellen. Hier geht also die bestehende Gotteskindschaft der Geistgabe voraus; sie wird durch den

Geist lediglich wiederhergestellt. Demgegenüber sieht es bei Paulus so aus, als würde die Gotteskindschaft durch die Gabe des Geistes allererst hergestellt.

Das wird durch Vers 15 bestätigt, der die These von Vers 14 erläutert und begründet, indem diejenigen, die „vom Geist Gottes geführt werden, ... Söhne Gottes“ sind, weil nach 15b „Gottes Geist ein *pneuma hyiothesias* {Geist der Sohnschaft} ist“. Diesen grenzt Paulus in 15a von einem *pneuma douleias* {Geist der Sklaverei} ab, wobei er „mit *palin eis phobon* {zurück zur Furcht} ein in seiner Umwelt verbreitetes Sklavenbild voraus[setzt]: dass Sklaven ständig in Furcht und Angst leben“, was u.a. in „Eph 6,5 (die Sklaven sollen ihren irdischen Herren *meta phobou kai tromou* {mit Furcht und Zittern} gehorchen)“ zum Ausdruck kommt. Das heißt Wolter zufolge: „*palin eis phobon* {zurück zur Furcht} soll nicht vor der Gefahr des Rückfalls warnen“, vielmehr will Paulus

den jetzigen Status der Leser gegenüber der Zeit vor ihrer Ausstattung mit dem Geist Gottes profilieren, als sie unter der Herrschaft der Sünde versklavt waren (Röm 6,17.19.20). Dass die Christen nach 6,18.19.22; 7,6 einen neuen Sklavendienst versehen, hat er jetzt nicht mehr im Blick. Hier entwirft er das Bild von Menschen, die nicht mehr Sklaven sind, weil sie durch Adoption in den Status von Kindern versetzt wurden.

Der Begriff *hyiothesia* {Sohnschaft} bezeichnet „in der hellenistischen Umwelt des Neuen Testaments als *terminus technicus* das Rechtsinstitut der Adoption als Sohn“. Entsprechend (W496) gibt es „*thygatrotthesia* (Adoption als Tochter...) und *teknotthesia* (Adoption als Kind...)“. Das Wort *hyiothesia* findet sich so „häufig wie bei Paulus ... bei keinem anderen antiken Autor (vgl. noch Röm 8,23; 9,4; Gal 4,5; s. auch Eph 1,5).“

Indem Paulus in Römer 9,4 „auch Israels Erwählung *hyiothesia*“ nennt, deutet er

den Eintritt von Juden und Christen in die Gemeinschaft mit Gott mit ein und derselben Metapher. Beide haben Gott dadurch zum Vater bekommen, dass sie von ihm adoptiert wurden. Im Falle der Christen erfolgt diese Adoption durch die Gabe des Geistes, den Paulus darum *pneuma hyiothesias* {Geist der Sohnschaft} nennt.

Den Genitiv im Ausdruck *pneuma hyiothesias* vergleicht Wolter mit

dem Ausdruck *pneuma tēs zōēs* {Geist des Lebens} in 8,2 ...: Wie der eine Geist Gottes Leben bringt, macht er auch die mit ihm Beschenkten zu Söhnen Gottes. *hyiothesia* bezeichnet hier also den auf dem Vorgang der Adoption beruhenden Status der Söhne Gottes. Wodurch der Empfang des Geistes bzw. die Adoption stattfand, sagt Paulus hier nicht. *elabete* {ihr habt empfangen} kann sich sowohl auf die Hinwendung zum christlichen Glauben (vgl. vor allem Gal 3,2.14, s. auch 1Kor 2,12; 2Kor 11,4 sowie Joh 7,39) als auch auf die Taufe im Sinne von 1Kor 12,13 beziehen.

In Vers 15c-d verweist Paulus auf die „aramäische Akklamation {Zuruf} ‚Abba‘... mit der Übersetzung *ho patēr* {Vater}“, die (Anm. 113) von der Grammatik her „einen Nominativ mit vokativischer Bedeutung“ darstellt. Anders als im Deutschen wird im Altgriechischen eine Anrede an beispielsweise den Vater, ein Mädchen oder einen Herrscher mit dem bestimmten Artikel gebildet, z.B. bei „*to korasion* {Mädchen} (Mk 5,41), *ho kyrios mou kai ho theos mou* {mein Herr und mein Gott} (Joh 20,28) oder *ho despotēs ho hagios kai alēthinos* {Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger} (Apg 6,10)“.

Aus der griechischen Übersetzung zieht Wolter den Schluss (W495), dass die Anrede „‚Abba‘ ... ganz offensichtlich auch in den Gottesdiensten der heidenchristlichen griechischsprachigen Gemeinden ausgerufen“ wurde, womit er seltsamerweise für Heiden- und Judenchristen bereits zur Zeit des Paulus getrennte Gottesdienstfeiern vorzusetzen scheint. Gerade die aramäische Formulierung samt Übersetzung legt aber doch eigentlich nahe, dass sie für gemeinsame Feiern verschiedensprachiger Menschen gedacht war.

Nach Paulus (W496f.) erfolgt „dieser Ruf ‚im Geist‘ (*en pneumatī*)“. Damit (W497)

knüpft er an die Redeweise von V. 9a an und bringt zum Ausdruck, dass niemand von sich aus diese Akklamation ausspricht, sondern nur wenn der Geist ihn im Sinne von V. 14a „antreibt“ und diese Worte aussprechen lässt. In Gal 4,6 legt Paulus sie sogar dem Geist selbst in den Mund. Auch die Verwendung des Verbs „rufen“ (*krazein*) weist in diese Richtung: Mk 1,23 sagt von dem Menschen, der „in einem unreinen Geist“ ist, dass er „ausruft“ (*anekraxen*; s. auch Mk 3,11; 5,7.9 par. Mt 8,29; Mk 9,26 par. Lk 9,39; Lk 4,33.41; Apg 16,16f). Paulus spricht also auch hier vom Wirken des Geistes in einer Weise, die von den Beschreibungen von Besessenheit nicht weit entfernt ist.

Im Hintergrund (W497) der „Akklamation ‚Abba, Vater‘ (vgl. auch Gal 4,6)“ steht Wolter zufolge wahrscheinlich die „Jesusüberlieferung, wo die Anrede Gottes als ‚Vater‘ sehr dicht belegt ist (vgl. Mk 14,36; Lk 10,21 par. Mt 11,25; Lk 11,2; 23,34.46; Joh 11,41; 12,27.28; 17,1 u.ö.).“

„[F]alsch“ ist nach Wolter die „Behauptung, das aramäische *ʾabba* sei Kleinkindersprache („Papi“)“; er sieht darin eher „einen Ausdruck des Respekts“, denn wenn Gott „einfach nur als ‚Vater‘... (*patēr* oder *ho patēr*...)“ angeredet wird,

handelt es sich um die Übertragung einer zwischenmenschlichen Anredeform auf das Gottesverhältnis. So konnten nicht nur leibliche Väter angeredet werden, sondern z.B. auch Propheten (2Kön 2,12; 6,21; 13,14 [hebr. jeweils *ʾabij*]...

Ohne Anschluss durch eine Konjunktion gibt Paulus in Vers 16 „seinen Lesern eine pneumatologische Interpretation ihrer gottesdienstlichen *abba-ho-patēr*-Akklamationen“, mit denen er erklärt,

was ‚vom Geist Gottes angetrieben werden‘ (V. 14) heißt. Mit *to pneuma hēmōn* {unser Geist} spricht Paulus anthropologisch vom menschlichen

„Geist“, dem inneren Selbst eines jeden Menschen (vgl. auch Röm 1,9; 1Kor 2,11; 7,34; 14,14; 16,18; 2Kor 2,13; 7,13; 1Thess 5,23).

Mit dem aus *syn-* und *martyrein* {zusammen und bezeugen} zusammengesetzten Wort *symmartyrein* wird nicht einfach „eine Verstärkung“ ausgedrückt; vielmehr erklärt die Vorsilbe *syn-* (W497f.),

was passiert, wenn im Gottesdienst die Akklamation „Abba, Vater“ laut wird: Weil es der Geist Gottes ist, der die Christenmenschen „Abba, Vater“ rufen lässt (sie rufen „im“ Geist; V. 15c), kann Paulus sagen, dass der Geist sich ihres Selbst bedient, um zusammen mit ihm dem Sachverhalt, der sich in dieser Akklamation artikuliert, eine empirisch wahrnehmbare Gestalt zu geben. Damit bekommen die Christenmenschen durch das Wirken des Geistes selbst (*auto*) bestätigt, dass ihre Gotteskindschaft nicht lediglich ein theologisches Konstrukt, sondern existentiell erfahrbare Wirklichkeit ist.

Darin (W498), dass Paulus „in V. 16b nicht mehr von ‚Söhnen (*hyioi*) Gottes‘ spricht wie noch in V. 14b, sondern ‚Kinder (*tekna*) Gottes‘ sagt“, sieht Wolter nicht die Absicht, dass „Paulus ... betont inklusiv formulieren will“, zumal er in Galater 3,26 alle Adressaten einschließlich der in 3,28 ausdrücklich erwähnten Frauen mit *hyioi theou* {Söhne Gottes} anredet:

Dass jemand auf die Idee kommen könnte, er würde mit der Rede von den *hyioi theou* die Frauen ausschließen, wird Paulus nicht einmal im Traum eingefallen sein. Jedenfalls ist der Ausdruck *tekna theou* {Kinder Gottes} nicht sehr gebräuchlich. Er findet sich in der griechischen Bibel nur bei Paulus (s. noch Röm 8,21; 9,8; Phil 2,15) sowie in der johanneischen Literatur (Joh 1,12; 11,52; 1Joh 3,1.2.10; 5,2).

Indem Paulus in Vers 17 „den Blick seiner Leser von der Gegenwart in die Zukunft“ lenkt, schließt er seinen Gedankengang auf ähnliche Weise ab wie zuvor

bereits in 5,21b; 6,23b; 8,11. Mit all diesen Texten hat der eschatologische {endzeitliche} Ausblick in 8,17 auch die christologische Grundlage gemeinsam. Paulus gelangt zu dieser Heilsaussage in zwei Schritten, die in dem Wechsel der Genitivverbindungen erkennbar werden: Der erste geht von „Kinder Gottes“ zu „Erben Gottes“ (V. 16b-17c) und der zweite von „Erben Gottes“ zu „Miterben Christi“ (V. 17c-e).

Im „Hintergrund“ der ersten Schlussfolgerung steht „die in V. 15 a-b formulierte Antithese“ des Geistes der Sklaverei und der Sohnschaft, denn „[a]nders als Sklaven sind Kinder erbberechtigt.“ Eine „Metapher ...“, die bereits seit dem Beginn der Zeit des zweiten Tempels die Zuweisung und Teilhabe des Heils an Israel bzw. die Frommen und Gerechten umschreibt“, überträgt Paulus Wolter zufolge hier also auf die „Christen“, indem er sie „als ‚Erben‘“ bezeichnet (W498f.):

Ihre Grundlage hat diese Metaphorik in den Verheißungen, die den Vätern zuteil wurden (vgl. Gen 15,7f; 28,4; Ex 15,17; 23,30; Lev 20,24 u.ö.). Die unter

Rückgriff auf diese Begrifflichkeit (*klēronomia*, *klēronomein* {Erbe, erben}) formulierten eschatologischen {endzeitlichen} Heilszusagen in den frühjüdischen und frühchristlichen Texten beziehen sich auf das Land / die Erde (Jes 57,13; 60,21; 65,9; Ps 36,9.11^{LXX}; ... Mt 5,5) oder ganz allgemein auf das eschatische Heil (z.B. ... PsSal {Psalmen Salomos} 12,6; 14,9-10; ... Mk 10,17par.; Mt 19,29; Lk 10,25 ;Tit 3,7) oder auf die Teilhabe an der Gottesherrschaft (Mt 25,34; 1Kor 6,9f; 15,50; Gal 5,21; Eph 5,5; Jak 2,5).

Dann folgt (W499) in einem „zweiten Schritt“ die Unterscheidung zwischen „zwei Relationen des ‚Erben‘-Seins der Christen“, nämlich „das Verhältnis zu Gott und das Verhältnis zu Christus.“ Diese Unterscheidung will Wolter folgendermaßen erklären: Zunächst umschreibt Paulus ähnlich wie in Galater 4,7 „die Einsetzung in den Status des Erben ‚durch Gott‘“, indem Gott „sie durch seinen Geist zu ‚Söhnen‘ gemacht hat (V. 15b).“ Und daraus ergibt sich dann „für das Verhältnis der Christen zu Christus“ eine erstaunliche weitere Konsequenz:

Als von Gott eingesetzte Erben haben sie bereits in der Gegenwart denselben Status erhalten wie Christus, d.h. sie sind zu seinen „Miterben“ (*synklēronomoi*) geworden. Diese Feststellung ergibt sich aus dem Zusammentreffen von V. 14e-15 (weil die Christen das *pneuma hyiothesias* {Geist der Sohnschaft} empfangen haben, sind sie *hyioi theou* {Söhne Gottes} mit dem in Röm 1,4a Gesagten (Christus *horistheis hyios theou ... kata pneuma hagiōsynēs* {wurde eingesetzt als Sohn Gottes ... nach dem Geist der Heiligkeit})).

Ein Unterschied besteht jedoch zwischen „den christlichen Wir“ und „Christus“, denn Christus hat dieses Erbe – um es technisch zu sagen – bereits angetreten, denn Gott hat ihn von den Toten auferweckt und in seine himmlische Herrlichkeit erhöht. Demgegenüber sind die Christen zwar schon in den Status von Erben eingesetzt, die Übereignung des Heils an sie steht aber noch aus.

Es sind in Vers 17e „zwei weitere Mit-Christus-Aussagen“, durch die Paulus nach Wolter diesen Unterschied „einfängt“, indem sie

den Abstand zwischen Gegenwart und Zukunft überbrücken und der Zukunft den Charakter des Ungewissen nehmen wollen. Er konstruiert dafür eine Ergehensentsprechung zwischen Jesus Christus und den Seinen: Weil die Christen zu Christus gehören, partizipieren sie auch an seinem Geschick.

Ähnlich hatte Paulus „schon in Röm 6,4-8 ... die Taufe ... als *homoioōma* {Abbild} des Todes Jesu interpretiert“ und von daher „die Gewissheit der künftigen Teilhabe der Getauften auch an der Auferstehung Jesu“ erschlossen, wobei er „diese Entsprechung“ ebenfalls „mit Hilfe von ‚Mit‘-Aussagen zum Ausdruck gebracht“ hatte:

synetaphēmen {mitbegraben} (V. 4), *symphytoi gegonamen* {zusammengewachsen} (V. 5), *synestaurōthē* {mitgekreuzigt} (V. 6) und schließlich *syzēso-men* {mit ihm leben} (V. 8).

In Römer 8,17e ist es „aber nicht das einmalige Taufgeschehen, von dem aus die Gewissheit der Erlangung des noch ausstehenden Heils erschlossen wird, sondern die alltägliche Erfahrung von Leiden“, die „Paulus als ‚Mitleiden‘ (*sympaschomen*) mit Christus“ deutet. Aus ihm leitet er wiederum (W499f.) „die Gewissheit ab..., dass die mit Christus Verbundenen auch an der Herrlichkeit teilhaben werden (*syndoxasthōmen*), die Jesus bereits durch seine Auferstehung und Erhöhung zuteil geworden ist.“ Ähnlich wie hier (W500) werden auch in 2. Korinther 4,10-11; 13,4; Philipper 3,10-11; 1. Petrus 4,13; 5,1 durch Paulus oder andere „gegenwärtige Leidenserfahrungen von Christen als Bestandteil von deren Zugehörigkeit zu Christus“ gedeutet. Dabei sind

[w]ie in 5,3-4 ... vor allem solche Leidenserfahrungen im Blick, die die Christen aufgrund ihres Christseins machen, denn sie geben der Rede vom „Mitleiden“ mit Christus ihre besondere Plausibilität: Nur unter solchen Erfahrungen leiden allein die Christen, und darum können sie in ihnen genauso ihre Alleinstellung wahrnehmen wie in ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Diese Leidenserfahrungen machen sie ja nur, weil sie zu Jesus Christus gehören. Hermeneutisch ist die paulinische Leidensdeutung aber offen für jedwede Leidenserfahrung, der Christen wie alle anderen Menschen unterworfen sind. Paulus interpretiert sie als Teilhabe an Jesu Leidensgeschick, die dann auch die Teilhabe an seinem Auferstehungsgeschick nach sich zieht.

In Wolters Augen ist es „alles andere als ein Zufall“, dass Paulus mit *syndoxasthēnai* {mit verherrlicht werden} als „dem letzten Wort dieses Abschnitts ... den *doxa*-Begriff wieder ins Spiel bringt“, denn (W501) es ist ja „die *doxa* {Herrlichkeit}, die die Menschen durch die Sünde Adams verloren haben und deren Fehlen auch die christliche Existenz nach wie vor charakterisiert (Röm 3,23)“, so dass auch die Christen „in der Gegenwart nur auf sie hoffen können (Röm 5,2; s. auch 8,18.21; 1Kor 15,43; 2Kor 4,17; Phil 3,20-21; 1Thess 2,12).“

Zur „Konjunktion *eiper*, mit der Paulus die drei *syn*-Aussagen verknüpft“, betont Wolter, dass sie „hier genauso wie in Röm 3,30a; 8,9b kausale Bedeutung“ hat {da ja} und „nicht konditional²²⁷ gemeint sein“ kann, „denn in diesem Fall würde Paulus das *synklēronomoi Christou*-{Miterben-Christi-}Sein der Christen unter den Vorbehalt des Leidens stellen“ und „indirekt zum Leiden“ auffordern. Darum geht es ihm nicht, auch wenn er „dem Leiden seinen Charakter als Differenz Erfahrung ... nehmen und als Bestandteil der christlichen Heilswirklichkeit ... deuten“ will.

227 Diese konditionale Bedeutung vertritt u.a. E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 217 und 221, indem er Römer 8,17e so übersetzt: „wenn anders wir mitleiden, um auch mitverherrlicht zu werden“, und folgendermaßen auslegt:

Überwinden können nur, welche dem Fleisch leidend widerstehen. Wo Christus im Geist präsent wird, kann man sich auf keine Weise der Nachfolge des Gekreuzigten entziehen.

[25. Mai 2025] Während es für Wolter selbstverständlich ist (W502), dass Paulus in Römer 8,14-17 einfach nur von „Christen“ spricht, denen er „den Status von ‚Kindern Gottes‘ zuschreibt“, womit er auf sie „einen Begriff“ überträgt, „der schon im Alten Testament das Gottesverhältnis Israels charakterisiert“, dürfen nach Gerhard Jankowski (J181) die Unterschiede der in der messianischen Gemeinde zusammengeführten Menschen gerade um ihrer Einigung und Versöhnung willen nicht außer Acht gelassen werden. Das, was durch den Geist Gottes „ans Leben“ kommt, fasst er also nicht mit der missverständlichen Bezeichnung *Christen* ins Auge, sondern er nennt es eine „neue Menschheit“, die „geeint, gestärkt, neu inspiriert, vom Geist geführt“ ist. Das Wort *agontai* in Vers 14 übersetzt Jankowski (J179) daher mit „geführt werden“ und bezieht es anders als Wolter bewusst auf die Exodustradition, denn (J181f.):

Das Heranwachsen dieser neuen Menschheit kann sich Paulus nur in Analogie zur Befreiung Israels aus der Sklaverei Ägyptens vorstellen. Dort, in Ägypten, wird Israel zum ersten Mal Sohn Gottes genannt (Ex 4,22). Dieser Sohn wird *herausgeführt* aus der Sklaverei. Er wird befreit. Und dann umsorgt geleitet. Dtn 32,6.10-12 heißt es von dieser fürsorglichen Leitung:

6 ... *Ist er nicht dein Vater, dein Stifter,
gemacht hat er dich, gegründet!*

...

10 *Im Wüstenland findet er es,
in Irrsal, Heulen der Ödnis,
er umwirbt es, er umwartet es,
er umwirbt es wie das Püppchen im Auge.*

11 *Wie ein Adler erweckt seinen Horst,
über seinen Nestlingen schwebt,
seine Flügel spreitet, eins aufnimmt,
es auf seinem Fittich trägt:*

12 *Einsam führt es der Ewige,
keine fremde Gottheit ist mit ihm.*

Das Besondere, worauf Paulus hinaus will (J182), ist nun (Vers 15), dass in „diese fürsorgliche Leitung“ durch den Gott Israels „nicht nur die aufgenommen“ sind,

die immer schon als Söhne Gottes galten. Aufgenommen sind auch die, die zwar nicht aus Ägypten befreit worden sind und die nicht durch das Lernfeld Wüste liebevoll geleitet wurden. Sie brauchen auch nicht nach Ägypten zurück, um aus der Sklaverei befreit zu werden. Der Geist der Sklaverei wird abgelöst vom Geist der Sohnschaft. Jetzt können alle Söhne, Juden und Nichtjuden, in der einen Sprache sich zu dem einen Vater bekennen und gemeinsam sagen: „*Abba, Vater!*“ Es sind die Befreiten, die das sagen können.

Dass Paulus hier wie in Galater 4,6 „diesen ungewöhnlichen Ausruf“ verwendet, dieses auffallende und „sonst nur in der liturgischen und biblischen Sprache benutzte

hebräische Wort für Vater“, führt Jankowski darauf zurück, dass in den Augen des Paulus der „Vater auch der Gojim ... nur dieser Gott sein“ kann, „der von den anderen Söhnen in der ihnen eigenen Sprache auch so angeredet wird: Abba, Vater.“

Welche „rechtlichen Folgen“ hat dieses „Vater-Sohn-Verhältnis“? Paulus umschreibt sie in den Versen 16-17 wie in Galater 4

mit dem Stichwort *erben/Erbe*. Es genügt also nicht, daß die Befreiten als Söhne Gottes anerkannt sind. Sie haben auch den rechtlichen Status eines Sohnes. Sie sind frei und sie sind Erben. Wer in diesem Zusammenhang von erben bzw. von den Erben redet, der kann sich nur auf die beziehen, die erben sollen, was Abraham verheißen wurde. So macht es Paulus in Gal 3,29: *„Wenn ihr des Messias seid, seid ihr freilich auch Abrahams Same, Erben gemäß der Verheißung.“* Erbe gemäß der Verheißung sein, heißt Sohn Abrahams sein und das Abraham und seinen Nachkommen verheißene Land zum Erbteil erhalten.

Nach Jankowski bleibt „Paulus ... auch in Röm 8 im Kontext der Abrahamsverheißung, obwohl er sie hier nicht erwähnt“, die aber (J182f.) „in dem langen Midrasch über Abraham ... die Hauptsache“ war. Wir hatten gehört (J183), dass sie „nicht nur den rechtmäßigen und fleischlichen Söhnen Abrahams gelten“ sollte, „sondern den anderen vielen Söhnen auch“, die sich im Vertrauen auf den Messias Jesus „der messianischen Gemeinde“ anschlossen. Dass alle gemeinsam hier „Kinder Gottes“ heißen, scheint Jankowski in gendermäßig inklusivem Sinn zu verstehen, denn durch Gott „werden sie alle, die jüdischen Söhne und Töchter und die nichtjüdischen Töchter und Söhne, zu Erben der Verheißung an Abraham.“

Ausdrücklich spricht Jankowski einen wunden Punkt an, den Wolter in seiner Römerbriefauslegung nicht thematisiert, nämlich dass die „nichtjüdischen Kinder und Erben ... nicht viel später die jüdischen und rechtmäßigen Kinder und Erben enterben“ werden. Jankowski zufolge ist Paulus dafür

nicht verantwortlich zu machen. Im Gegenteil. Er bindet die neuen Kinder auf zweierlei Weise an die anderen. Einmal werden sie Erben nur über den Messias, der aus Israel kommt. Er ist der wahrhaftige Sohn Abrahams und sein vollkommener Erbe. Er repräsentiert Israel. Um das zu unterstreichen, gebraucht Paulus hier den Titel ganz absolut. Wenn Gojim Miterben werden, dann ist das ein Geschehen, das nur aus Israel und von Israel her zu verstehen ist. Denn dieses messianische Geschehen kann nicht von Israel gelöst werden wie der Messias nicht von Israel gelöst werden kann.

Dieses Verständnis von *synklēronomoi Christou* {Miterben des Messias bzw. Christi} unterscheidet sich grundlegend von Wolters Annahme (W499), hier werde den Christen im Vorausblick die „himmlische Herrlichkeit“ übertragen, in der Christus schon jetzt lebt. Während Wolter sich auf die noch ausstehende „Übereignung des Heils“ an die Christen in Gestalt des ewigen Lebens nach dem Tod konzentriert, fasst Jankowski als Ziel des Paulus in erster Linie sehr konkret die Gemeinschaft derer ins

Auge, die als Juden und Nichtjuden durch das Vertrauen auf den Messias zusammengeführt werden.

In diesem Zusammenhang hebt Jankowski (J183) eine „andere Anbindung“ der nichtjüdischen „neuen Kinder“ an die jüdischen Kinder hervor, die „noch viel weiter reichende Konsequenzen“ hat:

Das Erbe ist für Nichtjuden in der messianischen Gemeinde nicht billig zu haben. Es ist gebunden an das Leiden des Messias und damit an das Leiden Israels. Die werden mitgeerbt. Wer sich davon löst, nichts damit zu tun haben will, der kann auch nicht Erbe sein.

Inspiration, Begeisterung hat am allerwenigsten mit einem übersteigerten Enthusiasmus zu tun. Die Befreiten, die vom Geist Geführten können nicht die Verhältnisse, so wie sie nun mal sind, leugnen. Sie nehmen sie ernst, ohne sie anzuerkennen. Eins aber ist auf keinen Fall möglich: einen Teil der Erbschaft auszuschlagen. Erst die Annahme der ganzen Erbschaft, eben auch des Mitleidens mit dem Messias und damit mit Israel, kann dann zur Wertschätzung, zur Ehre führen. Es gibt eben nur ein Mit-Leiden und ein Mit-Geehrtwerden. Das eine ist ohne das andere nicht zu haben. Ohne mich, das können gerade die Gojim in der messianischen Gemeinschaft bei möglichen Leiden, die den Juden drohen, nicht sagen. Dennoch haben sie es oft genug und laut genug gesagt. Später. Sie haben dann das Mit-Leiden schlicht überlesen oder nicht hören wollen.

Wenn diese Auslegung Jankowskis zutrifft, wäre im Blick auf Wolters Auslegung zu beklagen, dass er die Thematik des „Mitleidens mit dem Messias“ als eines Mitleidens „mit Israel“ nicht einmal einer Erwägung für wert hält, sondern stattdessen (W500) die „Leidenserfahrungen ..., die die Christen aufgrund ihres Christseins machen“ als ein Merkmal ihrer „Alleinstellung“ beurteilt.

Übersetzungsvorschlag für Römer 8,1-17

- 8,1 Keine Verurteilung also **jetzt** für die **im Messias Jesus!**
 8,2 Denn **die Tora der Inspiration** des Lebens **im Messias Jesus** hat dich **befreit** von **der Tora der Verfehlung** und des Todes.
 8,3 Denn **das der Tora Unmögliche**,
insofern sie durch das Fleisch **geschwächt** war –
indem Gott **den eigenen Sohn schickte**
 in der **Ähnlichkeit** des **fehlgehenden** Fleisches
 und **um der Verfehlung willen**,
 verurteilte **er** die **Verfehlung** im Fleisch,
 8,4 damit die **Rechtsforderung der Tora** erfüllt werde – durch uns,
 die wir nicht **nach dem** Fleisch **den Gang gehen**,
 sondern **nach der Inspiration**.

- 8,5 Denn die nach dem Fleisch sind, bedenken die (Dinge) des Fleisches, die aber nach der Inspiration die (Dinge) der Inspiration.
- 8,6 Das Bedenken des Fleisches nämlich: Tod!
Das Bedenken der Inspiration aber: Leben und Friede!
- 8,7 Darum: das Bedenken des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, denn es unterwirft sich nicht der Tora Gottes, kann es ja auch nicht.
- 8,8 So können die im Fleisch sind Gott nicht gefallen.
- 8,9 Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern in der Inspiration, da ja Gottes Inspiration in euch wohnt.
Wenn aber einer des Messias Inspiration nicht hat, der ist nicht sein.
- 8,10 Wenn aber der Messias in euch ist, ist zwar der Leib tot wegen der Verfehlung, die Inspiration aber ist Leben wegen der Bewährtheit.
- 8,11 Wenn aber die Inspiration dessen, der Jesus aus Toten erweckt hat, in euch wohnt, wird der, der den Messias aus Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seine Inspiration, die in euch wohnt.
- 8,12 Also nun, Geschwister, sind wir Schuldner nicht gegenüber dem Fleisch, um nach dem Fleisch zu leben.
- 8,13 Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben müssen.
Wenn ihr aber durch Inspiration die Praktiken des Leibes tötet,, werdet ihr leben.
- 8,14 Denn alle, die von Gottes Inspiration geführt werden, die sind Söhne Gottes.
- 8,15 Denn nicht habt ihr empfangen eine Inspiration der Sklaverei, zurück zur Furcht, sondern ihr habt empfangen eine Inspiration der Sohnschaft, in der wir rufen: Abba, Vater!
- 8,16 Die Inspiration selbst bezeugt zusammen mit unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind,
- 8,17 wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes zwar, aber Miterben des Messias, da wir ja mitleiden, um auch mit geehrt zu werden.

Gewisse Hoffnung auf die Befreiung der stöhnenden Schöpfung durch Gottes Liebe (Römer 8,18-39)

[26. Mai 2025] Im vorletzten Abschnitt Römer 8,18-30 des ersten großen Teils der Römerbriefkapitel 1 bis 8 bleibt Paulus Michael Wolter zufolge (W534) zunächst „bei dem Thema, das er bereits im vorangegangenen Abschnitt (8,1-17) behandelt hatte: die Heilsgewissheit derjenigen, die zu Jesus Christus gehören.“ Anders als zuvor (W535) stellt er jetzt aber die endzeitliche „Heilserwartung ... in den Mittelpunkt ..., der die aus Glauben Gerechtfertigten und Getauften entgegengehen“. Dabei will er „mit den *pathēmata tou nyn kairou* {Leiden der Gegenwart} (V. 18b) die allgemeine existentielle Begrenztheit und anthropologische Schwäche ansprechen ..., der auch die Christenmenschen noch unterliegen“, indem

er in V. 23c die „Erlösung des Leibes“ zum eschatologischen Zielpunkt der christlichen Hoffnung macht und damit konkretisiert, was er vorher „Offenbarwerden“ der Herrlichkeit „an uns“ (V. 18b), „Offenbarung der Söhne Gottes“ (V. 19) und „Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (V. 21c) genannt hatte.

Nach Wolter muss Paulus eine solche „eschatologische {endzeitliche} Vergewisserung“ deswegen als notwendig erachten, weil er zwar „in 6,1-11 herausgearbeitet hatte, dass durch die Taufe nicht etwas *an* den Getauften anders geworden sind, sondern sie in ihrer *gesamten Existenz* andere Menschen geworden sind“, er aber dennoch (W536)

mit der Erfahrung umgehen [muss], dass sich gegenüber vorher und im Vergleich mit den anderen Menschen eigentlich nichts geändert hat: Obwohl ihr „alter Mensch“ bei der Taufe mit Christus „mitgekreuzigt wurde“ (6,6) und obwohl „der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat“, in ihnen „wohnt“ (8,11), leiden die Christen nach wie vor unter denselben *pathēmata tou nyn kairou* {Leiden der Gegenwart} wie vor ihrer Taufe und wie alle anderen Menschen.

Zur „Anfrage an die Erfahrbarkeit von Gottes Heil in der Gegenwart“ weist Paulus seine Leser „in eine Existenz der Hoffnung ein, durch die das Noch-nicht des eschatischen Heils zu einem Schon-jetzt wird“, bei dem nur dessen „Transformation in eine die Christenmenschen auch leiblich ergreifende Realität“ noch aussteht.

Die (W506) „deutlich erkennbare Struktur“ des Abschnitts 8,18-30

beginnt in V. 18 mit einer These, die die Leidenserfahrungen der Christen in der Gegenwart in das Licht des zukünftigen Heils stellt und sie ihm gegenüber für bedeutungslos erklärt.

Diese These wird dann in V 19-27 durch drei Gedankengänge erläutert, die einerseits durch wechselnde Subjekte voneinander abgesetzt, andererseits durch die Rekurrenz {Wiederkehr} ein und desselben Wortstamms miteinander verbunden werden: In V 19-22 ist die „Schöpfung“ Subjekt, in V. 23-25 be-

schreibt Paulus das Tun der christlichen Wir, und in V26-27 geht es darum, was der „Geist“ tut. Verbunden sind die drei Abschnitte dadurch, dass alle drei Subjekte „klagen“: Die Schöpfung „klagt gemeinsam“ (*systemazei*; V. 22b). Ebenso „klagen“ (*stenazomen*; V. 23b) die christlichen Wir. Und dann tritt auch noch der Geist „mit wortlosen Klagen“ für sie ein (*stanagmois alalētois*; V. 26c).

Dabei „nehmen die christlichen Wir“ die „Mittelpunktstellung“ ein, was dadurch unterstrichen wird, dass der mittlere Abschnitt „sowohl mit dem Schöpfungs-Abschnitt als auch mit dem Geist-Abschnitt durch exklusive Schnittmengen verbunden“ sind, „die in dem jeweils dritten Abschnitt fehlen“.

In den Versen 28-30 (W507) wird dann „Gott zum Subjekt“, aus dessen Perspektive mit „Hilfe eines fünfgliedrigen Kettenschlusses“ die „gegenwärtige Situation“ der „Christenmenschen ... in den Blick“ genommen wird.

Der letzte Abschnitt Römer 8,31-39 des achten Römerbriefkapitels (W557f.) schließt „harmonisch ... den übergreifenden Gedankengang des Briefes“ ab, „in dem Paulus ab 6,1 die neugewonnene Existenz derer dargestellt hatte, die von der Herrschaft der Sünde und des Gesetzes befreit sind“, und zwar (W558) indem Paulus „in V. 35a und V. 39 erkennen“ lässt, „dass alle Christen von Christus und Gott geliebt sind und dass diese Liebe unverlierbar ist.“ Indem Paulus hier aber auch „potentielle Unheilserfahrungen und Unheilmächte, von denen die christliche Heilsgewissheit und Heilszuversicht sich bedroht und in Frage gestellt sehen könnte“, umschreibt, liefert er „mehr als eine bloße Wiederholung und Zusammenfassung von bereits Gesagtem“ (W559): Gerade *weil* die Christen

ihrer eigenen Wahrnehmung nach von Gott ‚berufen‘ und ‚gerechtfertigt‘ und ‚verherrlicht‘ sind, erfahren sie von Seiten ihrer Umwelt Ablehnung, Bedrängnis und Verfolgung. Gegen die von dieser Differenzerfahrung ausgehende mögliche Verunsicherung und Destabilisierung will Paulus die Heilsgewissheit und Heilszuversicht seiner Leser immunisieren, indem er sie daran erinnert, dass *Gott* es ist, dem alle Christen ihre Heilsgewissheit und Heilszuversicht verdanken... Paulus will nicht nur wie in V. 30 das Schon jetzt des Heils betonen, sondern er sieht es auch auf ewige Dauer gestellt: Die Christen sind und bleiben von Gott erwählt und geliebt – auf ewig und unverbrüchlich.

Im Ausblick auf die folgenden Kapitel Römer 8-11 weist Wolter darauf hin, dass Paulus sich nicht zufällig „gerade im Anschluss an diese Feststellung die Frage vorlegt, was denn nun mit den nichtchristlichen Juden ist, die im Christusgeschehen nicht das Handeln Gottes erkennen können“, denn auch sie gehören ja „zu dem Volk, das Gott schon immer geliebt und erwählt hat (Dtn 7,6-8)“.

Mit diesen zusammenfassenden Worten der Verse Römer 8,18-39 entwirft Wolter das Bild einer endzeitlichen Hoffnung, die allein und auf ewig denjenigen vorbehalten ist, die an Jesus Christus glauben, wobei ausdrücklich noch zu klären ist, was mit

den Juden geschieht, die sich diesem Glauben verweigern, und unausgesprochen offen bleibt, ob sich diese Eschatologie vor allem auf ein Leben nach dem Tod bezieht.

Gerhard Jankowski (J184) besteht dagegen darauf, dass der Jude Paulus „am Ende des ersten großen Teils“ seines „Traktates“ die vor allem auf das Diesseits bezogene „Vision“ einer konkreten „anderen Welt, einer anderen Epoche, eines neuen Menschen“ vertritt, und er verdeutlicht das, worum es Paulus seiner Auffassung nach geht, indem er an eine „Anekdote“ erinnert, die Jacob Taubes überliefert hat:

Ein Jude flieht nach der Niederschlagung des Aufstandes in Ungarn von Budapest nach Wien. Dort bittet er um Asyl. Man sagt ihm, daß Österreich ihn nicht aufnehmen wird. Die Schweiz, Jugoslawien und andere Länder werden als mögliche Zufluchtsländer genannt. Man zeigt ihm diese Länder auf einem Globus. Der Flüchtling dreht an dem Globus herum und sagt dann nach kurzem Nachdenken: „Habt ihr keine andere Welt?“

Nicht nach einer jenseitigen Welt fragt dieser Jude, sondern danach, dass diese Welt anders wird. Und es ist diese Frage, die Jankowski zufolge auch den vom Messias Jesus in seinen Dienst genommene Apostel Paulus umtreibt und um die es Paulus im Unterabschnitt „Unterworfen 8,18-23“ geht. Wem ist die „Schöpfung unterworfen“, die „stöhnt“ und „Wehen“ hat? Durch wen kann sie „freigelassen werden von der Sklaverei der Verwüstung“:

Was ist das für eine Welt, daß nach einer anderen gefragt werden muß? Menschen fliehen. Menschen zerfleischen sich gegenseitig. Menschen werden unterdrückt. Nach der Thora, der guten Weisung für das Leben, kann nicht gelebt werden. Wir wollen, aber wir können nicht, was wir sollen. Was ist das für eine Welt? So wie sie ist, ist sie nicht auszuhalten. Deswegen wird Hoffnung laut. Mit der Hoffnung wird eine neue, andere Welt gesehen. Durch die Hoffnung werden neue Menschen erweckt, die nicht unter den Verhältnissen nur stöhnen, sondern sie mit neuem Leben durchsetzen. Sie sind solidarisch im Leiden. Sie werden geachtet und als wahr bestätigt. Eine große, von heiliger Ungeduld getragene Vision von der endlichen Befreiung durch den Messias wird laut. Die messianische Existenz ist durchdrungen von der Vision der anderen Welt, die kommen muß und kommen wird.

Aber was ist (J189) mit denjenigen, die „in Verhältnissen leben, die kaum noch auszuhalten sind“? Damit sie an der Vision der „Befreiung durch den Messias“ festhalten können, muss „Paulus sie das Hoffen“ lehren. Darum geht es nach Jankowski im Unterabschnitt „Die Hoffnung der Wahrgemachten 8,24-30“.

Am Ende schließlich folgen (J193) im Unterabschnitt „Worauf Verlaß ist 8,31-39“ Worte des Paulus (J194), die „überaus emphatisch“, ja, „[f]ast hymnisch erklingen“:

In ihrer Dichte vereinnahmen sie die Hörer. Fast übertönt der Wortklang den Inhalt. Nicht umsonst ist dieser Abschnitt einer der bekanntesten aus der ge-

samen Bibel. Was wird hier laut? Eine absolute christliche „Heilsgewißheit“, die niemals und durch niemanden und nichts zu erschüttern ist? Was aber, wenn der Klang der Worte nicht mehr hält, was er zu versprechen scheint? Es kommt eben auf den Inhalt an. Und der ist bei allem Enthusiasmus sehr ernüchternd.

Was nach Jankowski nicht überhört werden sollte, ist erstens, dass hier „das Plädoyer des Anwalts der Gojim vor den jüdischen Genossen“ abgeschlossen wird: „von Gott gewollt und durch den Messias Jesus möglich geworden ist das Israel aus Juden und Nichtjuden.“ Zweitens (J198) „übertüncht“ Paulus nicht „die Realität“ der „unmenschlichen Verhältnisse, die längst noch nicht abgelöst waren von der neuen Welt, die zu erwarten stand“, sondern er erinnert mit Vers 8,36 an Psalm 44,23,

damit die messianische Ekklesia die Solidarität mit den Unterdrückten, Verfolgten, Gefolterten, Hungernden lernt und nicht aufgibt. Vor allem aber, damit die Bindung an Israel bestehenbleibt. Denn in ihm ist trotz aller Bedrückung und Verfolgung die erfahrene Befreiung lebendig. Und durch Israel wird davon Zeugnis gegeben allen Unterdrückten. Und so endet dann das Schlußwort zum ersten Teil des Briefes mit einem Lied, das mit seiner Hoffnung auf die neue Welt ansingt gegen die herrschenden Mächte dieser Welt.

Während nach Wolter am Ende von Römer 8 nur von „Christen“ die Rede ist, geht es nach Jankowski hier darum (J200), dass

[i]m Messias Jesus, in der messianischen Gemeinschaft aus Juden und Gojim, ... die ehemals Verfeindeten die Solidarität Gottes [leben]. Nichts kann sie trennen von dieser Solidarität. Sie ist bewährt und wird sich bewähren. Das ist in nuce der Sieg über die Mächte der Welt. Das ist die Perspektive der neuen Welt mit einer neuen Menschheit. Das ist neue Schöpfung. Das ist die Revolution Gottes, die begonnen hat mit der Auferstehung des Messias. Die messianische Praxis, das Zusammenleben der Verschiedenen ist die Vorbereitung auf die Revolution Gottes; sie ist das dieser Revolution adäquate politische Handeln, das möglich ist. Alles andere ist hoffnungslos.

Römer 8,18: Gegenwärtige Leiden sind nichts wert gegenüber zukünftiger Ehre

8,18 Denn ich bin überzeugt,
dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen
gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.

[27. Mai 2025] In Römer 8,18 leitet *logizomai* {ich bin gewiss} Michael Wolter zufolge (W507) die „Feststellung eines Sachverhalts“ ein, indem „Paulus die Abfolge von ‚Leiden‘ und ‚Herrlichkeit‘“ aus dem vorigen Vers „mit einem zusätzlichen Akzent“ versteht, „indem er Gegenwart und Zukunft zueinander in Beziehung setzt.“ Er verwendet (W507f.) die „in seiner hellenistischen Umwelt“ geläufige „Formulierung *ouk axia ... pros* {nichts wert ... gegenüber}“, um das „Ungleichgewicht zwischen gegen-

wärtigem Leiden und zukünftiger Herrlichkeit“ zum Ausdruck zu bringen, greift dazu aber (W507)

auf eine jüdische Tradition des Umgangs mit Leidenserfahrungen zurück, die Fromme und Gerechte erdulden müssen, obwohl und manchmal auch weil sie fromm und gerecht sind. Diese Erfahrungen werden durch den Hinweis relativiert, dass das Leiden im Vergleich mit dem zukünftigen Heil, das denen verheißen ist, die auch im Leiden fromm und gerecht bleiben und nicht vom Gesetz abfallen, nur kurz oder geringfügig ist.

Zum Beleg für „diese Tradition“, die Paulus auch in 2. Korinther 4,17-18 aufnimmt, verweist Wolter u.a. auf 2. Makkabäer 7,36 und Weisheit Salomos 3,5 sowie „im Neuen Testament“ auf „Mk 10,29-30; 2Thess 1,4-7; 1Petr 1,4-6; 5,10“.

Hinter (W508) diesem „Umgang mit dem Leiden“ steht „bei Paulus“ nach Wolter die Absicht, „die Leser zum Ertragen des Leidens zu motivieren und sie von einer Abwendung vom christlichen Glauben abzuhalten“, aber er versteht die „christlichen Leidenserfahrungen“ nicht „als Leiden der Endzeit, die dem Beginn der Heilszeit unmittelbar vorausgehen“.

Nicht zu entscheiden ist die Frage, ob „Paulus mit *mellein* {bevorstehen, kommen} die Nähe des kommenden Heils hervorheben will oder einfach nur in die Zukunft blickt“, denn beides ist möglich; so steht das Wort (Anm. 14) in Offenbarung 12,4 „für einen kurzen Zeitraum“ und in Galater 3,23 „für einen langen“.

Zum Ausdruck *apokalyphthēnai eis hēmas* {die an uns offenbar wird} betont Wolter (W508), dass er „wie in Röm 1,17a.18 (s. auch Lk 17,30)... das In-Erscheinung-Treten oder Wirklich-Werden eines Geschehens“ ausdrücken will, nämlich (W508f.)

die Ausstattung der christlichen Wir mit der ihnen auch in der Gegenwart noch fehlenden *doxa tou theou* {Herrlichkeit Gottes} (Röm 3,23), dem Gegenstand ihrer Hoffnung (5,2). Aus 8,30c („die [Gott] gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht [*edoxasen*]“) wird man schließen können, dass Paulus sich die Sache so vorgestellt hat, dass die Herrlichkeit der zu Jesus Christus Gehörenden bereits jetzt bei Gott Realität ist und dereinst oder demnächst aus ihrer himmlischen Verborgenheit heraustreten (darum *apokalyphthēnai*) und für alle Christen zu einer erfahrbaren Wirklichkeit wird: Gottes Herrlichkeit greift auf sie über und bezieht sie – wie bereits in 8,17e angekündigt (s. auch Phil 3,20-21 sowie dann Röm 8,29c) – in die Herrlichkeit des Auferstandenen und Erhöhten ein.

Weniger ausführlich als Wolter geht Gerhard Jankowski auf Römer 8,18 ein, den er so übersetzt (J184):

Ich rechne nämlich so:

Die Leiden der Zeit jetzt sind nichts wert

im Verhältnis zur zukünftigen Ehre, die auf uns hin enthüllt werden soll.

Allerdings legt Jankowski Wert auf eine kritische Betrachtung der Folgen einer derart vollmundig ausgesprochenen Hoffnung, denen gegenüber gegenwärtige Leiden keine Rollen spielen sollen:

Die Vision von einer anderen Welt steht kräftig gegen die gegenwärtigen Zustände. Sie kann eine Ermutigung sein, nicht vor den gegenwärtigen Zuständen zu kapitulieren, sondern die unerledigten Hoffnungen zu leben. Sie kann aber auch zu einer billigen Vertröstung geraten: Es wird schon alles in Ordnung kommen, irgendwann. Noch aber ist die wirkliche Befreiung nicht greifbar. Noch herrscht Unterdrückung. Noch leiden Menschen. Nichts sieht danach aus, als könne es besser werden. Gerade wenn die Vision von einer anderen Welt aufblitzt, muß die Wirklichkeit ernst genommen werden.

In den folgenden Versen wird deutlich werden, dass Paulus genau das tut.

Römer 8,19-22: Die der Nichtigkeit und Verwüstung unterworfenen Schöpfung stöhnt in Wehen und wartet auf die Freiheit der Kinder Gottes

- 8,19 Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf,
dass die Kinder Gottes offenbar werden.
- 8,20 Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit
– ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –,
doch auf Hoffnung;
- 8,21 denn auch die Schöpfung wird frei werden
von der Knechtschaft der Vergänglichkeit
zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.
- 8,22 Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung
bis zu diesem Augenblick seufzt und in Wehen liegt.

[28. Mai 2025] Die vier Verse Römer 8,19-22 werden nach Michael Wolter (W509) durch das Stichwort „*ktisis* („Schöpfung“) zusammengehalten“, womit hier nicht wie in 1,20 „der Vorgang der Schöpfung“, sondern wie in 1,25 „das von Gott Geschaffene“ gemeint ist, und zwar ist wie in Weisheit Salomos 2,6; 5,17; 19,6 „von der außermenschlichen Natur und Kreatur die Rede“, da die „Christen ... in V. 23 ... von der *ktisis* ausdrücklich unterschieden“ werden und ihr auch „die nichtchristliche Menschheit“ nicht zugeordnet werden kann, da die Schöpfung nach „V. 20b ... ,ohne eigene Schuld‘ (*ouch hekousa*) der ,Nichtigkeit‘ unterworfen wurde“.

Das aus *apo-* und *karadokia* zusammengesetzte Wort *apokaradokia* {sehnsüchtiges Harren} in Vers 19 (W509f.) ist Wolter zufolge „wohl eine paulinische Neubildung“, da es „in der gesamten antiken Literatur nur hier sowie in Phil 1,20 zusammen mit *elpis* {Hoffnung}“ vorkommt. Auch *karadokia* und „das Verb *apokaradokein*“ sind selten, „während das entsprechende Verb *karadokein* in der jüdischen und nichtjüdischen Gräzität weit verbreitet ist“, wobei das „semantische Profil dieser Wortfamilie ... von neutralem ,abwarten‘ bis hin zu Positives erwartendem ,hoffen‘“ reicht.

In Gestalt der *apokaradokia tēs ktiseōs* {des sehnsüchtigen Harrens der Schöpfung} (W509) schreibt Paulus dieser „abstrakten Eigenschaft ... ein personhaftes Verhalten“ zu, indem er von ihr sagt, dass sie *tēn apokalypsin tōn hyiōn tou theou apekdechetai* {die Offenbarung der Söhne Gottes erwartet}. Das Verb (Anm. 21) *apekdechesthai* {warten} kommt „in der griechischen Bibel“ außer bei Paulus „in Röm 8,23.25; 1Kor 1,7; Gal 5,5; Phil 3,20“ nur noch in „Hebr 9,28; 1Petr 3,20“ vor; und auch an der letzteren Stelle heißt es (W510) ähnlich wie hier „von der ‚Langmut Gottes‘ ..., dass sie ‚in den Tagen Noahs gewartet hat (*apexedecheto*)‘.“

Was meint Paulus „[m]it ‚Offenbarung der Söhne Gottes‘, auf die die nichtmenschliche Schöpfung wartet“? Nach Wolter ist es

dasselbe Geschehen, das er in V. 17e „unser Mitverherrlichtwerden“ und in V. 18b „die kommende Herrlichkeit, die an uns offenbar wird“ genannt hatte. Vorausgesetzt ist dabei, dass die nach V. 14-16 bereits bestehende Gotteskindschaft der Christen in der Gegenwart noch verborgen ist und erst durch das in V.17e.18b erwähnte Geschehen aus ihrer Verborgenheit heraustreten wird.

Später taucht (Anm. 25) in Kolosser 3,1-4 die „gleiche Erwartung“ auf:

Die christlichen Ihr sind bereits „mit Christus auferweckt worden“ (V. 1), doch ist ihr Leben „mit Christus in Gott verborgen“ (V. 3). Erst bei der Parusie {Wiederkunft}, wenn Christus „offenbar wird“ (*phanerōthē*), werden auch sie „mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (*syn autō phanerōthēsesthe*)...

In Vers 20 begründet Paulus das in Vers 19 Gesagte, indem er darstellt, worauf die „Schöpfung wartet“, nämlich „darauf, dass mit der Verherrlichung der Söhne Gottes endlich die anthropologischen Folgen des Sündenfalls beseitigt werden“, die Wolter zufolge (Anm. 26) in der „Entfremdung von Gottes *doxa* {Herrlichkeit} als Folge des Sündenfalls“ bestanden, wozu er auf seine Auslegung von Römer 3,23 verweist. Diese (W510) „Einbeziehung der nichtmenschlichen Schöpfung in die durch den Sündenfall verursachte Lebensminderung“ hat ihre „Ausgangspunkt ... aller Wahrscheinlichkeit nach in Gen 3,17-18 (‚verflucht sei der Erdboden um deinetwillen ..., Dornen und Disteln wird er dir wachsen lassen‘)“, wo „die Verfluchung des Ackerbodens zur Strafe für die Menschen“ gehört.

Auch „in anderen jüdischen Texten“, z.B. (W511) im Bereshit Rabba, einem talmudischen Midrasch zum 1. Buch Mose, gibt es ähnliche Vorstellungen:

BerR 5,9: „Adam und Eva und die Schlange kamen ins Gericht, und die Erde wurde mit ihnen ins Verderben gerissen, wie es heißt: ‚Verflucht sei der Erdboden‘“; ebd. 12,6: „Obwohl alle Dinge in ihrer Fülle geschaffen worden waren, wurden sie verschlechtert, nachdem der erste Mensch gesündigt hatte, und sie werden auch nicht eher in ihren Zustand zurückkehren, bevor der Sohn des Perez (d.h. der Messias) kommen wird“.

Konkret „charakterisiert Paulus“ in Vers 20a „das Geschick, das der Schöpfung durch den Sündenfall zuteil wurde, als Unterwerfung unter die *mataiotēs* {Nichtigkeit}“. Zu diesem Stichwort bemerkt Wolter (Anm. 28), dass es

in der griechischen Bibel vor allen Dingen bei Kohelet {Prediger Salomo} belegt [ist], und zwar als Übersetzung von hebr. *hevel* (Pred 1,2.14; 2,1.11.15.17.19. 21.23.26; 3,19; 4,4.7f.16; 5,6.9; 6,2.4.9.11f; 7,6.15; 8,10.14; 9,2.9; 11,8.10; 12,8). Es ist aber auch in den Psalmen verbreitet; ebenfalls für hebr. *hevel*: Ps 30/31,7; 38/39,6; 61/62,10; 77/78,33; 143/144,4; für andere hebr. Wörter: *rijq* (Ps 4,3); *schawə*[?] (Ps 25/26,4; 118/119,37; 138/139,20; 143/144,811) und *hawah* (Ps 37/38,13; 51/52,9); s. auch Spr 22,8d^{LXX}; im Neuen Testament: Röm 8,20; Eph 4,17; 2Petr 2,18.

Aber wer ist derjenige (W511), durch den Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen wurde, *hypetagē*? Nach Wolter kann das entsprechend 1. Mose 3,17-18 nur Gott sein: „Im Hintergrund steht vermutlich die jüdische Vorstellung, dass die Welt um des Menschen willen erschaffen wurde“ oder auch (Anm. 29) „um Israels willen“²²⁸.

Die *mataiotēs* {Nichtigkeit} der Schöpfung bestünde dann darin, dass sie ihres ursprünglichen Schöpfungsauftrags, nämlich für die Menschen da zu sein, entfremdet wurde, weil Gott sie dazu verurteilt hat, den durch Adams Ungehorsam unter die Herrschaft von Sünde und Tod geratenen Menschen das Leben schwer zu machen.

So gesehen ginge es nicht (Anm. 30), wie Gieniusz²²⁹ meint, um

die Differenz zwischen dem faktischen Zustand der Schöpfung und unserer Erwartung an sie, sondern zwischen der Intention ihrer Erschaffung und dem ihr auferlegten Zwang, genau das Gegenteil tun zu müssen.

Auch mit „dem *mataiousthai* {der Nichtigkeit verfallen} von Röm 1,21 hat die *mataiotēs* {Nichtigkeit} der Schöpfung in Röm 8,20a“ Wolter zufolge „nichts zu tun“, denn „dort geht es um das Verhalten von Menschen und hier gerade nicht.“

Ausdrücklich sagt Paulus (W511) in Vers 20b, dass „die Schöpfung im Unterschied zu den Menschen gegen ihren Willen und gezwungenermaßen in diese Situation geraten ist“, und zwar mit den Worten: *ouch hekousa alla dia ton hypotaxanta* {nicht freiwillig, sondern durch den, der unterworfen hat}. Wolter verweist (Anm. 31) zum „hier maßgeblichen Verständnis von *ouch hekousa, alla*“ auf 2. Mose 21,12f.:

Den Tod verdient, „wer einen Menschen tot schlägt ...; wer das aber *ouch hekōn* {nicht absichtlich} getan hat, *alla* {sondern} Gott es in seine Hände gegeben hat“, der kommt davon. Hier wie dort geht es um Schuld und Verantwortung.

228 Dazu verweist Wolter u.a. auf das Buch [4. Esra 8,1.44](#) bzw. [4. Esra 6,55.59](#).

229 Wolter zitiert A. Gieniusz, Romans 8:18-30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory“, Atlanta 1999, 153.

Von daher übersetzt Wolter den Ausdruck in Römer 8,20b (W504) mit: „ohne eigene Schuld“.

Die Frage, wer „*ho hypotaxas* {der unterworfen hat} sein soll“, ist nach Wolter nur „auf den ersten Blick nicht ganz klar“, denn (W512) nach manchen Exegeten spricht

die grammatische Form (*dia* + Akkusativ nenne den Grund und nicht den Urheber) dafür ..., dass Paulus hier an Adam denkt, denn nach Gen 3,17-18 und der von diesem Text ausgehenden Tradition (s.o.) sei es dessen Übertretung von Gottes Gebot gewesen, die zur Verfluchung der Schöpfung geführt hat (vgl. Gen 3,17^{MT}: *ba'avurekha* [„um deinetwillen“]).

Wolter teilt aber die Mehrheitsmeinung der Ausleger, die „*hypotaxas* {der unterworfen hat} mit dem *passivum divinum hypetagē* {dem auf Gott zu beziehenden Passiv „unterworfen wurde“} (V. 20a)“ verbinden, so „dass Paulus auch hier von Gott spricht, der die Schöpfung der *mataiotēs* {Nichtigkeit} unterworfen hat“. Es kann nämlich „*dia* + Akkusativ der Person durchaus den Urheber bezeichnen ..., und zwar vor allem dann (aber nicht nur), wenn dabei von Gott die Rede ist; es bedeutet in diesem Fall nicht ‚wegen‘ oder ‚um willen‘, sondern ‚durch‘“, wozu Wolter u.a. auf „Joh 6,57: *kagō zō dia ton patera* („und ich lebe durch den Vater“)“ und auf Sirach 15,11 verweist. Von daher hält er es für

sehr wahrscheinlich, dass Paulus hier nicht von Adam, sondern wiederum von Gott spricht und nun hervorheben will, dass es nicht die Schuld der Schöpfung, sondern alleinige Entscheidung Gottes war, die Schöpfung der *mataiotēs* zu unterwerfen. Sprachlich und sachlich findet *ouch hekousa alla dia ton hypotaxanta* {ohne eigene Schuld, sondern durch den, der unterworfen hat} eine nicht nur entfernte Entsprechung darum in der Formulierung *ouk ex ergōn all' ek tou kalountos* {nicht aufgrund von Werken, sondern aufgrund des Rufenden} (Röm 9,12), mit der Paulus die von menschlichem Handeln gänzlich unabhängige, souveräne *prothesis* {Vorsatz, Entschluss} Gottes (9,11) umschreibt.

Am Ende von Vers 20 „führt Paulus“ mit *eph' elpidis* {auf Hoffnung hin} „einen neuen Gedanken ein“, der das eben Gesagte voraussetzt, dass Gott „die Schöpfung“, weil sie „im Unterschied zu den Menschen ohne eigene Schuld der *mataiotēs* {Nichtigkeit} unterworfen wurde, ... sie gleichzeitig mit der Hoffnung ausgestattet“ hat, „dass sie aus diesem Zustand auch wieder entlassen wird“, so dass er vom Sinn her auch „*apokaradokia* {sehnsüchtiges Harren} und *apekdechetai* {wartet} aus V. 19“ aufnimmt. Damit unterscheidet Paulus Wolter zufolge (W512f.)

die Schöpfung sehr präzise von den Menschen, denn die wurden durch den Sündenfall der Herrschaft von Sünde und Tod unterworfen, ohne dass ihnen dabei Hoffnung auf eine Erlösung von diesem Geschick gemacht wurde. Für die Menschen gibt es Hoffnung vielmehr erst und nur durch den Christus-Glauben und die Gabe des heiligen Geistes (vgl. bereits Röm 5,2-5 sowie dann 8,24).

Die Konjunktion (W513) *hoti* bzw. *dioti*²³⁰ am Anfang von Vers 21a kann sowohl eine Begründung einleiten, „warum die Schöpfung Hoffnung hat (kausal: ‚weil‘ oder ‚denn‘), als auch den Inhalt der Hoffnung kennzeichnen (explikativ: ‚dass‘)“. Zwar ist „[b]eides ... sprachlich möglich“, aber (Anm. 38) das Wort *dioti* verwendet Paulus „sonst immer nur begründend (‚weil‘: Röm 1,19.21; 8,7; 1Kor 15,9; Phil 2,26; 1Thess 2,8; 4,6) oder folgernd (‚darum‘: Röm 3,20; 1Thess 2,18).“ Überhaupt ist es Wolter zufolge (W513) „wahrscheinlicher, dass Paulus hier die kausale Außenperspektive einnimmt und dabei bereits Gesagtes voraussetzt“, indem „er die Rettung der Schöpfung mit Hilfe derselben Metaphorik“ deutet, „mit der er zuvor die Heilserfahrung der Christen beschrieben hatte, nämlich als Befreiung von *douleia* {Sklaverei} (vgl. Röm 6,18.22; 8,2).“ Mit dem „Futur *eleutherōthēsetai* {wird – durch Gott – befreit werden}“ nimmt er „dasselbe Geschehen in den Blick, von dem bereits in V. 19 die Rede war: die noch ausstehende ‚Offenbarung der Söhne Gottes‘“, vor der „die Befreiung der Schöpfung“ nicht stattfinden kann.

Bezeichnend ist die Art und Weise, wie Wolter den Umstand beurteilt, dass „Paulus das Heilsgeschick der Schöpfung als ‚Befreiung‘ von Versklavung umschreibt“. Er hält ihn für „dadurch veranlasst, dass er in V. 20 ihr Unheilsgeschick als ‚Unterwerfung‘ dargestellt hatte“; ähnlich werden (Anm. 39) in Titus 2,9 Sklaven ermahnt, sich ihren Herrn zu unterwerfen, *hypotassesthai*. Dieses (W513) „Gegenüber von ‚Versklavung‘ und ‚Freiheit‘“ wird auf „das Gegenüber von ‚Vergehen‘ (*phthora*) und ‚Herrlichkeit (*doxa*) der Kinder Gottes“ übertragen, „auf das es Paulus eigentlich ankommt“. Dabei nimmt Paulus aber nun, indem er

auf der Seite der ‚Versklavung‘ die *mataiotēs* {Nichtigkeit} von V. 20 als *phthora* {Vergänglichkeit} interpretiert, ... die Schöpfung unter dem Aspekt ihrer Materialität wahr, die dafür verantwortlich ist, dass es in der Schöpfung nichts gibt, was nicht dem Verfall und dem Vergehen unterworfen wäre. Alles, was in ihr entsteht, vergeht auch wieder.

Für dieses Verständnis von *phthora* als der normalen *Vergänglichkeit*, der alles in der Schöpfung unterworfen ist, beruft sich Wolter nur auf Belege beim jüdischen Philosophen Philo²³¹, z.B.: „Decal. 58: *genesis ... phthoras archē* (‚Entstehen ist der Anfang des Vergehens‘)“ und „Cher. 51: ‚Entstehen und Vergehen (*genesin ... kai phthoran*) erfahren alle gemachten Dinge von Natur aus (*physei*)‘.“

230 Wolter hatte zuvor (W504 Anm. 2) begründet, warum auch die weniger bezeugte Version *dioti* ursprünglich sein kann, „denn *hoti* kann ebenso Haplographie aus ΕΛΠΙΔΙΟΤΙ sein wie umgekehrt *dioti* Dittographie aus ΕΛΠΙΔΙΟΤΙ“. Das heißt: Da die Wörter ohne Zwischenräume geschrieben wurden, kann versehentlich sowohl das *di-* am Anfang der Konjunktion *dioti* {weil} weggelassen als auch die Endung *-di* des Wortes *elpidi* {Hoffnung} verdoppelt worden sein.

231 Die von Wolter mit „Decal. 58“ und „Cher. 51“ zitierten Stellen aus Philos Werken [De decalogo](#) und [De Cherubim](#) sind im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen: [Über den Dekalog](#) und [Über die Cherubim](#).

Auf die Idee, das Stichwort *phthora* mit prophetischen Stellen wie Jesaja 24,3 und Micha 2,10 in Verbindung zu bringen, wo es im Sinne einer Zerstörung oder Verwüstung der Erde verwendet wird, die auf menschliche Verantwortung zurückzuführen ist, kommt Wolter vermutlich deswegen nicht, weil es seiner Auffassung nach ja Gott ist, der die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen hat – allerdings doch als Strafe für Adam, der für die Menschheit steht.

In Wolters Augen (W514) ist dann aber

[ü]berraschend ..., wie Paulus die Seite der „Freiheit“ beschreibt: Er stellt dem „Vergehen“ (*phthora*) der Schöpfung nicht nur nicht das Gegenteil gegenüber wie in 1Kor 15,42 („Unvergänglichkeit“ [*aphtharsia*]), sondern er verzichtet auch darauf, der von der *douleia tēs phthoras* {Versklavung des Vergehens} befreiten Schöpfung eine eigenständige Eigenschaft zuzuschreiben. Was die befreite Schöpfung auszeichnet, macht Paulus dadurch kenntlich, dass er vom Heilsgeschick der Kinder Gottes spricht und die befreite Schöpfung in das Licht von deren „Herrlichkeit“ stellt.

Wie in den Versen 17e und 18b bleibt also auch in Vers 21c „Herrlichkeit“ das Merkmal der ‚Kinder Gottes‘ und wird nicht zu einer Eigenschaft der Schöpfung“, vielmehr ist es „die Freiheit von der *phthora* {Vergänglichkeit}, zu der Gott die Schöpfung befreien wird“, die aber lediglich als „Bestandteil der Verherrlichung, die Gott seinen Kindern verheißen hat“, in den Blick kommt, denn „[i]hnen wird zugesagt, dass sie bei ihrer ‚Offenbarung‘ als Söhne Gottes (V. 19) eine Schöpfung vorfinden werden, die ihrer ‚Herrlichkeit‘ entspricht.“ Damit lässt sich „Paulus hier von einer dezidiert anthropozentrischen Sicht auf die Schöpfung“ leiten:

Nicht nur das Unheilsgeschick, sondern auch das Heilsgeschick wird der Schöpfung um der Menschen willen zugewiesen. Umgekehrt geht aus V. 21c zwar deutlich hervor, dass Paulus sich auch die Verherrlichung der Kinder Gottes nicht ohne Einbettung in die nichtmenschliche Schöpfung vorstellen kann. Sie sind vielmehr bleibend auf die erneuerte Schöpfung angewiesen und können ohne sie nicht existieren. Trotzdem hat die erneuerte Schöpfung keinen Eigenwert, sondern ist einzig und allein für die Herrlichkeit der Kinder Gottes da.

Mit der Wendung *oidamen ... hoti* {wir wissen ja, dass} in Vers 22 leitet Paulus erneut „eine Feststellung ein, von der Paulus annimmt, dass seine Leser ihr zustimmen“ und der „auch jeder Jude zustimmen kann“, indem er „der gesamten nichtmenschlichen Schöpfung hier erneut anthropomorphes Verhalten“ zuschreibt. Da diese „sich des Zustands der ‚Nichtigkeit‘ und des ‚Vergehens‘, in den Gott sie versetzt hat, voll bewusst“ ist, reagiert sie „so, wie jeder Mensch auf Leid und Schmerz reagiert: Sie jammert und klagt.“

Zu den (W515) „beiden Verben *stenazein* {klagen} und *ōdinein* {jammern}“ hebt Wolter hervor, dass sie „auch sonst miteinander verbunden“ werden, z.B. in Homers Odyssee. Aber auch in der Bibel werden

Leidenserfahrungen ... metaphorisch als Geburtsschmerzen (*ōdines*) bezeichnet, wobei in erster Linie an die mit der Geburt einhergehenden Schmerzen gedacht ist und nicht notwendig auch an das Happy End: Ex 15,14; Dtn 2,25; 2Sam 22,6; Ps 114,3^{LXX} (*ōdines thanatou* {Geburtsschmerzen des Todes}); Jes 13,8; 21,3; 26,17.18; Jer 30,16/49,22; Mi 4,9-10; ... Apg 2,24...

Nur hier in Römer 8,22 „gibt es in der griechischen Bibel“ die mit der Vorsilbe *syn-* {zusammen} gebildeten Verben „*systemazein* und *synōdinein* im Sinne von ‚mit jmdm. mittrauern‘ oder ‚den Schmerz mit jmdm. Teilen‘.“ Damit sollen „nicht die christlichen Wir“ in das Klagen der Schöpfung mit eingeschlossen werden, „denn die werden erst in V. 23 nachgetragen“, vielmehr soll in Entsprechung zum Alles zusammenfassenden „*pasa (hē ktisis)* {die ganze Schöpfung} ... die Vielfalt der gesamten nichtmenschlichen Schöpfung zu einer Einheit“ zusammengefasst werden:

Dem entspricht, dass der Zeitraum, den Paulus hier ins Auge fasst, bereits mit der Unterwerfung der Schöpfung beginnt und auch in der Gegenwart noch andauert (*achri tou nyn*). Die Schöpfung hat schon ‚geklagt und vor Schmerzen gejammt‘, als es die klagenden Wir (V. 23) noch gar nicht gab.

Warum Paulus Wolter zufolge „[a]us demselben Grunde ... hier nicht von den „messianischen Wehen“ spricht²³², erschließt sich mir nicht. Interessant ist, dass Wolter hier nun doch auf die Parallelstelle Jesaja 24,1-7 eingeht, allerdings nur, um diesen Hintergrund zu bestreiten²³³, da dafür „die beiden einzigen begrifflichen Überschneidungen nicht nur zu punktuell, sondern auch viel zu weit von Röm 8,19-22 entfernt“ seien. Mir erscheint es allerdings wesentlich naheliegender, dass der Jude Paulus auf eine solche biblische Stelle Bezug nimmt, zumal sie Erfahrungen wiedergibt, die der Situation im römischen Imperium durchaus entsprechen, als wie Wolter eine Formulierung im Dritten Buch der Sibyllinischen Orakel²³⁴ als „dem von Paulus hier Gesagten viel näher“ einzuschätzen:

„Es wird fernerhin nicht tief aufstöhnend erschüttert die Erde (*oude bary stenachousa saleusetai ouketi gaia*); es herrscht nicht Krieg mehr dann auf Erden noch dürrer Misswuchs“ (Übers. J.-D. Gauger).

232 Diese Auffassung vertreten H. Schlier, *Der Römerbrief* (HthK 6), Freiburg i. Br. u.a., 2. Aufl. 1979, 263f., und O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen, 5. Aufl. 1978, 269, sowie P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen, 2. Aufl. 1998, 123.

233 Auf diesen Hintergrund verweisen auch I.J. Braaten, *All Creation Groans: Romans 8:22 in Light of the Biblical Sources*, HBT 28 (2006), 145ff., und C. Breytenbach, *Liberation of Enslaved Bodies: Christian Expectancy According to Rom 8,18-30*, in: Tuckett, C.M. (ed.), *2 Thesalonians and Pauline Eschatology*, Leuven 2013, 206, aber „vor allem Moo* 83ff“, aber (W503) in seiner Literaturliste zu Römer 8,18-30 taucht diese Quelle nicht auf.

234 Für die von Wolter mit „OrSib 3,751-753“ zitierte Stelle im [Dritten Buch der Sibyllinen](#) gibt es im Internet eine [deutsche Übersetzung von Friedrich Blass](#) in: Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2 Bde. 1900.

Abschließend bemerkt Wolter (W516) zu den vier Versen Römer 8,19-22, dass sie in „den zurückliegenden Jahrzehnten, in denen ein Bewusstsein dafür gewachsen ist, dass die Menschen gehalten sind, mit ihrer Umwelt rücksichtsvoll und achtsam umzugehen, ... eine große Bedeutung für die theologische Begründung einer christlichen Umweltethik erlangt“ haben:

Den paulinischen Ausführungen entnahm man vielfach „den dringlichen Appell an den glaubenden Menschen, eschatologische Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen“.²³⁵ Dass die vier Verse damit exegetisch und theologisch überfordert werden, haben Ch. Hunt, D.G. Horrell und Ch. Southgate mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt.²³⁶ Es ist Gott selbst, der die Schöpfung von ihrer Unterwerfung unter die *mataiotēs* befreien wird. Niemand kann ihn dabei vertreten, denn hierbei handelt es sich um ein eschatisches Geschehen. Natürlich steht außer Frage, dass eine christliche Schöpfungsethik „gegen die zeitgenössische gnadenlose Profit- und Ausbeutermentalität im Umgang mit der Schöpfung“²³⁷ zu protestieren hat. Das weiß jeder Christenmensch aber auch so, denn sein Umgang mit Natur und Umwelt ist immer von dem Wissen getragen, dass sie Gottes Schöpfung sind, die Gott und nicht ihm, dem Menschen, gehört. Diese Einsicht ergibt sich aber nicht erst aus Röm 8,19-22, sondern das wissen die Christen auch so. Eine spezifisch christliche Umweltethik lässt sich mit Hilfe dieser Verse nicht begründen.

[29. Mai 2025] Für Gerhard Jankowski (J185) zeigt sich in Römer 8,19-22, dass Paulus gerade „mit seiner Hoffnung ... die gegenwärtige Welt ernst“ nimmt:

Die Schöpfung ist unterworfen, aber sie ist voll fiebernder Ungeduld. Das Neue kündigt sich im Alten an. Paulus umschreibt das mit ungewöhnlichen Worten, die aufmerken lassen.

Jankowskis Erklärung des Wortes „*ktisis*, Schöpfung“, erinnert zum Teil an Wolters Erwähnung der rabbinischen Vorstellung, dass die Welt um Israels willen geschaffen wurde:

Die Grundbedeutung im Griechischen ist *feste, gute Gründung (einer Stadt)*. LXX benutzt das Nomen auffallend selten. Das Verb *ktizein* hat sie häufiger, meistens als Übersetzung der klassischen Wurzel zur Bezeichnung des Schaffens Gottes, *bara*. Schöpfung, das ist Menschheit auf der Erde unter dem Himmel. Menschheit, geschaffen zum Leben; Erde, geschaffen nicht zum Irrsal und

235 So zitiert Wolter R. Kühschelm, Das sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Exegetische und bibeltheologische Erwägungen zu Röm 8,18-22, in: Variationen zur Schöpfung der Welt. Festschrift Raphael Schulte, Innsbruck 1995, 276.

236 Dazu verweist Wolter auf Ch. Hunt u.a., An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:18-23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation, JthS 59 (2008), 572f.

237 So zitiert Wolter M. Theobald, Römerbrief (SKK 6/1-2), Bd. I, Stuttgart 1992, 249.

Irrwitz der Zerstörung. Schöpfung ist so immer das Ziel. Was geschaffen ist, das soll noch werden. Spätere werden sagen: Schöpfung, das ist Israel. Denn die Erde ist geschaffen, damit Israel wird. In diesem sehr speziellen Sinn ist hier Schöpfung gemeint. Und nicht in dem modisch-theologischen Sinn von Natur und Tierwelt.

Das Wort *apokaradokia*, „*ungeduldig Fiebern*“, das Paulus selbst geprägt hat und das außer an dieser Stelle nur in Philipper 1,20 vorkommt, begreift Jankowski ausgehend von gegenwärtigen Erfahrungen politischer Umbrüche und Verfolgung:

Das Nomen scheint eine Kompositum aus *kara*, *Kopf*; und *dektein*, *ausstrecken nach etwas*, zu sein. Was gemeint sein könnte, erschließt sich aus heutigen vergleichbaren Situationen. Man muß es erlebt haben, dieses gespannte Warten von Exulanten auf Nachrichten über Veränderung in ihren Heimatländern. Was muß noch geschehen? Wie weit ist es mit der politischen Opposition? Wie können wir von hier aus den revolutionären Prozeß in Gang setzen oder beschleunigen? Ungeduld paart sich mit Leidenschaft, das Warten wird unerträglich, manchmal führt es in Depressionen. Aber die Hoffnungen werden aktiv gelebt.

Vom seltenen Verb (J186) *apodechesthai* sagt Jankowski, dass es „nur Paulus an insgesamt sechs Stellen“ hat, „fast immer im Zusammenhang mit Aussagen zu messianischen Erwartungen“, wobei er allerdings die beiden Stellen Hebräer 9,28 und 1. Petrus 3,20 außer Acht lässt:

Erwarten, wie wir übersetzen, ist für das, was das Verb meint, immer noch zu schwach. Eine adäquate Übersetzung ist kaum möglich. In unserem Kontext unterstreicht es das ungeduldige Fiebern. Auffallend ist bei beiden Worten die Präposition *apo*, *weg*. In dieser Vorsilbe weg klingt die ganze Ungeduld und Spannung, um die es hier geht, geradezu herausfordernd mit: Weg mit den nicht auszuhaltenden Verhältnissen!

Die Bedeutung des Wortes *mataiotēs*, das in den messianischen Schriften „nur noch in Eph 4,17 und 2. Petr 2,18 zu finden“ ist, erläutert Jankowski von seinem relativ häufigen Vorkommen in der Septuaginta her, die „einen wichtigen Hinweis auf den Inhalt“ liefert:

LXX übersetzt mit dem Wort die hebräische Wurzel *hvl*, die als Nomen *hevel* eins der Hauptstichworte im Buch Koheleth {Versammler, Prediger Salomo} ist. Für Koheleth ist diese Welt nichts als Nichtigkeit und Dunst, für ihn Zeichen von Widergöttlichkeit und folglich auch Widermenschlichkeit. Das Wort umschreibt nicht nur die Sinnlosigkeit unmenschlichen Tuns. Dunst und Nichtigkeit, das ist auch, nicht den Durchblick haben.

Auch das insgesamt häufiger vorkommende „Wort *hypotassein*“ zählt Jankowski zu „dieser Reihe ungewöhnlicher Worte“, das bei Paulus später noch einmal in Römer

13,1ff. vorkommen wird, dort „freilich mit einer eindeutig politischen Konnotation“, die „auch in Röm 8 mitzubedenken“ ist:

Die lateinischen Übersetzungen haben hier das Verb *subicere*, was am eindeutigsten mit *unterwerfen* zu übersetzen ist. Da ist dann die politische Konnotation eindeutig. In der [Aeneis des Vergil](#) ist gleichsam als römische Staatsideologie formuliert, was die Aufgabe Roms vorrangig zu sein hat, nämlich die Unterworfenen zu schonen (*parcere subiectis*) und die Überheblichen völlig zu überwinden (*debellare superbos*). Können wir davon ausgehen, daß auch Paulus bei *hypotassein*, *unterwerfen*, an die Unterwerfung unter die römische Herrschaft denkt?

Anders als Wolter sieht Jankowski unseren Abschnitt „in großer Nähe zu sogenannten apokalyptischen Texten“, was auch „die Wortwahl des Paulus“ beeinflusst haben mag:

Denn apokalyptische Texte sind nie neutrale Texte. Sie deuten die Wirklichkeit kritisch, auch und gerade die politische Wirklichkeit. Meistens negieren sie die politische Herrschaft, vor allem dann, wenn die sich verabsolutiert und religiös begründet. Genau dieses Geschehen wollen sie enthüllen und so deuten.

Wenn Paulus in einem Schreiben an Menschen in der Hauptstadt des Imperiums apokalyptisch argumentiert, bedenkt er mit Sicherheit auch den politischen Kontext mit.

Von daher gelangt Jankowski auch zu völlig anderen Einschätzungen dessen, was Paulus mit *douleia tēs phthoras* {Sklaverei der Verwüstung} bezeichnet, als Wolter, der diesen Ausdruck lediglich auf die Versklavung unter die natürliche Vergänglichkeit der Schöpfung beziehen will:

Die Menschheit ist bestimmt zum Leben auf der Erde vor Gott. So ist sie Schöpfung. Sie ist aber unterworfen, versklavt. Die Welt ist ein einziges „Ägypten“. Nur daß Ägypten jetzt Rom heißt und nicht nur ein einziges Volk unterworfen ist, sondern eben die gute Schöpfung, die Menschheit. Das ist nicht auf freiwilliger Basis geschehen, denn wer begibt sich schon freiwillig in die Unterdrückung? Was geschieht, ist unmenschlich und widergöttlich. Niemand blickt mehr durch. Die Herrschenden verstehen es, einen Schleier über das ganze Geschehen zu legen. Diese Welt ist ein Dunst, preisgegeben der Nichtigkeit.

Hier wird nun klar, dass sich am Verständnis des Wortes *hypotassein* die gesamte Auslegung von Römer 8,19-22 entscheidet. Für Wolter ist, wie wir gesehen haben, Gott derjenige, der die nichtmenschliche Schöpfung der Vergänglichkeit unterwirft, indem er sie, obwohl sie unschuldig ist, mit Adam für seine Sünde mitbestraft. Und darum, weil sie im Gegensatz zu den Menschen ohne Schuld ist, konnte ihm zufolge auch nur sie und nicht die Menschenwelt mit Hoffnung ausgestattet sein, bevor es den Christus-Glauben gab. Für Jankowski dagegen ist *ktisis* die gesamte Menschen-

welt, die von widergöttlichen Mächten *ouch hēkousa* {nicht freiwillig} – also vielleicht nicht ohne eigene Schuld, aber doch gegen ihren Willen – unterworfen, unterdrückt und der Nichtigkeit und Verwüstung preisgegeben wird. Damit wäre vorausgesetzt, dass Paulus unausgesprochen eine Unterscheidung innerhalb der Menschheit vollzieht, nämlich zwischen denjenigen, die andere Menschen unterwerfen, unterdrücken und ausbeuten, und der großen Mehrheit dieser schuldlos Unterdrückten. Dafür spricht, dass schon im 1. Buch Mose die Frau für ihre Gebotsübertretung dem Mann als ihren Herrn unterworfen wird (3,16), und in den folgenden Kapiteln besteht die tödliche Entwicklung der Menschheit jedenfalls nicht einfach in ihrer natürlichen Vergänglichkeit und Sterblichkeit, sondern in der katastrophalen Anhäufung von Gewalt und Unterdrückung von Kain (4,8) über Lamech (4,23) bis hin zu Nimrod, dem ersten Gewaltherrscher auf Erden (10,8). Meines Erachtens kann Paulus aber auch an beides denken, sowohl an die durch Gottes Strafe verfluchte nicht-menschliche Schöpfung als auch an eine gegen ihren Willen in eine weltweite Sklaverei von Ausbeutung und Gewalt verstrickte Menschheit.

Ob Paulus mit dem *hypotaxas* {der unterworfen hat}, möglicherweise auch wie in Römer 16,20 auf die Gestalt des *satanas* {Widersacher} als dem Gegenspieler Gottes anspielt, in dem sich das zerstörerische Handeln aller widergöttlichen Mächte auf Erden konzentriert, muss offen bleiben. Wie geläufig ihm die Rede vom *satanas* ist, zeigt sich außerdem noch in 1. Korinther 5,5; 7,5; 2. Korinther 11,14; 12,7; 1. Thessalonicher 2,18. An keiner Stelle bezeichnet er jedoch den Widersacher Gottes wie später z.B. Johannes mit dem Wort *diabolos*.²³⁸

Vertraut ist dem Juden Paulus und seinen jüdischen Zeitgenossen nach Jankowski (J187) auch die Vorstellung, ihre Erfahrung der Welt als ein einziges ägyptisches Sklavenhaus „auf Hebräisch *‘olam ha-se*, diese Welt und Zeit“ zu nennen, innerhalb derer sie voller Sehnsucht „auf die Zeit und die Welt“ warten,

238 Nach Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 216ff., 337ff., 387ff., steht im Johannesevangelium die Gestalt des *diabolos* {Feind, Widersacher} (8,44) bzw. des *archōn tou kosmou* {Führer der Weltordnung} (12,31; 14,30; 16,11) für den Gegenspieler des befreienden Gottes Israels in Gestalt des römischen Kaisers, dem sich die führenden Kreise Jerusalems als ihrem einzigen König unterwerfen (Joh. 19,15). Vgl. dazu meine Aufsätze: Helmut Schütz, „Ihr seid vom Vater, dem *diabolos*!“ Unzureichende Wege, mit dem Antijudaismus in Johannes 8,44 umzugehen, [Artikel im Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt, März 2025](#), und „Ihr seid vom Vater, dem *diabolos*!“ Johannes 8,44 als messianischer Aufschrei gegen die Kollaboration mit Rom als dem Widersacher des Gottes Israels, [Artikel im Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt, April 2025](#), nachzulesen auch in Helmut Schütz, „Ihr seid vom Vater, dem Teufel!“ Ist das Johannesevangelium unrettbar judenfeindlich?, Gießen 2024 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84006](#)).

die kommen sollte und mußte, den *‘olam ha-ba*. Mit der Hoffnung auf den *‘olam ha-ba* in dem *‘olam ha-se* lebend, blickten sie wachen Auges genau hin, sahen, was sich abspielte und was menschlichem Leben hinderlich war. Und sie benannten es.

Somit waren Menschen da, die wußten, daß diese Welt nicht für Unterdrückung bestimmt war. Mit ihren Hoffnungen hatten sie andere angesteckt. Ein ungeduldiges Fiebern auf Veränderung hatte die Schöpfung ergriffen. Die Zeit schien genah, daß die großen Veränderungen sich einstellen mußten. Wenigstens ein paar Menschen mit ihren Hoffnungen mußten sich zeigen und sich einmischen in die Geschichte und in sie eine Bresche schlagen. Die Schöpfung erwartete das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Sie wartete nicht auf Göttersöhne, auf Heroen. Die gab es genug. Sie wartete aber auf Söhne Gottes, die von Befreiung nicht nur redeten, sondern sie auch lebten, die verantwortungsvoll und mündig an das Werk der Veränderung gingen. Sie wartete voller Ungeduld.

Dass Wolter jeden Gedanken so rigoros ablehnt, Paulus könne in Römer 8,19-22 apokalyptisch gedacht haben, mag daran liegen, dass er Paulus nicht unterstellen möchte, ein militant-zelotischer Widerstandskämpfer gegen Rom zu sein. Aber davon geht auch Jankowski nicht aus, indem er die jüdischen Gruppierungen differenziert betrachtet, die eine radikale Veränderung der Zustände erhoffen:

Paulus war nicht der einzige, der mit großer Ungeduld auf eine neue Menschheit und eine neue Erde wartete und die große Umwälzung fiebernd herbeisehnte. Es gab nicht wenige, die die Umwälzung herbeizwingen und als ersten Schritt die Unterdrückung durch die imperiale Macht beenden wollten. Auch sie sahen sich als Söhne Gottes und waren es sicher auch, die Männer aus Galiläa und in Judäa, die begonnen hatten, sich zu organisieren. Auch wenn Paulus nicht mit ihrer Strategie einig ging und sich deswegen auch von ihnen getrennt hatte, einig war er mit ihnen in der Einschätzung der Lage. Die Menschheit mußte befreit werden aus der Sklaverei des Verderbens und der Verwüstung. Wie sollte sie sonst leben können, autonom, mündig, in Gerechtigkeit? Was aber die einen nur für den jüdischen Teil der Menschheit wollten, das wollte Paulus für die ganze Menschheit, auch für die nichtjüdische.

Paulus muss die Spannung aushalten, dass es soweit noch nicht ist, aber trotzdem „die Zeit drängte“ und die „Verhältnisse ... kaum mehr zum Aushalten“ waren. In diesem Zusammenhang ist nach Jankowski (J187f.) die Metapher der „Wehen“ auf die bevorstehende messianische Zukunft zu beziehen:

Es war, als hätten die Menschen Wehen. Paulus verwendet hier sehr gezielt diesen Ausdruck, der im Nachdenken über das Kommen des Messias und den Anbruch des *‘olam ha-ba* eine große Rolle spielte. Die Bedrückung und das Leid, so hieß es, nehmen, bevor die zukünftige Welt kommt, unerträglich zu. Es ist wie bei den Wehen einer Gebärenden. Die Schmerzen vor der Geburt

steigern sich. Und dann die Geburt des neuen Lebens. *Die Wehe des Messias*, so nannten die Lehrer Israels diese Epoche. Paulus sieht die Anzeichen der Wehen, spürt sie bei sich selbst und den anderen. Die neue Epoche mit der Geburt neuen Lebens kündigt sich an.

Noch aber ist *‘olam ha-se* {diese Weltzeit}. Noch haben erst die Wehen eingesetzt. Noch sind alle, die vom neuen Leben inspiriert sind, in den alten Verhältnissen eingebunden. Noch wird das Gestöhn der unterdrückten Menschheit laut. Und noch bleibt das Warten auf die endgültige Auslösung.

Römer 8,23-25: Mit der Erstlingsgabe der Inspiration – befreit auf Hoffnung hin – erwarten auch wir stöhnend im Dranbleiben die Auslösung unseres Leibes

- 8,23 Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst,
die wir den Geist als Erstlingsgabe haben,
seufzen in uns selbst und sehnen uns nach der Kindschaft,
der Erlösung unseres Leibes.
- 8,24 Denn wir sind gerettet auf Hoffnung hin.
Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung;
denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?
- 8,25 Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen,
so warten wir darauf in Geduld.

[30. Mai 2025] Nach Michael Wolter (W516) übernimmt Paulus in Römer 8,23-25 von „den Aussagen über die Schöpfung ... die Stichworte ‚warten‘ (*apekdechethai*; V. 19), ‚Hoffnung‘ (*elpis*; V. 20b) und ‚klagen‘ (*stenazein*; V. 22b) in seine Darstellung der christlichen Situation (V. 23b.24a.25a.b)“, um nun „die christliche Existenz unter den Bedingungen der *pathēmata tou nyn kairou* {Leiden der Gegenwart} (V. 18b)“ zu beschreiben.

In Vers 23 hatten offenbar schon die antiken Abschreiber des Römerbriefs erhebliche Schwierigkeiten mit der Art und Weise, wie sich Paulus auf diejenigen bezieht, die jetzt außer der zuvor genannten *ktisis* {Schöpfung} ebenfalls (und zwar in der Wir-Form) *en heautois stenazomen* {innerlich klagen}, denn Wolter (W504, Anm. 3) kann insgesamt 8 verschiedene Varianten für bestimmte Teile des Satzes auflisten. Unstreitig ist unter den Kopisten (W516/504)

1. die „elliptische Überleitung *ou monon de, alla kai* {nicht nur aber, sondern auch}“, wobei zu *ou monon de* {nicht nur aber} ... aus V. 22 *pasa hē ktisis* {die ganze Schöpfung} ergänzt werden“ muss,
2. dass es in der *alla kai*-{sondern auch-}Seite des Satzes um Menschen geht, die *tēn aparchēn tou pneumatō echontes* {die Anfangsgabe des Geistes haben},
3. von denen es in der 1. Person Plural heißt, dass sie *en heautois stenazomen hyiothesias apekdechomenoi, tēn apolytrōsin tou sōmatos hēmon* {wir klagen innerlich, weil wir auf die Sohnschaft warten, die Erlösung unseres Leibes}.

Sehr unterschiedlich gehen die Abschreiber mit den Anteilen des Satzes um, die vor und nach dem unter 2 genannten Ausdruck stehen, also *davor* nach *ou monon de* {nicht nur aber} und *danach* vor *en heautois stenazomen* {wir klagen innerlich}. Die von Wolter für ursprünglich gehaltene Variante lautet (W505, Anm. 3): „*alla kai autoi ... hēmeis kai autoi* {sondern auch sie ... auch wir selbst}“, während alle anderen Varianten „als Erleichterung“ des Umstands angesehen werden können, dass Paulus innerhalb des Satzes von der 3. Person Plural in die 1. Person Plural wechselt, indem z.B. das *hēmeis* {wir} mit „*alla kai hēmeis autoi* {sondern auch wir selbst“ nach vorne gezogen oder das *autoi* {sie} im vorderen Teil einfach weggelassen wird.

Inhaltlich will Paulus Wolter zufolge (W516) also „über die zuvor formulierte Feststellung hinausgehen und sie in einen anderen Zusammenhang hinein fortschreiben“, indem er „zunächst mit der 3. Person ... (*autoi* {sie}) ... der Schöpfung solche Menschen an die Seite [stellt], „die die Anfangsgabe des Geistes haben.“ Da (Anm. 53) das „Personalpronomen *autoi* ... hier zum Partizip *echontes* {sie, die haben}“ gehört und zum Zweck der Hervorhebung „für den Artikel *hoi* {die} oder die Demonstrativa *houtoi* {diese} und *ekeinoi* {jene}“ steht, darf die „1. Person Plural *hēmeis* {wir} aus V. 23b ... darum weder in der Übersetzung noch bei der Interpretation eingetragen werden“, wie es z.B. die oben zitierte Lutherübersetzung tut, „denn Paulus verwendet die 3. Person mit Bedacht“.

Dadurch (W516f.), dass diese *autoi* {sie} „alle den Geist ‚haben‘“, werden sie von Paulus „sofort als Christen“ identifiziert (W517):

Die *aparchē* {Anfangsgabe}, die den *autoi* {sie} gegeben wurde, *ist* der Geist. In semantischer {bedeutungsmäßiger} Hinsicht qualifiziert aber das *nomen regens* {herrschende Nomen} *aparchē* das *nomen rectum* {beherrschtes Nomen} *tou pneumatos* {des Geistes}. Die Aussage gewinnt ihr theologisches Proprium {Eigentümlichkeit} dadurch, dass Paulus den Geist, der zu Kindern Gottes macht, als *aparchē* charakterisiert.

Die Metapher *aparchē* {Anfangs- oder Erstlingsgabe} stammt aus dem

Bildfeld ... der Übergabe des ersten Ertrags einer Ernte ... an Gott ...; vgl. z.B. Ex 23,19: „Die *aparchē* der erstgeernteten Früchte deines Landes sollst du in das Haus des Herrn ... bringen“; Num 15,20-21: „Als *aparchē* eures Teigs sollt ihr ein Brot als Entnahme entnehmen ...; so sollt ihr es entnehmen als *aparchē* eures Teigs und es dem Herrn als Entnahme geben“; Dtn 18,4: „Die *aparchē* deines Getreides, deines Mostes und deines Öles und die *aparchē* von der Schur deiner Schafe sollst du ihm geben“.

Mit „dieser Metaphorik“ ist „die Vorstellung“ verbunden, dass mit ihrer „Ablieferung ... das Einbringen der gesamten Ernte bereits begonnen hat“. Mit diesem kultischen Begriff (W518) macht Paulus „deutlich, dass die Wirklichkeit des Geistes bereits Bestandteil der eschatischen {endzeitlichen} Vollendung ist.“

In Vers 23b findet dann der schon erwähnte Wechsel „von der 3. Person in die 1. Person“ statt, indem „Paulus nach *hēmeis* mit *kai autoi* weitermacht {auch wir selbst}“ und hervorhebt,

dass die christlichen Wir genauso „klagen“ wie die nichtmenschliche Schöpfung. Diese Gemeinsamkeit geht sogar so weit, dass beide aus demselben Grund „klagen“ und dass beider „Klagen“ ein und denselben Inhalt hat und beide auf dasselbe „warten“: auf die „Offenbarung der Söhne Gottes“ (V. 19) bzw. auf die *hyiothesia* {Sohnschaft} (V. 23b). Hierbei handelt es sich um ein und dasselbe Geschehen; von ihm hatte Paulus schon in V. 17 („mitverherrlicht werden“) und in V. 18 („die kommende Herrlichkeit, die an uns offenbar wird“) gesprochen.

Nicht überzeugend ist für mich, wie Wolter meint (W519), dass den Christen die Möglichkeit des Klagens „erst durch den ‚Geist der Sohnschaft‘ (Röm 8,16) eröffnet“ sein soll, also dass

„Klagen“ und „Warten“ ... darum als Modus der Anwesenheit von Gottes Heil bei den Christenmenschen gelten [können]. In dieser Hinsicht werden sie durch die Gabe des Geistes nicht etwa von der Schöpfung getrennt, sondern mit ihr eng verbunden. Alle anderen Menschen, die nicht den Geist „haben“ (V. 23a), bleiben aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie können weder „klagen“ noch „warten“.

Ist es nicht eher so, wie z.B. Käsemann²³⁹ meint, dass die Christen „seufzen ...“, obgleich sie ihn {den Geist} haben, und die Wiederholung des ‚auch wir selbst‘ dient diesem Skopus {zentrale Aussage}“? Käsemanns Auffassung jedoch, dass die „Partizipialwendung am Anfang“, nämlich *tēn aparchēn tou pneumatos echontes* {die die Anfangsgabe des Geistes haben} „konzessiven, nicht kausalen Sinn“ hat und „die thematisch in 18 herausgestellte Paradoxie des Christenstandes“ bekundet, weist Wolter (W517, Anm. 54) mit der Begründung zurück, dass diese Interpretation „das *hēmeis* {wir} aus V. 23b unter der Hand schon in V. 23a“ mitliest. Das muss in meinen Augen aber nicht der Fall sein. Auch wenn Paulus (W504) am Anfang diejenigen in der 2. Person nennt, „die die Anfangsgabe des Geistes haben“, und sich dann in der 3. Person mit „auch wir selbst“ auf diese bezieht und von ihnen sagt, dass sie „klagen“, muss er doch nicht meinen, dass sie nur *wegen* der Geistesgabe klagen können, sondern kann ebenso sagen wollen, dass sie dies *trotz* der Geistesgabe tun.

Bleibt noch der Schluss des Satzes, Vers 23c, zu klären, *tēn apolytrōsin tou sōmatos hēmōn* {die Erlösung unseres Leibes}, der „den Gegenstand der Erwartung“ konkretisiert, „von der das ‚Klagen‘ von Schöpfung und Christen bestimmt ist“. Nach Wolter verwendet Paulus das Wort *apolytrōsis* {Erlösung}

239 E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 3. Aufl. 1973, 229.

hier genauso wie in Röm 3,24, um Heil als Befreiung von Unheil zu umschreiben, d.h. ohne spezifischen Bezug auf den Freikauf von Kriegsgefangenen, Sklaven und Schuldnern oder auf die Herausführung Israels aus Ägypten. Er erwartet auch nicht im Sinne hellenistischer Anthropologie die Befreiung (der Seele o.ä.) *vom Leib*, sondern die Befreiung *des Leibes*. Gemeint ist damit im eigentlichen Sinne des Wortes die körperliche Existenz der Christen mit ihrer Schwäche und Hinfälligkeit.

Erneut spitzt Wolter also die Aussageabsicht des Paulus daraufhin zu, dass er (doch ähnlich wie Philo in den Bahnen griechischer Philosophie) den Menschen in seiner natürlichen Unvollkommenheit und Sterblichkeit im Blick hat und nicht (wie die jüdische Prophetie, Apokalyptik und messianische Strömungen) die Menschen im Volk Israel und anderen Völkern in ihrer Situation der Unterdrückung in einem weltweiten neuen ägyptischen Sklavenhaus. Es sind also nach Wolter einfach die alltäglich erfahrenen Probleme ihrer körperlichen Befindlichkeit, durch die sie, „die die ‚Anfangsgabe des Geistes haben‘, jeden Tag daran erinnert werden, „dass zu der ‚Erlösung‘, von der in Röm 3,24 die Rede war, auch noch die ‚Erlösung‘ des Leibes hinzukommen muss.“ Diese Erlösung muss Wolter zufolge nicht einfach nur in der „Auferstehung der Christen von den Toten“ bestehen, was die meisten Exegeten annehmen, sondern sie kann auch „als Erwartung eines eschatischen Verwandlungsgeschehens von der Art ... wie ... in 1Kor 15,52f und Phil 3,21“ verstanden werden:

Die „Erlösung des Leibes“ besteht darin, dass der „verwesliche“ und „sterbliche“ Leib in einen „unverweslichen“ und „unsterblichen“ Leib verwandelt wird (1Kor 15,53). Das bedeutet nichts anderes, als dass Jesus bei der Parusie „unseren Leib der Niedrigkeit verwandeln wird, gleichgestaltet mit dem Leib seiner Herrlichkeit“ (Phil 3,21). In diesem Geschehen kann die Auferstehung von den Toten eingeschlossen sein, sie muss es aber nicht.

Indem Paulus in Vers 24a auf „die Hoffnung“ zu sprechen kommt, macht er „ein weiteres Element geltend, das Schöpfung und Christen miteinander verbindet“, wobei er wieder denselben Unterschied zwischen beiden voraussetzt (W519f.)

wie beim ‚Klagen‘ und beim ‚Warten‘: Während die Schöpfung schon immer – gewissermaßen seit Gen 3,17 – Hoffnung hatte (V. 20b) und wusste, dass Gott ihren Unheilszustand auch wieder in Heil verwandeln wird, haben Christenmenschen diese Hoffnung erst gewonnen, als sie Christenmenschen wurden.

Mit dem Dativ *tē elpidi* {zur Hoffnung} drückt Paulus aus (W520), „dass die Hoffnung die Art und Weise ist, in der das Heil der Zukunft, auf das Christen wie Schöpfung noch warten ..., bereits in der Gegenwart präsent ist“, und mit dem Aorist *esōthēmen* {wurden wir gerettet} bezieht er

sich auf die Heilserfahrung der Christen durch den Gewinn des Glaubens, der das Christusgeschehen als Heilsgeschehen deutet (Röm 3,24-25), und die Taufe, die sie in eine Ergehensgemeinschaft mit Jesus Christus gestellt hat (6,5.8).

Dass Christen Hoffnung haben, unterscheidet ihre gegenwärtige Situation von der Zeit vor ihrer Bekehrung. Ihre ‚Rettung‘ besteht darin, dass ihnen Hoffnung geschenkt wurde. Wir haben hier darum ein typisches Beispiel jener retrospektiven Eschatologie vor uns, wie sie für Paulus insgesamt charakteristisch ist.

In Vers 24b-c schiebt Paulus „einen kleinen Exkurs zum Thema ‚Hoffnung‘ ... ein“, in dem er auf „den Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft“ eingeht und „ihn als Unterschied zwischen ‚hoffen‘ und ‚sehen‘“ erläutert. Diese „Antithese von *elpis/elpizein* {Hoffnung/hoffen} und *blepein* {sehen}“ gibt es „in der antiken griechischen Literatur nur noch in Hebr 11,1“, und im Blick auf den Glauben hatte Paulus in „2Kor 5,7 ... genau dasselbe gesagt wie in Röm 8,24b-25a; an der Stelle von *elpis* {Hoffnung} steht dort lediglich *pistis* {Glauben}: „Denn *dia pisteōs* {durch Glauben} wandeln wir, nicht *dia eidous* {durch Schauen}“.

Wolter sieht aber in Römer 8,24b-25a einen Unterschied zu Hebräer 11,1, denn Paulus verwendet

„sehen“ hier mit einer Bedeutung ..., die ihren Ursprung im Alten Testament hat, wo hebr. *raʾah* vielfach im Sinne von ‚erfahren‘ oder ‚erleben‘ verstanden ist; vgl. z.B. Jer 5,12: „Schwert und Hunger sehen“; Ps 34/33,13: „Gutes sehen“ (LXX: „gute Tage sehen“) sowie Ps 4,7; 27,13; 89,49; 98,3; Jer 20,18; Ez 39,21... Im Neuen Testament ist dieses Verständnis von „sehen“ z.B. in Lk 2,26 („den Tod sehen“); 9,27; 17,22 („einen der Tage des Menschensohnes sehen“); Joh 3,3; Apg 2,31; 13,36f; 1Petr 3,10 (zit. Ps 34,13) belegt.

Anders (W521) als in Vers 24a verwendet Paulus das Wort *elpis* in Vers 24b „nicht mehr ... für das menschliche Hoffen, sondern“ für „das ‚Erhoffte‘“, die *elpis blepomenē* {Hoffnung, die gesehen wird} ist also „Wirklichkeit geworden ... oder ... in Erfüllung gegangen“. Insofern ist Vers 24c: *ho gar blepei tis elpizei?* {denn was man sieht, wer hofft (noch darauf)} „eine rhetorische Frage“, da in den Augen des Paulus „jeder weiß, dass die Erfüllung der Hoffnung ... immer auch das Ende der Hoffnung bedeutet“.

Das heißt: Während Hoffnung in Vers 24a im „Modus der Gegenwart des Heils“ verstanden wird, liegt in den Versen 24b-25a der Akzent auf dem „‚Noch nicht‘ der Heilerfahrung“, was der in Vers 23 „beschriebene[n] Differenz zwischen dem Besitz des Geistes ... (V. 23a), und der noch ausstehenden ‚Erlösung unseres Leibes‘ (V. 23c)“ entspricht.

In Vers 25 überträgt Paulus das in „dem kurzen Exkurs über die Eigenart der Hoffnung ... Gesagte auf die christliche Existenz“. Mit *ho ou blepomen* {was wir nicht sehen} meint Paulus

ein Geschehen, das Paulus in V. 17 „mitverherrlicht werden“ genannt hat, in V. 18 „offenbar werden der Herrlichkeit an uns“, in V. 19 „Offenbarung der Söhne Gottes“ und in V. 23 „Erlösung unseres Leibes“. Weil dieses Geschehen noch aussteht – das merken die Christen jeden Tag –, haben sie dieses Heil ‚nur‘ (so muss man jetzt formulieren) als Hoffnung, die ihrer Erfüllung gewiss ist ... Ihre

Existenz ist also genauso wie diejenige der nichtmenschlichen Schöpfung durch „Warten“ gekennzeichnet ...

Indem „Paulus diesem ‚Warten‘ ... die Eigenart der *hypomonē* {Standhaftigkeit} zuschreibt“, greift er (W522)

auf dieselbe frühjüdische und frühchristliche Deutung von Leidenserfahrungen zurück, die er in Röm 5,3-4 zur Grundlage des dortigen Kettenschlusses gemacht hatte. In diesem Zusammenhang steht *hypomonē* für diejenige Reaktion auf das Leiden, die die Frommen kennzeichnet: dass sie auch in der Anfechtung des Leidens ihre Gottesfurcht und ihren Glauben nicht preisgeben, sondern standhaft bewahren.

[31. Mai 2025] Gerhard Jankowski setzt für Römer 8,23 ein Verständnis voraus, das wir oben bei Käsemann gefunden und gegen Wolter als angemessen empfunden haben, dass nämlich nach Paulus nicht etwa erst der Geist die auf Jesus Vertrauenden zur Klage befähigt, sondern dass sie trotz der Gabe des Geistes gemeinsam mit der übrigen Menschheit klagen und stöhnen (J187):

Das ist allen ins Stammbuch geschrieben, die meinen, in der geistgeeynten und geistbewegten messianischen Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden sei die Befreiung schon vollzogen. Der Geist der Freiheit, der in dieser Gemeinschaft wehen kann, läßt sie nicht erhaben sein über die Realität des Lebens im Imperium. Die Verhältnisse zwischen Juden und Nichtjuden in der Gemeinschaft sind in der Tat völlig verändert worden. Aber die Verhältnisse in der Welt, in der die messianischen Gemeinden auch leben, die warten noch auf die Veränderung. In diesen Verhältnissen hatten sich die Gemeinden zu bewähren. Und das heißt dann auch, sich einmischen und in die imperiale, von der Sünde beherrschten Welt eine Öffnung schlagen. Rückzug oder Ausstieg aus dieser Welt jedoch ist nicht möglich. Der Geist entbindet niemanden aus den Bindungen dieser Welt. Er führt in sie hinein, um in ihnen die unerledigten messianischen Hoffnungen zu leben. Und so strecken die in der messianischen Gemeinschaft den anderen die Hand entgegen, interessieren sich für sie, kurz, sie sind solidarisch mit allen, die nach Befreiung stöhnen und schreien. Damit Befreiung wird.

Dass Paulus ein Lehrstück über die Hoffnung schreibt (J189), hat nach Jankowski damit zu tun, dass es unter denen, „die nach Befreiung stöhnen“, auch die „Ungeduldigen“ gibt, die

vergessen haben, daß die Befreiung durch den Messias noch eine Vision ist. Mit allen Realisten wollen sie schon jetzt und hier das haben, was noch aussteht, erst recht, wenn sie in Verhältnissen leben, die kaum noch auszuhalten sind. Damit sie nicht vor den unabänderlich scheinenden Bedingungen kapitulieren, lehrt Paulus sie das Hoffen.

Mit seiner Lehre zum Hoffen lehnt Paulus sich an die biblischen Schriften an:

Hoffnung nimmt etwas vorweg, was erst noch sein wird. Hoffnung streckt sich danach aus. Sie verschafft einen fast unerschütterlichen Halt von dem Kommenden her für die Gegenwart. So ist in der Schrift das, was wir Hoffen nennen, zumeist eine feste Zuversicht, ein Sichfestmachen an dem, was zugesagt ist. Die Hoffenden wissen sich gesichert und geborgen. Solches Hoffen hat eine Nähe zum Vertrauen. Israel soll lernen, dem befreienden Gott zu vertrauen und hoffend sich an ihm bergen. Von denen, die das tun, singen die Psalmen. Ebenso singen sie von denen, die die Befreiung schon jetzt wirklich werden lassen. Das ist die Aufgabe der Hoffenden.

Dazu zitiert Jankowski aus dem „Prinzip Hoffnung“ von Ernst Bloch²⁴⁰ folgende Sätze, in denen dieser in „fast adäquater Deutung dieses Geschehens ... über das Hoffen“ sagt (J189f.):

„Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt, statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt. Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen, kann gar nicht genug von dem wissen, was sie inwendig gezielt macht, was ihnen auswendig verbündet sein mag. Die Arbeit dieses Affekts verlangt Menschen, die sich ins Werdende tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören. Sie erträgt kein Hundeleben, das sich ins Seiende nur passiv geworfen fühlt, in undurchschautes, gar jämmerlich anerkanntes. Die Arbeit gegen die Lebensangst und die Umtriebe der Furcht ist gegen ihre Urheber, ihre größtenteils sehr aufzeigbaren, und sie sticht in der Welt selber, was der Welt hilft; es ist findbar. Wie reich wurde allezeit davon geträumt, von besserem Leben geträumt, das möglich wäre. Das Leben aller Menschen ist von Tagträumen durchzogen, darin ist ein Teil lediglich schale, auch entnervende Flucht, auch Beute für Betrüger, aber ein anderer Teil reizt auf, lässt mit dem schlecht Vorhandenen sich nicht abfinden, lässt eben nicht entsagen. Dieser andere Teil hat das Hoffen im Kern, und er ist lehrbar.“

Von Bloch lernt Jankowski zu verstehen, was Paulus mit einer Hoffnung meint, die darin besteht, dass wir das, was wir nicht sehen, in einer Art und Weise erwarten, die er *hypomonē* nennt, was Luther hier mit „Geduld“ und Wolter (W505) mit „Standhaftigkeit“ übersetzt (J190):

Zu lernen ist also, den Blick auf das zu lenken, was am Tage ist. Die Hoffenden spekulieren eben nicht mit dem, was einmal sein wird, und malen es schon jetzt in rosigen Farben aus. Das ist vielfach versucht worden. Zu wissen, wie die Befreiung zu zimmern ist, und davon zu träumen, hat mit dem Hoffen we-

240 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. I, Frankfurt/M. 1968, Vorwort, 1.

nig zu tun. Nüchtern wägende Urteile über das, was jetzt zu tun ist, sind eher gefragt.

Paulus nennt das *durch Dranbleiben erwarten, di' hypomonēs apekdechesthai*. Und dranbleiben, so haben wir weiter oben gesehen, ist Widerstandskraft, die die Fähigkeit zu leben nicht aufhören läßt. Es ist auch Kampf gegen die Bedrückung, nie aber ein stummes Sichabfinden oder Sichergeben in ein Schicksal, das sich nicht abwenden läßt.

Römer 8,26-27: Die Inspiration trägt an unserer Schwachheit mit und tritt im Beten wortlos stöhnend für uns, für Heilige, ein

- 8,26 Desgleichen hilft auch der Geist unsrer Schwachheit auf.
Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt,
sondern der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen.
- 8,27 Der aber die Herzen erforscht,
der weiß, worauf der Sinn des Geistes gerichtet ist;
denn er tritt für die Heiligen ein, wie Gott es will.

[1. Juni 2025] Dass in Römer 8,26 (W522) „nach der *elpis* {Hoffnung} erst die *hypomonē* {Standhaftigkeit} und dann das Gebet“ kommt, wird Paulus in Römer 12,12 knapp auf den Punkt bringen. Auch „der Geist“ arbeitet nun „auf das in V. 18 leitmotivisch angesprochene Ziel hin“, nämlich

dass „die kommende Herrlichkeit an uns offenbar wird“. Wenn Paulus diese Tätigkeit des Geistes als *synantilambanesthai tē astheneia hēmōn* {unterstützen in unserer Schwäche} bezeichnet, so will er damit nicht sagen, dass der Geist „unsere Schwäche“ aus der Welt schafft. Der Geist tut vielmehr etwas, wozu wir aufgrund unserer Schwäche nicht in der Lage sind.

Anders als „in Ex 18,22; Ps 88,22^{LXX}; Lk 10,40“ wird hier „mit dem Dativ *tē astheneia* {in unserer Schwäche}“ nicht eine Person bezeichnet, „die bei der Verrichtung einer Tätigkeit Hilfe empfängt“, sondern das, wozu die Hilfe notwendig ist. Das Wort *synantilambanesthai* {unterstützen} (W522f.) kann „entweder intransitiv stehen ... oder wie das einfache Kompositum *antilambanesthai* mit dem Genitiv *hēmōn* verbunden sein“ {er unterstützt in unserer Schwäche / er unterstützt uns in unserer Schwäche}.

In Vers 26b benennt Paulus (W523) „die Unfähigkeit, richtig zu beten“ als „eine ganz bestimmte Folge ‚unserer‘ kreatürlichen Schwäche ... und ... damit gleichzeitig den Ort, an dem der Geist unterstützend tätig wird“. Die Formulierung des indirekten Fragesatzes: *to gar ti proseuōmetha katho dei ouk oidamen* {das „Denn was wir beten sollen, wie es sein muss, wissen wir nicht“} mit dem bestimmten Artikel *to* (Anm. 80) „ist im NT eine lukanische und paulinische Eigentümlichkeit“, die sich „nur noch in Lk 1,62; 9,46; 19,48; 22,2.4.23.24; Apg 4,21; 22,30; 1Thess 4,1“ findet.

Warum (W523) „Paulus gerade jetzt darauf zu sprechen kommt, dass die Christen nicht richtig beten können“, erklärt Wolter aus dem Zusammenhang „zwischen dem

christlichen *stenazein* {Klagen} (V. 23b) und den ‚wortlosen *stenagmoi*‘ {Klagen} { (V. 26c), mit denen der Geist die Klagenden in einer Gott gemäßen Weise (V. 27b) ‚unterstützt‘ (V. 26a)“. Dahinter „steht ein Verständnis von ‚Klagen‘ (*stenazein* etc.), das sich als Hilfeschrei an Gott wendet oder als solcher von Gott ‚gehört‘ wird“, wozu Wolter u.a. auf folgende Beispiele in der Schrift verweist: „Ex 2,23-24 (,und die Kinder Israel klagten [*katestenaxan*] und schrien, und ihr Schrei stieg auf zu Gott ..., und Gott hörte ihre Klage [*ton stenagmon autōn*]‘)“, außerdem „Ps^{LXX} 37,9-10 ...; 78,11 ...; ... Ex 6,5; Ps^{LXX} 11,6; 101,21; ... Apg 7,34.“

Seltsam argumentiert Wolter, indem er meint, dass „die Klagenden“ von Vers 23b ihre „Bitte um Befreiung aus den ‚Leiden der Gegenwart‘ (V. 18)“ deswegen „aufgrund ihrer kreatürlichen Schwäche nicht in rechter Weise zum Ausdruck bringen können“, weil sie (W524) zwar wissen, „*worum* sie Gott bitten sollen“, nämlich um „die Transformation der ‚Sohnschaft‘ in erfahrbare Realität (V. 23b)“, aber „dass sie nicht in der Lage sind, ihre Klage in der Sprache des Himmels zu Gott emporzuschicken“, nämlich *kathō dei* {wie es sein muss}. Aber warum sollte Gott für ein Gebet ein solches „Wie der Gott gemäßen Sprache“ fordern? Eine Begründung dafür erkennt Wolter ausgerechnet darin, „dass das Defizit des christlichen Betens nach V. 26c dadurch kompensiert wird, dass der Geist mit ‚wortlosen Klagen‘ die christliche Klage vor Gott bringt.“ Ist das nicht erst recht sinnfrei? Wäre das nicht nur dann logisch, wenn der Geist die Klage in die Sprache des Himmels übersetzen würde?

Das Wort *alalētos*, das „von *lalein* {sprechen} abgeleitet“ ist „wie z.B. *adynatos* {unmöglich} (Röm 8,3; 15,1) von *adynatein* {nicht können} oder *ametanoētos* {nicht umkehrbereit} (Röm 2,5) von *metanoēin* {umkehren} oder *aperitmētos* {unbeschnitten} (Apg 7,51) von *peritomein* {beschneiden}“, ist „ein Verbaladjektiv, das sowohl aktivische (,unaussprechlich‘) als auch passivische (,unausgesprochen‘) Bedeutung haben kann“. Wolter versucht „einen Mittelweg zu gehen“, indem er „wortlos“ übersetzt.

Auf jeden Fall spricht Paulus hier ihm zufolge „nicht vom Beten der Christen“, sondern bezeichnet „mit *stenagmoi alalētoi* {wortlosen Klagen} diejenigen Klagen ..., mit denen der Geist unsere Klage vor Gott laut werden lässt.“ Aber nun meint Wolter nicht etwa einfach, dass Gott durch seinen Geist auch wortlose Klagen vernehmen könnte, sondern (W525),

wenn er die vom Geist gesprochenen „Klagen“ *alalētoi* {wortlos} nennt, dann soll das für die Menschen gelten. Auch die Gebete, die Menschen sprechen können, partizipieren an ihrer „Schwäche“, und es ist kein menschliches Gebet denkbar, bei dem das nicht so wäre. Paulus will sagen, dass die Klagen, die der Geist vor Gott bringt, in eine Sprache gekleidet sind, die nicht nur niemals unter den Menschen laut geworden ist, sondern die auch kein Mensch sprechen kann, weil es sich um die Sprache von Gottes Transzendenz handelt, die nur zwischen denen gesprochen wird, die zu Gottes Welt gehören. Welche ‚Ausgangssprache‘ auf Seiten der Menschen den *stenagmoi alalētoi* {wortlosen Klagen} des Geistes zugrundeliegt, ist dabei völlig unerheblich. Das kann der

unartikulierte Schrei der Klage genauso sein wie das Gebet, das keine Worte findet, oder all die sprachlich wohlgeformten Gebete, mit denen wir heute vor Gott treten.

Aus dem aus *entynchanein hyper* {eintreten für} gebildeten Verb *hyperentynchanein* schließt Wolter, dass sich Paulus „den Geist gewissermaßen als zwischen den Christen und Gott stehend“ vorstellt und ihm „die Rolle eines Mittlers“ zuschreibt, „der sich vor diesem zugunsten jener verwendet“. Dasselbe hatte „Paulus in V. 26a *synantilambanesthai ... hēmōn* {unterstützt uns} genannt“. Unter Verweis u.a. auf das griechische und äthiopische Henochbuch hebt Wolter hervor, dass im „Hintergrund ... die im antiken Judentum verbreitete Vorstellung [steht], dass die Engel oder andere himmlische Mittlergestalten die Gebete der Frommen und Gerechten, die unschuldig leiden, vor Gott tragen und dass sie sich vor Gott zu ihren Gunsten verwenden“. Aber nirgends (W5265) wird „in den frühjüdischen Texten“ dem „Geist Gottes... die Funktion des Vermittlers zugeschrieben“.

In Vers 27a wechselt das Subjekt von Wir zu Gott, wobei Paulus „über die christlichen Wir in der 3. Person“ spricht und „Gott nicht einfach ‚Gott‘ nennt, sondern ‚der die Herzen erforscht‘“. Die letztere Formulierung *ho eraunōn tas kardias*, mit der „Paulus ein schon im Alten Testament weit verbreitetes Gottesprädikat“ aufnimmt (vgl. 1Sam 16,7; 1Kön 8,39; 1Chr 28,9 ...; Ps 17,3; 26,2; 44,22; 139,23; Sir 42,18... Spr 20,27... Apk 2,23... Jer 17,10a“), „lässt ... erkennen, dass der Geist sich ... in den Herzen derjenigen befindet, ‚für‘ die er vor Gott ‚eintritt‘“, das heißt, „[d]ie ‚Übersetzung‘ der Gebete in ‚wortlose Klagen‘ durch den Geist findet nicht im Himmel statt, sondern in den Herzen der Menschen.“ Das erklärt nun auch bis zu einem gewissen Grade, wie Wolter seine seltsamen Ausführungen über eine Gott gemäße Sprache gemeint hat: „Demnach hört Gott die Klagen, die der Geist ausspricht, weil er Zugang zum Herzen der Christenmenschen hat, in das er seinen Geist gegeben hat (Röm 5,5; 2Kor 1,22; Gal 4,6).“

Mit „der Rede vom *phronēma* {Anliegen} des Geistes“ bezeichnet Paulus Wolter zufolge (W527) „das Worauf ..., das der Geist mit seinem Eintreten für die christlichen Wir erreichen will“, und mit *hoti* {weil} in Vers 27b erklärt Paulus,

warum es Gott möglich ist, das Klagen des Geistes in den Herzen zu verstehen – weil es *kata theon*, d.h. in einer Weise, die Gott entspricht, vorgebracht wird. Dieser Ausdruck weist auf *kathō dei* {wie es sein muss} (V. 26b) zurück: Der Geist kann, was Menschen aufgrund ihrer kreatürlichen Schwäche nicht vermögen: in einer Gott entsprechenden Weise reden.

Indem „Paulus die christlichen Wir am Ende von V. 27b erstmals seit 1,7 wieder ‚Heilige‘ nennt“, bringt er „ihre Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck“ und will

seinen Lesern damit bewusst machen, dass sie sich von allen anderen Menschen unterscheiden, denn es ist eben dieses Element der Abgrenzung vom Profanen, das zu den zentralen Merkmalen der Vorstellung von Heiligkeit gehört.

Fraglich ist, ob Wolter mit dieser allgemeinen Unterscheidung zwischen Heiligkeit und Profanität im Sinne von Weltlichkeit dem gerecht wird, was der Jude Paulus unter Heiligkeit versteht (vgl. dazu oben die [Auslegung von Römer 6,19-22](#), hier S. 393ff.). Fraglich war ja schon, ob er in [Römer 1,7](#) (hier S. 58ff.) mit den *klētois hagiois* {berufenen Heiligen} wirklich römische Christen oder doch Juden angeredet hat. Von Jankowskis Auslegung her ist jedenfalls für Römer 8,27 klar, dass in den Kreis der Heiligen, für die der Geist eintritt, auch die Gojim eingeschlossen sind, die auf den Messias vertrauen.

Kommen wir also zu Gerhard Jankowskis Auslegung von Römer 8,26-27. Ihm zufolge (J190) knüpft Paulus mit seinen Aussagen über den Geist unmittelbar an Vers 25 an, in dem von der *hypomonē*, vom „Dranbleiben“ als einer „Widerstandskraft“, die Rede war, und legt sie vor dem Hintergrund einer Erzählung aus dem 4. Buch Mose aus:

Diese kämpferische und widerstehende Geduld ist nicht einfach. Sie verlangt einen langen Atem. Und den bekommt sie. Denn „*der Geist trägt mit an unserer Schwachheit*“ (8,26). Mit diesem Satz erinnert Paulus an eine Erzählung aus Num 11. Mosche hat es satt, so wird dort erzählt, das Volk, das sich zurück nach Ägypten sehnt, zu führen. Er beklagt sich bitter darüber, daß die ganze Last auf dem Weg in das Land Freiheit auf ihm allein liegt. Er will und er kann nicht mehr. Als Antwort bekommt er zu hören (Num 11,16f.):

16 Hol mir zusammen siebzig Männer von den Ältesten Israels

...

17 *Ich will niederziehen,
will dort zu dir reden,
will aussparen vom Geist, der über dir ist, es über sie zu legen,
sie sollen mit dir tragen an der Tracht des Volkes,
nicht sollst tragen sie du, du für dich.*

Mit „*synantilambanesthai, mittragen*“ übersetzt die Septuaginta hier „wie übrigens auch in Ex 18,22 in ähnlichem Zusammenhang“ die hebräische Wurzel *naṣaʿ* {heben, tragen} (J190):

Durch den Geist wird die Verantwortung für den Weitergang der Befreiung von einem auf mehrere verteilt. Mitgetragen wird von anderen, was allen zugute kommen soll. So bei Mosche. Die messianische Gemeinde wird in ihrer Schwachheit inspiriert, solidarisch zu sein im Aushalten der Bedrängnisse, die sie treffen.

Auf die Art und Weise, wie der Geist im Blick auf das Beten für die messianische Gemeinde eintritt, geht Jankowskis nur mit wenigen Sätzen ein (J190f.):

Fast bleiben da nur noch Gebete um die große Auslösung, die aus dem Stöhnen der Bedrängten herauswachsen. Und Gebete in dieser Form benennen dann nichts anderes als das Elend, das verschwinden soll und muß. Auch da ist der Geist ein guter Anwalt, der für die in ihrer Schwachheit Hoffenden eintritt.

Im Übrigen ist Jankowski misstrauisch gegenüber dem, was viele aus den Aussagen des Paulus über den Geist herauslesen (J191):

Ach ja, der Geist! Für alles Mögliche und Unmögliches wird er bemüht. Das Phantastische und die Ekstase werden ihm zugeschrieben. Die freilich haben wenig mit der Wirklichkeit zu tun. Sie überspielen sie höchstens. Diesen Geist kennt Paulus so nicht.

Da Paulus mit dem seltenen Wort *synantilambanesthai* {Mittragen} wohl tatsächlich auf 2. Mose 18,22 und 4. Mose 11,17 anspielt, spricht er vielmehr von dem

Geist, der Menschen solidarisch handeln läßt, der eintritt für die Schwachen. Dieser Geist hat nichts mit ausufernden Phantasien zu tun, die nur zu schnell umschlagen in Phantasmagorien. So „begeistert“ ist Paulus nicht, daß er sich dazu hinreißen läßt, die kommende Welt der Freiheit auszumalen. Das Erhoffte und Erwartete ist nicht in Worten auszudrücken, es bleibt unsagbar, *alalētos*. Es wird nichts Unsinniges dahergeschwätzt. Nüchternheit herrscht vor. Sie ist dem Erhofften am angemessensten.

[3. Juni 2025] Mir persönlich sind Römer 8,26 und 27 zur Zeit die wichtigsten Verse der Bibel. Wie soll ein Beten vor sich gehen, das millionenfaches Leiden der Menschen vor einen Gott bringen will, der doch besser als jeder Mensch wissen müsste, was in Gaza, im Ukrainekrieg, im Sudan oder in der Verborgenheit der Organisierten Ritualen Gewalt vor sich geht? Wie unfassbar ist angesichts solchen Grauens die Vorstellung, ein liebender Gott würde sich um die kleinen Nöte meines Lebens kümmern, wenn er sogar Menschen nicht hilft, die unter Berufung auf Gott an Seele und Leib zerstört werden! Paulus vertraut auf die *pneuma hagiosynēs*, eine bewegende, antreibende, befreiende Kraft Gottes, von mir gerne mit *Inspiration der Heiligkeit* wiedergegeben (vgl. meine Anm. 80), die uns der selber gefolterte, ermordete und auferweckte Messias wie Blütenpollen oder Inspirationspartikel in unser Herz einpflanzt, um uns Menschen, die wir immer in Täter-Opfer-Strukturen verstrickt sind, zur solidarischen Liebe fähig zu machen – und damit zu Menschen, die er *hagioi*, *Heilige*, nennt.

Römer 8,28-30: Eine Synergie zum Guten für alle, die Gott lieben – gerufen und dem Messias gleichgestaltet, vorherbestimmt, wahr gemacht und geehrt

- 8,28 Wir wissen aber,
dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen,
denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind.
- 8,29 Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt,
dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes,
damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.
- 8,30 Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen;
die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht;
die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.

[4. Juni 2025] Römer 8,28 (W527) beginnt erneut „mit *oidamen ... hoti* {wir wissen, dass}“, weil Paulus „eine Sentenz theologischer Weisheit“ äußert, der „seine Leser“ und „auch jeder Jude beipflichten“ könnte,

die den Zusammenhang von Tun und Ergehen als heilvolle Ordnung Gottes beschreibt und feststellt, dass jedem, der nach Gottes Willen lebt, Heil widerfahren wird.

Mit der Wendung *tois agapōsin ton theon* {denen, die Gott lieben} „greift Paulus“ (W528, Anm. 106) wie schon in 1. Korinther 2,9 und 8,3 (W528)

auf ein Motiv zurück, das in Altem Testament und frühem Judentum nicht lediglich ein subjektives religiöses Gefühl bezeichnet, sondern in komprehensiver {zusammenfassender} Weise die Ausrichtung des gesamten Lebens auf Gott und seinen Willen umschreibt. Seine Bedeutung kann man nicht nur an der weiten Verbreitung erkennen, sondern auch daran, dass die Aufforderung, Gott zu lieben, in Dtn 6,4-5 mit dem *šmā* {Höre} verbunden ist, dem monotheistischen Grundbekenntnis Israels: „Höre, Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH allein. Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft“. Auch dass ‚Gott lieben‘ und die Erfüllung der Tora häufig miteinander verbunden werden (z.B. Ex 20,6; Dtn 5,10; 7,9; 11,1; 30,16.20; Jos 22,5; Neh 1,5; Sir 2,15-16; Dan 9,4...), zeigt die große Bedeutung dieses Motivs an.

In die Mitte des sich anschließenden Textes *panta synergei eis agathon* {wirkt alles zusammen zum Guten} werden (W505, Anm. 5) in einer kleinen, aber „hochwertige[n] Zahl von Handschriften“ die Worte *ho theos* {der Gott} wiederholt, was „sowohl aus Gründen der Verdeutlichung ergänzt als auch zur Verbesserung des Stils weggelassen worden sein“ könnte. Inhaltlich (W527f.) kommen nur zwei Möglichkeiten in Frage, diesen Ausdruck zu verstehen:

(a) *panta* {alles} ist Subjekt von *synergei* {hilft}: ‚Alles hilft denen, die Gott lieben, zum Guten‘.

(b) *panta* ist ein Akkusativ der Beziehung ..., und als implizites Subjekt von *synergei* ist Gott zu ergänzen: ‚Er hilft in allem zum Guten‘. ... Paulus selbst hat *panta* als Akk. der Beziehung auch in 1Kor 9,25; 10,33; 11,2.

Die erstere Lösung (Anm. 103) „ist heute die Mehrheitsmeinung“, die schon in der lateinischen Vulgata-Übersetzung steht: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* {allen Gott Liebenden wirkt alles zum Guten}. Falls aber (Anm. 104) die oben genannte Lesart mit der Wiederholung von *ho theos* ursprünglich ist, kommt nur die zweite Lösung in Frage. Wolter selbst (W528) ist „aus zwei Gründen“ für „die zuletzt genannte Auflösung ...: zum einen weil V. 29a voraussetzt, dass vorher von Gott als Subjekt die Rede gewesen ist, und zum anderen, weil die Form von V. 28a ihre engste Entsprechung in Texten hat, in denen Gott ebenfalls das Subjekt ist“, und zwar be-

sonders in „Feststellungen, dass Gott denjenigen, die ihn lieben, sein Heil zuwendet“, z.B. (W529) in 2. Mose 20,6; 5. Mose 5,10; 7,9; Nehemia 1,5; Psalm 144,20^{LXX}; Sirach 34,16. Allerdings sprechen fast alle

alttestamentlich-jüdischen Texte erst von Gott und dann von denen, die ihn lieben. Ihnen geht es also eigentlich um Gott, während bei Paulus die ihn Liebenden Thema sind: Erst beschreibt er ihr Tun, dann ihr Ergehen.

Für Paulus sind es im Zusammenhang von Römer 8,18-30

die Leser des Briefes, die sich mit ‚denen, die Gott lieben‘, identifizieren sollen. Es ist der Glaube der christlichen Wir und ihr standhaftes Warten auf das, was sie nur erhoffen, aber nicht sehen können (V. 24-25), wodurch sie zu solchen werden, die Gott lieben.

Auf der ‚Ergehen‘-Seite schließt das komprehensiv {zusammenfassende} *panta* {alles} gerade auch die „Leiden der Gegenwart“ von V. 18 ein. Es bezieht sich aber nicht ausschließlich auf sie.

In Vers 28b (W530) werden diejenigen, die Gott lieben, außerdem als *tois ... klētois ousin* {die berufen sind} bezeichnet. Damit überträgt Paulus „eine Charakterisierung auf die christlichen Wir, die der alttestamentlichen Gottesvolktypologie entnommen ist (vgl. Jes 41,9; 43,1; 48,12; 51,2; 54,6; Hos 11,1; Joel 3,5)“ und auf die er Wolter zufolge „schon in 1,6.7 zurückgegriffen“ hatte. Das heißt: „Gott ‚hilft‘ den christlichen Wir vor allem darum ‚in allem zum Guten‘, weil er sie selbst ‚berufen‘ hat.“

Mit der Wendung *kata prothesin* {nach Vorsatz, Beschluss}, die im außerbiblischen Griechisch ausdrückt, „dass Menschen bestimmte Handlungen ‚absichtlich‘ oder ‚nach Plan‘ oder ‚wie vorgehabt‘ ausführen“, geht Paulus „aber noch weiter zurück: Er verankert die christliche Heilsgewissheit nicht nur in Gottes ‚Berufen‘, sondern in dessen vorgängiger Entscheidung (*prothesis*) darüber, an welchen Kriterien sich sein ‚Berufen‘ orientieren wird.“ Aus dem Text geht zwar nicht hervor, dass „Paulus hier auf Gottes vorzeitlich, d.h. ‚vor Grundlegung der Welt‘ (... Joh 17,24; Eph 1,4; 1Petr 1,20) gefassten ‚ewigen‘ (Eph 3,11...) Entschluss Bezug nimmt, mit dem dieser den Ablauf der Geschichte bereits vor ihrem Beginn festgelegt hat“, es „kann aber auch nicht ausgeschlossen werden.“

Wolter wendet sich dagegen (W531), an dieser Stelle den „Gedanken einer individuellen Prädestination {Vorherbestimmung}“ einzutragen, denn

Paulus spricht hier von zwei Handlungen Gottes, die er zeitlich voneinander trennt: Seine *prothesis* {Vorsatz} bestand schon immer, während sein *kalein* {Berufen} sich dann ereignet, wenn Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen. Paulus sagt damit nicht, dass Gott die Christen dazu vorherbestimmt hat, dass sie ihn lieben.

Genauer gesagt besteht nach Wolter (W530f.) in Römer 8,28

Gottes *prothesis* {Vorsatz} darin, dass diejenigen, die seinen Willen dadurch erfüllen, dass sie zum Glauben an Jesus Christus kommen (die Gott also „lieben“), „Berufene“ sind.

In den Versen 29-30 werden nun (W531)

die beiden Handlungen Gottes, von denen in V. 28b die Rede war – seine *prothesis* {Vorsatz} und sein *kalein* {Berufen} – in einem Kettenschluss entfaltet, der seine engste formale Entsprechung in Röm 5,3-4 hat. Mit Anfangs- und Schlussglied besteht er aus fünf Stufen: *proegnō* {im Voraus erkennen} – *prohōrisen* {im Voraus einsetzen} – *ekalesen* {berufen} – *edikaiōsen* {rechtfertigen} – *edoxasen* {verherrlichen}. Die ersten beiden Stufen (V. 29a-b) beschreiben Gottes *prothesis* {Vorsatz}, die letzten drei (V. 30) sein *kalein* {Berufen}.

Die ersten beiden Kettenglieder *proegnō* und *prohōrisen* meinen „ein und dasselbe Geschehen“, obwohl sie „nicht synonym“ sind. Der „Erwählungsbegriff“ *proegnō* {im Voraus erkennen} (hebr. *jadaʿ*) stammt aus dem Alten Testament („vgl. Num 16,5^{LXX} ...; Dtn 34,10; Hos 12,1^{LXX} ...; 13,5; Am 3,2...“), und mit (W531f.)

prohōrisen symmorphous tēs eikonos tou hyiou autou {hat er im Voraus eingesetzt als der äußeren Erscheinung seines Sohnes Gleichgestaltete} erklärt Paulus, was mit Gottes *progignōskein* {im Voraus Erkennen} einhergeht. Es spricht viel dafür, dass Paulus sich hier auf Röm 1,4a zurückbezieht, wo er davon gesprochen hatte, dass Jesus „als Sohn Gottes eingesetzt wurde ... aus der Auferstehung von den Toten“. Dafür spricht nicht nur, dass er hier wie dort dasselbe Verb mit doppeltem Akkusativ benutzt, sondern auch die erneute Rede von Jesus als Gottes Sohn und dann die Fortsetzung in V. 29c.

Dafür (W532), dass *symmorphoi* {Gleichgestaltete} hier „nicht als Adjektiv, sondern als Substantiv“ verwendet wird, „spricht auch, dass es nicht mit einem Dativ, sondern mit einem Genitiv verbunden ist“. Der von *eikōn* {Bild, äußere Erscheinung} abhängige Genitiv *tou hyiou autou* {seines Sohnes} bezieht sich auf „denjenigen, der durch die *eikōn* abgebildet wird“, das heißt: Die Christen „werden nicht dem Sohn gleich gemacht, sondern lediglich seiner *eikōn*, d.h. seiner leiblichen Gestalt.“ Damit schlägt

Paulus ... also einen Bogen, der von Gottes *prohorizein* {im Voraus Einsetzen} über die Gegenwart hinweg bis in die Zukunft reicht und den Blick auf die noch ausstehende Teilhabe der zu Jesus Christus Gehörenden an dessen Auferstehungsherrlichkeit richtet.

Ähnlich wie in Römer 8,17e oder 6,8 oder 6,5 schließt die Vorsilbe *syn-* {zusammen} also „die Christen mit Christus zusammen“. Da es „[b]egriffliche Querverbindungen ... zu 1Kor 15,49 ... und zu Phil 3,21“ gibt, spricht Paulus Wolter zufolge „wahrscheinlich ... hier nicht von der gegenwärtigen Situation der Christen ..., sondern von jenem Geschehen, das er in V. 19 ‚Offenbarung der Söhne Gottes‘ genannt hatte und auf

das sich die christliche Hoffnung richtet“, und „von dem zuletzt in 8,23 als ‚Erlösung unseres Leibes‘ die Rede war: wenn Gott die ‚sterblichen Leiber‘ derjenigen lebendig machen wird, in denen sein Geist wohnt.“

Mit der Formulierung in Vers 29c: *eis to einai auton prōtotokon en pollois adelphois* {so dass er der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern} stellt Paulus (W533) den „Auf-erstandenen und Erhöhten“ als ersten in eine „Reihe von ‚Söhnen‘, die alle denselben Vater haben“, nämlich „die Christen“, die nach Vers 17e „mit ihm ‚mitverherrlicht werden‘“. Schon in 1. Korinther 15,20.23 hatte Paulus gesagt, dass Christus

„als Anfangsgabe (*aparchē*) der Entschlafenen“ von den Toten aufgeweckt [wurde]. Später werden Kol 1,18c und Apk 1,5 Christus ebenfalls mit Bezug auf seine Auferstehung als *prōtotokos (ek) tōn nekrōn* {Erstgeborene aus den Toten} bezeichnen. In diesen beiden Texten soll die Metapher jedoch Jesu Hoheitsstellung begründen, die in Apk 1,5 wohl unter Rückgriff auf Ps 89,28 formuliert wird: Gott will den Messias „zum Erstgeborenen machen, zum Höchsten unter den Königen der Erde“ (vgl. auch Kol 1,18d: „damit er in allem der Erste sei [*prōteuōn*]“). Demgegenüber entfaltet Paulus die Sonderstellung Jesu in Röm 8,29c, indem er sie als ein Verhältnis charakterisiert, das auch Gemeinsamkeit und Egalität einschließt. Schließlich haben nur Geschwister Geschwister.

In Vers 30a wird mit *hous de prohōrisen* {die er aber im Voraus eingesetzt hat} die Aussage von Vers 29b aufgenommen, wobei man wieder „nicht den prädestinatorischen Gedanken eintragen“ darf,

dass Gott vorherbestimmt hat, wer glaubt (nach V. 28: ihn ‚liebt‘) und wer nicht. Es geht vielmehr auch in diesem Vers ausschließlich um Gottes (und nicht um menschliches) Handeln, und Paulus stellt nichts anderes fest, als dass Gott jetzt in Übereinstimmung mit seinem eigenen, vorausgegangenen Entschluss gehandelt hat: Er hat vorher festgelegt, dass er die Glaubenden berufen will, und das hat er jetzt auch in die Tat umgesetzt.

Auch „die drei Prädikate *ekalesen*, *edikaiōsen* und *edoxasen* {er hat berufen, gerechtfertigt und verherrlicht} ... sind nicht synonym“, aber sie sprechen „von ein und demselben Handeln Gottes“, das heißt, Gott hat „schon durch sein ‚Rufen‘ ‚gerechtfertigt‘ und ‚verherrlicht‘“.

ekalesen {er hat berufen} (W534) meint also nicht einen „gewissermaßen noch ergebnisoffenen ‚Ruf‘ Gottes, der durch die Verkündigung des Evangeliums ergeht und dem man durchaus auch nicht folgen kann“, sondern hier wird „wie auch sonst oft die Hinwendung zum christlichen Glauben als ein Gerufen-Werden durch Gott“ gedeutet, wobei im „Hintergrund ... derselbe alttestamentliche Gebrauch von ‚rufen‘ (*qaraʾ*) als Erwählungsbegriff“ steht, „der auch schon für *klētoi* {Berufene} in Röm 1,6.7a bestimmend war.“

Indem nach Vers 30b „dieses ‚Rufen‘ Gottes damit“ einhergeht, „dass er diejenigen, die er gerufen hat, eben dadurch auch ‚gerechtfertigt hat‘ (*edikaiōsen*)“, ruft Paulus „vor allem Röm 3,24; 5,1.9 wieder auf (s. aber auch 3,26.28.30)“.

Ganz „zum Schluss“ stellt Paulus in Vers 30c mit *edoxasen* {hat verherrlicht} als Höhepunkt „eine nicht zu übersehende Inklusion“ her, indem er an den „Ausgangspunkt in V. 18“ anknüpft, „wo er den Blick der Leser auf die ‚kommende *doxa* {Herrlichkeit}, die an uns offenbar wird‘, gelenkt hatte.“ Jetzt stellt aber

Paulus die ‚Verherrlichung‘ der Christen anders als bisher nicht als ein noch ausstehendes Geschehen, sondern als bereits erfolgt dar... Sie ist jetzt nicht mehr ein ‚Noch nicht‘, sondern ein ‚Schon jetzt‘. Gott hat die Glaubenden bereits verherrlicht, und zwar dadurch, dass er sie „gerufen“ und „gerechtfertigt“ hat bzw. – mit V. 17a-c gesagt – zu Kindern und Erben eingesetzt hat. Paulus will mit dem Aorist *edoxasen* zum Ausdruck bringen, dass die Entscheidung über die Ausstattung der Glaubenden mit der Herrlichkeit Gottes bereits gefallen ist, so dass sie genauso wie deren „Gerufen“- und „Gerechtfertigt“-Sein als eine bereits in der Gegenwart präsente Realität gelten kann. Was noch aussteht, ist lediglich, dass diese Realität auch „offenbar“ wird (V. 18) bzw. dass sie „gesehen“ werden kann (V. 24-25). Präsens ist sie aber schon im Modus der Hoffnung, und das heißt – in Anlehnung an Philo, Praem. 161 formuliert – als ‚Herrlichkeit vor der Herrlichkeit‘.²⁴¹

[5. Juni 2025] Nach Gerhard Jankowski kann Paulus (J189) angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse, „die kaum noch auszuhalten sind“ in Römer 8,28-30 dennoch (J191) „wirklich und in voller Gewißheit ... nur das eine“ sagen:

daß die jetzt Hoffenden zu denen gehören werden, die wahrhaftige Menschen sein werden, befreit zum Leben und sich in Gottes Recht bewährend (8,28-30). Aber das, was sich erst zukünftig und möglichst bald erweisen wird, das ist schon jetzt ansatzweise zu erkennen. In der Gegenwart leben Menschen, die erst für die neue, kommende Welt erhofft wurden. Es sind die, die „*Gott lieben, nach Vorsatz gerufen, vorhererkannt, vorherbestimmt sind*“ (8,28f.).

Diese „Wortwahl“ ist Jankowski zufolge wieder „auffallend – und theologisch belastet“. Das seltene Wort „*Vorsatz, prothesis*“, das Paulus „nur noch in Röm 9,11“ hat und in der Septuaginta für die Schaubrote im Tempel verwendet wird, meint ursprünglich

241 Die von Wolter mit „Praem. 161“ zitierte Stelle aus Philos Werk [De praemiis et poenis](#), die im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen ist: [Über Belohnungen und Strafen](#), enthält allerdings nicht das Wort *doxa* {Herrlichkeit, Ehre}, sondern es ist von *chara* {Freude} die Rede: *elpis de chara pro charas estin* ... – „Die Hoffnung ist ja Freude vor der Freude, und wenn sie auch nicht so vollständig ist wie die vollkommene, so übertrifft sie doch die kommende Freude in doppelter Hinsicht, weil sie das Elend der Sorgen löst und lindert und weil sie im voraus die frohe Botschaft vom künftigen vollen Glück verkündet.“

ein amtliches Dekret, das der Volksversammlung vorgelegt wird. *Protithenai* heißt das entsprechende Verb für diesen Vorgang. Daraus entwickelt sich die Bedeutung *Absicht, Entschluß, Vornehmen, Vorsatz*. In diesem Sinn kann es dann fast Synonym zu *boulē, Ratschluß*, sein.

Daß Gott etwas in seinem Ratschluß beschließen kann, ist eine bekannte Aussage in der Schrift, so z.B. bei Ps 33,11; 73,24; Jes 5,19; 14,26. Der Beschluß besteht meistens in dem Vorsatz, Israel beizustehen.

Dass Paulus „hier *prothesis* {Vorsatz} in diesem Sinn“ gebraucht, wird nach Jankowski aus dem Kontext klar, zumal Paulus „ein Wort gefunden hat, das den Kontext allein durch das Wortspiel mit der Präposition *pro-* deutlich macht“, nämlich das (J191f.)

Wort *progignōskein, vorhererkennen*. Erkennen ist in der Schrift ein sehr qualifizierter Vorgang. Nicht sosehr der Vorgang des intellektuellen Verstehens ist gemeint, als vielmehr das unverstellte Begreifen und Ergreifen wie auch das Ergriffenwerden. Erkennen ist so auch das sexuelle Zusammensein von Mann und Frau. Amos läßt Gott zu Israel sagen: „*Euch allein habe ich **erkannt** aus allen Geschlechtern des Erlandes heraus*“ (Am 3,2). Dieses Erkennen – Buber übersetzt an dieser Stelle mit *auserkennen* – kommt der Bedeutung von *aus-erwählen* sehr nahe. Sicher steht diese Bedeutung auch hinter dem von Paulus benutzten Kompositum. Die Vorsilbe setzt aber auch hier den Akzent.

Auch (J192) „das Verb *prohorizein, vorherbestimmen*“ passt „in diese Reihe“, das in „den apostolischen Schriften ... sechsmal, davon dreimal bei Paulus und zweimal in Eph“ vorkommt. In der Septuaginta gibt es nur das Wort *horizein* ohne die Vorsilbe *pro-*, das „mit *horos, Grenze*“, zusammenhängt und

also soviel wie *begrenzen, eine Grenze ziehen oder festlegen* [bedeutet]. Daraus wird dann allgemein *festlegen, bestimmen*. Das äußerst seltene Kompositum erinnert sehr stark an rabbinische Aussagen, daß schon vor der Erschaffung der Welt einige Dinge bei Gott beschlossen waren, sie zu erschaffen. So heißt es im Midrasch BerR {Bereshit Rabba} 1,4: „*Sechs Dinge gingen der Erschaffung der Welt voraus. Einige wurden sofort geschaffen, andere stiegen in Gedanken herauf ... Die Väter, Israel und der Name des Messias stiegen in Gedanken herauf, um geschaffen zu werden.*“ Will Paulus mit seinem Wortspiel mit der Präposition *pro-* an dieser Stelle auf diese Aussagen hinweisen? War für ihn das, was heranwuchs, das schon vor der Schöpfung von Gott her geplante und bestimmte Israel?

Auch Wolter erkennt ja den alttestamentlichen Hintergrund verschiedener von Paulus verwendeter Worte in diesem Abschnitt. Für Jankowski (J192) ist fast

alles in diesen Sätzen ... eine einzige große Erinnerung und Vergewisserung Israels. Israel, von Gott gerufen und herausgerufen, das ist fast eine steteotype Wendung bei Deutero- und Tritojesaja. Es ist die Aufgabe der Söhne und Töchter-

ter Israels, Gott zu lieben. So sagen sie es ständig im Schma Jisrael. Israel ist bekannt und erkannt von Gott. Israel ist erwählt, vorgesehen, vorausbestimmt schon vor der Schöpfung.

Weit über Wolter hinaus geht Jankowski allerdings mit seiner Einsicht, dass Paulus sich mit den Worten (J189) „*Denn die er vorher erkannt hat, hat er auch vorherbestimmt zu Gleichgestalteten des Bildes seines Sohnes, damit er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei*“, nicht unmittelbar und ausschließlich auf Jesus bezieht, sondern zunächst einmal auf Israel, das der Messias als Sohn Gottes repräsentiert und in das nun durch den Tod des Messias, den er am römischen Kreuz für Juden und Gojim erlitten hat, auch die auf ihn Vertrauenden aus den Völkern mit hineingenommen worden sind, denn (J192)

Israel ist der *bechor, der Erstgeborene unter den Völkern*, der Hoffnungs- und Zukunftsträger der Menschheit. Mit dieser Vergewisserung drängt Paulus geradezu auf die Aktualisierung des immer Gültigen. Israel, das ist jetzt das Israel aus Juden und Gojim. Wie wir es in Röm 4 gehört haben, sind sie, die Gojim, gerufen und geliebt. Auch sie sind von Anbeginn vorherbestimmt, zu Israel zu gehören. Durch den Messias gehören sie dazu. Ihm sind sie gleichgestaltet. Er ist als Erstgeborener der Repräsentant Israels und der Brüder und Schwestern aus den Gojim. Mit ihm wird neues Leben möglich. Und das alles von Gott so vorher gewollt, erkannt, bestimmt. Es ist dieses *pro, vorher*, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinreicht und die Zukunft eröffnet. So sind die vorher Bestimmten die Gerufenen, die Gerufenen die Wahrgemachten und die Wahrgemachten die Geehrten. Und sie sind es, die die zukünftige und unerläßliche Ehre der neuen Menschheit in einer neuen Welt schon jetzt repräsentieren. Das Vorher, das Voraus ist die Signatur für die Welt, die kommen muß und kommen wird, in der fast nicht mehr auszuhaltenden Gegenwart.

Damit steht Paulus an der Schwelle zur Überschreitung der Ausweglosigkeit, die in seiner „Confessio ... in Röm 7“ zutage getreten war (J192f.):

Ich muß weitermachen. Ich kann aber nicht weitermachen. Ich vergewaltigter Mensch! ... Das kann keine Perspektive sein. Ich werde weitermachen, weil ich weitermachen kann. Das ist die Perspektive des neuen Menschen der neuen, kommenden Welt. Von dieser Perspektive ist nun zu reden.

Römer 8,31-32: Gott ist für uns, hat seinen Sohn ausgeliefert für uns alle

- 8,31 Was wollen wir nun hierzu sagen?
Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein?
- 8,32 Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat,
sondern hat ihn für uns alle dahingegeben
– wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?

[6. Juni 2025] In seiner Analyse vom Römer 8,31-39 hebt Wolter hervor (W537), dass der gesamte Abschnitt aus einer Antwort auf die in Vers 31a gestellte „rhetorische Frage“ besteht, in deren „Mittelpunkt ... weiterhin die christlichen Wir“ stehen. Eine „dreiteilige Gliederung“ des Abschnitts ergibt sich für ihn dadurch, dass es in den beiden Unterabschnitten 31b-34a und 38-39 „um das Verhältnis der Wir zu *Gott*“ geht und im mittleren Unterabschnitt 34b-37 um „ihr Verhältnis zu *Christus*“. Allerdings stellt Wolter nicht nur enge Verknüpfungen zwischen dem ersten und zweiten bzw. zweiten und dritten Unterabschnitt fest, sondern auch (W538f.),

dass in jedem Unterabschnitt nicht nur von den christlichen Wir, sondern auch von Jesus Christus die Rede ist: Im zweiten Teil (V. 34b-37) ist er Subjekt des Heilsgeschehens, im ersten und im dritten Teil (V. 31b-34a und V. 38-39) derjenige, durch den Gott zum Heil der christlichen Wir gehandelt hat.

Die innere Verbundenheit (W538) der „ersten beiden Teile (V. 31b-34a und V. 34b-37)“ sieht Wolter insbesondere „durch die Parallelität des Gegenübers von ‚Gott‘ bzw. ‚Christus‘ auf der einen Seite und rhetorischer *tis*-{wer-}Frage auf der anderen“ hergestellt, womit Paulus „eine Form“ aufgreift, „die im Alten Testament vielfach belegt ist“ und bei der überall „die Antwort auf die *tis*-Frage ‚von vornherein feststeht: »Niemand!«.“

In der Regel wird immer nur auf Jes 50,8-9 verwiesen: „Nahe ist, *der mir Recht schafft*. *Wer (tis)* will mit mir einen Rechtsstreit führen? ... Siehe, *der Herr, JHWH*, hilft mir. *Wer (tis)* ist es, der mich verurteilt?“ – Diese Form ist jedoch viel breiter belegt als nur in diesem einen Text: vgl. z.B. 2Sam 16,10: „*Der Herr* hatte ihm aufgetragen, David zu verfluchen, und *wer (tis)* wird sagen ‚Warum hast du so gehandelt?‘“; Pred 7,13: „*Wer (tis)* vermag es, den zu schmücken, den *Gott* entstellt hat?“; Am 3,8: „*Der Herrgott*²⁴² hat geredet, *wer (tis)* wird nicht prophezeien?“; Jes 14,27: „Denn was *Gott Zebaoth* beschlossen hat – *wer (tis)* will es vereiteln?“; Jes 43,13: „*Ich* werde handeln, und *wer (tis)* will es abwenden?“; s. auch Ps 88/89,9 („Herr, Gott der Heerscharen, wer ist dir

242 Dass Wolter die hebräische Formulierung *ʾadonaj jhwh* mit „Herrgott“ wiedergibt, ähnlich wie schon die griechische Septuaginta mit *kyrios ho theos* {wörtlich: „Herr der Gott“}, stellt die ursprüngliche Aussageabsicht des Textes auf den Kopf, da der wegen seiner Unverfügbarkeit unausgesprochene Gottesname JHWH eben nicht für eine unterdrückende Herrschergestalt steht, sondern den befreienden Gott Israels bezeichnet. Zu dem Missverständnis kann es kommen, da üblicherweise im Hebräischen die Formulierung *ʾadonaj* {wörtlich: „mein Herr“} als eine der Möglichkeiten verwendet wurde, um das Tetragramm JHWH ersatzweise auszusprechen. Um in Fällen wie Amos 3,8 das Wort *ʾadonaj* nicht zweimal aufeinander folgen zu lassen, schrieb man die Vokale des Wortes *ʾelohim* {Gott} zu den Buchstaben *jhwh* und las dann *ʾadonaj ʾelohim* {wörtlich: mein Herr Gott}, in deutschen Übersetzungen meist mit „Gott, der Herr“ wiedergegeben. Es sollte aber im Bewusstsein bleiben, dass mit dem Namen JHWH kein Unterdrückergott, sondern der Befreiergott Israels im Hintergrund steht.

gleich [*tis homoios soi*]?“); Ps 112/113,5 („Wer ist wie der Herr, unser Gott [*tis hōs kyrios ho theos hēmōn*]?“); Num 24,23; 1Sam 2,25; 6,20; Ps 60,8^{LXX}; Hiob 9,12; 11,10; 34,29ab; 36,22f; SapSal {Weisheit Salomos} 9,13; 12,12-13; Sir 18,5; Joel 2,11.

Die (W539) „in der Vergangenheit kontrovers geführte Diskussion über die Gattung des Textes“ hat nach Wolter inzwischen ergeben, dass er weder einen „Hymnus“ noch eine „[Doxologie](#)“ darstellt, sondern

einen argumentativen Text, der sich rhetorischer Mittel bedient, wie sie vor allem für die hellenistische [Diatribē](#) typisch sind. Die pathetische Rhetorik verdankt sich dem Bemühen, diesen Abschnitt mit einer Eindringlichkeit auszustatten, die seiner Bedeutung als Abschluss und Fazit eines brieflichen Hauptteils angemessen ist.

In Vers 31a folgt auf „die rhetorische Frage *ti oun eroumen pros tauta*? {Was sollen wir nun dazu sagen?} ... anders als in Röm 3,5; 6,1; 7,7; 9,14 nicht eine falsche Schlussfolgerung“, vielmehr wirkt sie „als Gliederungssignal, mit dem Paulus den Beginn eines neuen Abschnitts kenntlich macht“. Die Formulierung *pros tauta* {dazu}

macht das Folgende zur Schlussfolgerung aus dem Vorangehenden. Paulus überträgt das, was er in V. 28-30 in der 3. Person gesagt hatte, nun auf die christlichen Wir und wendet den Blick wieder in die Zukunft.

In Vers 31b-c wird mit dem Gegenüber „von ‚für‘ (*hyper*) und ‚gegen‘ (*kata*)“ argumentiert, wozu Wolter (Anm. 14) auf ähnliche Formulierungen in Markus 9,40; Lukas 9,50; 2. Korinther 13,8; Weisheit Salomos 16,24; Sirach 6,12 verweist. Dabei stellt Paulus (W540) in 31b: *ei ho theos hyper hēmōn* {Wenn Gott für uns} „einen gegebenen Sachverhalt fest“, auf den mit *tis kath' hēmōn*? {wer gegen uns?} – ebenfalls „elliptisch formuliert“, also unter Auslassung eines Verbs, das „er gedanklich ergänzt wissen möchte“ – prägnant herausgestellt wird, „dass niemand und nichts denen etwas antun kann, die Gott auf ihrer Seite haben bzw. zu deren Gunsten Gott gehandelt hat.“

Wenn Paulus mit 31b eine biblische Redeweise aufnimmt, dann sind es Formulierungen „in der hebräischen Bibel“, denen zufolge „Gott ‚für‘ (hebr. *lʾ*) Israel oder den Frommen ist“, z.B. in 1. Chronik 17,24 oder Psalm 56,10 und 124,2, während in „der Septuaginta ... in allen Fällen etwas ganz anderes“ steht. Nur in Judith 5,21 findet Wolter die griechische „Parallele: ‚... damit nicht ihr Herr einen Schild über sie hält (*hyperaspisē* ... *autōn*) und ihr Gott für sie ist (*kai ho theos autōn hyper autōn*)““, wozu er bemerkt (Anm. 16), dass in den deutschen Übersetzungen „[n]ormalerweise ... das zweite *hyper* ebenfalls durch ‚über‘ wiedergegeben“ wird.

Indem Paulus (W540) in Vers 31b-c sehr allgemein formuliert, stellt die Gegenüberstellung eine „Überschrift“ dar, „die dann in den parallelen rhetorischen Fragen, die in V. 33a.33b-34a sowie in V. 34b-35a folgen, konkretisiert wird.“

In Vers 32 fügt Paulus in „die Reihe der *theos-tis*-{Gott-wer-}Gegenüberstellungen ... auf der Seite Gottes eine Reflexion über die eschatischen {endzeitlichen} Konsequenzen von Gottes ‚Für uns‘-Sein ein“, in der die Teile 32a-b ein „Pronominalsatz“ sind, „der als Subjekt fungiert und Gott durch sein Handeln identifiziert“, genau wie (Anm. 18) z.B. in „Röm 2,1c-d.23; 4,18; 14,2.5; 1Kor 11,27“. In 32c schließt Paulus (W540) „mit *pōs ouchi* {wie ... nicht}“ eine „rhetorische Frage“ an, in der er (W541)

vom Schwereren (dass Gott seinen Sohn „für uns“ hingibt) aufs Leichtere [schließt] (dass er uns auch das eschatische {endzeitliche} Heil zuwenden wird). Im Blick auf die in V. 31b formulierte Feststellung von Gottes „Für uns“-Sein will er mit Hilfe dieser Argumentation zum Ausdruck bringen, dass man aus Gottes Hingabe „des eigenen Sohnes“ (V. 32a) „für uns“ schließen kann, dass er auch in Zukunft zu unseren Gunsten handeln wird.

Zur Frage, ob Paulus in Vers 32a „auf Gen 22,12.16^{LXX} anspielen will, wo Gott zu Abraham sagt: *ouk epheisō tou hyiou sou tou agapētou di' eme* („du hast deinen geliebten Sohn um meinetwillen nicht verschont“)“, wendet Wolter ein, dass erstens die „Leser ... keinerlei Hinweis darauf“ erhalten, „wie sie diesen Zusammenhang zu verstehen hätten“, und zweitens „jeder inhaltliche Bezug auf Gen 22 vollends unerkennbar“ wird, wenn berücksichtigt wird, dass in 32b „Paulus seinen Lesern den Tod Jesu als Beleg für Gottes ‚Für uns‘-Sein vor Augen führen will“. Plausibel ist das allerdings nur, wenn man ausschließt, dass Paulus jüdische Adressaten anspricht, die mit dem Hintergrund von 1. Mose (Genesis) 22 ganz selbstverständlich vertraut sind.²⁴³

Wolter jedenfalls will darauf hinaus (W542), dass auf jeden Fall „V. 32a und b ... gemeinsam interpretiert werden“ wollen, so dass „V. 32a ... bereits im Blick auf V. 32b formuliert“ wurde und „die dortige Feststellung mit einer Hervorhebung“ versieht, „die das außerordentliche Engagement Gottes ‚für uns‘ zum Ausdruck bringen will“, wobei das Gegenüber von „nicht verschonen, sondern hingeben“ auch noch durch das Gegenüber von *idios* (*hyios*) {eigener (Sohn)} und (*hyper*) *hēmōn pantōn* {(für) uns alle}“ verstärkt wird.

Dazu ergänzt Wolter drei Erläuterungen: Hervorhebend wirkt (Anm. 24) „die Partikel *ge* {sogar}“. Der Ausdruck (Anm. 25) *ho idios hyios* {der eigene Sohn} kommt außer in Apostelgeschichte 20,28 „sonst in der griechischen Bibel nicht vor“, und Haacker²⁴⁴ interpretiert ihn mit der „glückliche[n] Formulierung ...: ‚Paulus will herausstreichen, welches persönliche Opfer Gott für uns Menschen gebracht hat:‘ Für (Anm. 26) „vielleicht doch etwas weit hergeholt“ hält Wolter die „Interpretation, dass Paulus

243 Als zusätzliches Argument fügt Wolter hinzu (W541f.), dass die Gegenüberstellung „von *pheidomai* {verschonen} und *paradidōmi* {hingeben}, mit der Paulus in V. 32a-b argumentiert, ... auch anderswo belegt“ ist, z.B. in 2. Petrus 2,4 oder 2. Chronik 36,17.

244 Wolter zitiert K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig, 4. Aufl. 2012, 211.

komprehensiv von ‚uns allen‘ spricht, um hervorzuheben, dass es vor Gott keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt²⁴⁵. Wenn es das zentrale Anliegen des Paulus ist, die nichtjüdischen Völker in die Gemeinschaft mit den Juden hineinzunehmen, könnte er aber trotz Anerkennung ihrer Unterschiede genau darauf hinweisen, dass Gott dennoch für sie alle seinen Sohn dahingegeben hat.

Zu Vers 32b wendet sich Wolter dagegen (W542), „Jesu Hingabe (*paradidonai*) durch Gott“ wie „in Röm 4,25a ... möglicherweise durch Jes 53,12^{LXX}“ beeinflusst zu sehen, da hier nicht „von einer Hingabe ‚um der Verfehlungen/Sünden willen‘ (*dia tas paraptōmata/hamartias*) die Rede“ ist, sondern von einer Hingabe, die „personal ausgerichtet ist (*hyper hēmōn pantōn* {für uns alle})“. Außerdem, so Wolter (W543), „geht es Paulus hier nur indirekt um die Heilsfolge von Jesu Tod“, sondern um

die Wahrnehmung des Todes Jesu durch die Glaubenden als ein Heilshandeln Gottes zu ihren Gunsten. Bei *paradidonai* {hingeben} ist nicht der häufig mit-schwingende Gedanke der Auslieferung an einen Feind wichtig, sondern dass mit diesem Verb Gottes Handeln bezeichnet wird. Nach Gal 2,20 und Eph 5,2.25 kommt in Jesu *paradidonai hyper* {hingeben für} seine Liebe zum Ausdruck (s. auch Röm 5,8); diesen Zusammenhang wird Paulus mit Bezug auf Gottes Liebe dann auch in Röm 8,39 herstellen.

Dass Wolter beim Stichwort *paradidonai* in Vers 32b nur an „Gottes Handeln“ denken möchte, ohne darüber nachzudenken, was es denn bedeutet, wenn Gott selber den eigenen Sohn hingibt, ausliefert, der Ermordung am römischen Kreuz preisgibt, setzt die im Christentum vertraute Vorstellung als selbstverständlich voraus, Gott habe aus Liebe zu den auf ihn Vertrauenden den eigenen Sohn opfern müssen, da anders sein Zorn nicht zu besänftigen gewesen wäre²⁴⁶, und verharmlost sie zugleich. Ob (Anm. 27) „eine Verknüpfung mit den ‚Auslieferungs‘-Aussagen von Röm 1,24.26.28“ tatsächlich „von dem“ ablenkt, „was Paulus in Röm 8,32 sagen will“, oder nicht vielmehr entscheidend zur Deutung beiträgt, wird in der Beschäftigung mit Jankowskis Auslegung des Verses zu überprüfen sein.

In Vers 32c: *pōs ouchi kai syn autō ta panta hymin charisetai?* {wie wird er uns mit ihm nicht auch alles schenken?} verwendet Paulus (W543) den Ausdruck *syn autō* {mit ihm} „so ähnlich wie in Röm 6,8; 8,17.29; 2Kor 4,14; 13,4; Phil 3,21; 1Thess 4,14.17; 5,10“, indem er „die Ergehensgemeinschaft der Christen mit Christus“ kenn-

245 Diese Auffassung vertreten Wolter zufolge J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38A-B), Bd. 1, Dallas, TX 1988, 501, B. Byrne, *Romans* (SacPaSe 6), Collegeville, MN 1996, 2. Aufl. 2007, 275f., und R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 538.

246 Vgl. dazu den Abschnitt [Muss der Tod des Gottessohnes den Zorn Gottes versöhnen?](#) in Helmut Schütz, [Missbrauchtes Vertrauen](#). Sexueller Missbrauch als Herausforderung an Seelsorge, Kirche und Bibelauslegung, Gießen, 4. Aufl. 2011 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83646](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83646)), 273.

zeichnet und „das eschatologische {endzeitliche} Heilsgeschick, das die christlichen Wir noch vor sich haben, als Teilhabe am Heilsgeschick Jesu versteht.“

Zur zusammenfassenden und übertreibenden Formulierung *ta panta* {alles} will Wolter nicht entscheiden (Anm. 29), ob damit „(soteriologisch {auf das Heil bezogen}) die Fülle der Heilsgüter ... oder (kosmologisch {auf die Welt bezogen}) auf der Linie von Röm 4,13) die ganze Welt“ gemeint sein soll. Wahrscheinlich liegt ihm zufolge ein zurückverweisendes [Polypoton](#) vor²⁴⁷,

und zwar gleich zweimal: Sollte das der Fall sein, würde Paulus zum einen mit *ta panta hēmin* {uns ... alles} auf *hēmōn pantōn* {uns alle} (V. 32b) zurückverweisen und zum anderen mit *syn autō* {mit ihm} (V. 32c) auf *auton* {ihn} (V. 32b), um dadurch den sprachlichen Ausdruck eindringlicher zu gestalten: Gott hat „ihn“ „für uns alle“ hingegeben, so dass wir zuverlässig damit rechnen dürfen, dass er „mit ihm“ „uns alles“ schenken wird.

[7. Juni 2025] Nach Gerhard Jankowski (J194) hatte die in Römer 8,31 zum fünften Mal auftauchende Wendung: „Was werden, was sollen wir nun sagen?“ bereits in „3,5; 4,1; 6,1; 7,7 ... wichtige Abschnitte des Schreibens“ markiert:

So auch an dieser Stelle, dieses Mal mit dem Zusatz *pros tauta, zu dem*, mit eindeutigem Bezug auf das bisher Gesagte. Was bleibt also noch zu sagen, jetzt, da alles eigentlich schon gesagt ist?

Zur Art und Weise des Stils kommt es Jankowski weniger auf genaue Gattungszuordnungen an, sondern eher auf den überschwänglichen Klang der Worte, bei dem zu prüfen ist, als wie tragfähig sie sich erweisen:

Das, was dann gesagt wird, ist überaus emphatisch. Fast hymnisch erklingen die Worte. In ihrer Dichte vereinnahmen sie die Hörer. Fast übertönt der Wortklang den Inhalt. Nicht umsonst ist dieser Abschnitt einer der bekanntesten aus der gesamten Bibel. Was wird hier laut? Eine absolute christliche „Heilsgewißheit“, die niemals und durch niemanden und nichts zu erschüttern ist? Was aber, wenn der Klang der Worte nicht mehr hält, was er zu versprechen scheint? Es kommt eben auf den Inhalt an. Und der ist bei allem Enthusiasmus sehr ernüchternd.

Als eine „erste Ernüchterung“ angesichts einer übertriebenen Euphorie kann schon die Erinnerung daran wirken, dass mit diesem „Schlußwort des ersten Teils des Schreibens ... das Plädoyer des Anwalts der Gojim vor den jüdischen Genossen“ ab-

247 Dazu verweist Wolter auf das Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 640-648: „Es handelt sich um die Wiederholung eines Wortes bei veränderter Flexionsform: ‚Aus dem Gegensatz zwischen der Gleichheit des Wortes und der Verschiedenheit der syntaktischen Funktion wird eine belebende Wirkung erreicht‘ (§ 640).“

geschlossen wird: „von Gott gewollt und durch den Messias Jesus möglich geworden ist das Israel aus Juden und Nichtjuden“ – denn dieses Plädoyer ist bei der Mehrheit der Juden eben nicht auf Zustimmung gestoßen, und ebenso wenig sind die in Römer 8,18 erwähnten *pathēmata tou nyn kairou* {die Leiden der Zeit jetzt} vorüber.

Dennoch (J195) sind dem Paulus „seine Schlußworte ... fast zu einem Lied“ geraten, in dessen Hintergrund Jankowski ein biblisches Lied wie Psalm 56 vermutet, das der „Struktur und dem Inhalt nach“ dem Schluss von Römer 8 „sehr ähnlich“ ist:

Beide sind Lieder des Vertrauens und der Hoffnung zugleich. Und beide sind trotz ihres fast unerschütterlichen Vertrauens gerade nicht realitätsfern. Das Vertrauen und die Sicherheit bewähren sich gerade in der Wirklichkeit.

Aus (J194) Psalm 56, „einem Lied des Vertrauens“, zitiert Jankowski die Verse 10-14, die „einer den verfolgten David“ sagen lässt:

10 *Dann müssen rückwärts sich kehren meine Feinde,
am Tag, da ich rufe, –
dies erkannte ich, daß Gott für mich ist.*
11 *An Gott, dessen Rede ich preise,
am EWIGEN, dessen Rede ich preise,*
12 *ich fürchte mich nicht,
was kann ein Mensch mir tun!*
13 *Deine Gelübde, Gott, liegen mir ob,
Dankbarkeit will ich dir zahlen,*
14 *denn du rettetest meine Seele vom Tod
nicht wahr? Meine Füße vom Anstoßen,
einherzugehen vor Gottes Antlitz,
im Licht des Lebens.*

Dieses Gottvertrauen überträgt Paulus in seine eigene Situation (J194f.):

Wenn Gott für uns ist – und er ist für uns, für das Zusammenleben von uns Juden und Nichtjuden, für unser messianisches Experiment –, wer kann dann gegen uns sein? Wer kann uns verfolgen, wer uns anklagen, wer uns verurteilen? Wir sind wie David in dem Psalm, zwar vielleicht verfolgt, aber gesichert an Gott. Und den wollen wir loben.

Während man Wolters und Jankowskis Auslegung von Römer 8,31 noch einigermaßen in Übereinstimmung bringen könnte, weicht Jankowski (J195) in seiner Auslegung von Römer 8,32, also „in der Begründung der Behauptung, mit der dieses Schlußwort beginnt“, entschieden von Wolter ab, indem er ihn von 1. Mose (Genesis) 22 her begreift:

Er hat seinen eigenen Sohn nicht geschont,
sondern für uns alle ausgeliefert.

Der Satz ist in der Art eines Parallelismus membrorum gestaltet. Das erste Glied dieses Parallelismus erinnert an die Bindung Isaaks aus Gen 22,12.16: „... *nicht vorenthalten hast du mir deinen Sohn, deinen Einzigsten*.“ LXX hat hier *pheisesthai, schonen*, als Übersetzung von *chaßakh, vorenthalten*. So hören wir es auch bei Paulus. Er erinnert also nicht nur an die Bindung Isaaks, er weist direkt auf sie hin.

Zum Stichwort der „Bindung Isaaks“ führt Jankowski im Einzelnen aus:

Die Bindung Isaaks steht innerhalb der Erzählungen vom Werden Israels im Buch Genesis zentral. Da der Sohn, der *bechor* {Erwählte}, nicht im Vertrauen empfangen wurde, muß er gegeben werden. Abraham muß als Vater mit seinem Sohn Isaak, also mit seiner Zukunft, brechen, um sie neu zu gewinnen. In Gen 22,12, wo unser Satz zum ersten Mal in der Erzählung fällt, erfolgt der Bruch mit der Vergangenheit: „... *jetzt habe ich erkannt, daß du Gottes fürchtig bist*.“ Das Vertrauen ist durch die Bindung da; erkennbar im Tun, in der Bindung Isaaks. In Gen 22,16, wo der Satz wiederholt wird, geschieht dann mit dem Schwur, mit dem sich Gott an seine Verheißung bindet, die Geburt des Sohnes gleichsam neu. Damit beginnt aber auch das Werden Israels unter den Völkern.

Die Bindung Isaaks erhält im Lauf der Zeit innerhalb der jüdischen Tradition noch einen anderen Akzent. Sie wird zum Mittelpunkt des jüdischen Märtyrergedenkens: Isaak ist in seiner Bindung das Vorbild aller Märtyrer des Volkes Israel. Das ist bis in die heutige Gegenwart so.

Wie nimmt Jankowski zufolge nun Paulus die Erzählung von „der Bindung Isaaks“ im Römerbrief 8,32 auf? In Genesis 22 „bricht Abraham mit seiner Zukunft und gewinnt sie dadurch neu“, es ist also

Abraham, der den Sohn bindet. Bei Paulus ist es Gott selbst, der seinen Sohn ausliefert, wie es im zweiten Glied des Parallelismus heißt. Das heißt nun, daß Gott selbst die Zukunft Israels ausliefert, aufgibt. Denn der eigene Sohn, das ist immer Israel, auch dann, wenn die Wendung sich, wie hier, auf den Messias bezieht. Denn der Messias repräsentiert Israel.

An dieser Stelle nimmt nun Jankowski die harte Aussage sehr ernst (J195f.): „Israel wird ausgeliefert von Gott her, wie die Gojim von Gott ausgeliefert wurden, wie es in Röm 1,24-28 sehr betont heißt.“ Führt die Notwendigkeit (J196), dass wir „diesen Zusammenhang mitbedenken“ müssen, nicht zu einer unmöglichen Konsequenz?

In letzter Konsequenz hieße das, daß Israel wie die Gojim von Gott her keine Zukunft zu erwarten habe. Daß freilich Israel keine Zukunft haben soll, das ist undenkbar. Denn dann hätten alle Völker der Welt keine Zukunft mehr. Daß Israel immer wieder den Völkern ausgeliefert war, das ist eine bittere Erkenntnis aus der Geschichte. Deswegen wird die Bindung Isaaks zum Paradigma für das Ausgeliefertsein des Volkes Israel an die Völker. Aber es ist der gebundene

Sohn, der die Verheißung ist und sie in die Zukunft hineinträgt. Der Gebundene verkörpert die Zukunft.

Jankowski geht also davon aus, dass Paulus tatsächlich die reale Gefahr sieht, Israel könne wegen der Unmöglichkeit, unter den Bedingungen der Versklavung unter die weltweite Unterdrückungsordnung die Tora zu erfüllen, gemeinsam mit den Gojim dem Zorn Gottes ausgeliefert sein. Dazu kommt es aber nicht, weil Gott als die Verkörperung seines erstgeborenen Sohnes Israel den Messias Jesus in die Weltordnung hineinsendet. Und in der Gestalt dieses Jesus wird bei Paulus von Gott

der eigene Sohn, der Messias, ausgeliefert *hyper hēmōn pantōn, für uns alle*. Die Präposition *hyper* hat hier eine doppelte Bedeutung. Zunächst ist es mit *anstatt, statt* zu übersetzen. Nicht alle werden ausgeliefert, sondern der eine. Und der *anstatt aller*. Erst wenn das klar ist, dann wird aus dem *anstatt* ein *für*. Der Eine aber wird ausgeliefert für *alle*, und das sind Juden und Nichtjuden, also die, die immer ausgeliefert waren. Ihnen wird Zukunft geschenkt zusammen mit dem an ihrer statt und für sie Ausgelieferten. Diesen allen wird auch das Gesamt geschenkt werden.

Mit „[d]as Gesamt“ übersetzt Jankowski *ta panta* als „eine Wendung, die überwiegend nur Paulus hat“, vor allem (Anm. 58) in 1. Korinther 8,6; 11,12; 2. Korinther 5,18 und Galater 3,22, und die außerdem (J196) in den „von ihm abhängigen“ Briefen an die Epheser und Kolosser vorkommt.“ Unter Berufung auf J.J. Meuzelaar²⁴⁸ hält Jankowski es für „eindeutig nachgewiesen“, dass von Paulus

mit dem Ausdruck, der ursprünglich alles Geschaffene oder die gesamte Menschheit meint, die Gemeinschaft aus Juden und Gojim umschrieben wird und somit in enger Beziehung zur Metapher vom Leib des Messias zu sehen ist. Das Gesamt manifestiert in diesem Leib die Vielheit und Verschiedenheit der beiden Gruppen. Es ist der starke Ausdruck für den Frieden und die Einheit zwischen Juden und Gojim in der messianischen Ekklesia.

Dieses Gesamt, die Einheit von Juden und Gojim in der messianischen Gemeinde, ist die neue eröffnete Zukunft. Es ist nicht gemacht. Es ist geschenkt. Und es ist nur möglich über den eigenen Sohn Gottes, über den Messias aus Israel. Für Paulus ist dieses Gesamt, dieses Zusammensein die Zukunft, die Israel neu eröffnet ist.

Was das bedeutet, wird Paulus nun „[geradezu] hymnusartig ... in Worte zu fassen“ versuchen.

248 Jacobus Johannes Meuzelaar, Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen, Kampen 1979, 102-117.

Römer 8,33-35: Wer klagt die Auserwählten an, wer verurteilt, wer trennt uns von der Solidarität des Messias?

- 8,33 Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen?
Gott ist hier, der gerecht macht.
- 8,34 Wer will verdammen?
Christus Jesus ist hier, der gestorben ist,
ja mehr noch, der auch auferweckt ist,
der zur Rechten Gottes ist und für uns eintritt.
- 8,35 Wer will uns scheiden von der Liebe Christi?
Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger
oder Blöße oder Gefahr oder Schwert?

[8. Juni 2025] Zu den folgenden Versen Römer 8,33-37 schicke ich voraus, dass Ich die Einteilung, die Wolter vornimmt, nicht nachvollziehen kann. Mir persönlich fällt das dreimalige *tis* {wer} am Anfang der Verse 33a, 34a und 35a ins Auge, womit Fragen gestellt werden, von denen die ersten beiden in 33b und 34b-c recht kurz beantwortet werden, während die dritte in 35b um einen Leidenskatalog und in 36 um ein Psalmzitat ergänzt wird und erst in 37 ihre Antwort erfährt. Da ich dem Zitat aus Psalm 44 in Vers 36 einen eigenen Abschnitt widmen möchte, beschränke ich mich in diesem Abschnitt auf die Auslegung der Verse 33-35 und verschiebe die Beschäftigung mit Vers 37 auf den übernächsten Abschnitt.

In Michael Wolters Augen (W544) gehören die Verse 33-34a zusammen, indem die „beiden rhetorischen Fragen ... diejenige von V. 31b“ konkretisieren:

Sie sind nicht nur durch die parallele Gegenüberstellung „Gott“ // „Wer?“ miteinander verbunden, sondern auch dadurch, dass sie mit ihrem Beginn („Anklage erheben“; V. 33a) und ihrem Ende („verurteilen“; V. 34a) den Beginn und das Ende und damit den Rahmen eines Gerichtsverfahrens konstruieren. Die Anordnung der Gegenüberstellung ist chiastisch {überkreuz}: (a) „Wer?“ mit futurischem Prädikat – (b) Gott // (b) Gott – (a) „Wer?“ mit futurischem Prädikat.

Aus dem Futur ist aber nicht zu „schließen, dass Paulus hier vom Endgericht spricht“, weil bei den schon zu Römer 8,31 erwähnten „analogen Gegenüberstellungen in der griechischen Bibel, an deren Form Paulus sich an dieser Stelle orientiert, ... das Prädikat in der *tis*-{wer-}Frage mit ganz geringen Ausnahmen ebenfalls im Futur“ steht.

Gegen einen Bezug auf das Endgericht spricht auch, dass Paulus die „Wer?“-Frage in V. 35 wieder aufnimmt und das *tis* {wer} dann durch einen Katalog von sieben nicht-forensischen Leidenserfahrungen entfaltet, denen die christlichen Wir in der Gegenwart unterworfen sein können. Die forensische Sprache ist darum hier genauso wie in Jes 50,8 metaphorisch.

Das letztgenannte Argument gegen einen Bezug auf das Endgericht spricht aber auch dagegen, nur die Verse 33-34a wegen ihrer Verwendung forensischer Vokabeln zusammenzufassen und davon zunächst die Verse 34b-36 und dann 37 abzugrenzen.

Indem die „beiden rhetorischen Fragen“ in 33a und 34a voraussetzen, dass dem, der „Gott auf seiner Seite hat, ... schlechterdings niemand etwas anhaben“ kann, ist davon auszugehen, dass ein „bestimmter Ankläger ... nicht im Blick“ ist, und zwar (Anm. 36) „auch nicht der Satan als himmlischer Ankläger, wie er aus dem Hiob-Buch bekannt ist und in welcher Rolle ihn auch Apk 12,10 präsentiert“.

Zu Vers 33b: *theos ho dikaiōn* {Gott, der gerecht spricht}, betont Wolter (W544), dass Paulus „im Präsens von Gottes Rechtfertigungshandeln spricht und damit nicht von einem bestimmten Handeln Gottes *berichtet*, sondern Gott in allgemeingültiger Weise *charakterisiert*“. Damit stellt er (Anm. 38) einen Unterschied zu Jesaja 50,8 heraus, wo *ho dikaiōsas me* {der mich gerecht gesprochen hat} im Aorist mit einem Objekt steht, das bei Paulus fehlt. Worauf es hinauslaufen soll, diesen Unterschied herauszuarbeiten, erschließt sich erst einigermaßen, wenn Wolter (W545) zu Vers 34a bemerkt:

Mit *ti ho katakrinōn?* {wer könnte verurteilen?} (V. 34a) greift Paulus möglicherweise auf Röm 8,1 zurück („kein *katakrima* {Verurteilung} gibt es für die in Christus Jesus“) und führt die dort ausgesprochene Feststellung weiter: Wen *Gott* nicht verurteilt, sondern rechtfertigt, den kann auch kein anderer verurteilen. Mit dem Gegenüber von *dikaiōn* {der gerecht spricht} und *katakrinōn* {der verurteilt} (V. 33b-34a) reproduziert Paulus eine Antithese, mit der er schon in 5,16.18 gearbeitet hatte. Außerdem weist er mit V. 33b (*theos ho dikaiōn* {Gott, der gerecht spricht}) über 8,30 (die Gott „berufen hat, hat er auch gerechtfertigt [*edikaiōsen*]“) auf 3,24.26.28.30; 5,1.9 zurück. Es sind darum diese Texte und nicht Jes 50,8, auf die Paulus hier den Blick seiner Leser lenkt.

Als (W544) wesentliche „Pointe der beiden rhetorischen Fragen“ in 33a und 34a stellt Wolter (Anm. 39) vor dem Hintergrund alttestamentlicher Formulierungen in der Septuaginta wie „*eklektoi autou* {seine (Gottes) Auserwählten}: 1Chr 16,13; 104,6.43; SapSal {Weisheit Salomos} 3,9; 4,15; Sir 46,1 und von *eklektos/-oi mou/sou* {mein/dein Auserwählter}: Tob 8,15; Ps^{LXX} 88,4; 105,5; Jes 42,1 und 45,4 (jeweils „Israel, *ho eklektos mou* {mein Auserwählter}“); 65,9.15.23; Klgl 1,15^{LXX}“ heraus (W544f.),

dass Paulus aus den Wir in der allgemeinen Gegenüberstellung V. 31b in V. 33a „Erwählte Gottes“ macht. Er überträgt mit dieser Bezeichnung (im NT auch Kol 3,12; Tit 1,1), einmal mehr einen Begriff, der im Alten Testament für das Gottesvolk Israel reserviert ist, auf diejenigen, die „in Christus Jesus“ sind (Röm 8,1). Für die Bezeichnung der christlichen Wir als *eklektoi theou* {Auserwählte Gottes} gilt insofern dasselbe wie für *agapētoi theou* {Geliebte Gottes} in Röm 1,7. Auch in Dtn 7,7-8 stehen Gottes Erwählung und Liebe mit Bezug auf Israel beisammen, und darum ist es nur konsequent, dass Paulus in Röm 8,39, d.h. bald nachdem er die Christen „Erwählte Gottes“ genannt hat, von Gottes Liebe zu ihnen spricht.

Indem dabei (W545) der „Genitiv *theou* {Gottes} in V. 33a“ in doppeltem Sinn verstanden werden kann, nämlich sowohl „als *genitivus possessivus*“ wie auch „als *genitivus subjectivus*“, da die Erwählten einerseits zu Gott gehören und andererseits von ihm erwählt sind, „verweist Paulus“ in Vers 31a wie in 31b „auf ein und dasselbe Handeln Gottes: Gott macht die christlichen Wir dadurch zu seinen ‚Erwählten‘, dass er sie ‚gerecht spricht‘.“

Wie bereits erwähnt, gehören nach Wolter die Verse 34b-36 „ebenfalls zusammen“. Um seine Begründung dafür herauszuarbeiten, gehe ich erst einmal nur auf die Teilverse 34b und 35a ein und lasse den Einschub 34c-e sowie die Entfaltung von 35a in den Versen 35b-36 zunächst außer Acht.

Erstens „schreibt V. 34b-35a die Struktur von V. 33b-34a christologisch fort“, das heißt, was zuvor von Gott gesagt wurde, wird nun auf Christus übertragen. Zweitens spricht Wolter von einem engen Zusammenhang zwischen „der Feststellung *Christos Iēsous ho apothanōn* {Christus Jesus (ist es), der gestorben ist} (V. 34b)“ und der ihr gegenübergestellten „rhetorische[n] Frage *tis hēmas chōrisei apo tēs agapēs tou Christou?* {wer könnte uns trennen von der Liebe Christi} (V. 35a)“.

Diesen Zusammenhang konkretisiert Wolter folgendermaßen (W546): Die Formulierung *Christos Iēsous ho apothanōn* {Christus Jesus, der gestorben ist} in 34b nimmt die Rede von „Jesu Tod ‚für uns alle‘ (V. 32b)“ auf, ohne dass er hier ausdrücklich „als Tod ‚für uns‘ qualifiziert wird“. Diese Weglassung verdankt sich dem „Interesse an der Parallelität Gott // Jesus“, denn auch in der vorherigen Aussage über Gott in 33b fehlte das Objekt zu *dikaiōn* {der gerecht spricht}. Gemeint ist aber natürlich auch hier der Tod Jesu für uns, denn erst dadurch „kann man ihn als Ausdruck von Jesu ‚Liebe‘ zu uns wahrnehmen“.

Bestätigt wird die „Zusammengehörigkeit von V. 34b und V. 35a“ nach Wolter außerdem dadurch, „dass die Verknüpfung von ‚sterben für‘ und ‚Liebe‘ nicht nur im Neuen Testament, sondern auch in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums belegt ist.“ Dazu verweist er im „Neuen Testament“ auf die Deutung von „Jesu Sterben ‚für uns‘ oder ‚für unsere Sünden‘ in Röm 5,8 als Ausdruck der Liebe Gottes“ oder „in 2Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 5,2.25; 1Joh 3,14-16; Apk 1,5 wie in Röm 8,34b.35a als Beleg für Jesu eigene Liebe zu uns“, und schlägt von „Joh 15,13 aus (‚keiner hat größere Liebe als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde [*tēn psychēn autou thē hyper tōn philōn autou*])“ eine „Brücke“ zu „außerneutestamentlichen Texten“ beispielsweise von Plato, Aristoteles und Epiktet: „Sie machen erkennbar, dass es die hellenistische Freundschaftsethik ist, in der die Verknüpfung von ‚Liebe‘ und ‚sterben für‘ zu Hause ist“.

Das Verständnis von Wolters Ausführungen (W547) über den „Einschub V. 34c-e“, der den genannten Zusammenhang von 34b und 35a unterbricht und (W545) „mit dem Paulus drei weitere, von *Christos Iēsous* (V. 34b) abhängige Prädikationen ergänzt“, die wiederum (W546) „möglicherweise eine christologische Tradition“ auf-

nehmen, wird ein wenig dadurch erschwert, dass in Wolters Text zweimal ein Druckfehler übersehen wurde, so dass statt von 34c-e auf Seite 545 versehentlich von „34b-c“ und auf Seite 546 von „35c-e“ die Rede ist.

Inhaltlich hebt Wolter (W547) zu diesem „Einschub V. 34c-e“ zunächst hervor, dass er „konsequent bei demselben *hyper hēmōn* {für uns}“ endet, „das zuvor auch der Feststellung von Jesu Tod in V. 34b ihre theologische Pointe gegeben hat“. Zu dieser abschließenden Aussage gelangt Paulus in mehreren Schritten:

Zunächst ergänzt er zu *apothanōn* {gestorben} (V. 34b) ein syntaktisch paralleles *egertheis* {auferweckt} (V. 34c). Er verbindet die beiden Partizipien aber nicht mit *kai* {und} zu einer komplementären Doppelaussage („Christus, gestorben und auferstanden“; vgl. Röm 4,25; 2Kor 5,15; 1Thess 4,14; s. auch Röm 5,9-10; 1Kor 15,3-5), sondern setzt sie durch *mallon de* {mehr noch} voneinander ab. Rhetorisch handelt es sich um eine Form von *amplificatio*²⁴⁹. Paulus unterstreicht, dass sich über Jesus noch mehr sagen lässt, als dass er gestorben ist: Er wurde auch auferweckt.

Mit der „Auferweckungsaussage“ bereitet Paulus „die beiden Relativsätze V. 34d-e“ vor, „mit denen Paulus den gegenwärtigen Status Jesu und dessen Eintreten für die christlichen Wir in den Blick nimmt“, wobei „der zweite ... auf dem ersten“ aufbaut: „Die Position zur Rechten Gottes schafft die bestmögliche Voraussetzung dafür, dass Jesus sich bei diesem für die Seinen verwenden kann.“

Zur „Position zur Rechten des Herrschers“ verweist Wolter auf Frauen, die nach „1Kön 2,19 ...; Ps 45/44,10 ... und 1/3Esr 4,29“ den Ehrenplatz neben dem König zugewiesen bekommen, und auf außerbiblische jüdische Schriften, in denen Märtyrer und Gerechte wie Hiob, Henoch, Noah, Sem und die drei Erzväter zur Rechten Gottes sitzen oder stehen. Das frühe Christentum hat „unter dem Einfluss von Ps 110/109,1“ die „Erhöhung Jesu“ mit der „Vorstellung der *sessio ad dextrum* {Sitzen zur Rechten} gedeutet ... („der Herr sprach zu meinem Herrn: »Setze dich zu meiner Rechten [LXX: *kathou ek dexiōn mou*«], bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“), aber diese „spezielle Grundlage ist“ Wolter zufolge „in Röm 8,34d nicht mehr erkennbar“, denn (Anm. 49)

Paulus lässt Christus nicht zur Rechten „sitzen (*kathizein*)“, sondern „sein“ (*einai*); statt *ek dexiōn* {wörtlich: „aus“ der Richtung von rechts her} hat er *en dexia* {wörtlich: „in“ Richtung der rechten Seite}; von der Unterwerfung der Feinde ist keine Rede.

Schließlich ist (W548) die „Vorstellung, dass der Auferstandene und Erhöhte ‚für uns‘ bei Gott ‚eintritt‘ (*entynchanei hyper hēmōn*; 8,34e), ... im Neuen Testament auch in

249 Dazu verweist Wolter auf das Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 400-409 „sowie den analogen Gebrauch von *mallon de* in 2Makk 6,23; 3Makk 6,31; 7,5; Sap {Weisheit Salomos} 8,20; 1Kor 14,1.5.“

nachpaulinischen Texten belegt“, so benutzt etwa Hebräer 7,25 „dasselbe Verb wie Paulus, um Jesu Wirken als himmlischer Hohepriester zu umschreiben“, und nach 1. Johannes 2,1

ist Jesus als ‚Anwalt beim Vater‘ (*paraklētos ... pros ton patera*) zugunsten der christlichen Wir tätig, für den Fall, dass die mal sündigen. Auf Jesus wird damit eine Funktion übertragen, die im Judentum den Engeln oder anderen Mittlern zugeschrieben wird, die zu Gott erhöht wurden. Paulus überträgt das „Für-uns“-Sein Jesu von dessen Tod aus über zwei Zwischenstationen bis zum himmlischen Eintreten des Auferstandenen und Erhöhten „für uns“, weil er es auf diese Weise bis in die Gegenwart hinein verlängern kann. Die in eine rhetorische Frage gekleidete Feststellung von V. 35a, dass niemand uns von Jesu Liebe trennen kann (*tis hēmas chōrisei ...;*), bekommt von daher einen guten Sinn, denn sie setzt voraus, dass Jesus seine Liebe zu uns auch in der Gegenwart noch praktiziert.

So viel zum Einschub 34c-e in den von Wolter angenommenen Zusammenhang der Verse 34b und 35a. Unmittelbar nach 35a wird dann (W545) in Vers 35b „das *tis* {wer} der rhetorischen Frage in einem siebenteiligen Peristasenkatalog {Aufzählung von sieben exemplarischen Leidenserfahrungen}“ entfaltet, so dass (W548) „[s]owohl der Katalog insgesamt als auch jedes einzelne Element für sich ... mit einem virtuellen Fragezeichen zu versehen“ ist.

In einem ausführlichen Exkurs verweist Wolter darauf (W549), dass sich „[v]ergleichbare Aufzählungen ... nicht nur in anderen paulinischen Briefen (1Kor 4,11-13; 2Kor 4,7-12; 6,4-10; 11,23-29; 12,10; Phil 4,12), sondern auch in der gesamten Umwelt des Neuen Testaments, der jüdischen genauso wie der nichtjüdischen“, finden. Allerdings beschreibt „die Liste in Röm 8,35 ... nicht individuelle apostolische Leidenserfahrungen ..., sondern allgemein-christliche Erfahrungen“, die die „Leser ... bereits gemacht haben“ oder „die ihnen möglicherweise noch bevorstehen.“ Dabei soll wie „beim Lasterkatalog in Röm 1,29-31 ... die Katalogform auch hier den Eindruck von Vollständigkeit vermitteln“ und „das Pathos der Rede“ steigern, wozu „auch die Siebenzahl der Leidenserfahrungen“ beiträgt, aber ohne dass Paulus damit wie in der „Johannesoffenbarung ... die sieben Leidenserfahrungen ... als Bestandteil des Endgeschehens“ deuten würde.

In jüdischen Schriften gibt es sowohl „Leidenskataloge“, die „die allgemeine [*condicio humana*](#) charakterisieren (z.B. Sir 40,8-9...)“ als auch Aufzählungen der „Strafen ..., die Gott über Sünder und Frevler sowie über sein Volk bringt, wenn es seinen Worten nicht gehorcht (z.B. Dtn 28,47-48...; Jer 27,8...)“, es „gibt sie aber auch als Bestandteil von Visionen, die kommendes Unheil ankündigen“. Außerdem erwähnt Wolter Leidenskataloge in „stoischen Texten“, die „hervorheben“ wollen, dass es gerade die Leidenserfahrungen sind, die den Charakter des weisen Mannes und des wahren Philosophen hervortreten lassen“. Unter all diesen Leidenslisten kommen Wolter zufolge diejenigen der

Intention von Röm 8,35 am nächsten ..., die zusammengestellt werden, um die Größe des Heils zu veranschaulichen. Das gilt z.B. für [äthHen 25,5-6](#): „Die Ausgewählten werden sich freuen voller Freude und fröhlich sein, und in ihren Tagen wird sie weder Trauer noch Leid, noch Bedrängnis, noch Plage erreichen“; [PsSal 15,7](#): „Hunger und Schwert und Tod sind fern von den Gerechten“. Auch in 2Chr 20,9 wird ein Leidenskatalog benutzt, um Heilsgewissheit zu artikulieren: „Wenn über uns kommt Böses, Schwert, Strafgericht oder Pest oder Hungersnot, und wir schreien zu dir um Hilfe aus unserer Bedrängnis, dann wirst du hören und retten“. Auf dieser Linie liegt auch, was Bileam nach Josephus²⁵⁰, Ant. 4,127f zu Balak und den Midianitern sagt: „Das Volk der Hebräer wird niemals vollständig vernichtet werden, weder durch Krieg noch durch Pest und einen Mangel an Früchten der Erde (*out' en polemō out' en loimō kai spanei tōn apo gēs karpōn*), noch kann eine andere unerwartete Sache (es) verderben, denn bei Gott gibt es Fürsorge für sie, um sie aus allem Bösen zu retten (*pronoia gar estin autōn tō theō sōzein apo pantos kakou*)“.

Als Gemeinsamkeit von Römer 8,35 mit der zuletzt erwähnten Leidensliste in den Jüdischen Altertümern des Josephus nennt Wolter nicht nur (W550f.),

dass die Aufzählung von Leidenserfahrungen Bestandteil einer Heilsaussage ist (vgl. hier wie dort *oute*²⁵¹), sondern auch die Gewissheit, dass Gott sein Volk im Leiden nicht verlässt. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass es bei Josephus die „Fürsorge“ (*pronoia*) Gottes ist, die Israel durch das Leiden trägt und vor dem Verderben bewahrt, während dies in Röm 8,35 der „Liebe Christi“ zugeschrieben wird.

Gegenüber der Gefahr (W551), „dass Leidenserfahrungen christliche Gemeinden destabilisieren können (vgl. Mk 4,17 parr.; 1Thess 3,3-4)“, versucht Paulus mit dem Leidenskatalog nach Wolter „die Heilsgewissheit seiner Leser gegen mögliche Zweifel und Verunsicherung zu immunisieren“, wobei (Anm. 59) die „paulinische Argumentation ... fast wie eine Umkehrung der Beschreibung von Israels Unheil in Jes 51,19“ gelesen werden kann:

dyo tauta antikeimena soi: tis soi syllypēthēsetai? ptōma kai syntrimma, limos kai macharia; tis se parakalesei? („diese beiden stehen gegen dich: Wer wird mit dir trauern? Sturz und Verderben, Hunger und Schwert: Wer wird dich trösten?“).

250 Die hier von Wolter zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite <https://archive.org> nachgelesen werden: Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 4, 6, 6.](#)

251 Dieser Verweis darauf, dass Josephus wie Paulus in Römer 8,35 mit dem Wort *oute* {weder/ noch} auf die verschiedenen Leidenserfahrungen Bezug nimmt, trifft allerdings nur für die Verse 38-39 zu, während Paulus in Vers 35 auf die Formulierung *ē* {oder} zurückgreift.

Was die (W551) einzelnen „Elemente der Aufzählung von Röm 8,35“ betrifft, die alle „auch in anderen Leidenskatalogen belegt“ sind, möchte ich nur hervorheben, dass sich die Stichworte *thlipsis* {Bedrängnis} und *stenochōria* {Not} „als Begriffspaar vor allem in der Septuaginta“ finden, z.B. in 5. Mose (Deuteronomium) 28,53.55.57 und Jesaja 8,22; 30,6, und dass auch „Paulus ... das Begriffspaar in Röm 2,9“ hat, „um die Strafen summarisch zu umschreiben, die Gottes Gericht über alle verhängt, die das Böse tun“. Zum Stichwort (W552) *machaira* {Schwert} ist zu sagen, dass es als „Umschreibung für den gewaltsamen Tod“ verwendet wird („vgl. vor allem Apg 12,2“) und dass sich in „vergleichbaren Unheils katalogen ... ‚Schwert‘ und ‚Hunger‘ besonders nahe“ stehen („vgl. z.B. Jes 51,19 ...; Ez 14,21 und Apk 6,8 ...; bei Jeremia, aber nicht nur bei ihm, findet sich häufig die Reihe ‚Schwert, Hunger und Pest ...‘: Jer 14,12; 21,7.9 u.ö.; s. auch Ez 5,12; 6,11; 7,15; 12,16...“).

[9. Juni 2025] Gerhard Jankowski (J196) bezieht sich auf die Verse Römer 8,33-34 mit den Worten: das „kleine hymnusartige Stück“, das „durchsetzt“ ist (J196f.)

mit Worten aus dem Gerichtswesen: *anklagen, enkalein; verurteilen, katakrinein; für jemanden als Anwalt eintreten, entynchanein*. Paulus hat das Gericht im Blick, das für die messianische Zeit zu erwarten ist. Es ist notwendig, damit auf der Erde unter den Menschen Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Paulus ist sich sicher, daß in diesem Gericht die Praxis des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden Bestand haben wird. Recht getan, wahr gemacht! Das wird das Urteil des Gerichtes sein. Nicht zu verurteilen sind die, die mit ihrem Zusammenleben den Leib des Messias verkörpern.

Während (J197) in Vers 32 „noch in der Schweben“ war, „ob der Sohn Gottes ... Israel oder der Messias ist, so wird ... jetzt sehr deutlich“:

Der Sohn, der ausgeliefert wurde, ist der Messias Jesus. Nur von ihm kann es heißen, daß er gestorben ist und erweckt wurde. Und es ist dieser Gestorbene und Erweckte, der als Messias an der Rechten Gottes steht. Er ist der Anwalt der messianischen Gemeinde aus Juden und Gojim, er tritt für sie ein in dem zu erwartenden Gericht. Sie kann sich seiner Solidarität gewiß sein, vor allem da, wo Solidarität am dringendsten gebraucht wird: in Unterdrückung, in Verfolgung, im Hunger.

Hier zeigt sich, dass Jankowski in die hymnusartigen Verse 33-34 auch den Vers 35 mit hineinnimmt, in dem sich Paulus der harten Realität der Gegenwart stellt:

Das ist sie wieder, die Realität, die Paulus nie aus den Augen verliert, auch wenn ihm in seiner Gewißheit fast der Mund vor Jubel übergeht. Er über-tüncht sie nicht. Er hatte sie auszuhalten. Wiederholt war er bei seiner Arbeit für die messianische Praxis verfolgt, verprügelt, diffamiert worden. Teilweise sah er diese Erfahrungen in Analogie zum Leben des Messias Jesus. Es war nicht so, daß die messianische Praxis erkennbar zum Erfolg führen mußte. Da

waren eben immer noch die unmenschlichen Verhältnisse, die längst noch nicht abgelöst waren von der neuen Welt, die zu erwarten stand.

Römer 8,36: Paulus erinnert an den Psalm der Leiden Israels um des Bundes willen

8,36 Wie geschrieben steht (Psalm 44,23):
„Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag;
wir sind geachtet wie Schlachtschafe.“

[10. Juni 2025] Da Paulus Michael Wolter zufolge (W545) den Leidenskatalog von Römer 8,35b „schließlich durch das Zitat von Ps 43,23^{LXX} mit einer theologischen Deutung versieht“, endet die „durch *tis* {wer} in V. 35a eröffnete Frage ... erst am Ende von V. 36“, und zwar (W552) knüpft das Zitat aus der griechischen Übersetzung von Psalm 44/43,23 in Vers 36 „mit *thanatoumetha* {wir werden umgebracht} unmittelbar an *machaira* (V. 35b) an, denn ‚Schwert‘ stand dort metonymisch für ‚Tod‘.“ Vom Satzbau her gehört das „Psalmwort... zu der durch *tis hēmas chōrisei* {wer könnte uns trennen} (V. 35a) eröffneten Frage“. Aus dem „[f]ormgeschichtlich“ als „Volksklageglied“ einzuordnenden Psalm greift Paulus auf eine „Passage“ zurück,

die im Exil entstanden ist²⁵² und Israels Festhalten an dem Bund mit seinem Gott als Ursache des Elends wahrnimmt, unter dem das Gottesvolk leidet. Die Sprache ist bildhaft und hyperbolisch {übertreibend}. „Deinetwegen“ bezog sich im Psalm auf Gott und verweist bei Paulus auf Christus. Analog wird das Wir Israels im Psalm bei Paulus zum christlichen Wir. Logisches Subjekt der beiden passivischen Prädikate sind hier wie dort die anderen: im Psalm die fremden Völker, in Röm 8,36 die nichtchristliche Umwelt. Paulus will mit Hilfe des Zitats dem christlichen Leiden seinen Charakter als Differenz Erfahrung nehmen: Es gehört zum Wesen der von Christus Geliebten dazu, dass sie eben deswegen von Seiten der anderen Leiden erdulden müssen.

Kurz und bündig scheint also für Wolter der Sinn von Römer 8,36 abgehandelt zu sein. Eine alte Volksklage Israels, die in übertreibender Form längst vergangenes jüdisches Leiden zu deuten versuchte, wird von Paulus für die „christlichen Wir“ geeignet und beschreibt nun das Leiden der Christen, das sie durch ihre „nichtchristliche Umwelt“ erfahren, also unausgesprochen durch Heiden und Juden, die den Glauben an Christus nicht annehmen.

Gerhard Jankowski dagegen (J197) hält es für wahrscheinlich,

daß die eigenen Erfahrungen des Paulus ihn ganz solidarisch an die Erfahrungen seines Volkes binden. So zitiert er ganz gezielt genau an dieser Stelle einen Satz aus Ps 44. Diesen Psalm zitieren die Weisen Israels immer dann, wenn sie

252 Dazu verweist Wolter auf F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Die Psalmen I (NEBAT 29), Würzburg 1993, 272f.

nachdenken über die Existenz Israels, die gekennzeichnet ist von Unterdrückung und Gewalt und die aller Hoffnung auf Befreiung zu widersprechen scheint.

Da Paulus es für „dringend notwendig“ hielt, „seinen fast enthusiastisch klingenden Worten“, die er zuvor geäußert hat, „den Satz aus Ps 44 gegenüberzustellen“, einen Satz, der „ihn selbst aus den Höhen einer jubelnden Gewißheit in die Wirklichkeit seines Volkes“ zieht und mit dem er „sich selbst zur Nüchternheit“ gemahnt, zitiert Jankowski „den Satz aus Ps 44 in seinem gesamten Kontext“, nämlich den Versen 10-18 und 23-27 (J197f.):

10 Wohl, du hast uns verworfen
und hast uns Schimpf angetan,
zogst in unseren Scharen nicht aus,
11 triebst uns von dem Bedränger zurück,
daß sich vollplünderten unsere Hasser,
12 gabst wie Schafe uns hin, die als Fraß gehen,
unter die Gojim worfeltest du uns,
13 verkauftest dein Volk für ein Ungeld,
nicht steigertest du ihren Preis,
14 machtest unseren Anwohnern aus uns einen Hohn,
Spott und Posse denen rings um uns her,
15 machtest ein Gleichnis aus uns unter Gojim,
ein Kopfschütteln unter Nationen.
16 All mein Tag ist mir mein Schimpf gegenwärtig,
die Schamröte meines Antlitzes hüllt mich,
17 vor der Stimme des Hohners und Hudlers,
vor des Feindes, des Rachsüchtigen Antlitz.
18 All dies ist gekommen an uns,
und doch haben wir dein nicht vergessen,
nicht gelogen haben wir deinen Bund.
23 **Ja, um dich werden wir all den Tag getötet,
wie Schafe für die Schlachtbank geachtet.**
24 Rege dich!
warum schläfst du, mein Herr!
erwache!
nimmer verwirf uns auf Dauer!
25 warum versteckst du dein Antlitz,
vergissest unsere Not, unsere Umklammerung!
26 Unsere Seele ist ja gesenkt in den Staub,
unser Leib klebt am Boden.
27 Steh auf
zur Hilfe uns!

*gilt uns ab
deiner Huld zu willen!*

Die Worte sprechen für sich. Sie bedürfen nicht der Interpretation. Aus der Erfahrung heraus aufgeschrieben sind sie zu oft bezeugt worden durch die Unzähligen, die im Lauf der Geschichte den NAMEN heiligten. Sie sind zu hören als notwendiger Gegentext. Paulus hatte sie nicht vergessen. Er erinnert sich an sie und nimmt sich selbst mit ihnen in Disziplin, als er voller Gewißheit die messianische Perspektive in Worte zu fassen sucht.

Anders als Wolter besteht Jankowski darauf, daran zu erinnern, wie oft wohl (J198f.)

die Worte aus Röm 18 als Hymnus von denen gesprochen worden [sind], die sich „vollplünderten“ und „haßten“, die mordeten und ausrotteten, was jüdisch hieß? Sie waren sich ja des Heils gewiß, das sie heraushörten aus diesen Worten. Deswegen war dieser sperrige Vers aus Ps 44 schnell überlesen oder wurde gar nicht gelesen, weil er störend war. Es ist bezeichnend, daß das Evangelische Gesangbuch²⁵³ Röm 8,31-39 unter der Nr. 771 als „Psalm“ abdruckt, den Vers aus Ps 44 aber gestrichen hat. Diese Streichung ist eine beredete Interpretation.

Warum (J199) gehört „dieser Vers und mit ihm der ganze Ps 44 ... genau an diese Stelle“? Jankowski nennt drei entscheidende Gründe:

Damit der Enthusiasmus nicht ins Irrationale abkippt; damit die messianische Ekklesia die Solidarität mit den Unterdrückten, Verfolgten, Gefolterten, Hungernden lernt und nicht aufgibt. Vor allem aber, damit die Bindung an Israel bestehenbleibt.

Warum die „Bindung an Israel“ nicht aufgegeben werden darf, begründet Jankowski mit dem Hinweis darauf, dass in dem Psalm „trotz aller Bedrückung und Verfolgung die erfahrene Befreiung lebendig“ ist, und es ist „Israel“, das davon „allen Unterdrückten“ Zeugnis gibt. Und genau dieses Zeugnis mag „mit ein Grund für Antijudaismus und Antisemitismus“ sein, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Jankowski zitiert dazu (Anm. 60) einen „der Vordenker des Faschismus, Edgar Jung²⁵⁴“, der die Meinung vertritt,

daß aufgrund der „volklichen“ Entwicklung die Juden geradezu prädestiniert sind, die Gedanken von „Menschlichkeit“ und „Internationalismus“ zu vertreten. Deshalb sei auch eine politische Gegnerschaft zwischen deutschem und jüdischem Volk unvermeidlich.

253 Jankowski zitiert hier aus dem Evangelischen Gesangbuch von Rheinland-Westfalen-Lippe.

254 Jankowski zitiert Edgar Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen, 1929, nach der Biographie über den führenden Ideologen und Organisator der Gestapo, Werner Best, von Ulrich Herbert, Best: Biographische Studien über Radikalismus, Bonn 1996, 90-93.

Was ganz am Ende des 8. Römerbriefkapitels nun noch kommt, ist daher ein „Lied, das mit seiner Hoffnung auf die neue Welt ansingt gegen die herrschenden Mächte dieser Welt.“

Römer 8,37-39: In allem obsiegen wir, denn nichts kann uns trennen von Gottes solidarischer Liebe im Messias Jesus

- 8,37 Aber in dem allen überwinden wir weit
durch den, der uns geliebt hat.
- 8,38 Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben,
weder Engel noch Mächte noch Gewalten,
weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges,
- 8,39 weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur
uns scheiden kann von der Liebe Gottes,
die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.

[13. Juni 2025] Zu Römer 8,37 weist Michael Wolter darauf hin (W552), dass „*sich en toutois pasin* {in alledem} auf die in V. 35b genannten Leidenserfahrungen“ bezieht, „und *dia tou agapēsontas hēmas* {durch den, der uns seine Liebe erwiesen hat} weist auf V. 35a zurück.“ Damit bestätigt er, dass die Verse 35-37 einen Zusammenhang bilden.

Mit dem durch die Vorsilbe *hyper-* verstärkten Wort *nikaō* {siegen} drückt Paulus aus (Anm. 64), dass „die christlichen Wir einen ‚triumphalen Sieg‘ erringen“; er verwendet damit (W552f.) „eine Metapher ..., die in seiner Umwelt vor allem in der Sprache des Wettkampfs und des Krieges gebräuchlich ist.“ Er sagt zwar nicht (W553), „dass das Leiden besiegt wird“, da das Wort „intransitiv gebraucht“ wird,

doch lässt das Präsens erkennen, dass Paulus hier nicht lediglich an einen Sieg *nach* dem Leiden denkt, sondern dass der Triumph *im Leiden selbst* errungen wird. Man kann die Gewissheit, die sich in diesen Worten ausspricht, vielleicht von Röm 5,2c-4 her interpretieren: Der Sieg, der den christlichen Wir bereits „mitten im Leiden“ zuteil wird, besteht darin, dass die Christen eine Hoffnung haben, die es ihnen erlaubt, sich ihrer Leiden zu „rühmen“ (5,3). Mit *hypernikōmen* {wir siegen überlegen} bezeichnet Paulus darum nicht etwas noch Ausstehendes; es findet vielmehr immer dann statt, wenn Christen sich im Leiden ihres Christus-Glaubens vergewissern. *dia tou agapēsantos hēmas* {durch den uns geliebt Habenden} verweist auf den vom Glauben als Heilsgeschehen gedeuteten Tod Jesu. Dass Paulus hier nicht einfach ‚durch Christus‘ sagt, sondern „durch den, der uns seine Liebe erwiesen hat“, ist durch V. 35a veranlasst.

Am Anfang von Vers 38 markiert das Wort *pepeismai* {ich bin überzeugt} „einen Einschnitt“, indem Paulus „seinen Lesern“ ankündigt, „dass er gleich Bedeutungsvolles sagen wird“, und zwar geht es wie in den Versen 31b-34a „jetzt wieder um Gott und das Verhältnis der Christen zu ihm.“ Allerdings (W554) übernimmt Paulus aus „dem

Christus-Teil“ in den Versen 34b-37 die Frage „*ti hēmas chōrisei apo tēs agapēs tou Christou?* {wer könnte uns trennen von der Liebe Christi} in das Gottesverhältnis hinein ... (V. 39), wobei er aus der rhetorischen Frage eine Feststellung macht.“

In den Versen 33a-34a hatte „Paulus der Gewissheit, dass die heilvolle Gottesnähe der von Gott Erwählten und Gerechtfertigten von niemandem aufgehoben werden kann, ... die Gestalt von zwei rhetorischen Fragen gegeben“, jetzt drückt er sie „ähnlich wie in V. 35b mit Hilfe eines Katalogs“ aus:

Von dem dortigen Katalog individueller und empirischer Leidenserfahrungen der menschlichen Lebenswelt unterscheidet sich der Katalog in V. 38-39 vor allem in den Dimensionen, die Paulus nun in den Blick nimmt: Es sind jetzt universale, ja kosmische Mächte und Gewalten, die er aufmarschieren lässt. Der Katalog besteht aus neun Elementen; acht von ihnen bilden vier Begriffspaare, die sich aber nicht antithetisch gegenüberstehen, sondern jeweils einen korrelativen Dualismus bilden. Sie markieren komplementäre Polaritäten, deren Aufgabe in jedem Einzelfall darin besteht, Gesamtheit und Vollständigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Nicht alle von Paulus aufgeführten „Begriffspaare sind auch anderswo belegt“. Er selbst führt in einer „Aufzählung in 1Kor 3,22 („Paulus, Apollos, Kephas, Kosmos, *eite zōē eite thanatos, eite enestōta eite mellonta*‘ {es sei Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges})), ... gleich zwei Begriffspaare“ auf, „die es auch in Röm 8,38 gibt.“ Ansonsten verweist Wolter auf Belege aus der hellenistisch-römischen Literatur, z.B. bei Marc Aurel, Epiktet oder Plato, aber auch aus der Bibel, so erwähnt er, dass sich das „Paar *thanatos* und *zōē* {Tod und Leben} ... in dieser Reihenfolge schon in 2Sam 15,21 und Spr 18,21“ findet, während das „Begriffspaar *angeloi* und *archai* {Engel und Mächte} ... sonst nirgends belegt“ ist und vielleicht „himmlische und irdische Mächte in den Blick nehmen will“. Die Stichworte „*hypsōma* und *bathos* {Hohes und Tiefes} kommen zwar je für sich auch sonst bei Paulus und in der griechischen Bibel vor, jedoch nicht gemeinsam.“ Wolter schließt jedoch aus (Anm. 77), dass „Paulus mit *hypsōma* und *bathos* siderische Sachverhalte bezeichnen will“, die sich auf den gestirnten Himmel beziehen würden.

Warum (W555) das Stichwort „*dynameis* ... für sich allein“ steht, kann nach Wolter damit zu tun haben, dass damit hier wohl himmlische „Gewalten“ ähnlich wie in 1. Petrus 3,22; 1. Korinther 15,24; Epheser 1,21 gemeint sind und

dass Paulus beim Diktat des Briefes zu *dynameis* kein Pendant eingefallen ist, das analog zu den anderen Dualen zusammen mit diesem Begriff ein polares Gegenüber bildete. Das ist auch kein Wunder, denn ein solcher Gegenbegriff müsste ja Instanzen bezeichnen, die keine Macht haben, und das würde nicht in den gegebenen Kontext und zum paulinischen Aussageinteresse passen: Was keine *dynamis* {Macht} ist oder hat, ist auch keine Bedrohung.

Indem sich „alle Begriffspaare ... mehrfach überlagern..., ... entsteht ein lückenloses Geflecht aller denkbaren Mächte, die es in der Welt gibt“, so dass diese „[w]eder je für sich noch zusammen genommen ... etwas dagegen ausrichten“ können (W555f.),

dass die Christen von Gott geliebt bleiben. Weil Gott es ist, der sie liebt, kann es nirgendwo und nirgendwann eine Macht geben, die dieses Verhältnis zerstören könnte. Den Grund dafür nennt Paulus im letzten Glied seiner Aufzählung, *oute tis ktisis hetera* {noch irgendeine andere Schöpfung}. Obwohl es unterschiedliche Mächte sind, die er aufgezählt hat, haben sie Gott gegenüber doch *ein* Merkmal gemeinsam: Sie sind seine „Schöpfung“ (V. 39) und vermögen eben darum gegen seinen Willen nichts auszurichten. Das letzte Glied ... nennt diejenige Eigenschaft, die ihnen allen gemeinsam ist: Sie sind Gottes Schöpfung und unterliegen damit seiner Verfügungsgewalt.

Zu der „mit *tis ... heteros*“ {irgend ... anders} formulierten Wendung fügt Wolter hinzu (W556), dass sie auch anderswo „dasjenige Merkmal nennen, das die zuvor genannten Elemente“ einer „exemplarische[n] Auswahl“ von Elementen einer Aufzählung „miteinander gemeinsam haben“, z.B. in Römer 13,9 oder 1. Timotheus 1,9-10.

Mit dem Stichwort der *agapē tou theou* {Liebe Gottes}, das „für Erwählung“ steht und „auf die ‚Erwählten Gottes‘ in V. 33a“ zurückweist, greift Paulus Wolter zufolge

wieder auf Israeltypologie zurück, um die christlichen Wir zu charakterisieren. In derselben Weise hatte er die Adressaten zu Beginn seines Briefes (in 1,7) tituliert. Und wie in 1,6 verknüpft er auch am Schluss dieses Briefteils das Gottesverhältnis der Christen mit ihrem Christusverhältnis, indem er die Liebe Gottes zu ihnen durch das präpositionale Attribut *hē en Christō Iēsou tō kyriō hēmōn* {diejenige in Christus Jesus, unserem Herrn} näher bestimmt (V. 39).

Ich werde nicht müde zu betonen, dass Wolter damit erneut so tut, als ob Paulus etwas, was zuvor Israel zustand, nunmehr auf die Christen überträgt, so dass es Juden nun nicht mehr zusteht. Damit lässt er die Möglichkeit außer Acht, dass Paulus von Anfang des 1. Römerbriefkapitels an bis zum Ende des 8. Kapitels jüdische Adressaten anspricht und bei ihnen um die Einsicht wirbt, dass auch die auf den Messias vertrauenden Völker in die solidarische Liebe Gottes zum Volk Israel mit hineingenommen sind.

Wenn Wolter die Formulierung *Christos Iēsous* {Christus Jesus} „auch hier“ als „Umschreibung für das in V. 32b angesprochene Geschehen“ begreift, „dass Gott seinen Sohn ‚für uns‘ hingegeben hat, was Paulus in Röm 5,8 als Beleg dafür genommen hatte, dass Gott ‚uns‘ liebt“, dann könnte der falsche Schluss gezogen werden, der im Christentum ja auch bis heute von vielen vertreten wird, dass Gott denjenigen Juden, die nicht auf Jesus vertrauen, seine Liebe entzogen hat. Kann der Jude Paulus das aber wirklich angenommen haben? Mit dieser Frage werden wir uns ausführlich im Zuge der Auslegung der Kapitel Römer 9-11 beschäftigen müssen. Hier ist auf jeden Fall festzuhalten, welche ihn überwältigende Überzeugung Paulus durch seine

Berufung durch den Messias Jesus gewonnen hat, nämlich dass in die gleiche Solidarität Gottes, die von jeher den Juden galt, nun auch die Völker einbezogen worden sind. In Wolters Augen bildet seine Aussage, die ich am Anfang dieses Absatzes zitiere, die „Grundlage“ dafür (W556f.),

dass die in V. 39 formulierte Feststellung („keine Schöpfung kann uns jemals von Gottes Liebe in Christus Jesus trennen“) und die rhetorische Frage von V. 32c („wie sollte Gott uns nicht mit seinem Sohn alles schenken?“) sich gegenseitig interpretieren: Von Gottes Liebe nicht getrennt werden zu können (V. 39) und von ihm alles geschenkt zu bekommen (V. 32c), laufen auf dasselbe hinaus.

Zusammenfassend betont Wolter (W558) zum Abschnitt Römer 8,31-39, dass er „mehr als eine bloße Wiederholung und Zusammenfassung von bereits Gesagtem“ liefert. Stattdessen stellt „Paulus die Heilsaussagen“ einer Reihe möglicher „Unheils-erfahrungen und Unheilmächte“ gegenüber, „von denen die christliche Heilsgewissheit und Heilszuversicht sich bedroht und in Frage gestellt sehen könnte.“ Und zwar (W559)

[g]erade *weil* sie {die Christen} ihrer eigenen Wahrnehmung nach von Gott ‚berufen‘ und ‚gerechtfertigt‘ und ‚verherrlicht‘ sind, erfahren sie von Seiten ihrer Umwelt Ablehnung, Bedrängnis und Verfolgung. Gegen die von dieser Differenzerfahrung ausgehende mögliche Verunsicherung und Destabilisierung will Paulus die Heilsgewissheit und Heilszuversicht seiner Leser immunisieren, indem er sie daran erinnert, dass *Gott* es ist, dem alle Christen ihre Heilsgewissheit und Heilszuversicht verdanken: Er ist es, den sie auf ihrer Seite haben (V. 31b), der sie erwählt hat und gerecht spricht (V. 33a.b) und der sie so sehr liebt (V. 39), dass er sogar seinen eigenen Sohn für sie hingegeben hat (V. 32a-b). ... Paulus will nicht nur wie in V. 30 das Schon jetzt des Heils betonen, sondern er sieht es auch auf ewige Dauer gestellt: Die Christen sind und bleiben von Gott erwählt und geliebt – auf ewig und unverbrüchlich.

Im Anschluss an diese abschließende Einschätzung der ersten 8 Kapitel des Römerbriefs blickt Wolter mit folgenden Worten auf die Auslegung der folgenden Kapitel 9-11 voraus:

Dass Paulus sich gerade im Anschluss an diese Feststellung die Frage vorlegt, was denn nun mit den nichtchristlichen Juden ist, die im Christusgeschehen nicht das Handeln Gottes erkennen können, ergibt sich fast von selbst. Schließlich gehören auch sie zu dem Volk, das Gott schon immer geliebt und erwählt hat (Dtn 7,6-8).

[14. Juni 2025] Zum Hoffnungslied (J199), das Paulus in den letzten drei Versen von Römer 8 „gegen die herrschenden Mächte dieser Welt“ anstimmt“, hebt Gerhard Jankowski hervor, dass es mit seiner „Begrifflichkeit ... – *Engel, angeloi; Prinzipien, archai; Erhöhtes, hypsōma; Tiefe, bathos* – ... Ähnlichkeit mit Gedanken“ aufweist,

die in verschiedenen haggadischen Erklärungen geäußert werden. In diesen Stücken versuchen die Rabbinen zu erklären, wie die Geschichte der Völker, also die Menschheitsgeschichte, mit der Geschichte des Volkes Israel zusammenhängt. Diese Erklärungen sind außerordentlich vielfach und höchst kompliziert. Kurz gesagt geht es um folgendes: Die Schöpfung wird eingeteilt in eine untere und eine obere Welt. In der unteren Welt ereignet sich die wirkliche Geschichte. In der oberen Welt sind die einzelnen Völker durch Engel bei Gott vertreten. Diese Engel streiten mit den Dienstengeln Gottes, d.h., daß die Gegensätze zwischen den Völkern und Israel auch auf einer höheren Ebene ausgetragen werden. Dieser Kampf ist Gott nicht unbekannt. Meistens tragen in diesem Kampf die Vertreter der Völker den Sieg davon. Es ist Aufgabe der Engel aus dem „Hofstaat“ Gottes, diese Feindschaft möglichst für immer zu überwinden. Der Kampf, der sich in der oberen Sphäre abspielt, die Mächte, die diesen Kampf führen, sie alle haben ihre Entsprechungen auf der Erde. Was sich „oben“ abspielt, dient letztendlich nur dem Verständnis dessen, was sich „unten“ tatsächlich abspielt.²⁵⁵

Von entscheidender Bedeutung ist hier, dass es hier nicht einfach um haltlose Spekulationen über obskure jenseitige Mächte geht. Vielmehr sind nach Jankowski (J200) die hier auf Erden herrschenden

Mächte, *dynameis*, ... sehr wohl zu benennen, wenn sie sich auch zuweilen die Maske des Göttlichen überziehen. Die über Tod und Leben herrschen, die Gegenwart und die Zukunft handhaben, die von ganz oben herab die da unten noch mehr in den Dreck stoßen, sie sind wirksam noch. Sie wollen verhindern, was die Schöpfung zur Schöpfung macht. Sie setzen auf Feindschaft und Trennung.

Es ist diese Feindschaft und Trennung, die durch das Kommen des Messias in die Welt überwunden wurde:

Im Messias Jesus, in der messianischen Gemeinschaft aus Juden und Gojim, leben die ehemals Verfeindeten die Solidarität Gottes. Nichts kann sie trennen von dieser Solidarität. Sie ist bewährt und wird sich bewähren. Das ist in nuce {im Kern} der Sieg über die Mächte der Welt. Das ist die Perspektive der neuen Welt mit einer neuen Menschheit. Das ist neue Schöpfung. Das ist die Revolution Gottes, die begonnen hat mit der Auferstehung des Messias. Die messianische Praxis, das Zusammenleben der Verschiedenen ist die Vorbereitung auf die Revolution Gottes; sie ist das dieser Revolution adäquate politische Handeln, das möglich ist. Alles andere ist hoffnungslos.

255 Zu dieser „ganzen Problematik“ verweist Jankowski auf Jacobus Johannes Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Kampen 1979, 102ff. Dort finden sich „neben einer guten Zusammenfassung auch viele Belege aus der rabbinischen Literatur.“

Übersetzungsvorschlag für Römer 8,18-39

- 8,18 Denn ich **rechne damit**,
dass die Leiden der **Zeit jetzt** nichts wert sind
gegenüber der kommenden Ehre,
die **auf uns hin enthüllt wird**.
- 8,19 Das **sehnsüchtige Harren** der Schöpfung
wartet **ja** auf das **Offenbarwerden** der Söhne Gottes.
- 8,20 Der Nichtigkeit **nämlich** wurde die Schöpfung unterworfen,
nicht freiwillig,
sondern durch den, der sie unterworfen hat
– **auf Hoffnung hin**,
- 8,21 **dass** auch sie, die Schöpfung, **befreit** werden wird
von der **Sklaverei des Verderbens**
zur Freiheit der Ehre der Kinder Gottes.
- 8,22 Wir wissen **ja**,
dass die ganze Schöpfung **zusammen stöhnt**
und **zusammen in Geburtswehen liegt bis jetzt**.
- 8,23 Nicht **allein** aber,
sondern auch **sie**, die die **Erstlingsgabe der Inspiration** haben,
auch wir **selbst**, **wir stöhnen in uns selbst**,
weil wir auf die Sohnschaft warten,
die **Auslösung** unseres Leibes.
- 8,24 Denn **auf Hoffnung hin** wurden wir **befreit**.
Hoffnung aber, die gesehen wird, ist keine Hoffnung.
Denn was **man sieht**, **wer hofft (noch darauf)?**
- 8,25 **Wenn** wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen,
warten wir **mit Standhaftigkeit**.
- 8,26 Ebenso **aber trägt** auch **die Inspiration an** unserer **Schwachheit mit**.
Denn was wir **beten** sollen, **wie es sein muss**, das wissen wir nicht.
Aber **die Inspiration** selbst tritt für uns ein mit **unsagbarem Stöhnen**.
- 8,27 Der aber die Herzen erforscht,
weiß, **worauf die Inspiration bedacht ist**,
weil **sie** Gott gemäß für Heilige eintritt.
- 8,28 Wir **aber** wissen,
dass denen, die Gott lieben,
er alles mit zum Guten wirkt,
denen, die **gemäß** Beschluss **gerufen** sind.
- 8,29 Denn die er **im Voraus** erkannt hat,
hat er auch **im Voraus eingesetzt**
als dem Bild seines Sohnes **Gleichgestaltete**,
damit er der Erstgeborene unter vielen **Geschwistern** sei.

- 8,30 Die er aber **im Voraus eingesetzt** hat,
die hat er auch **gerufen**.
Und die er **gerufen** hat,
die hat er auch **wahr gemacht**.
Die er **aber wahr gemacht** hat,
denen hat er auch **Ehre gegeben**.
- 8,31 Was **wollen** wir nun dazu sagen?
Wenn Gott für uns (ist), wer (ist) gegen uns?
- 8,32 **Er**, der sogar **den** eigenen Sohn nicht **geschont**,
sondern ihn für uns alle **ausgeliefert** hat,
wie wird er uns mit ihm nicht **auch das Ganze** schenken?
- 8,33 Wer **könnte** gegen Gottes Auserwählte Klage erheben?
Gott (ist es), der **wahr macht**.
- 8,34 Wer (ist es), der verurteilen **könnte**?
Der Messias Jesus, der gestorben ist,
mehr noch: der erweckt ist,
der **auch** zur Rechten Gottes ist,
der auch für uns eintritt.
- 8,35 Wer **könnte** uns trennen von der **solidarischen** Liebe **des Messias**?
Bedrängnis oder **Angst** oder Verfolgung oder Hunger
oder **Entblößung** oder Gefahr oder Schwert?
- 8,36 Wie geschrieben **ist**:
*Deinetwegen werden wir **getötet** den ganzen Tag,
wie Schlachtschafe sind wir **gerechnet worden**.*
- 8,37 Aber in **dem allen** **sind wir mehr als Überwinder**
durch den, der uns **geliebt** hat.
- 8,38 **Denn davon** bin ich überzeugt,
dass weder Tod noch Leben,
weder Gottesboten noch **Herrschende**,
weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch **Mächte**,
- 8,39 **weder Hohes** noch Tiefes noch irgend eine andere Schöpfung
uns **jemals** trennen könnte von der **solidarischen** Liebe Gottes
– **derjenigen im Messias** Jesus, unserem Herrn.

Fragt Paulus, ob nichtchristliche Juden ihr Heil verlieren oder wendet sich Paulus als Anwalt der Juden an die Gojim? (Römer 9,1-5)

[24. Mai 2025] Für Gerhard Jankowski (J201) steht außer Frage, dass Paulus in den ersten 8 Kapiteln des Römerbriefs „[z]uerst die Juden“ angesprochen hat, um ihnen darzulegen, „wie die Nichtjuden zu Israel gehören können“. Gerade deshalb haben wir schon bisher

fast nur von Israel und dem, was Israel ausmacht, gehört. Und es sind wirklich zuerst die Juden, denen er sehr breit seine These von der messianischen Zugehörigkeit der Nichtjuden vorlegt. Da ist er ganz und gar Anwalt der Gojim bei seinem Volk.

Indem Paulus „jetzt, im zweiten Teil des Briefes, sehr dezidiert von den Juden“ redet, „wird das Zuerst der Juden begründet, wieder sehr dezidiert und detailliert.“ Warum wird „dieser Teil des Briefes notwendig“? Das hat nach Jankowski zwei Gründe, nämlich

weil ihm einerseits von der jüdischen Orthodoxie vorgeworfen wurde, seine messianische Predigt und die daraus folgende Praxis habe mit Israel und dem Judentum nichts mehr zu tun. Auf der anderen Seite werden ihn die Nichtjuden in der messianischen Ekklesia gefragt haben, warum nur so wenige Juden bereit waren, in der messianischen Gemeinschaft aus Juden und Gojim zu leben. War denn diese Gemeinschaft noch das, was Paulus propagierte? Und wenn der überwiegende Teil der Juden an dieser Gemeinschaft so wenig Interesse zeigte, mußte dann nicht die Frage auftauchen, was die Nichtjuden in der messianischen Gemeinschaft denn noch mit Israel zu tun haben sollten? Sollte Gott sein Volk verstoßen haben?

Es ist eine beklagenswerte Tatsache, „daß diese Frage von der späteren Kirche genauso gestellt und entsprechend beantwortet wurde.“ Dafür, dass „Christen ... nichts mehr mit Israel und den Juden zu tun“ hatten, berief man sich als Zeugen (J201f.) auf „Paulus mit den drei ‚Israel-Kapiteln‘ im Römerbrief“. Jankowski wird „im einzelnen“ noch darauf eingehen (J202),

wie diese Meinung bis heute von vielen Exegeten an den theologischen Fakultäten vertreten wird und tief in die Gemeinden hineinwirkt. Ob sie sich dabei in der Tat auf Paulus berufen können, ist zumindest zu bezweifeln. Wir gehen davon aus, daß Paulus hier als der Anwalt seines Volkes bei den Nichtjuden in der messianischen Gemeinde argumentiert. Er ist freilich ein kritischer Anwalt, wie er es auch als Anwalt der Gojim gegenüber seinem Volk ist. Und er mutet seinen nichtjüdischen Brüdern und Schwestern einiges zu. Er legt ihnen Zitat um Zitat aus der Schrift vor und gibt sie ihnen zu bedenken. Er erwartet also, daß sie sich auskennen in der Schrift, mit ihr umzugehen wissen, bereit sind, auf sie zu hören. Wie könnten sie es tun, wenn sie nichts mehr mit Israel, dem die Verheißungen gelten (9,4), zu tun haben wollen?

Was die Römerbriefkapitel 9 bis 11 betrifft, ist Jankowski also insofern einig mit Wolter, dass hier tatsächlich in erster Linie die römischen Nichtjuden angesprochen sind:

Der Anwalt seines Volkes nimmt die Nichtjuden mit in ein Lehrhaus, in dem die Schrift der Lehrer ist, um mit ihnen zusammen von Israel zu lernen. Und wir müssen in dieses Lehrhaus mit hinein.

Jankowski (J7) teilt die Auslegung dieses zweiten großen Hauptteils des Römerbriefs unter der Überschrift „Anwalt der Juden: Die Gojim und Israel“ in folgende vier Abschnitte ein: „Sie sind Israeliten“ (9,1-5), „Wer ist Israel?“ (9,6-33), „Zur Sache“ (10,1-21) und „Plädoyer für Israel“ (11,1-36).

Für Michael Wolter spielen Erwägungen über eine wechselseitige Anwaltschaft des Paulus für die Gojim gegenüber den Juden bzw. für die Juden gegenüber den Gojim innerhalb einer aus Juden und Gojim zusammengesetzten messianischen Gemeinde keine Rolle, da seines Erachtens in der von Paulus angesprochenen Gemeinschaft der Christen ja alle Unterschiede zwischen Juden und Heiden aufgehoben sind. Wie sollen sie auch eine Rolle spielen, wenn Paulus in seinen Augen ohnehin nur Heidenchristen anspricht? Dennoch (M23)²⁵⁶ ist auch für Wolter das

Thema, das Paulus in Röm 9-11 erörtert, ... kein Fremdkörper innerhalb des Römerbriefes, sondern es erwächst unmittelbar aus der theologischen Gedankenführung in Röm 1-8, wenn man sie mit jüdischen Augen liest. Dass Paulus an dieser Frage existentiellen Anteil nimmt, weil er Jude ist, kann man daran erkennen, dass er die nichtchristlichen Juden in 9,3 „meine Brüder“ und „Verwandte“ nennt und schreibt, dass „ihre Rettung“ es ist, auf die sich sein „Herzenswunsch und Flehen zu Gott“ richten.

Wie erwächst nach Wolter (M22) das Thema der Kapitel 9-11 aus den Kapiteln 1-8? **Erstens** vom Schluss in den Versen Römer 8,38-39 her, in denen

Paulus, der Apostel Jesu Christi, ... festgestellt hat, dass es keine Macht der Welt gibt, die „uns“, d.h. die „in Christus Jesus“ sind (8,1), von Gottes Liebe „trennen“ könnte, weil die ebenfalls „in Christus Jesus“ ist...

Wenn es aber nun eine Mehrheit von Menschen „aus Israel“ gibt, „die einerseits nicht ,in Christus Jesus‘ sind, andererseits aber zu dem Volk gehören, das Gott liebt und sich darum erwählt hat (Dtn 7,6-8)“, dann muss sich Paulus „als Juden“ sofort die Frage nach den „Konsequenzen“ stellen.

Aber schon „der Beginn seines Briefes“ lässt **zweitens** „Paulus nach dem theologischen Status der nichtchristlichen Juden fragen“, indem „er dort feststellt, dass das Evangelium von Jesus Christus (1,1-4) ,für jeden, der glaubt, eine Macht Gottes zum Heil ist‘ (1,16)“. Michael Wolter formuliert diese Frage folgendermaßen (M22f.):

Was ist mit denen aus Israel, die einerseits die Verkündigung dieses Evangeliums zurückgewiesen haben und nicht ,glauben‘, andererseits aber – weil sie Juden sind – zu dem von Gott erwählten und geliebten Volk gehören.

256 Da Michael Wolter mit der Auslegung von Römer 9 den zweiten Teilband seines Römerbriefkommentars beginnt, erinnere ich daran, dass ich auf Zitate aus Teilband 2 aus praktischen Gründen nicht mit (W2- plus Seitenzahl) oder (W-II- plus Seitenzahl) verweise, sondern mit dem Anfangsbuchstaben seines Vornamens: (M plus Seitenzahl), also hier: (M23).

Bezeichnend ist, dass Wolter in seiner Bezugnahme auf Römer 1,16 den Schluss des Verses außer Acht lässt: *Ioudaiō te prōton kai Hellēni* {für den Juden zuerst und auch für den Griechen}. Die Frage bleibt also nach wie vor offen: ebnet Paulus wirklich alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden ein, indem er vom Judentum als Religion zugunsten des Christus-Glaubens als neuer Religion Abschied nimmt? Oder geht es Paulus um die Einbeziehung der Gojim in eine jüdisch-messianische Gemeinschaft mit den Juden, deren Zusammenleben sich in in versöhnter Vielfalt vollzieht?

Drittens schließlich (M23) hatte „Paulus bereits in Röm 3,3-4“ danach gefragt,

ob die „Untreue“ (*apistia*) von Angehörigen des Gottesvolkes gegenüber den „Worten Gottes“ (V. 2) Gott dazu veranlassen kann, nun auch seine eigene „Treue“ (*pistis*) ihnen gegenüber aufzukündigen. ... In Röm 3,3-4 hatte Paulus die Frage, ob Gott auf Untreue mit Untreue reagiert, mit dem Hinweis auf das Gott-Sein Gottes verneint: Weil Gott nicht Mensch, sondern Gott ist, gilt die Zusage seiner Treue unbedingte und macht Gott sie nicht von menschlichen Qualitäten und Verhaltensweisen abhängig. Anders als Menschen kann Gott gar nicht untreu werden. – Aus Röm 9,6a und 11,29 geht hervor, dass Paulus auch die in 9-11 verhandelte Frage als Frage nach der Verlässlichkeit von Gottes Wort erörtert und dass er sie ebenfalls mit dem Hinweis auf die weiterhin bestehende Gültigkeit von Gottes Erwählungszusage beantwortet.

Zur „Gliederung dieses Briefteils auf der obersten Textebene“ folgt Wolter einem „recht weitgehenden Konsens“, bei dem lediglich strittig ist (Anm. 2), „ob Röm 9,30-33 mit 9,6-29 oder mit 10,1-4 zu verbinden ist“.

Im einzelnen überschreibt Wolter (WXII-XIII) und (MIX-X) nach den ersten beiden großen Hauptteilen des „Briefcorpus“ im Römerbrief: „1 Gottes Heil durch Jesus Christus für alle Menschen aufgrund des Glaubens (1,18 – 5,21)“ und „2 Das neue Leben der von der Herrschaft der Sünde Befreiten (6,1 – 8,39)“ den nun folgenden Hauptteil mit „3 Was ist mit Israel? (9,1 – 11,36)“ und unterteilt ihn weiter in insgesamt sechs unterschiedlich lange Abschnitte:

3.1 Das Problem: Der Widerspruch zwischen der gegenwärtigen Heilsferne der nichtchristlichen Juden und ihrer Zugehörigkeit zu Israel (9,1-5)

3.2 Gottes Wort ist nicht dahingefallen (9,6-29)

3.3 Warum die nichtchristliche Mehrheit Israels ihr Ziel nicht erreicht hat (9,30 – 10,21)

3.4 Ein Riss geht durch Israel (11,1-10)

3.5 Auch die nichtchristliche Mehrheit Israels wird gerettet werden (11,11-32)

3.6 Gottes Wege sind unbegreiflich (11,33-36)

Dabei bemerkt Wolter zum Abschnitt 3.3 (M24), dass Paulus trotz seiner Suche „nach einer Erklärung für die Zurückweisung der Christusbotschaft durch die nicht-

christliche Mehrheit Israels“ dabei „einer Beantwortung seiner Ausgangsfrage“ doch nicht näherkommt. Und auch im Abschnitt 3.4 weist Paulus zwar die „Frage: ‚Hat Gott sein Volk etwa verstoßen?‘ (V. 1b)“ vehement zurück, aber lediglich unter Verweis „auf die Existenz des judenchristlichen Restes (V. 1c.5)“. Erst indem Paulus im Abschnitt 3.5 „den Blick in die Zukunft“ lenkt,

kommt es endlich zu einer Beantwortung der Ausgangsfrage: Die aktuelle Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels ist nur von vorübergehender Dauer, weil Gottes Erwählungszusage für sein Volk, dem auch sie angehören, „unbereut“ ist (V. 29). Darum wird Gott sich auch über sie erbarmen (V. 31-32), ihre „Verhärtung“ beenden (V. 25c-d) und sie genauso retten wie die christlichen Juden (V. 26a).

Im abschließenden hymnusartigen Abschnitt 3.6 kommt nach Wolter „zum Ausdruck“, dass Paulus „keine Vorstellung ... davon hat“, wie Gott die „Rettung auch der nichtchristlichen Mehrheit Israels ... in die Tat umsetzen wird.“

So viel zur Gliederung des gesamten Hauptteils der Kapitel 9-11 im Römerbrief. Und nun zur Auslegung der ersten fünf Verse von Kapitel 9 (M25), die „mit einem feierlichen Schwur“ beginnen und davon handeln, dass Paulus „von ‚großer Trauer‘ und ‚unaufhörlichem Schmerz‘ erfüllt ist“, weil „die nichtchristlichen Juden sich im Zustand der unheilvollen Christusferne befinden, obwohl sie doch zu dem Volk gehören, das Gott erwählt hat.“

Römer 9,1-3: Paulus trauert voller Schmerz wegen seiner jüdischen Brüder und wünschte, selber anstatt ihrer *anathema*, gebannt, zu sein

9,1 Ich sage die Wahrheit in Christus
und lüge nicht,
wie mir mein Gewissen bezeugt im Heiligen Geist,
9,2 dass ich große Traurigkeit
und Schmerzen ohne Unterlass in meinem Herzen habe.
9,3 Denn ich wünschte,
selbst verflucht und von Christus getrennt zu sein
für meine Brüder,
die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch.

[26. Juni 2025] Indem Paulus (M26) in Römer 9,1a-b „ein und dasselbe zweimal sagt“, nämlich „dass er die Wahrheit sagt und nicht lügt“, erhöht er Michael Wolter zufolge die „Eindringlichkeit der Beteuerung“ und verleiht ihr außerdem durch die Formulierung *en Christō* {in Christus} (Anm. 4) „einen Schwur-Charakter“ – ähnlich wie andernorts in der Bibel Gott angerufen wird, und zwar „[m]eistens als ‚schwören im Herrn‘ wie in Ri 21,7; 1Sam 24,22; 2Sam 19,8; 1Kön 1,17.30; 2,8; 2Chr 5,14“. Zusätzlich „ruft Paulus in V. 1c das eigene Gewissen“ als Zeugen dafür auf, dass er in Vers 2 „sein tatsächliches Empfinden“ ausdrücken wird und „nicht lediglich ein Lip-

penbekenntnis“, wobei er (M27) mit der zu *en Christō* parallelen Formulierung *en pneumati hagīō* {im heiligen Geist} hervorhebt,

dass das Zeugnis seines Gewissens ... vom heiligen Geist geleitet wird. Das ist so, weil der „Geist Gottes“ wie in allen Christen natürlich auch in Paulus „wohnt“ (Röm 8,9; s. auch 5,5), so dass damit auch das Urteil seines Gewissens vom Geist „bestimmt“ ist (8,14). Das Urteil des Gewissens wird dadurch zum Urteil des heiligen Geistes. Paulus will mit dieser Formulierung seine Glaubwürdigkeit rhetorisch absichern, indem er die Bestätigung Gottes für die Aufrichtigkeit der in V. 2 folgenden Versicherung anbietet.

Mit Hilfe eines „synonymen *parallelismus membrorum*“, bei dem jeweils drei Satzglieder der Verse 2a und 2b miteinander bedeutungsgleich sind (*lypē* {Traurigkeit} und *odynē* {Schmerz}, *megalē* {groß} und *adialeiptos* {unaufhörlich} sowie *moi* {mir} und *tē kardia mou* {meinem Herzen}, äußert Paulus in Vers 2 „einen Sachverhalt, der ausschließlich seine eigene Befindlichkeit betrifft“, nämlich „dass er unter großer Traurigkeit und innerem Schmerz leidet“. Auch anderswo in Bibel kommen „*lypē* und *odynē* sowie ihre Stammverwandten“ gemeinsam vor, z.B. in „Jes 35,10 und 51,11“ oder „in Spr 31,6“. Mit der Formulierung *tē kardia mou* {meinem Herzen} „nimmt Paulus das Herz als Zentrum der menschlichen Personalität und Intellektualität in den Blick“ und drückt aus, dass „Traurigkeit und Schmerz ... seine gesamte Existenz erfasst“ haben.

Erst in Vers 3 lässt Paulus (M28) erkennen, was „für seinen Gemütszustand verantwortlich ist und wodurch Traurigkeit und innerer Schmerz veranlasst sind“, allerdings „muss man sorgfältig zwischen den Zeilen lesen, damit man erfährt, was Paulus so sehr bedrückt“, denn

die Hauptaussage dieses Verses... besteht aus einem Wunsch (*ēuchomēn* {ich wünsche}), der als solcher keine Klage begründen kann. Paulus benutzt die Form des Wunsches aber, um den eigentlichen Grund für seine Klage zu verstecken.

Indem er das tut, „bedient sich“ Paulus „der rhetorischen Figur der *emphasis*“, die Wolter unter Bezug auf die Handbücher der Redekunst von Lausberg und Quintilian²⁵⁷ folgendermaßen erklärt:

Sie findet immer dann Verwendung {so Lausberg}, „wenn der Redner etwas Bestimmtes ausdrücken will, es aber der Umstände halber nicht kann oder nicht gerne tut“. Bei Quintilian gehört die *emphasis* zu den „Gedankenfiguren“ (Inst. 9,2,1). Er versteht unter ihr das, „was wir nicht sagen (*quod non dicimus*)

257 Wolter verweist auf das Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 906, und auf die *Institutio oratoria* („Unterweisung in der Redekunst“ von Marcus Fabius Quintilianus (35-96 n.Chr.), dessen Handbuch in einer [Ausgabe von 1522](#) im Internet verfügbar ist und auf deren Seite LXXVIII Wolters zitierte Stelle zu finden ist.

– nicht gerade das Gegenteil wie bei der Ironie, sondern etwas, das verborgen ist und der Hörer gewissermaßen entdecken muss (*aliud latens et auditori quasi inveniendum*)“ (ebd. 65). Für die Verwendung dieser rhetorischen Figur gebe es drei mögliche Gründe: „Furcht“ (*metus*; ebd. 67.76), „Respekt“ oder „Scham“ (*reverentia/pudor*; ebd. 66.76) oder das Streben nach sprachlicher „Eleganz“ (*venustas*; ebd. 66)²⁵⁸.

Wolter zieht für Römer 9,3 den zweiten Grund in Betracht:

Paulus greift auf die Figur der *emphasis* zurück, weil er sich scheut, als Tatsachenbehauptung zu formulieren, was sein Wunsch nur indirekt mitteilt: dass die nichtchristliche Mehrheit Israels *anathema ... apo tou Christou* {von Christus weg verbannt} ist. Erst dieser Sachverhalt ist als Grund und Gegenstand für die in V. 2 formulierte Klage sinnvoll. Er ist aus der Präposition *hyper* zu erschließen, die nicht nur „zugunsten von“, sondern auch „anstelle von“ bedeutet. Mit ihr macht Paulus kenntlich, dass er diejenigen Juden, die das Evangelium nicht angenommen haben, von dem in „Christus“ zugänglichen Heil ausgeschlossen sieht.²⁵⁹

Damit ist für Wolter klar (M28f.), warum Paulus eine derart „aufwendige rhetorische Verpackung“ für seine in diesen Versen ausgedrückte Aussage aufbietet (M29): Sie „soll die Härte der implizierten Sachverhaltsaussage abmildern.“ Der Wunsch des Paulus (M28) besteht also darin, mit den nichtchristlichen Juden „den Status von Heilsnähe und Heilsferne tauschen zu können.“

Keinen Anlass sieht Wolter (Anm. 17) für die Annahme vor allem von Abasciano²⁶⁰, Paulus wolle mit seinem Wunsch auf 2. Mose (Exodus) 32,31-33 Bezug nehmen, da es zwischen den beiden Texten „keine sprachlichen Gemeinsamkeiten“ gibt und „der Gedanke der Stellvertretung dem alttestamentlichen Text ganz fremd“ ist,

denn mit den Worten: „Wenn du doch ihre Sünde vergeben könntest! Wenn nicht, streiche mich aus deinem Buch, das du geschrieben hast“ (Ex 32,32), bittet Mose entweder darum, das zu erwartende Unheilsgeschick Israels teilen zu dürfen...²⁶¹, oder er droht damit, sich von Gott loszusagen, wenn dieser Israel nicht vergibt...

258 Ob sich Wolter mit den Seitenangaben „ebd. 65“, „ebd. 67.76“, „ebd. 66.76“ und „ebd. 66“ auf das Handbuch von Lausberg oder eine nicht näher bezeichnete Ausgabe des Buchs von Quintilian bezieht, erschließt sich mir nicht ganz, da die in Anm. 13 und 14 von ihm zitierten §§ 905 und 906 des Handbuchs von Lausberg im Bereich der Seite 450 stehen.

259 Zur Bedeutung (Anm. 16) der Präposition *apo* = *weg von* an dieser Stelle verweist Wolter u.a. auf Galater 5,4 und Römer 7,2.6.

260 Wolter zitiert B.J. Abasciano, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9,1-9* (LNTS 301), London/New York 2005, 45ff.

261 Mit der letzteren Aussage zitiert Wolter B. Janowski, *Ecce Homo* (BThSt 84), Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 2009, 17, und mit der folgenden Ch. Dohmen, *Exodus 19-40*, Freiburg u.a. 2004, 325f.

Stattdessen (M29) steht im Hintergrund der Aussage des Paulus, mit der er „die gegenwärtige Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels umschreibt“, der „aus der Septuaginta“ stammende „Begriff *anathema*“, der als „Übersetzung von hebr. *cherem*“ etwas bezeichnet,

das der Vernichtung anheimgegeben ist (vgl. z.B. Dtn 13,16^{LXX}: „Du sollst alle Bewohner in jener Stadt unbedingt erschlagen mit der Schärfe des Schwertes; *anathemati anathematieite*, sie und alles, was in ihr ist“; s. auch Dtn 20,17; Ri 1,17; Sach 14,11). Zur Illustration des paulinischen Sprachgebrauchs an dieser Stelle sowie in 1Kor 16,22; Gal 1,8.9 kommen vor allem solche Texte in Frage, die von einem *anathema*-„Sein“ oder -„Werden“ oder -„Machen“ sprechen wie Dtn 7,26: „Du sollst kein Greuel in dein Haus bringen, damit du nicht *anathēma* (sic) bist wie dieses ...; es ist ein *anathēma* (sic)“; Jos 6,17: „Und die Stadt selbst und alles, was in ihr ist, soll *anathema* sein; nur die Hure Rahab soll am Leben bleiben“; 6,18: „... dass ihr das Lager der Kinder Israel *anathema* macht und vernichtet werdet“; 7,12: „Die Kinder Israel werden vor ihren Feinden nicht bestehen können ..., denn sie sind *anathema* geworden“...²⁶²

Ausdrücklich hebt Wolter (M30) „die Härte der paulinischen Aussage in 9,3“ hervor, die aus dem folgt,

was er noch wenige Sätze zuvor geschrieben hat, dass nämlich die „Liebe Gottes ... in Christus Jesus, unserem Herrn, ist“ (8,39). Diese Feststellung impliziert, dass von der Liebe Gottes getrennt ist, wer von Christus getrennt ist.

Später wird Paulus in Römer 11,28b „von der nichtchristlichen Mehrheit des Judentums genau das Gegenteil sagen“, nämlich „dass sie immer noch von Gott geliebt sind“, aber dadurch wird das, was Paulus hier sagt, in seiner Schärfe nicht aufgehoben:

Beide Aussagen muss man vielmehr gerade in ihrer Widersprüchlichkeit nebeneinander stehen lassen. Sie lassen erkennen, dass Paulus bei der Abfassung des Beginns von Röm 9-11 noch nicht klar war, auf welche Weise er das hier beschriebene Problem am Ende dieser drei Kapitel lösen würde.

Wie bereits in Römer 4,1 schließt sich Paulus in „der Bezeichnung der nichtchristlichen Mehrheit Israels als ‚meine Brüder, meine Verwandten *nach dem Fleisch*‘ ... mit allen nichtchristlichen Juden zusammen“. Schon dort und so auch hier (M31) „bezeichnet *kata sarka* {nach dem Fleisch} eine familiäre Zusammengehörigkeit, die durch genealogische Abstammung hergestellt wird“. Durch diesen Ausdruck

grenzt Paulus seine Verbundenheit mit den nichtchristlichen Juden von der Geschwistermetaphorik ab, mit der er ansonsten die Zusammengehörigkeit all

262 Mit dem zweimaligen *sic* = *so lautet die Quelle* weist Wolter darauf hin, dass an mehreren Stellen das Wort *anathema* mit einem *eta* anstelle eines *epsilon* geschrieben wird.

derer charakterisiert, die zu Jesus Christus gehören. Als komplementäres Gegenstück zur Bezeichnung der nichtchristlichen Juden als „Brüder ... nach dem Fleisch“ kann darum Phil 1,14 gelten („Brüder im Herrn“; s. auch Kol 1,2: „Brüder in Christus“). Paulus und die nichtchristlichen Juden sind „Brüder ... nach dem Fleisch“, weil sie genealogisch miteinander verwandt sind; sie sind aber nicht „Brüder im Herrn“, weil sie innerhalb der Sinnwelt des Christus-Glaubens voneinander getrennt sind.

Wenn Wolter aber (Anm. 28) „allein im Römerbrief“ folgende Stellen anführt, in denen seiner Auffassung nach Paulus von christlichen Brüdern redet: „1,13; 7,1.4; 8,12.29; 10,1; 11,25; 12,1; 14,10.13.15.21; 15,14.30; 16,1.14.17.23“, dann ist zu bedenken, dass zumindest in Römer 7,1.4 torakundige Brüder angesprochen werden, mit denen Paulus ja auf jeden Fall auch *kata sarka* verbunden ist. Anders als Wilckens²⁶³ geht Wolter jedoch nicht davon aus (Anm. 29),

dass Paulus seine „Verwandten nach dem Fleisch“ „in die Bruderschaft der Christen ein(bezieht)“. „Nach dem Fleisch“ zeigt vielmehr eine Verbundenheit an, die von der Verbundenheit ‚im Herrn oder ‚in Christus‘ unabhängig ist.

[27. Juni 2025] Auch Gerhard Jankowski (J203) stellt fest, dass trotz der Versicherung im „Schlußsatz des ersten Briefteils“: „Nichts vermag ‚uns zu trennen von der Liebe Gottes, der im Messias Jesus unserem Herren‘ (8,39)“, nun „aber doch welche geschieden zu sein“ scheinen

sowohl von der Solidarität Gottes als auch von der messianischen Gemeinschaft. Es gibt ein *weg von dem Messias, apo tou Christou*. Paulus ist dabei. Das ist vorauszusetzen. Aber er wünschte, flehte geradezu, weg zu sein von dem Messias – und nun wird das Problem benannt: *anstatt meiner Brüder, hyper tōn adelphōn mou*, seiner Stammesverwandten nach dem Fleisch. Das sind Juden. Wie er einer ist. Sie sind es, die weg vom Messias sind. So wenigstens ist es indirekt zu hören. Und Paulus sagt es noch schärfer: Er möchte *anathema, gebannt*, sein. Folgen wir wieder dem, was hier indirekt gesagt ist, dann müßten wir schließen, daß die Brüder unter dem Anathema standen, anders gesagt: verflucht waren.

So weit stimmt Jankowskis Auslegung einigermaßen mit der Auslegung Wolters überein. Allerdings fragt sich Jankowski, wer „diesen Fluch ausgesprochen“ haben sollte, „wer jüdische Brüder mit dem Anathema belegt haben“ konnte? Es sind „[s]chwierige Fragen, die da aufbrechen. Und die Antworten darauf können so fundamental die falschen sein.“

Auch Jankowski weist wie Wolter darauf hin, dass die Septuaginta „das hebräische *cherem*“ mit

263 Wolter zitiert U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./ Neukirchen-Vluyn 1980, 187.

anathema übersetzt ... Es bedeutet *Bann* oder *Gebanntes*. Lev 27,28 umschreibt, was damit gemeint ist:

Jedoch alles Banngut, das jemand JHWH bannt,
von allem, was sein ist, vom Mensch und Vieh und vom Feld seiner Hufe,
soll nicht verkauft und nicht eingelöst werden,
alles Banngut, Abgeheiligung vor Darheiligung ist es JHWH.

Was dem Gott Israels geweiht, zugewidmet wird, gehört ihm allein und steht in niemandes Verfügung. Gebannt wurde so alles, was in einem Krieg erobert wurde. Keiner sollte sich daran bereichern. Es gab also keine Beute. Was mit einem Bann belegt ist, ist das, was Gott im Sinn des Wortes überstellt ist (*anathēmi*). *Anathema* ist in diesem Sinn nur am Rande ein Fluch.

Die Kehrseite dieser Aussage ist nach den biblischen Erzählungen allerdings, dass die Durchführung eines solchen Bannes im Fall der Kriegsführung gegen einen Feind, der Israel mit Vernichtung bedroht, auf die Vernichtung alles Gebannten hinausläuft, die allen modernen Vorstellungen von Menschlichkeit zuwiderläuft.²⁶⁴

Zur Zeit des Paulus hatte die Vorstellung vom Bann unter den Rabbinen eine andere Bedeutung erlangt. Dazu schreibt Jankowski (J203f.):

Wenn einer der Lehrer eine Lehrmeinung vertritt, die von der Mehrheit nicht getragen wird, kann er von dieser Mehrheit gebannt werden. Geradezu klassisch schildert das {der Traktat Bava Meši'a im babylonischen Talmud} bBM 59b. In einem hochdramatischen Akt wird eine halachische Entscheidung des R. Eliezer in Jabne von der Mehrheit der Lehrer nach einer Abstimmung für ungültig erklärt. R. Eliezer wird verflucht, d.h., er wird gebannt.²⁶⁵ An anderen Stellen wird diese Art des Banns auch mit *cherem* bezeichnet.

Dementsprechend ist nach Jankowski (J204) ein „Bann ... immer die letzte Konsequenz aus einem Konflikt.“ Aber welche Folgen hatte solch ein Bann?

Zwar bedeutet der Bann die Verurteilung einer abweichenden Lehrmeinung und der Lehrer, der die abweichende Meinung vertritt, wird von weiteren Lehrentscheidungen ausgeschlossen. Nicht ausgeschlossen wird jemand durch

264 Folgender Aufsatz hat mir geholfen, wenigstens ansatzweise die Hintergründe der Vorstellungen zu begreifen, die mit dem Bann und den von JHWH geführten Kriegen zusammenhängen: Klaus Peter Lehmann, Ein Gespenst geht um in Kanaan. Vom Schrecken der Thora-treue. Exegetische Anmerkungen zum Buche Jehoschua (Kap. 1-6), in: Texte & Kontexte 58 (1993). Abgesehen davon geht sowohl aus neuerer archäologischer Forschung als auch aus widersprüchlichen Angaben zur Landgabe durch JHWH an Israel in den Büchern Josua und Richter hervor, dass die Ansiedlung israelitischer Stämme in Kanaan weitaus friedlicher verlief, als manche biblische Darstellung sie erscheinen lässt.

265 Dazu verweist Jankowskis auf P. Lenhardt / P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, 98-113: „Dort Text, Übersetzung und Kommentierung der Talmudstelle.“

den Bann aus der Synagoge und erst recht nicht aus Israel.²⁶⁶ Die Lehrer Israels haben die mit dem Anathema Belegten nicht als Ketzer verbrannt. Das blieb der Inquisition vorbehalten.

Dass Paulus „dieses Bannen gekannt“ hat, geht nach Jankowski aus Galater 1,8 hervor. Dort

spielt er direkt darauf an:

Aber auch wenn wir oder ein Bote vom Himmel
euch mit guter Botschaft kämen
an der vorbei, worin wir euch mit guter Botschaft kamen,
anathema sei er!

Hier geht es zwar nicht um halachische Lehrentscheidungen. Aber das mögliche Anathema wird in Erwägung gezogen, um einen scharfen Konflikt zu klären. Der Konflikt geht um die Legitimität der „Lehre“ und der Praxis des Paulus. Für Paulus ist sie gegeben und nicht zu bezweifeln. Deswegen bedroht er die nach seiner Meinung abweichende Meinung mit dem Anathema. Dabei ist er sich sicher bewußt, daß er nicht die Mehrheit auf seiner Seite hat. Innerhalb des Judentums war sein Weg der heterodoxe. Er vertrat eben eine *haire-sis*, eine Partei, der „überall widersprochen“ wurde (Apg 28,22). Aber noch ist er nicht ausgestoßen, gebannt.

Großen Wert legt Jankowski darauf, dass zu der Zeit, in der Paulus seinen Brief an die Römer schreibt, die Verbindungen zwischen dem Mehrheitsjudentum und den mesianischen Strömungen noch nicht endgültig abgerissen sind:

Noch ist niemand gebannt, ausgestoßen, verflucht. Weder Paulus noch die Brüder. Wir sollten uns hüten, hier den Irrealis zu überhören: ich wünschte ... Dazu bezieht sich der irrealer Wunsch nicht auf die Brüder, sondern ganz auf Paulus allein. Wenn denn jemand gebannt werden sollte, dann bitte er, aber um Gottes willen nicht die Brüder. Wohl empfindet er große Trauer, und es zerreißt ihm fast das Herz, daß nicht alle der Brüder seinen Weg mitgehen können. Daß einige von ihnen gegen ihn vorgegangen sind, handgreiflich wurden in den Auseinandersetzungen. Aber das hat ihn niemals dazu gebracht, sich von ihnen zu verabschieden. Er hat da andere Hoffnungen.

Anders als Wolter geht Jankowski also davon aus, dass Paulus in Römer 9,3 nicht eine bereits bestehende Verfluchung nichtchristlicher Juden annimmt, während ihm erst später Möglichkeiten der Hoffnung für diese jüdische Mehrheit einfallen. Stattdessen ordnet er das, was Paulus in den folgenden drei Kapiteln sagen will, von vornherein in die Zukunftshoffnung ein, von der bereits im Kapitel 8 die Rede war:

266 Zu diesem ganzen Problemfeld verweist Jankowski außerdem auf Strack-Billerbeck, Bd. IV.1., 293-333.

Nicht umsonst wählt er hier Worte, die anspielen auf den völligen Neubeginn, den er gerade vorher fast hymnisch besungen hat. Trauer und Weh, *lypē* und *odynē*, haben alle die, die in dieser Welt hoffen auf die kommende und sie schon fast spüren in der Wehe des Messias, deren Anzeichen sie überall wahrnehmen. Dann werden auch die Unterschiede aufgehoben sein.

In der Gegenwart des Paulus „sind sie es aber nicht“. Noch spielen die Unterschiede zwischen Juden und Völkern nach wie vor eine Rolle, noch sind sie eben nicht vollkommen eingeebnet, wie es Wolter annimmt, und „deswegen sind sie zu benennen, positiv.“ Da sie „das Fundament für Juden und für die hinzugekommenen Gojim“ bilden, darf „[n]ichts davon ... aufgegeben werden“. Aus diesem Grund hebt Paulus zu einem umfassenden Lobpreis dessen an, was Israel von Gott gegeben wurde.

Römer 9,4-5: Gott sei gelobt für alles, was Israeliten bleibend durch ihn empfangen haben

9,4 Sie sind Israeliten,
denen die Kindschaft gehört
und die Herrlichkeit
und die Bundesschlüsse
und das Gesetz
und der Gottesdienst
und die Verheißungen,
9,5 denen auch die Väter gehören
und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch.
Gott, der da ist über allem,
sei gelobt in Ewigkeit. Amen.

[30. Juni 2025] In den Versen Römer 9,4-5b wird nach Michael Wolter (M31) das „theologische Problem“ erkennbar, „das Paulus hier bearbeitet und das der eigentliche Grund der in V. 2 erhobenen Klage ist, nämlich dass auch „die nichtchristlichen Juden ... zu Israel“ gehören,

das Gott sich aus den Völkern zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat. Darum steht ihre gegenwärtige Heilsferne in Widerspruch zu den Merkmalen, mit denen Gott sein Volk ausgestattet hat. Mit der Aufzählung dieser Merkmale begründet Paulus die in V. 2-3 formulierte Klage, indem er die gegenwärtige Unheilssituation der nichtchristlichen Mehrheit Israels mit dem Heilsstatus konfrontiert, der Israel auf Grund seiner Erwählung zukommt. Diese Gegenüberstellung steht in einer gewissen Nähe zu vergleichbaren Argumentationsweisen in Volksklagepsalmen, die Gott angesichts einer aktuellen Notlage Israels daran erinnern, dass er es doch erwählt und zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat (Ps 44,2-4; 74,2.20a; 79,13; 80,9-12; 89,4-5.20-38; s. auch 4Esr 5,23-30). Während in den Psalmen diese Erinnerung Gott zum Eingreifen zu-

gunsten seines Volkes bewegen will, beschränkt Paulus sich hier darauf, diesen Widerspruch zu konstatieren.

Die Worte *hoitines eisin Israēlitai* {die Israeliten sind} bilden eine Überschrift für die darauf „folgenden Relativsätze (*hōn ... hōn ... kai ex hōn* {denen ..., denen ... und aus denen})“, die vom Satzbau her „alle von *Israēlitai* (V. 4a) abhängig“ sind. Da (M32) „Gott selbst ... seinem Volk den Namen ‚Israel‘ gegeben“ hat, was aus 1. Mose (Genesis) 32,29 und Jesaja 43,1 hervorgeht, werden „die nichtchristlichen Juden“ schon dadurch „als Angehörige von Gottes Eigentumsvolk“ gekennzeichnet (M31f.), „dass Paulus hier nicht mehr von ‚Juden‘ spricht wie bisher im Römerbrief (vgl. 1,16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9.29), sondern von ‚Israeliten‘“.

Dazu erläutert Wolter (M32), dass das Wort *Israēlitēs/-tai*, „das die Zugehörigkeit zu ‚Israel‘ bezeichnet, nur sehr selten“ in der Septuaginta vorkommt, nämlich zusammen genommen mit der viermal auftauchenden weiblichen Form *Israēlitidos* lediglich insgesamt zwölfmal in 3. Mose (Levitikus) 24,10.11; 4. Mose (Numeri) 25,8.14, 5. Mose (Deuteronomium) 22,19; 2. Samuel 17,25; 4. Makkabäer 18,1; Psalmen^{LXX} 87,1 und 88,1 – und in den beiden letztgenannten Fällen stellt es sogar eine versehentlich falsche Wiedergabe „von *ha’esrachi* („der Esrachiter“)“ dar. Im Neuen Testament gibt es fünfmal den Ausdruck *andres Israēlitai* {israelitische Männer} in der Apostelgeschichte 2,22; 3,12; 5,35; 13,16; 21,28; außerdem lässt der Evangelist Johannes (1,47) „Jesus über Nathanael sagen, dass dieser ‚wirklich ein Israelit sei‘, und in Röm 11,1d; 2Kor 11,22 nennt Paulus sich selbst einen ‚Israeliten‘“.

Im Wesentlichen kommt es Paulus in Römer 9,4 darauf an (M33),

dass die nichtchristlichen Juden trotz ihrer ‚Verbannung‘ „von Christus weg“ auch weiterhin zu dem Volk gehören, das Gott sich als sein Eigentumsvolk erwählt hat. Darum kann er sie in 9,31; 10,19.21 auch „Israel“ nennen. Vermittelt ist diese Zugehörigkeit für ihn durch leibliche Abstammung.

Weiter zählt Paulus in Vers 4b eine Reihe „von sechs Merkmalen“ auf, „die mit dem ‚Israeliten‘-Sein der nichtchristlichen Juden einhergehen“, wobei er durch die „Wiederholung der gleich klingenden Endungen *-thesia, -a -ai // -thesia -a -ai ...* zwei Dreiergruppen“ bildet: *hyiothesia, doxa, diathēkai – nomothesia, latreia, epangeliai*, auf deren deutsche Bedeutung gleich noch ausführlich eingegangen wird. „Alle sechs Begriffe“ nennen

Alleinstellungsmerkmale ..., die Israels Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk kennzeichnen. Dementsprechend ist ihnen gemeinsam, dass sie auf das Gottesverhältnis Israels bezogen sind und die Unterschiede markieren, die das Gottesvolk von den anderen Völkern trennen. Die Einzelelemente wollen darum nicht voneinander abgegrenzt werden, sondern sie überschneiden sich und interpretieren sich gegenseitig, indem sie auf unterschiedliche Aspekte von Israels Erwählt-Sein verweisen.

Mit dem Begriff **hyiothesia** {Sohnschaft}, der „in der Umwelt des Neuen Testaments das Rechtsinstitut der Adoption“ bezeichnet und mit dem Paulus „bereits in Röm 8,15.23 ... das Gottesverhältnis der Christen“ erklärt hatte, beschreibt er „den Status der Israeliten als Kinder Gottes“, wie er z.B. in 2. Mose (Exodus) 4,22; 5. Mose (Deuteronomium) 14,1f; Hosea 11,1 zum Ausdruck kommt. Dabei (M34) „interessiert Paulus hier nicht“ die „häufig diskutierte Frage, wie sich die *hyiothesia* Israels zur *hyiothesia* der Christen verhält“.

Das Stichwort **doxa** {Herrlichkeit, Ehre} hatte Wolter bisher im Sinne „jener anthropologisch verstandenen *doxa* der Gottebenbildlichkeit“ verstanden, „die den Menschen durch ihr Sündigen verloren gegangen ist (Röm 3,23) und auf die auch die Christen immer noch hoffen (5,2; s. auch 8,18)“. Aber hier kann es ihm zufolge

[a]uf Grund des erwählungstheologischen Kontextes ... nur um diejenige *doxa* gehen, die Israel von den Völkern unterscheidet: die Anwesenheit der „Herrlichkeit“ (hebr. *kavod*; LXX: *doxa*) Gottes – rabbinisch gesprochen: der *Schechina* – bei seinem Volk in Vergangenheit und Gegenwart. Ihre Grundlage hat diese Gewissheit innerhalb der hebräischen Bibel in Texten wie z.B. Ex 16,10; 24,16f; 29,43 („... den Kindern Israel begegnen und sie heiligen durch meine Herrlichkeit“); 40,34-35 („die Herrlichkeit JHWHs erfüllte die Wohnung [*hāmischkan*]“; s. auch 1Kön 8,11); Ps 63,3; 96,6; Jes 64,10; Ez 8,3f; 9,3; 10,4...; vgl. auch Ps 106,20 und Jer 2,11: Gott als die „Herrlichkeit“ Israels ...; Ps 85,10 („damit Herrlichkeit wohnt in unserem Land“) ...²⁶⁷

Das dritte Merkmal der **diathēkai** {Bundeszusagen} bezieht sich nach Wolter nicht auf „bestimmte einzelne Zusagen und Verfügungen ...“, die Gott seinem Volk seit der Zeit der Väter immer wieder gegeben hat“, sondern ganz allgemein auf „alle diesbezüglichen alttestamentlichen Texte, vom ersten Abrahambund Gen 15,18 bis hin zur Verheißung des neuen Bundes Jer 31,31-33.“ Auch anderswo (M35) wird „auf die Bundeszusagen Gottes“ häufig „vor allem im Kontext der Erfahrung von Unheil“ Bezug genommen, z.B. in 2Makk 8,14f und Weish 18,22 oder auch in „Ex 2,24; 6,5; Lev 26,41-45; Ps 74,20; 106,45; Jer 14,21; 1Makk 4,10“.

Das Stichwort **nomothesia** {Gesetzgebung}

bezeichnet hier nicht den Vorgang der Gesetzgebung, sondern ... die Tora als von Gott gegebene. ... Paulus gibt hiermit das jüdische Selbstverständnis wieder, das die Tora als integralen Bestandteil von Israels Erwählung ansieht: Gott hat Israel aus den Völkern erwählt und ihm die Tora gegeben, damit es seine Ausnahmestellung tagtäglich praktizieren und zum Ausdruck bringen kann.

267 Zur Frage, in welchem Zusammenhang die *doxa* als die Ehre Israels mit der Ehre des befreienden Gottes Israels steht, vgl. oben die Auslegung von [Römer 5,2: Wir – Juden gemeinsam mit Gojim – sind im Vertrauen der Gnade des Gottes nahegebracht, dessen Ehre in der Befreiung Israels besteht](#) (hier S. 284f.).

Mit dem fünften Merkmal der Israeliten, der **latreia** {Gottesverehrung}, wird zusammenfassend umschrieben, „was Gott von dem Volk einfordert, das er sich erwählt hat: dass es nur ihn als Gott verehrt.“ Dazu zitiert Wolter beispielhaft

Dtn 10,12: „Und nun Israel, was verlangt JHWH, dein Gott, von dir, als JHWH, deinen Gott, zu fürchten, auf allen seinen Wegen zu gehen und ihn zu lieben und JHWH, deinem Gott, zu dienen (*la'avod*; LXX: *latreuein*) mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele“ (s. auch die Verknüpfung von *hyi-os*-Sein Israels und *latreuein* in Ex 4,23 sowie Dtn 10,20; Jos 22,5; 24,18.22). Paulus denkt hier kaum lediglich an den Tempelkult, sondern er nimmt die Gesamtheit von Israels exklusivem Ethos in den Blick, das Israel um seines Gottes willen bzw. um seiner Erwählung willen praktiziert.

Auch mit dem letzten Stichwort (M35f.) der **epangeliai** {Verheißungen} „verweist Paulus ... auf eine Mehrzahl von nicht näher identifizierbaren Heilszusagen, die Gott seinem Volk gegeben hat.“ Dabei ist (M36) sowohl an die „an die Erzväter ergangenen Land-, Sohnes- und Mehrungsverheißungen“ als auch an „die späteren messianischen und eschatologischen Heilsverheißungen“ zu denken. So erinnern z.B. in „3Makk 2,10 ... Juden, die von der Vernichtung bedroht sind, Gott an seine ‚Verheißung‘ (*epēngeilō*), sie aus jeder Notlage zu retten“.

In Vers 5a setzt Paulus mit „der Wiederholung des Relativpronomens ..., das sich ... auf *Israēlitai* zurückbezieht, ... neu ein“ und fügt den „den ersten sechs Merkmalen der Erwählung Israels“ zwei weitere hinzu, die

keine Sachen, sondern Personen bezeichnen. Vielleicht kann man auch sagen, dass Paulus einen heilsgeschichtlichen Bogen schlagen will, der die Gesamtheit der Geschichte Israels von ihren Anfängen („Väter“) bis zur Gegenwart („Christus“) umfasst. Denselben Bogen schlägt er in Röm 15,8, wonach die den „Vätern“ gegebenen Verheißungen durch „Christus“ „eingelöst“ wurden (s. auch Gal 3,16: die an „Abraham“ ergangene Verheißung spreche von „Christus“; Apg 13,32f; 26,6-8). In Röm 9,5a-b ist dieser Bogen möglicherweise durch „Verheißungen“ am Ende von V. 4 veranlasst.

Mit der Formulierung *hōn hoi pateres* {denen die Väter gehören} in Vers 5a sagt Paulus „über die ‚Israeliten‘“, dass sie, „nicht nur durch die in V. 4b genannten Merkmale, sondern auch dadurch ausgezeichnet sind, dass die Patriarchen zu ihnen gehören.“ Etwas anders formuliert Paulus in Vers 5b: *kai ex hōn ho Christos to kata sarka* {und zu denen Christus in fleischlicher Hinsicht gehört} (M36f.):

Während das Relativpronomen *hōn* in V. 4b.5a *genitivus possessivus* {auf den Besitz bezogen} war, hat *ex hōn partitive* {auf einen Anteil bezogene} Geltung. Paulus will auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass „der Christus“ den „Israeliten“ nicht in dem Sinne ‚gehört‘, dass er ihnen zu eigen wäre, wie es die in V. 4b genannten Merkmale und die „Väter“ (V. 5a) sind, die die Erwählungs-

dentität des Gottesvolks konstituieren, sondern dass er lediglich *zu* ihnen gehört, ein ‚Teil‘ von ihnen ist. Auf der anderen Seite bezeichnet *ex hōn* aber auch nicht lediglich Abstammung oder Herkunft, sondern Zugehörigkeit. Paulus will ja nicht sagen, dass Jesus als „der Christus“ irgendwann aufgehört hat, zu den „Israeliten“ zu gehören.

An dieser Stelle meint Wolter (M37) im Blick auf die „vieldiskutierte Frage, ob Paulus den determinierten Ausdruck *ho Christos* hier titular als [Antonomasie](#) gebraucht (‚der Messias‘) oder wie z.B. in 1Kor 1,13 als Eigenname benutzt“, dass sie sich nicht entscheiden lässt und dass Paulus „[vermutlich ... eine solche Alternative auch gar nicht intendiert“ hat. Aber gerade wenn diese Frage nach Wolter nicht entschieden werden kann, wundert es mich doch, dass er durchgehend davon absieht, darüber nachzudenken, ob der Jude Paulus mit dem Wort *Christos* nicht doch generell mehr meint als einen Eigennamen.

Dass Paulus die Bezeichnung *ho Christos* außerdem noch näher „mit Hilfe des substantivierten Adverbs *to kata sarka* {der nach dem Fleisch}“ erläutert, stellt Wolter zufolge eine „weitere Distanzierung des ‚Christus‘ Jesus von den ‚Israeliten‘“ dar. Paulus will nicht einfach „von Jesu leiblicher Existenz sprechen“, sondern von einer

Weise des Verstehens, das sich an äußerlich und empirisch wahrnehmbaren Sachverhalten orientiert und nicht auf der Wirklichkeitsannahme des Christus-Glaubens (der *pistis Christou*) basiert. Mit *to kata sarka* nimmt Paulus darum nicht ein Merkmal Jesu Christi in den Blick, sondern er charakterisiert mit ihm die hier formulierte Feststellung. Er kennzeichnet sie gewissermaßen als eine historische Aussage, der alle Menschen zustimmen können – auch solche, die nicht glauben, dass Jesus von Nazaret „der Christus“ ist. Man kann es auch mit den Worten von 2Kor 5,16 sagen: Dass Jesus Christus zu den Israeliten gehört, kann man auch sagen, wenn man ihn nicht aus der Perspektive des Glaubens betrachtet, sondern lediglich *kata sarka* „kennt“ oder „versteht“.

Erhebliche Schwierigkeiten hat den Exegeten die abschließende „[Eulogie](#) {Segensspruch}“ in Römer 9,5c bereitet, nämlich „die Frage, wie sie an das Vorangehende anschließt und wem die Eulogie gilt“, also ob sie auf Christus oder auf Gott zu beziehen ist. Wolter übersetzt sie folgendermaßen (M25):

Der über allem ist, Gott, (er sei) gepriesen bis in Ewigkeit. Amen.

Die Möglichkeit (M39), dass die Lesart *ho ōn epi pantōn theos* {der über allem ist, Gott} „durch einen Schreibfehler entstanden“ sein könnte und in Wirklichkeit *hōn ho epi pantōn theos* lauten müsste, was z.B. Karl Barth²⁶⁸ mit „welche den über Allem herrschenden Gott haben“ übersetzt und womit die „Reihe der Genitive aus V. 4b-5b

268 Wolter (Anm. 66) zitiert Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung), München 1922 = Zürich 211, mit der Seitenzahl 344, tatsächlich ist es S. 314.

... fortgesetzt und Gott in die Aufzählung der Erwählungsmerkmale Israels einreihet“ würde, schließt Wolter von vornherein aus:

Er hat nicht nur die gesamte handschriftliche Überlieferung gegen sich, sondern gegen ihn spricht auch das Fehlen eines verknüpfenden *kai* {und}, das nach dem partitiven *kai ex hōn* {und aus deren Mitte} in V. 5b unbedingt erforderlich wäre, um den Anschluss von V. 5c grammatisch und stilistisch wenigstens halbwegs erträglich zu gestalten.

Auszuschließen ist nach Wolter (M40) ebenfalls, dass „*ho ōn* {wörtlich: der Seiende} als Äquivalent zu *hos estin* {der ist} den vorangegangenen Satz“ fortsetzt und „auf *ho Christos* in V. 5b zurück“ verweist. Dann müsste nämlich „*theos* Gattungsname (*Appellativum*)“ sein, „der deutlich machen will, was Jesus ist – nämlich ein Gott.“ Aber „Paulus nennt Jesus niemals ‚Gott‘, um dadurch sein Wesen zu charakterisieren.“ Das ist auch in Philipper 2,6 nicht der Fall, denn:

Wenn es dort heißt, dass der Praexistente *en morphē theou* {in göttlicher Gestalt} und *isa theō* {Gott gleich} war, dann ist damit gleichzeitig zum Ausdruck gebracht, dass er gerade nicht *theos* {Gott} war.

Ebenso dürfen nach Wolter (Anm. 74) auch die „Bezeichnungen Jesu als *kyrios* in Röm 10,12b; 1Kor 8,6; Phil 2,11 ... ohnehin nicht für diese Interpretation von Röm 9,5c in Anschlag gebracht werden.“ Außerdem betont Wolter (M40) zu 1. Korinther 8,4.6, wo *theos* als „Gattungsname“ verwendet wird,

dass es „für uns“ (*hēmin; dativus iudicantis* {auf eine Beurteilung bezogen}) nur ein einziges Exemplar dieser Gattung gibt: „der eine“ (V. 5), nämlich „der Vater, von dem alles herkommt und auf den hin wir (sind)“ (V. 6a-b). Von ihm wird Jesus in V. 6c-d ausdrücklich unterschieden. Würde Paulus in Röm 9,5c Jesus ebenfalls „Gott“ nennen, stünde das in direktem Widerspruch zu dem in 1Kor 8,4.6 Gesagten.

Dem entspricht, dass bei Paulus (Röm 1,25; 2Kor 1,3; 11,31) und anderswo im Neuen Testament (Lk 1,68; Eph 1,3; 1Petr 1,3) Eulogien immer nur auf Gott bezogen sind.

Gegen die „Behauptung“ (M41), dass auf die Formulierung „*to kata sarka* {der nach dem Fleisch} in Röm 9,5b ... nach dem Muster von Röm 1,3b-4a eine christologische Hoheitsaussage als ‚Antithese‘ folgen müsse“, spricht nach Wolter „vor allem, dass *to kata sarka*“, wie bereits gesagt, „eine bestimmte Wahrnehmung der Beziehung Jesu zu Israel beschreiben will“ und in den Versen 9,4-5 ohnehin „nicht Christus, sondern ... die Israeliten“ thematisiert werden. Und im Unterschied zu Römer 1,3b-4a fehlt hier sowieso eine dem dortigen Gegenüber zu *to kata sarka* entsprechende Formulierung wie *kata pneuma hagiōsynēs* {nach dem Geist der Heiligung}, denn „dass Jesus *ho ōn epi pantōn theos* {der über allem seiende Gott} ist, der ‚bis in Ewigkeit‘ zu preisen ist, kann schlechterdings nicht *to kata sarka* {in fleischlicher Hinsicht} (9,5b) gelten.“

Im Endeffekt steht für Wolter außer Frage (M40), dass „mit *ho ōn* {der Seiende} ... ein neuer Satz“ beginnt, ein auch (Anm. 71) in „Mt 12,30 par. Lk 11,23; Joh 3,31; 8,47“ belegter „Sprachgebrauch“, und dass in „diesem Fall ... *theos Eigennamen*“ ist, „der erklärt, wer *ho ōn epi pantōn* {der über allem Seiende} ist – nämlich niemand anderer als der eine Gott.“ Einfach zu erklären (M41) ist „[v]or diesem Hintergrund“ auch, warum Paulus das Wort *theos* in Klammern einfügt: So will er nämlich

den syntaktisch nicht unmöglichen und vielleicht sogar naheliegenden Bezug von *ho ōn epi pantōn* (... *eulogētos eis tous aiōnas*) {der über allem ist, sei gepriesen bis in Ewigkeit} auf Christus abwehren und sicherstellen, dass sich die Eulogie auf Gott bezieht.

Damit steht der Segensspruch in Vers 5c – von Satzbau her von Vers 5b getrennt – auch seiner Bedeutung nach „außerhalb des Katalogs der Alleinstellungsmerkmale Israels in V. 4-5b“ und „bezieht sich auf den gesamten Abschnitt V. 1-5“, wie auch sonst solche „Eulogien“ häufig die

Schlussposition... in Klagen einnehmen (Ps 68,36; 89,53; 106,48; PsSal 2,37; vgl. auch Ps 28,6; 31,22). In ihnen wird jeweils die Gewissheit, dass Gott den Beter aus dem gegenwärtigen Unheil retten wird, mit Hilfe einer [proleptischen](#) {vorausgreifenden} Eulogie zum Ausdruck gebracht. Dasselbe kann auch für die Eulogie in Röm 9,5c gelten, denn zum Klage-Charakter von Röm 9,1-5 passt diese Intention genauso gut wie der Katalog in V. 4-5b: Angesichts des Widerspruchs zwischen der gegenwärtigen Heilsferne der nichtchristlichen Israeliten und ihrer nach wie vor bestehenden Erwählung vertraut Paulus zuversichtlich darauf, dass Gott diesen Widerspruch in dem Sinne überwinden wird, dass er auch den nichtchristlichen Angehörigen Israels sein Heil wieder zuwendet. Diese Intention kann man auch darin wahrnehmen, dass Paulus von Gott als dem *ho ōn epi pantōn* spricht und damit aus dem Inventar möglicher Prädikationen gerade diejenige herausgreift, die Gottes Hoheitsstellung und Allmacht umschreibt.

Zusammenfassend betont Wolter (M42) zu Römer 9,1-5, „dass Paulus seine Bibel gut genug kannte, um zu wissen, dass es nichts anderes als ... die Liebe war, die Gott zur Erwählung Israels veranlasst hat“, was aus 5. Mose (Deuteronomium) 7,7-9 hervorgeht. Paulus gibt sogar (M43) „seiner zuversichtlichen Gewissheit Ausdruck, dass Gott der aktuellen Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels auch wieder ein Ende setzen wird.“

[1. Juli 2025] Von Gerhard Jankowski wissen wir schon lange, dass er Paulus nicht etwa als einen zum Christus-Glauben bekehrten Juden betrachtet, der vom seinem jüdischen Glauben Abschied genommen hätte. Daher (J204) benennt Paulus ihm zufolge auch sehr „positiv“ die noch lange nicht aufgehobenen „Unterschiede“ zwischen Juden und Völkern, die in der messianischen Gemeinde „das Fundament für Juden und für die hinzugekommenen Gojim“ bilden (J205):

Nach wie vor ist und bleibt Paulus Jude. Er ist einer der vielen Stammesverwandten nach dem Fleisch, *kata sarka*. Untereinander sind sie verbunden durch die Generationen hindurch durch die gemeinsame Abstammung von Abraham. Sie gehören durch die Generationen hindurch zu dem einen Bund. Die Männer unter ihnen tragen das Zeichen des Bundes an ihrem Fleisch: Sie sind beschnitten. Auch Paulus ist es.

Folgendermaßen geht Jankowski auf die verschiedenen Merkmale ein, die den Juden im Unterschied zu den anderen Völkern zukommen (die Hervorhebungen in Fettschrift stammen von mir):

Sie alle sind Söhne Israels, *Israēlitai*. Denn sie kommen alle von Jaakob her, der als erster Israel genannt wurde (Gen 32,28). Israel – jetzt alle Söhne Israels, die nach Ägypten kamen in die Sklaverei – wird noch in der Unterdrückung Gottes *Erstlingssohn* genannt (Ex 4,22). „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“, heißt es bei Hos 11,1. So ist Israel als der Sohn Gottes auch der Erstling der Befreiten. Die haben so die Sohnschaft, die *hyiothesia*. Die macht sie zu Trägern der Zukunft unter den Völkern.

Zum Stichwort der *doxa* hebt Jankowski hervor, dass es „die Ehre Gottes“ ist, die bei „diesen Söhnen ist“, und dass die Bedeutung dieser „Ehre“ auf das hebräische Wort *kabod* zurückgeht:

Jesaja hat gesehen, wie der *kabod* die ganze Erde füllte (Jes 6,3). Er ist der Ehrenglanz, die Ausstrahlung Gottes. Er war im Zelt während des Zuges durch die Wüste, er war auch im Tempel. Was da in der Ehre Gottes ausstrahlt, ist seine Gegenwart bei seinem Volk. Die Weisen sagen, daß die Ehre Gottes die Einheit des Volkes Israel manifestiert.²⁶⁹

Die drei nächsten Merkmale, die Israel von Gott verliehen wurden, sieht Jankowski in engem Zusammenhang miteinander:

Mit Israel wurde der Bund, *diathēkē*, am Sinai geschlossen. In ihm bindet sich Gott an sein Volk und das Volk an seinen Gott. Am Sinai wurde dem Volk die Thora gegeben, die Weisung für das Leben. Für die meisten in Israel ist die Gabe der Thora, *nomothesia*, gleichzusetzen mit der Gabe des Lebens. Israel lebt von der Thora her und mit ihr.

Indem Israel die Thora annimmt, verpflichtet es sich zum Dienst, *latreia*. Das ist nicht nur Gottesdienst. Es ist wirklicher Dienst im Lebensvollzug, gestützt und angeleitet von der Thora. Dieser Dienst der Befreiten begann ebenfalls am Sinai. Und er ist nicht zu Ende.

269 Dazu verweist Jankowski auf Rabbi Gamliel II. in bBM {Traktat Bava Meši'a im babylonischen Talmud} 59b.

Das sechste Stichwort der „Verheißungen, *epangeliai*“, von denen „dieses Volk“ begleitet ist, verbindet Jankowski sogleich mit den folgenden auf die Väter und den Messias bezogenen Aussagen in Vers 5a-b (J205f.):

Zum Inhalt haben sie die Zusage des Landes, ein zukünftiges großes Volk, die Zukunft schlechthin. Es waren die Väter, die diese Verheißungen zuerst hörten. Und die Väter sind Abraham, Jizchak und Jaakob. Aus ihnen werden die vielen Kinder Israels, alle miteinander verbunden. Aus ihnen wird auch der eine Sohn, der Israel repräsentiert, der Messias. Und das nach dem Fleisch. Denn der ist nicht vom Himmel gefallen, sondern durch die Zeugungen der Väter ganz irdisch geworden, fleischlich verwachsen mit seinem Volk und von ihm nicht zu trennen.

Während Wolter aus der Aussage *to kata sarka* eine Einschränkung der Verbindung Jesu mit seinem Volk herausliest, sieht Jankowski in ihr vielmehr eine Verwurzelung, die nicht aufgehoben werden kann.

Auf Vers 5c bezieht sich Jankowski zunächst mit dem einen Satz (J206):

Schließlich vor allem und über allem der Eine Gott, offenbart in dem NAMEN, dem befreienden Programm in die Zeit hinein. Der ist zu loben.

Er muss nicht einmal hervorheben, dass mit *theos* hier nicht Jesus gemeint sein kann, weil das für Paulus selbstverständlich ist; ob Jankowski hier der Vorgabe von Karl Barth folgt, auch den einen Gott mit dem befreienden NAMEN in die Reihe der Israel von den Völkern unterscheidenden Merkmale eingefügt zu sehen, kann offen bleiben. Viel wichtiger ist, mit welcher Absicht Paulus in Jankowskis Augen die Verse 9,1-5 seinen drei Kapiteln 9-11 voranstellt:

Was wie ein Gebet begann – ich wünschte, ich flehte –, das endet auch wie ein Gebet. In das Gebet eingeschlossen die Essentials Israels. Das zeigt den ganzen Ernst, mit dem Paulus seine Aufgabe als Anwalt seines Volkes bei den Nichtjuden wahrnimmt. Was er aufzählt an dem, was Israel eignet, kann nicht aufgegeben werden. Es ist diesem Volk gegeben worden von Gott. Der wird darüber wachen, daß das so bleibt. Deswegen sollte niemand von den Nichtjuden in der messianischen Ekklesia auf den Gedanken kommen, die Verbindung zu Israel zu zerschneiden. Denn ohne das, was Israel eignet, wäre die messianische Ekklesia nichts.

Paulus pocht also mit aller Vehemenz darauf, dass die Nichtjuden keineswegs „ohne Israel auskommen könnten“, obwohl „nur wenige aus Israel sich auf das Zusammenleben mit den Nichtjuden eingelassen haben“.

Zugleich aber muss er sich mit der Frage auseinandersetzen, „warum die Mehrheit in Israel wohl meint, ohne die Nichtjuden auskommen zu können und die Zuwendungen Gottes anscheinend nur für sich leben will“, also auch ohne das Vertrauen auf denjenigen, den Paulus als den Messias für Juden und Gojim erkannt hat. Mit der Frage „Wer also ist Israel?“ wird sich Paulus nun ausführlich auseinandersetzen.

Übersetzungsvorschlag für Römer 9,1-5

9,1 Ich sage die Wahrheit **im Messias**, ich lüge nicht,
 mein Gewissen bezeugt es mir **in heiliger Inspiration**:
 9,2 Große **Traurigkeit ist mir** und **unaufhörlicher Schmerz in meinem Herzen**.
 9,3 Denn ich wünschte, **verbannt zu sein, ich selbst**, weg von **dem Messias**,
anstatt meiner **Geschwister**, meiner **Stammverwandten** nach dem Fleisch,
 9,4 **Sie** sind Israeliten,
denen die Sohnschaft (ist) und die **Ehre** und die **Bundeszusagen**
 und die **Gabe der Tora** und **der (Gottes-)Dienst** und die Verheißungen,
 9,5 **denen die Väter (sind)**
 und **aus denen der Messias (ist) nach dem Fleisch**.
 Der über allem ist, Gott,
gesegnet er in die Zeitalter hinein. Amen, ja wahr.

Der befreiende Gott erwählt und verhärtet souverän, er ruft und befreit Gojim zusammen mit dem Rest aus Israel (Römer 9,6-29)

[2. Juli 2025] Bevor Paulus (M44) ab Römer 9,30 „nach dem Grund für die augenblickliche Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels“ fragt, schiebt er nach Michael Wolter (M43) unter der Überschrift „Gottes Wort ist nicht dahingefallen“ in den Versen 9,6-29 (M44) einen „Gesprächsgang“ ein, der „aus vier Teilen“ besteht.

In Vers 6a weist Paulus „mit einer als *These* formulierten Feststellung“

eine Schlussfolgerung ab..., die man aus dem Widerspruch zwischen der Erwählung Israels und der gegenwärtigen Heilsferne von dessen nichtchristlicher Mehrheit ziehen könnte...: dass Gottes Heilshandeln im Christusgeschehen die Erwählung Israels außer Kraft gesetzt hat.

Die Verse 6b-13 enthalten eine „*Erläuterung*“ dieser These, indem Paulus „einen doppelten Israel-Begriff kreiert“, demzufolge man „[n]icht von allen Menschen, ‚die zu Israel *gehören*‘, ... sagen“ kann, „dass sie Israel *sind*“. Zur Begründung verweist er auf die „Unterscheidung unter den Kindern Abrahams“ und „zwischen den beiden Söhnen Rebekkas“.

An dritter Stelle schließt sich Wolter zufolge in den Versen 14-26

ein dialogisch gestalteter Abschnitt an, in dem es um Gottes absolute Souveränität und sein uneingeschränktes Recht auf ‚Willkür‘ geht: Weil Gott Gott ist, kann er mit den Menschen so umgehen, wie er „will“ (V. 18.22), ohne dass er vor irgendwem Rechenschaft ablegen müsste. V. 24-26 gehören auch noch zu diesem Abschnitt, weil sie durch das Relativpronomen *hous* {die} (V. 24) eng mit den vorausgegangenen Bemerkungen über die „Gefäße des Erbarmens“ (V. 23) verbunden sind.

Erst in den Versen 27-29 (M45) „kommt Paulus auf die Israelfrage zurück, mit der er in V. 6 begonnen hatte“, indem er in 27a die Worte *Ēsaïas de krazei hyper tou Israēl* {Jesaja aber ruft über Israel} „den folgenden Zitaten voranstellt“ und „die Unterscheidung zwischen Mehrheit und Minderheit in Israel aus V. 6b wieder“ aufnimmt.

Gerhard Jankowski (J207) geht davon aus, dass Paulus nach der „katechismusartig“ aufgelisteten „Grundlage jüdischer Existenz in Geschichte und Gegenwart“ nun die Frage stellen muss, ob „die gewichtigen Worte“ mehr „als Worthülsen sind“. Ist immer noch Verlass „auf das Wort Gottes ..., das zur Handlung drängt, das Israel gemacht hat und immer noch macht?“

Um diese Frage zu beantworten (J211), bezieht sich Paulus auf die „Toledot {Zeugungen} der Väter Israels“, die „vom Werden Israels“ erzählen:

Sie sehen aber Israel nie isoliert, sondern erzählen von seinem Werden unter den Völkern. Der erste von Abraham gezeugte Sohn, Ismael, wird zu einem großen Volk, wie Israel es werden wird. Auch aus dem zuerst geborenen Sohn Jizacks, Esaw, wird ein großes Volk werden. Beide Völker stehen später in einem besonderen und gespannten Verhältnis zum Volk Israel. Aus Esaw wird Edom, ein Brudervolk, ein Volk mit gemeinsamer Wurzel. Und doch steht Edom in schärfstem Gegensatz zu Israel. Es wird zum Feind Israels schlechthin. Bis dann Edom mit Rom gleichgesetzt wird.

Für Jankowski ist es kein Zufall, dass Paulus in solcher Schärfe auf diesen Gegensatz ausgerechnet „in einem Schreiben“ eingeht, „das an Israel gerichtet ist, das inmitten des gehaßten Edom lebt.“

Während Wolter die gesamten Verse 14 bis 26 im Lichte dessen betrachtet, was er (M44) Gottes „uneingeschränktes Recht auf ‚Willkür‘“ nennt, hat es für Jankowski (J214) nichts mit Willkür zu tun, sondern mit der Besonderheit der Souveränität des Gottes Israels, dass er aufgrund von „Erbarmen“ das Volk Israel „aus seinem beklagenswerten Zustand“ herausholt, während (J215) der „Pharao, das Gegenbild zu dem befreienden Gott schlechthin“, auf andere Weise „erwählt“ wird. „Er wird erwählt, damit ... erkannt werde, wie trotz aller Härte des Unterdrückers ein Volk aus der Unterdrückung befreit wurde“, wobei Paulus „diesen souveränen Akt *verhärten, sklēroun*“ nennt. Insofern auch „Israel ... sich verhärtet“ zeigen kann, „wenn es seine Erwählung nicht anzunehmen bereit ist oder wenn es sie nichtig macht“, aber trotzdem „erwählt“ bleibt, fasst nun Paulus in seiner Situation die Möglichkeit ins Auge, dass Gott „sich neben Israel noch ein anderes Volk erwählen und nach wie vor Teile des Volkes Israel verhärten kann.“

Jankowski unterscheidet daher zwischen den auf Israel und Pharao bezogenen Versen 14 bis 18 und den Versen 19 bis 29, in denen es (J220) „um das erwählte, gerufene, geliebte Israel“ geht. „Es kann von Gott verworfen werden. Und es hat doch Zukunft. Denn aus dem *Nicht-mein-Volk* werden Söhne.“ Gerade indem es in diesem

Text „zutiefst um Israel geht“, ist Paulus ebenso tiefgreifend davon überzeugt, dass „die Gojim nun mit dazugerufen“ sind (J220f.):

Sie, die gar nicht Gottes Volk sein können, werden zu seinem Volk: Sie, die Nicht-Geliebte Gottes sein können, sind zu seinen Geliebten geworden. Sie können nicht umkehren. Sie sind gerufen und werden befreit werden. Zusammen mit dem Rest aus Israel, der umkehren wird. Darin liegt Israels Zukunft. Es hat Samen, aus dem Söhne und Töchter wachsen werden. Und so wird es nicht zu Sodom und Gomorrah, das eben keine Zukunft hatte.

Von entscheidender Bedeutung ist nach Jankowski (J221), dass „[n]irgendwo in diesem Kapitel ... Israel enterbt, verlassen oder aufgegeben“ wird. Zwar übt Paulus scharfe „Kritik an den Teilen aus Israel, die sich nicht zusammen mit den Gojim gerufen sehen“, aber er tut es

mit Zitaten ..., die Worte der Verheißung zum Inhalt haben und nicht Verurteilungen. In diese Verheißungen sind die Nichtjuden mit hineingenommen. Wenn sie das nicht mehr sehen, die Verheißungen nur noch auf sich beziehen, da muß es dann zu Verurteilungen kommen. Doch soweit ist es bei den Gojim, an die Paulus schreibt, noch nicht. Denn sie erleben ihn als einen guten Anwalt seines Volkes bei ihnen, den Nichtjuden.

Römer 9,6: Gottes Wort ist nicht dahingefallen, doch nicht alle aus Israel sind Israel

9,6 Aber ich sage damit nicht, dass Gottes Wort hinfällig geworden sei.
Denn nicht alle sind Israeliten, die von Israel stammen...

[7. Juli 2025] Den Satz in Römer 9,6a: *Ouch hoion de hoti ekpeptōken ho logos tou theou* {Es ist aber nicht so, dass das Wort Gottes dahingefallen ist} betrachtet Michael Wolter (M45) als Überschrift zum hier beginnenden Abschnitt 9,6-29, denn aus

der Perfektform *ekpeptōken* {dahingefallen} geht hervor, dass Paulus die Gegenwart im Auge hat und den Blick noch nicht in die Zukunft lenkt; das wird er erst ab 11,11 tun. Darum ist 9,6a auch nicht die Überschrift zu Röm 9-11 insgesamt. Die Perspektive der paulinischen These reicht vielmehr nicht über 9,29 hinaus.

Mit „seiner These“ nimmt Paulus die biblische „Versicherung“ auf, „dass keines der Worte Gottes ‚dahingefallen‘ ist“, wozu Wolter (Anm. 3) auf einige Stellen verweist:

Jos 21,45: „Nicht ist hingefallen ein Wort von allen guten Worten, die JHWH zum Haus Israel gesprochen hatte; alles traf ein“; s. auch Jos 23,14; 1Sam 3,19; 1Kön 8,56; 2Kön 10,10; Esth 6,10; Jdt 6,9; Tob 14,4S.

Mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ meint Paulus (M45) „hier nicht das Evangelium wie anderswo in den paulinischen Briefen“, sondern „die Gesamtheit der Zusagen und Verheißungen Gottes, die mit der Erwählung Israels einhergehen.“ Er will eindeutig klarstellen,

dass die gegenwärtige Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels ihren Grund nicht darin hat, dass Gottes Heilshandeln im Christusgeschehen die Erwählung Israels außer Kraft gesetzt hätte.

Wenn das so ist, kann in Vers 6b: *ou gar pantes hoi ex Israēl houtoi Israēl* {Doch nicht alle, die zu Israel gehören, sind Israel} (M46) die „Konjunktion *gar*“ nicht wie in den meisten Fällen mit dem begründenden „denn“ übersetzt werden, „sondern muss als ‚anknüpfend und fortführend‘ aufgefasst werden“, daher übersetzt Wolter auch mit „doch“. Würde man dagegen (Anm. 9) das Wort *gar* „begründend“ verstehen,

wird das zweite „Israel“ in V. 6b unweigerlich zu einem Unheilskollektiv, denn im Umkehrschluss würde aus der paulinischen These folgen, dass Gottes Wort dahingefallen wäre, wenn „alle aus Israel“ dieses „Israel“ wären.

In Wolters Augen ergänzt Paulus in Vers 6b

die in V. 6a formulierte These, indem er mit einem weiten und einem engen Israel-Begriff arbeitet und postuliert, dass es innerhalb Israels noch ein anderes Israel gibt, das nur aus einem Teil derer besteht, die zu Gesamt-Israel gehören.

Mit der verneinenden Form *ou pantes* {nicht alle} (M47) benutzt Paulus wohl „die Stilfigur der [Litotes](#), also der Verneinung des Gegenteils, „um indirekt deutlich zu machen, dass ‚nur ganz wenige‘ von *hoi ex Israēl* {denen aus Israel} ‚Israel‘ sind“, was auch dem Verhältnis, das „nach 9,27b zwischen der ‚Zahl der Söhne Israels wie Sand des Meeres‘ und dem ‚Überrest‘ besteht.“

Wen meint Paulus nun mit *pantes hoi ex Israēl* {wörtlich: alle die aus Israel}? Nach Wolter ist dies

die Gesamtheit aller Juden, die zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk gehören. Sie sind dieselben, die er in 9,4 „Israeliten“ genannt hatte und die er in V. 27b mit den Worten von Hos 2,1 „die Söhne Israels“ nennen wird oder in 11,26a „ganz Israel“. Jes 10,22, woraus Paulus in 9,27 ebenfalls zitiert, nennt sie „das Volk (*ho laos*) Israel“.

Auszuschließen ist nach Wolter, dass sich *hoi ex Israēl* auf die Abstammung vom Stammvater Jakob bezieht, „der von Gott selbst den Namen ‚Israel‘ empfangen hat (Gen 32,29)“, vielmehr wird damit (M48) die „Zugehörigkeit von Individuen oder Gruppen“ zum Volk Israel beschrieben, wozu er auf „2Sam 19,23... Num 24,17; 1Sam 4,10; 26,2; 2Sam 6,1; 1Chr 19,10; 21,14; 1Makk 1,30; 6,21; 7,5; 9,73d; 10,61; 1/3Esr 8,27; 9,26“ verweist.

Mit den Worten *houtoi Israēl* {wörtlich: diese [sind] Israel} unterscheidet Paulus von „diesem Israel ... ein ‚Israel‘, das er als einen Ausschnitt aus Israel identifiziert, als ein Teil-Israel in Gesamt-Israel, ein Israel in Israel.“ Dieses Israel meint jedoch kein Israel, „zu dem auch Nichtjuden gehörten“, sondern es „überschreitet nicht die Grenzen des Judentums“. Hier sagt er nur, „dass es unter den Angehörigen von Gesamt-Israel, also unter den Juden, welche gibt, die dem zweiten Israel nicht angehören“, aber er

lässt hier offen, aus wem das zweite Israel besteht. Aus dem weiteren Verlauf seiner Erörterung geht aber hervor, dass er mit ihm an die christlichen Juden denkt, die er in 9,27e „Überrest“ (*hypoleimma*), in 11,5 „Rest“ (*leimma*) und in 11,7d „Auswahl“ (*eklogē*) nennt. Zu denjenigen „aus Israel“, die nicht zum zweiten „Israel“ gehören, sagt er in 11,7e „die Übrigen“ (*hoi loipoi*). Die sind hier aber noch nicht im Blick.

In diesem Zusammenhang führt Wolter in einem Exkurs fünf verschiedene Arten und Weisen für den Gebrauch des Begriffs „Israel“ bei Paulus auf. Insgesamt verwendet er ihn 16mal, davon allein 11mal im Römerbrief und außerdem (M49) „in 1Kor 10,13; 2Kor 3,7.13; Gal 6,16; Phil 3,5. Hinzu kommt noch *Israēlitēs* (Röm 9,4; 11,1d; 2Kor 11,22).“ Die Hervorhebungen in den folgenden Zitaten stammen von mir:

Erstens besteht „Israel“ an 7 Stellen (Röm 9,6bα.27a; 11,7b.25.26.27 und Phil 3,5

aus **allen Juden**, und zwar sowohl aus den christlichen als auch aus den nicht-christlichen ... Nach diesem Verständnis reicht Israel bis in die christlichen Gemeinden hinein. Wer sich als Jude zu Jesus Christus bekennt, gehört auch weiterhin zu Israel. Denselben Umfang hat auch die Bezeichnung „Israelit(en)“ in Röm 9,4; 11,1d; 2Kor 11,12.

Zweitens meint Paulus an 5 Stellen (Röm 9,31; 10,19.21; 11,7c; 1Kor 10,18) „mit ‚Israel‘ nur die **nichtchristlichen Juden**“, ein Israel nach dem Fleisch, *kata sarka*, wie es an der letztgenannten Stelle heißt.

Drittens geht Wolter an 3 Stellen (Röm 11,2; 2Kor 3,7.13) davon aus, dass Paulus mit „Israel“ eine **Größe der Vergangenheit** meint, nämlich „das Gottesvolk, das in den Zeiten Elias und Moses lebte.“

Viertens ist es allein die hier ausgelegte Stelle Röm 9,6bβ, an der „Paulus mit ‚Israel‘ einen Ausschnitt aus jenem ‚Israel‘“ bezeichnet, von dem (siehe „erstens“)

in V. 6bα die Rede war ... Dieser Ausschnitt ist identisch mit dem „Überrest/Rest“ von 9,27c und 11,5 sowie mit der „Auswahl“ von 11,7. Er besteht aus den **christlichen Juden**.

Fünftens stellt Paulus „[d]as ‚Israel Gottes‘ (Gal 6,16)“ dem „Israel nach dem Fleisch“ (1Kor 10,18...)“ (siehe „zweitens“) gegenüber, und zwar „als Metapher“ für

die Gesamtheit all derer, die „Kinder Gottes sind in Christus Jesus durch den Glauben“ (Gal 3,26) bzw. die „zu Christus gehören“ (V. 29). Dieses Israel besteht darum aus den **jüdischen und den nichtjüdischen Christen**. Die nicht-christlichen Juden gehören ihm nicht an.

Fragwürdig finde ich in dieser Auflistung nach wie vor die Verwendung des Begriffs „christlich“, um diejenigen Juden zu bezeichnen, die auf den Messias Jesus vertrauen und demzufolge zu einem Israel gehören, das in den Augen des Paulus in der Kontinuität mit dem Israel der Mose- und Elia-Zeit steht. Immerhin räumt Wolter an die-

ser Stelle ein, was er im gesamten ersten Band seines Kommentars nicht so deutlich hervorgehoben hat: „Wer sich als Jude zu Jesus Christus bekennt, gehört auch weiterhin zu Israel.“

Gerhard Jankowski (J207) übersetzt das Wort *ekpiptein* in Römer 9,6 wortwörtlich mit „ausfallen“ und erläutert die Verneinung dieser Aussage durch Paulus im Kontext der gesellschaftspolitischen Verhältnisse seiner Zeit:

„Gottes Wort ist ausgefallen“ (9,6), es hat nichts bewirkt, zu diesem Urteil kann man kommen, wenn die Situation des Judentums damals gesehen wird. Denn es gab Juden, die um ihrer gesellschaftlichen Karriere willen sich vom Judentum total gelöst hatten, wie z.B. der Prokurator Tiberius Julius Alexander. Er entstammt einer angesehenen jüdischen Familie aus Alexandrien, zu der auch Philo gehörte. Tiberius Alexander stellte sich ganz in den Dienst der Römer und wurde dann von 46 bis 48 u.Z. Prokurator der Provinz Judäa. Für die dort sich formierenden Widerstandsgruppen war das ganz gewiß eine Provokation und bestärkte sie in ihrer Opposition. Tiberius Alexander war sicher nur eine Ausnahme, was seinen erreichten Rang als römischer Offizier und Beamter betrifft. Aber auch andere, vor allem in der Diaspora, werden ähnliche Wege gegangen sein. Es war schwierig, in der Diaspora die Gebote der Thora, zumal die halachischen Gebote, zu halten. Genau das aber forderten die zum Widerstand bereiten Gruppen in Judäa. Da waren die Essener, die einen völlig neuen Tempel mit einem völlig erneuerten Tempeldienst propagierten, aus Jerusalem auszogen und sich auf das Neue in der Wüste vorbereiteten. Und da waren die verschiedenen anderen Parteien, die alle unterschiedliche Definitionen Israels propagierten.

Innerhalb dieser von mannigfaltigen Konfliktherden geprägten Situation im Römischen Reich der Mitte des 1. Jahrhunderts n.Chr. (J207f.) vertrat „Paulus mit seiner Öffnung Israels für alle Nichtjuden“ eine sehr spezielle und alle beteiligten Seiten extrem herausfordernde Antwort (J208) auf die Frage: „Was ist Israel?“ Paulus konnte dieser Frage nicht ausweichen und wird sie in den folgenden Versen „von der Schrift her“ zu beantworten suchen. Doch zuvor „spitzt“ er sie „zu“, indem er „fragt: Wer ist Israel? Wer gehört dazu?“

Normalerweise wird damals als selbstverständlich geltend vorausgesetzt: „*Alle aus Israel sind Israel*“. Aber der messianische Jude Paulus vertritt von seinem Vertrauen auf den Messias Jesus her eine einschränkende „These ...: *Nicht alle aus Israel sind Israel*“. Um diese These in angemessener Weise zu begreifen, muss man nach Jankowski die Argumentation der folgenden Verse in Augenschein nehmen.

Römer 9,7-9: Nur Kinder der Verheißung sind Same Abrahams, nicht Kinder nach dem Fleisch

9,7 ... auch nicht alle, die Abrahams Nachkommen sind,
sind darum seine Kinder.

Sondern „nach Isaak soll dein Geschlecht genannt werden“.

9,8 Das heißt:

Nicht das sind Gottes Kinder,
die nach dem Fleisch Kinder sind;
sondern nur die Kinder der Verheißung
werden zur Nachkommenschaft gerechnet.

9,9 Denn dies ist ein Wort der Verheißung,
da er spricht:

„Um diese Zeit will ich kommen,
und Sara soll einen Sohn haben.“

[9. Juli 2025] Der Satz: *oud' hoti eisin sperma Abraam pantes tekna* {wörtlich: und nicht, dass Same Abrahams sind alle (seine) Kinder}, in Römer 9,7a stellt Michael Wolter zufolge (M49) eine Parallele zu Vers 6b dar. Dabei ist „*tekna (Abraam)* {Kinder (Abrahams)} der weitere Begriff“, zu dem „*sperma Abraam* {Same Abrahams}“ als Teilmenge gehört: „Nicht alle, die leiblich von Abraham abstammen und damit seine „Kinder“ (*tekna*) sind, gehören dadurch auch schon zu seiner ‚Nachkommenschaft‘ (*sperma*)“, wobei (M49f.) „der Ausdruck ‚*sperma* Abrahams‘ in der griechischen Bibel stets die Gesamtheit des von Abraham abstammenden und mit ihm erwählten Gottesvolkes beschreibt“, z.B. (Anm. 28) in „2Chr 20,7; 3Makk 6,3; Ps 104,6; PsSal 9,9, 18,3; Jes 41,8; Joh 8,33.37; Röm 11,1d; 2Kor 11,22; Gal 3,29; Hebr 2,16“. Damit nimmt Paulus (M50)

einen Gedanken wieder auf..., den er bereits in Röm 4,12a ausgesprochen hatte: Wie Abraham dort nur für diejenigen Juden „Vater der Beschneidung“ war, die nicht nur beschnitten sind, sondern auch wie er glauben, so entscheidet derselbe Unterschied in 9,7a darüber, ob man lediglich zu seinen „Kindern“ (*tekna*) gehört oder auch „Nachkommenschaft“ (*sperma*) ist.

Indem Paulus in Vers 7b wortwörtlich die Worte aus 1. Mose (Genesis) 21,12e aufnimmt: *en Isaak klēthēsetai soi sperma* {in Isaak soll dir Same gerufen werden}, verweist Paulus darauf, dass „zwischen *tekna* und *sperma* Abrahams bereits in der biblischen Abrahamgeschichte“ unterschieden wurde. Wolter vermutet, dass „dabei nicht lediglich wie in Gal 4,22f.28f das Gegenüber von Isaak und Ismael“ im Blick ist, „sondern alle Kinder Abrahams, d.h. auch die Söhne, die Abraham nach Saras Tod von Ketura geboren wurden (vgl. Gen 25,1-2).“ Auf diese Weise macht Paulus „die gegenwärtige Unterscheidung innerhalb Israels (V. 6b-7a) zu einer Analogie derjenigen Unterscheidung, die Gott zwischen Isaak und den anderen Söhnen Abrahams getroffen hat.“

Die Frage (M51), „ob V. 7b individuell oder kollektiv zu verstehen ist, d.h. ob sich das ‚Rufen‘ von ‚Nachkommenschaft‘ nur auf Isaak bezieht oder auch die von ihm abstammenden Nachkommen einschließt“, ist nach Wolter

wohl so zu beantworten, dass man aus den beiden Interpretationsmöglichkeiten keine Alternative konstruieren darf. ... Durch die Einfügung des Zitats an dieser Stelle konstruiert Paulus so etwas wie eine *prototypische Inklusivität*, wie er das mit Hilfe der Präposition *en* auch anderenorts tut; vgl. z.B. 1Kor 15,22 („wie *en tō Adam* {in Adam} alle sterben, so werden auch *en tō Christō* {in Christus} alle lebendig gemacht“); 2Kor 13,4 (Christus „wurde aus Schwachheit gekreuzigt ..., und wir sind schwach *en autō* {in ihm}“) sowie vor allem Gal 3,8-9, wo Paulus erst Gen 12,3 und 18,18 miteinander kombiniert („*en soi* {in dir} werden alle Völker gesegnet“) und das Zitat dann als ein „mit (*syn*) Abraham“ Gesegnet-Sein interpretiert. In allen Fällen – und das dürfte auch für Gen 21,12e in Röm 9,7b gelten – geht es darum, dass das Geschick eines Ersten das Geschick all derer bestimmt, die mit ihm verbunden sind.

In Vers 8 wird „eine Erklärung des Schriftzitats“ mit *tout' estin* {das ist, das bedeutet} eingeleitet, allerdings bezieht „die Erklärung sich nicht nur auf das unmittelbar voranstehende Schriftzitat ..., sondern auf V. 7a-b insgesamt“, indem „Paulus ... den Unterschied zwischen Isaak und den anderen Kindern Abrahams zu einer theologischen Grundsatzaussage“ verallgemeinert. Jetzt greift er nicht mehr (M52) wie in 6b und 7a „aus einer Gesamtheit einen Ausschnitt heraus“, sondern er formuliert

eine Antithese ... Unter „allen Kindern“ (V. 7a) gibt es zwei Sorten: „Kinder des Fleisches“ (V. 8b) und „Kinder der Verheißung“ (V. 8c); nur die Letztgenannten können als „Nachkommenschaft“ (*sperma*) gelten sowie – das sagt Paulus indirekt – als „Kinder Gottes“. Er setzt den Ausschnitt damit nicht mehr wie in V. 6b-7a in Beziehung zum Ganzen, sondern er stellt ihn einem anderen Teil des Ganzen gegenüber. Dieser *Wechsel vom Ausschnitt (ou pantes* {nicht alle}) *zur Antithese (ou ..., alla* {nicht ..., sondern}) markiert eine Weichenstellung innerhalb der paulinischen Erörterung der Israel-Frage, die sie auf ein ganz neues Gleis führt. Auf ihm wird Paulus bis V. 26 bleiben.

Wie bereits in Galater 4,23 verwendet Paulus das „sonst nirgends belegte Gegenüber von *sarx* {Fleisch} und *epangelia* {Verheißung}“, um zu umschreiben,

dass Ismael auf die unter Menschen übliche Weise gezeugt und geboren wurde, während Isaak nur dadurch das Licht der Welt erblicken konnte, dass Gott mit seiner Verheißung aktiv wurde. Schließlich war Sara nicht nur unfruchtbar, sondern auch bereits 90 Jahre alt, als Gott Abraham die Geburt eines Sohnes ankündigte (Gen 17,17). Und Abraham war schon 100. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Paulus mit „Kinder des Fleisches“ Kinder, die auf die unter *Menschen* übliche Weise gezeugt werden, während „Kinder der Verheißung“ Kinder sind, die ihren Eltern allein durch *Gottes* Eingreifen geschenkt werden.

Nach Wolter kommt es in diesem Zusammenhang vor allem darauf an, dass Paulus „hier also Mensch und Gott einander gegenüber[stellt]: die leibliche Abstammung auf Grund natürlicher Fortpflanzung und die ‚Abstammung‘ von Gottes Verheißungswort.“ Zugleich (M53) verallgemeinert Paulus

die Vorgänge um Zeugung und Geburt der Kinder Abrahams und wendet sie ins Grundsätzliche: „Kinder“, die wie Ismael und die Söhne der Ketura von einem Menschen gezeugt werden, können niemals durch ihre Zeugung „Kinder Gottes“ im Sinne von V. 8b werden. Das werden vielmehr allein solche Kinder, die ihre Existenz dem Verheißungswort Gottes verdanken.

So verstanden besteht allerdings ein Unterschied der „Formulierung in Röm 9,8b vom Ausdruck *esmen tekna theou* {wir sind Kinder Gottes} in 8,16 ..., wo Paulus von den Christen gesprochen hatte.“

Zum Begriff *sperma* {Same, Nachkommenschaft}, den Paulus „in V. 7a.b mit Bezug auf Abraham eingeführt hatte“ und „am Ende von V. 8c erneut“ mit der Formulierung *logizetai eis sperma* {werden als Nachkommenschaft angesehen} wieder aufgreift, betont Wolter, dass *logizomai* hier nicht im Sinne der Anrechnung oder „Beurteilung eines Tuns“ wie in der Aufnahme „von Gen 15,6 in Röm 4,3.5.9.22“ verwendet wird, sondern im Sinne der „Zuweisung von Identität“. Als Parallelen zu dieser Verwendung von *logizomai* benennt Wolter u.a. „Hi 41,24: *elogisato abysson eis peripaton* („er sah die Unterwelt als Spazierweg an“)“ und „Röm 2,26: *hē akrobystia autou eis peritomēn logisthēsetai* („seine Vorhaut wird als Beschneidung angesehen“).“ Hinzu kommt Wolter zufolge, dass Paulus „[a]uch mit dem Ausdruck ‚Kinder der Verheißung‘ ... nicht auf Kap. 4 (V. 13.14.16.20.21) zurückverweisen“ will, „denn der Inhalt der Verheißung ist dort ein ganz anderer als hier“, nämlich „die Erwählung der Heiden oder der Christusgläubigen“, die in Römer 9,8 noch nicht „im Blick“ ist.

Im Blick auf den Satzbau von Vers 9a: *epangelias gar ho logos houtos* {wörtlich: der Verheißung nämlich (ist) dieses Wort} erläutert Wolter, dass am Anfang ein zweites *logos* {Wort} als „Subjekt“ zu ergänzen ist, worauf sich das tatsächlich da stehende *ho logos houtos* {dieses Wort} als „Prädikatsnomen“ bezieht.

In Vers 9b (M54) bringt Paulus ein aus Worten von 1. Mose (Genesis) 18,10 *kata ton kairon touton* {zu dieser Zeit} und 18,14 *kai estai tē Sarra hyios* {und Sara wird einen Sohn haben} zusammengesetztes Zitat, wobei Paulus die an den zitierten Stellen verwendeten Prädikate *hēxō* bzw. *anastrepsō* für das Wiederkommen Gottes durch das Prädikat *eleusomai* {werde ich kommen} ersetzt. Im Unterschied zu „den Verheißungen ..., auf die Paulus in Röm 4,13.17-18 Bezug genommen hatte“, beschränkt sich die in diesem Zitat eröffnete „Perspektive“ allein auf die „Reichweite“ der „Lebensgeschichten der ‚historischen‘ Erzeltern“. So wird allein Isaak

zu einem ‚Kind Gottes‘ bzw. zu einem ‚Kind der Verheißung‘, das ‚als Nachkommenschaft gilt‘ (V. 8b.c). Nicht Abraham bestimmt über die Identität seiner Kinder, sondern einzig und allein Gott.

[10. Juli 2025] Nach Gerhard Jankowski (J208) antwortet Paulus auf die Frage „Wer ist Israel? Wer gehört dazu?“, wie „er es gelernt hat“, nämlich „von der Schrift her..., ... in einem kleinen Midrasch“ mit dem Thema: „Wer ist Same Abrahams, wer ist Sohn Abrahams?“ Den Beginn dieses Midrasch in Römer 6b und 7a legt Jankowski so aus:

Es gilt: *Alle aus Israel sind Israel*. Das konnte man so begründen: Abraham ist der Vater Israels. Alle, die von ihm abstammen, sind seine Söhne. Der Akzent liegt hier auf der Genealogie, fast könnte man sagen: auf der Fortpflanzung. Nicht umsonst benutzt Paulus hier dreimal das Wort *Samen, sperma*. Seine These lautet nun so: „*Nicht alle aus Israel sind Israel*“ (9,6). Und: „*Nicht, weil sie **Same** Abrahams sind, sind sie **Kinder***“ (9,7).

Aus Samen eines Mannes entstehen gewöhnlich Kinder. Das ist von Natur aus so. Der zweite Satz in der These des Paulus widerspricht völlig der Natur. Er widerspricht aber nicht der Schrift. Auch die weiß um Zeugung und Geburt, ohne die kein Mensch wird. Wir fragen aber nicht nach dem Werden des Menschen, sondern nach dem Werden Israels. Und da geht es gehörig anders zu, gerade in der Schrift. Also, wie war das bei Abraham?

Hier habe ich Schwierigkeiten mit Jankowskis Argumentation. Nicht mit dem, worauf er am Ende hinaus will, dazu gleich mehr. Aber sein Ausgangspunkt stimmt nicht. Er unterstellt nämlich Paulus zu Unrecht, er wolle mit dem Wort *sperma* {Same} auf die natürliche Art und Weise hinaus, wie normalerweise Kinder gezeugt werden. Aber genau diese Bedeutung hat das Wort *sperma* in Vers 7b und 8c, wo Paulus es zum zweiten und dritten Mal verwendet, eben gerade nicht. Hinzu kommt, dass Jankowski in seiner Übersetzung von Vers 7a das Wort *pantes* {alle} unterschlägt²⁷⁰ und daher verkennt, worauf Wolter zu Recht hinweist, dass die Sätze 6b und 7a parallel aufgebaut sind. Ebenso wie Paulus in 6b von Israel sagt: „*Nicht alle aus Israel sind Israel*“, sagt er in 7a von Abraham: *oud' hoti eisin sperma Abraam pantes tekna*, also wörtlich: *und nicht sind Same Abrahams alle (seine) Kinder*. Dabei ist das *hoti* nicht mit *weil* zu übersetzen, sondern wie schon zu Beginn von Vers 6a mit dem Relativpronomen *dass*, das in der Übersetzung – sozusagen einen Doppelpunkt markierend – wegfallen kann. Aus seiner schiefen Anfangsargumentation zieht Jankowski allerdings dennoch zutreffende Schlussfolgerungen:

Wir erinnern uns: Dem Abraham wird große Nachkommenschaft verheißen. Aber den Sohn, der der Erste in der Kette der vielen Nachkommen werden soll, den kann Abraham nicht zeugen. Dann zeugt er einen Sohn, macht ihn gleichsam. Bei dem muß er lernen, daß dieser Sohn aber nicht der Träger der Zukunft sein kann. Es kommt also nicht auf die mehr oder weniger starke Potenz des Abraham oder auf die Fertilität seines Samens an, wenn es um die Nachkommenschaft Abrahams, wenn es um Israel geht. Nur eines von den Kindern Abrahams ist der verheißene Zukunftsträger, aus dem Israel werden soll. *Kinder, tekna*, sagt Paulus, und eben nicht *Söhne*. Denn *Sohn*, das heißt immer auch Abkömmling, Abstammung, Herkunft, Genealogie.

270 Das trifft nicht für seine spätere Übersetzung von 2021 zu, in der Jankowski die Stelle Römer 9,7a folgendermaßen wiedergibt (G26): „Und auch nicht, weil sie Nachkommen Abrahams sind, sind sie alle seine Kinder.“

Wenn es aber nun auch nach Jankowski so ist, dass Paulus unter den vielen *Kindern* Abrahams nur den einen *Sohn* als den „Zukunftsträger“ hervorhebt, widerlegt er damit im Grunde selbst seine oben genannte Übersetzung von Vers 7a: „*Nicht, weil sie **Same** Abrahams sind, sind sie **Kinder***“, denn offenbar ist es nicht der weiter gefasste Begriff *tekna* {Kinder}, der von Paulus mit dem Zukunftsträger verknüpft wird, sondern es sind die Begriffe *hyios* {Sohn} und *sperma* {Same}.

Interessant ist nun, auf welche Weise Jankowski zufolge die Schrift im 1. Buch Mose (Genesis) vom *bəkhōr* {Erstgeborenen} als dem „Zukunftsträger“ im Prozess des Werdens Israels inmitten der Völker spricht:

Die Schrift nennt den Zukunftsträger den *bechor*. Das kann der erstgeborene Sohn unter vielen Kindern sein, muß es aber nicht. Er ist es besonders da nicht, wo es um das Werden Israels geht. Der *bechor* Abrahams ist Jizchak. Denn es heißt Gen 21,12 – und Paulus zitiert hier wörtlich: „*In Jizchak wird dir **Same** gerufen.*“ Nicht der gezeugte Sohn also ist der Zukunftsträger, sondern der verheißene, der gerufene, über dessen Zeugung durch Abraham nichts zu hören ist.

Ausführlich geht Jankowski auf das ein (J209), was er von dem biblischen Theologen F. Breukelman über „die Struktur des Buches Genesis“ gelernt hat, nämlich dass diese „in weiten Teilen“ durch die „Zeugung des Erstgeborenen bestimmt“ ist:

So weit ich sehe, ist F. Breukelman der erste, der diese Struktur erkannt und für das Verständnis des Buches Genesis sowie der gesamten Schrift nutzbar gemacht hat (in: *Bijbelse Theologie*²⁷¹). Die entsprechenden Stücke werden mit dem Satz eingeleitet: „Dies sind die *Zeugungen, toledot*, des N.N.“ Geradezu der klassische Ort der biblischen Toledot ist Gen 5. Die Struktur ist dort folgende:

Als A n Jahre gelebt hatte, zeugte er B.

Und nach der Erzeugung Bs lebte A m Jahre und zeugte Söhne und Töchter und aller Tage As waren n+m Jahre.

B ist in dieser Reihe der Erstgeborene. Er ist der, der das Leben des Erzeugenden fortsetzt. Und nach ihm sind es seine Brüder und Schwestern. Die Bedingung aber, daß die Menschheit und später Israel innerhalb dieser Menschheit wird, ist das Zeugen des Erstgeborenen. Seine Zeugung ist der entscheidende und einschneidende Punkt im Leben des Erzeugers.

271 Jankowski gibt zu Frans Breukelman keine genauere Quellenangabe an, da er, wie er mir telefonisch mitteilte, den Autor fast nur anlässlich von Vorträgen und Seminaren kennengelernt hat und es nur wenige Veröffentlichungen von ihm gibt. Hier bezieht er sich auf das in niederländischer Sprache verfasste Werk: F. H. Breukelman, *Bijbelse theologie, De theologie van het boek Genesis: het eerstelingschap van Israel temidden van de volkeren op de aarde als thema van „het boek van de verwekkingen van Adam, de mens“*, Kampen 1992.

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass es „in dieser Struktur Abweichungen“ gibt:

Zum einen ist nicht immer der zuerst Gezeugte auch der Erstgeborene, der *bechor*. Zum anderen ist an den entscheidenden Stellen in den Toledot der Väter Israels die Rolle des Erzeugers bei der Zeugung des *bechor* passiv. Es bleibt in der Schwebe, wer den *bechor*, von dem das weitere Werden Israels abhängt, zeugt. Die gleiche Struktur finden wir im *biblos geneseōs*, dem *sefer toledot* des Messias Jesus bei Mt 1. 39mal hören wir dort das Wort *gennan*, *zeugen*, im Aktiv. Und es sind selbstverständlich Männer, die das Zeugen besorgen. Nur beim Messias Jesus wechselt die Verbform ins Passiv über. Von ihm heißt es, daß er gezeugt wurde. Es bleibt offen, von wem.

Mit den Worten *tout' estin* {das ist} legt Paulus in Vers Römer 9,8 das in Vers 7b über Isaak Gesagte aus:

„Nicht die Kinder des Fleisches, die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden zum Samen gerechnet“ (9,8). Das will sagen: Nicht die gezeugten, die „gemachten“ Kinder, die fleischlich mit ihrem Erzeuger verbunden sind durch Abstammung, sind automatisch die Kinder der Verheißung. Paulus nennt sie Kinder Gottes, anders gesagt: sie sind „gezeugt“ von Gott.

An dieser Stelle kommt Jankowski noch einmal auf seine Annahme zurück, die erste Erwähnung des *sperma* {Samens} durch Paulus in Vers 7a beziehe sich auf die fleischlich gezeugten, wortwörtlich dem väterlichen Samen entstammenden Kinder, wovon er eine positive Bedeutung des in Vers 8c erwähnten Samens unterscheidet:

Es sind nicht die, die aus dem Samen entstammen, sondern zum Samen **gerechnet werden**, *logizetai*.

Aber, wie gesagt, näher liegt es doch, dass Paulus den Begriff *sperma* gar nicht auf die Zeugung nach dem Fleisch bezieht, sondern umgekehrt von vornherein mit denjenigen Kindern Abrahams verbindet, die tatsächlich zu Israel gehören. Erneut ist den schlussfolgernden Aussagen Jankowskis trotzdem zuzustimmen (J209f.):

Es gibt also für Paulus auch keinen Automatismus bei der Zugehörigkeit zu Israel. Für ihn ist diese Zugehörigkeit nicht genealogisch begründet. Sie liegt auch nicht in der Fertilität der Väter Israels. Sie wird gewährt, geschenkt, zugesagt von Gott her. Erst nachdem das geklärt ist, kann jetzt auch wieder vom Sohn gesprochen werden, in entsprechender Weise. Paulus zitiert aus der Erzählung vom Werden Israels, aus Gen 18,10 bzw. 18,14, noch einmal die Verheißung des *bechor* an Abraham:

*Zu dieser Frist werde ich zu dir kommen,
und der Sara wird ein Sohn sein.*

Sara und Abraham sind, als diese Verheißung laut wird, in einem Alter, in dem Frauen nicht mehr gebärfähig sind und die Zeugungsfähigkeit von Männern zu-

mindest angezweifelt werden muß. So bleibt auch unklar, wer der Erzeuger des *bechor* ist. Das soll auch so sein. Denn vor allem soll gehört werden, daß der *bechor* völlig eine Größe der Verheißung ist und bleibt und allem menschlichen Planen und Handeln entnommen ist. Er ist keine berechenbare, weil nicht machbare Größe.

Römer 9,10-13: Von den Söhnen Rebekkas erwählt und liebt Gott den Jüngeren

9,10 Aber nicht allein hier ist es so,
sondern auch bei Rebekka,
die von dem einen, unserm Vater Isaak, schwanger wurde.
9,11 Ehe die Kinder geboren waren
und weder Gutes noch Böses getan hatten,
da wurde, auf dass Gottes Vorsatz der Erwählung bestehen bliebe –
9,12 nicht aus Werken, sondern durch den, der beruft –,
zu ihr gesagt: „Der Ältere wird dem Jüngeren dienen“,
9,13 wie geschrieben steht (Maleachi 1,2-3):
„Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst.“

[11. Juli 2025] In Römer 9,10a (M54) „kommt Paulus auf Rebekka“ zu sprechen, unmittelbar nachdem von Sara die Rede war. Aber es geht ihm nicht (Anm. 44) um Rebekkas „Unfruchtbarkeit“, die „beide Frauen miteinander verbindet“, sondern (M54) es ist sie und „nicht Isaak“, die er mit „Hilfe der Überleitung *ou monon de, alla kai* {nicht nur, sondern auch}“ dem „Abraham an die Seite“ stellt, da auch sie „ein Gotteswort empfangen“ hat, von dem in Vers 12b-c „ausdrücklich als an sie gerichtet“ die Rede sein wird, „das zwischen ihren Kindern unterscheidet.“

Dabei dient die Aussage *ex henos koitēn echousa* {die von *einem* schwanger war} in Vers 10b dazu, „die Situation zu bestimmen, in der Rebekka Gottes Wort empfing: zwischen Empfängnis und Geburt ihrer Kinder (Gen 25,21 und 25,24-26).“ Zugleich wird (M55) in Vers 10b-c

erkennbar, was sie von Abraham unterscheidet: Zwar wird auch ihr von mehreren Söhnen nur *einer* von Gott erwählt, doch werden alle von ein und derselben Mutter geboren und nicht von drei verschiedenen Müttern wie bei Abraham. Außerdem sind beide Kinder – mit Röm 9,8a gesagt – „Kinder des Fleisches“, denn sie wurden wie die Kinder Hagens und Keturas im Sinne von Gal 4,23.29 *kata sarka* {nach dem Fleisch} gezeugt. Anders als bei Isaak ist es darum bei Jakob nicht schon seine Existenz, die er dem Eingreifen Gottes verdankt.

Zum Ausdruck *koitēn echousa* {wörtlich: einen Koitus habend} erläutert Wolter, dass

koitē ... ursprünglich die Stätte [bezeichnet], auf der man sich niederlegt, um zu schlafen, sich auszuruhen, zu sterben (z.B. Ex 21,18; 2Sam 11,13; 1Makk

1,5; Lk 11,7; hebr. *schəkhavah*) oder um sexuell zu verkehren (z.B. Gen 49,4; 1Chr 5,1...; Hebr 13,4...).

Von letzterer Bedeutung ausgehend „kann der auf einer *koitē* vollzogene Beischlaf ebenfalls *koitē* heißen“, wiederum „[d]avon abgeleitet, kann der Ausdruck *koitē spermatos* den beim Beischlaf erfolgenden Samenerguss des Mannes“ meinen, und schließlich kann in 3. Mose 18,23 und 4. Mose 5,20 „auch der Same, den der Mann beim sexuellen Verkehr ‚gibt‘, *koitē* genannt werden“. Indem Paulus mit *koitēn echousa* „den von der Frau empfangenen Samen“ bezeichnet, bringt die Formulierung, dass dieser Same *ex henos* {von *einem*} stammt,

nicht lediglich zum Ausdruck ..., dass die Kinder Rebekkas ein und denselben Vater haben, sondern dass Rebekka beide Kinder durch ein und denselben Samenerguss empfangen hat. Paulus hebt auf diese Weise die ursprüngliche Gleichheit der Kinder hervor, um deren spätere Unterscheidung umso deutlicher einzig und allein Gott zuschreiben zu können.

Dazu, dass „Paulus Isaak ‚unseren Vater‘ nennt“, hebt Wolter hervor, dass er sich damit „wie in Röm 4,1 wieder mit allen anderen Juden – christlichen wie nichtchristlichen – zusammen[schließt]“, während die „heidenchristlichen Adressaten des Römerbriefes ... hier wie dort nicht dazu“ gehören. Seltsam ist Wolters sich daran anschließende Formulierung: „Hieran wird einmal mehr deutlich, dass der Jude Paulus sich unablässig an der Abfassung des Römerbriefes beteiligt.“ Könnte das nicht einfach daran liegen, dass Paulus eben tatsächlich noch kein Christ ist, der sich von seinem Jude-Sein verabschiedet hat, sondern seinen Brief wirklich als Jude verfasst, der sich im Römerbrief ebenso an Juden wendet, um sich für Nichtjuden einzusetzen, wie er jetzt als Anwalt der Juden nichtjüdische Adressaten anspricht?

Was genau nun bei Rebekka so ist wie bei Abraham (M56), das nimmt Paulus in den Versen 11-13 in den Blick, indem er zunächst mit dem Wort *mēpō* {noch nicht} in 11a „die Situation, in der Rebekka Gottes Wort empfang, ... von der Zukunft“ abgrenzt und den hier beginnenden Satz in Vers 12b „mit dem Hauptsatz *errhethē autē* ... {wurde zu ihr gesagt}“ weiterführt. In der Formulierung *mēpō gar gennēthentōn mēde praxantōn ti agathon ē phaulon* {denn bevor sie geboren worden sind, bevor sie irgend etwas getan haben, sei es Gutes oder Böses} in Vers 11a fehlt das Subjekt, das sich aber nach Wolter „leicht ergänzen“ lässt, „am besten passt vielleicht ‚ihre Söhne‘ oder ‚Jakob und Esau‘.“ Dass Paulus über die „Abgrenzung von der noch ausstehenden *Geburt* der beiden Söhne“ hinaus

die Situation, in der Rebekka Gottes Wort empfang, auch noch vom späteren Verhalten ihrer beiden Söhne abgrenzt, hebt seine Argumentation auf eine sachlich-theologische Ebene.

Aus dieser Abgrenzung ergibt sich nämlich für Paulus eine „theologisch bedeutsame Konsequenz“, die er in Vers 11c mit den Worten entfaltet: *hina hē kat' eklogēn prothesis tou theou menē* {damit Gottes auswählender Beschluss bleibt}. Dabei versteht

Wolter „die Formulierung *hē kat' eklogēn prothesis* {der auf Auswahl bezogene Beschluss}“ vom Satzbau her „analog zu *to kat' eme prothymon* {auf mich bezogene Bereitwilligkeit} in Röm 1,15“, was dann auch hier zu seiner Übersetzung „der Beschluss der Auswahl‘ oder ‚der auswählende Beschluss‘“ führt. Das Wort *menē* {bleibt} hebt dabei – anders als (Anm. 54) in Jesaja 14,24 – nicht (M56) den „fortdauernden Bestand“ des von Gott Beschlossenen hervor, sondern „dass Gott auch bei seiner Auswahl unter den Kindern Rebekkas an dem Grundsatz festgehalten hat, von dem sein Auswahlbeschluss immer bestimmt ist“; von daher ergänzt Wolter (M46) seine Übersetzung von Vers 11c folgendermaßen: „damit Gottes auswählender Beschluss (maßgeblich) bleibt“.

In Vers 12a (M56) erklärt Paulus dann diesen „Grundsatz ..., an dem Gottes ‚auswählender Beschluss‘ sich stets orientiert“, indem er das „Gegenüber von *ex ergōn* {aufgrund von Werken} und *ek tou kalountos* {aufgrund des Rufenden}“ benennt, in dem sich „das Gegenüber von Mensch und Gott“ abbildet. Der Grundsatz besagt (M56f.),

dass Gott sich bei seinen Beschlüssen prinzipiell nicht an dem orientiert, was die Menschen getan haben, sondern gänzlich frei entscheidet. Gottes Erwählung erfolgt niemals *a posteriori* {nachträglich, aufgrund von Erfahrungen}, sondern immer *a priori* {von vornherein, grundsätzlich}; sie ist niemals *Reaktion*, sondern immer *Aktion*. In V. 14-26 wird Paulus diesen Aspekt von Gottes Handeln ausführlich erörtern.

Zum Ausdruck *ouk ex ergōn* {nicht aus Werken} betont Wolter (M57), dass er damit lediglich das in Vers 11b über „die Ambivalenz des Tuns“ Gesagte aufnimmt und nicht auf seine „Rechtfertigungslehre“ zu sprechen kommt, „denn es fehlen nicht nur deren Zentralbegriffe ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Glaube‘, sondern die ‚Werke‘, von denen in V. 12a die Rede ist, sind hier selbstverständlich nicht die ‚Werke der Tora‘.“ Jedenfalls begründet Paulus die „Unterscheidung zwischen Jakob und Esau“ ganz anders als der jüdische Philosoph Philo²⁷², demzufolge (M44) nach Virt. 208 „Jakob ... ‚beiden Eltern gehorsam‘ [war], Esau hingegen ‚unfolgsam und maßlos in der Befriedigung leiblicher und sinnlicher Genüsse‘“. Und auch (M57)

in Leg. All. 3,88 sind es die jeweiligen Werke Jakobs und Esaus, die Gott dazu veranlasst haben, Jakob gegenüber Esau vorzuziehen. Philo verweist ebenfalls auf Gen 25,23 und sieht die Unterscheidung zwischen Jakob und Esau darin

272 Wolter zitiert mit „Virt. 208“ Philos Werk [De virtutibus](#) (Über die Tugenden), für das eine [deutsche Übersetzung](#) verfügbar ist. Für die mit „Leg. All. 3,88“ zitierte Stelle aus Philos Werk „Legum allegoriae“ („Allegorische Erklärung der Gesetze“) ist nur eine englische Übersetzung verfügbar: [Allegorical Interpretation III](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften). Für das von Wolter mit LibAnt 32,5 zitierte [Buch der Biblischen Altertümer](#) wird als Autor „Pseudo-Philo“ angegeben, da es früher fälschlicherweise Philo zugeschrieben wurde.

begründet, dass Gott schon im Voraus wusste, was aus den beiden Kindern später einmal werden würde: „Gott, der Bildner der Lebewesen, kennt seine Gebilde auch vor ihrer letzten Vollendung recht gut nebst den Kräften, die sie entfalten werden, und allen Werken (*erga*) und Leidenschaften“. In LibAnt 32,5 wird demgegenüber zwar Mal 1,2-3 zitiert, doch ist die Begründung fast dieselbe wie bei Philo: „Gott liebte den Jakob, Esau aber hasste er wegen seiner Werke (*propter opera eius*)“.

Indem Paulus Gott „*ho kalōn* {den Rufenden} nennt“ und damit „auf ein Gottesprädikat zurück[greift], das es schon bei Deuterojesaja gibt (vgl. Jes 41,4; 45,3; 46,11), wo es das Erwählungshandeln Gottes umschreibt (vgl. Jes 41,9; 42,6; 43,1; 48,12.15; 51,2 sowie 1Thess 5,24)“, nimmt Paulus zwei Formulierungen der vorigen Verse auf, nämlich erstens das „Zitat von Gen 21,12e in Röm 9,7b ... (*en Isaak klēthēsetai soi sperma*‘ {in Isaak wird dir Nachkommenschaft gerufen werden}), wo das Passiv als *passivum divinum* ebenfalls Gottes Handeln umschreibt“, und zweitens die Formulierung „*kat’ eklogēn* {auf Auswahl bezogen} aus V. 11c“. Dazu bemerkt Wolter, dass Paulus auch „in Röm 11,28-29 und 2Petr 1,10“ die beiden Begriffe *klēsis* {Ruf, Berufung} und *eklogē* {Auswahl, Erwählung} parallel verwendet und „[v]om ‚Rufen‘ Gottes ... erneut in Röm 9,24 sprechen und es durch zwei Hosea-Zitate erläutern (V. 25.26)“ wird.

In Vers 12b-c setzt Paulus dann endlich „den in V. 11a-b begonnenen und durch V. 11c-12a unterbrochenen Satz fort“, indem er in 12b mit dem im *passivum divinum* {göttlichen Passiv} formulierten Satz *errhethē autē* {wurde zu ihr gesagt} umschreibt, was Gott Rebekka mitteilte. In 12c folgt dann (M58) das „wörtlich mit der Septuaginta-Fassung des Schlusses von Gen 25,23“ übereinstimmende Zitat: *ho meizōn douleusei tō elassoni* {der Ältere wird dem Jüngeren dienen}. In dem, was in 1. Mose (Genesis) 25,23 den so „zitierten Worten vorausgeht“, ist allerdings

nicht von zwei Menschen die Rede, sondern von zwei „Völkern“: „Zwei Völker (*gojim/ethnē*) sind in deinem Leib, und zwei Völker (*lō’ummim/laoi*) werden sich aus deinem Schoß trennen; und ein Volk wird dem anderen Volk überlegen sein (*lō’om mil’om je’emaz / laos laou hyperexei*)“. Daraus darf man jedoch ebenso wenig wie aus dem Zitat aus Mal 1,2-3 in V. 13 den Schluss ziehen, dass Paulus hier von kollektiver Erwählung und Verwerfung spricht. ... Es geht Paulus einzig und allein darum, die Beweggründe zu identifizieren, von denen Gott sich bei seinen Erwählungsentscheidungen leiten lässt.

Bisher hat Paulus die beiden Bibelzitate aus dem 1. Buch Mose einfach in seine Erzählung eingebaut; erst in Vers 12 „zitiert [er] die Schrift als Schrift, indem er sie mit den Worten von Mal 1,2-3 Gottes auswählendes Wort an Rebekka kommentieren lässt“. Dabei stellt er „in der ersten Hälfte“ des Zitats „das Objekt voran“, so dass sie „dieselbe Wortfolge wie die zweite“ erhält und „die Antithese zwischen den beiden Brüdern noch deutlicher in den Vordergrund tritt“: *ton lakōb ēgapēsa, ton de Ēsau*

emisēsa {Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehasst}. Dabei bezeichnet *mi-sein* „hier nicht das affektive ‚Hassen‘, sondern steht für ‚verwerfen‘, ‚ablehnen‘ oder ‚zurückweisen‘ (hebr. *βanaʿ*)“, wozu Wolter (Anm. 60) auf „Gen 29,31.33; Dtn 21,15-17; Ri 15,2; Ps 97,10; 119,113.163; Spr 8,36; Mi 3,2; Sir 7,20; Mt 5,43; Lk 14,26; 16,13 par. Mt 6,24; Joh 12,25; Röm 7,15; Hebr 1,9“ verweist.

Auch im Blick auf (M58) dieses „Maleachi-Zitat“ hebt Wolter hervor, dass Paulus die Namen Jakob und Esau „auf die beiden Söhne Rebekkas, also auf Einzelpersonen“ bezieht, während sie „in Mal 1,2-3 Kollektiva sind, die für Israel und Edom stehen“. In seinen Augen wäre es (M58f.) „ein grobes Missverständnis der paulinischen Darstellung..., Gottes seinerzeitigen Umgang mit Rebekkas Sohn Esau auf seinen Umgang mit der nichtchristlichen Mehrheit Israels zu übertragen“, wie es z.B. (Anm. 61) bei Hübner²⁷³ mit der Formulierung geschieht: „... dann ist für ihn die Situation Esaus die der Juden, wie die Jakobs die der Judenchristen ist“.

Zusammenfassend betont Wolter (M59) zu „diesem Abschnitt“ Römer 9,6-13, dass Paulus hier keineswegs „den Erwählungsanspruch Israels“ zerstören will, vielmehr entfaltet er

die Gewissheit, dass Israels Erwählung nicht außer Kraft gesetzt wurde, indem er in Gesamt-Israel, d.h. unter allen Juden, ein Teil-Israel ausdifferenziert (V. 6b). Später, in 11,1-7, wird er es mit den christlichen Juden identifizieren. Paulus siedelt dieses Teil-Israel strikt *innerhalb* Gesamt-Israels an. Er überschreitet mit dem in V. 6b eingeführten Israel in Israel also nicht die Grenze des Judentums. Das ist aber nur die eine Seite, denn auf der anderen Seite handelt es sich bei diesem Israel um ein theologisches Konstrukt. Nach paulinischem Verständnis gehören ihm nur solche Menschen an, die zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen Juden sein, und sie müssen – wie Paulus es dann in Röm 10,9 formulieren wird – Jesus Christus als Herrn bekennen.

Der Versuch des Paulus, „dieses Israel-Modell mit Hilfe der Kinder Abrahams und Rebekkas zu erläutern“, unter denen „Isaak und Jakob jeweils Ausschnitte aus der Gesamtheit aller Kinder ihrer Väter waren“, ist aber nicht ganz stimmig (M59f.),

denn sowohl bei Abraham als auch bei Rebekka hat Gott nicht Unterscheidungen *innerhalb* Israels vorgenommen: Nur Isaak und Jakob werden gewissermaßen ‚Israel‘, während alle anderen Kinder aus ‚Israel‘ ferngehalten werden. ... Ab V. 8 geht es nicht mehr um das Verhältnis eines Teils zum Ganzen, sondern um die Gegenüberstellung zweier Teile.

Um zwei Themen geht es Wolter zufolge (M60) in Römer 9,6-13 ausdrücklich nicht: weder um „die Folgen des Unglaubens der nichtchristlichen Juden“ noch um „die nichtchristliche Mehrheit Israels in seiner Gegenwart“. Stattdessen geht es „ihm um

273 So zitiert Wolter H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11 (FRLANT 136), Göttingen 1984, 23.

die Prinzipien, an denen Gottes Erwählungsentscheidungen sich orientieren“. Es ist nämlich

ausschließlich die freie Entscheidung Gottes ..., die festlegt, welche Kinder ‚drin‘ und welche ‚draußen‘ sind, d.h. welche er erwählt und welche nicht, welche Gott „liebt“ und welche er „hasst“. ... Diese Autonomie der Entscheidung Gottes grenzt Paulus nach zwei Seiten hin ab: zum einen von der Gemeinsamkeit der jeweiligen Väter sowie – bei der Unterscheidung zwischen Jakob und Esau – von der Lebensführung der Kinder. *Beide* Abgrenzungen sind im Blick zu behalten, denn sie lassen nur gemeinsam die Pointe der paulinischen Argumentation zutage treten: Paulus will nicht zeigen, dass bei der Erwählung Isaaks und Jakobs die leibliche Abstammung keine Rolle gespielt hat. Im Zentrum steht vielmehr der Gedanke, dass Gott sich in beiden Fällen auch nicht am Verhalten der Menschen orientiert hat. Die in V. 11-12a vorgetragene These, dass Gott von der Lebensführung Jakobs und Esaus abgesehen hat, drängt sich sogar so sehr in den Vordergrund, dass Paulus sich ab V. 14 genötigt sieht, den Vorwurf abzuwehren, dass Gott ‚ungerecht‘ ist.

[12. Juli 2025] Gerhard Jankowski (J210) beginnt seine Auslegung von Römer 9,10-13 mit der Überlegung, ob das, was „bei Abraham so war, ... bei Jizchak, dem Zukunfts- und Verheißungsträger“ genau so sein muss, mit dem „das Werden Israels weitergehen“ soll, so dass „wieder nach dem *bechor* gefragt werden“ muss, nach einem neuen Zukunftsträger. Die Adressaten des Paulus kennen natürlich die Geschichte:

Zunächst scheint sich das gleiche Dilemma wie bei Abraham und Sara abzuzeichnen. Die Frau Jizchaks, Rebekka, ist unfruchtbar. Dennoch wird sie schwanger. Auch hier ist es also so, daß die natürlichen Gesetze und Ordnungen durchbrochen werden. Das Problem aber ist ein anderes. Denn Rebekka ist mit Zwillingen schwanger. Der *bechor* ist gleichsam in nuce in zweifacher Gestalt vorhanden. Wer von beiden wird es sein? Schon vor der Geburt scheint es zwischen den beiden Ungeborenen einen Kampf um die *bechura* zu geben: „*Die beiden Kinder stießen einander in ihrem Inneren*“ (Gen 25,22). Die Mutter bekommt u.a. gesagt (Gen 25,23):

Größerer (Älterer) muß Geringerem (Jüngeren) dienen.

Damit wird angedeutet, wer nach der Geburt der Zwillinge der *bechor* sein wird. Als erster wird Esau geboren. Er müßte also der Verheißungsträger sein. Er verkauft aber seine *bechura* an den Zweitgeborenen, den Jaakob; er hat sie verachtet, wie es bei Gen 25,34 heißt. Und so wird Jaakob der *bechor* und dann zum Vater vieler Söhne, von denen wiederum einer der letzten, Joseph, zum *bechor* wird.

Indem Paulus in seinem „kleinen Midrasch über den Samen Abrahams“ auch auf die „Erzählung aus den Toledot Israels“ von (J211) „den Zwillingenbrüdern Esau und Jaakob“ eingeht, nimmt er ernst, dass das „Werden Israels ... von Gott her recht unor-

dentlich geregelt“ erscheint. Aber obwohl zwischen den Brüdern „so gut wie nichts in Ordnung“ ist,

setzt sich die Verheißung auch in dieser Unordnung durch. Denn die Verheißung kann nicht vereinnahmt werden. Sie verwirklicht sich überraschend neu. Sie hält sich nicht an geregelte Abläufe oder Gesetzmäßigkeiten. Aber sie hält sich durch. Von Gott her. Es liegt bei ihm, nie aber in menschlicher Hand, wer mit der *bechura* im gerade gewordenen Israel und wer damit im ständig neu werdenden Israel betraut ist. So schließt sich der Satz des Paulus auf, daß nicht alle, die aus Israel sind, auch Israel sind. Für ihn hat Israel keine abgeschlossene Geschichte, die zu Ende kommen könnte oder zu Ende gekommen ist.

Wolter (M58) hatte die beiden Schriftzitate über Jakob und Esau nur auf diese beiden Individuen bezogen und Käsemanns²⁷⁴ Feststellung zugestimmt: „Die Zitate sind aus ihrem Kontext herausgerissen und mißachten dessen Sinn“. Obwohl seiner damit verfolgten Absicht zuzustimmen ist, dass Paulus den Gegensatz von Jakob und Esau hier nicht kollektiv auf die Unterscheidung von Judenchristen und nichtchristliche Juden beziehen will, sollte doch nicht außer Acht bleiben, dass dem Juden Paulus die Zusammenhänge der von ihm zitierten Schriftverse bewusst sein müssen, auch wenn er sie hier nur knapp andeutend aus der Septuaginta zitiert. Das gilt sowohl für das Maleachi-Zitat über die Völker Israel und Edom als auch für das Wort an Rebekka aus 1. Mose (Genesis) 25,23, das nach Jankowski (angelehnt an Martin Buber) nach dem hebräischen Text vollständig so lautet (J210, Anm. 5):

Zwei Gojim sind in deinem Leib, / zwei Volkshaufen von deinem Schoß an getrennt, / Hauf überwältigt Hauf, / Älterer muß Jüngerem dienen.“

Jedenfalls (J211) erzählen in diesem Buch die „Toledot {Zeugungen} der Väter Israels ... vom Werden Israels“, das immer sein „Werden unter den Völkern“ ist. Wie schon neben Israel der „erste von Abraham gezeugte Sohn, Ismael, ... zu einem großen Volk“ wird, wird auch

aus dem zuerst geborenen Sohn Jizacks, Esaw, ... ein großes Volk werden. Beide Völker stehen später in einem besonderen und gespannten Verhältnis zum Volk Israel. Aus Esaw wird Edom, ein Brudervolk, ein Volk mit gemeinsamer Wurzel. Und doch steht Edom in schärfstem Gegensatz zu Israel. Es wird zum Feind Israels schlechthin. Bis dann Edom mit Rom gleichgesetzt wird. Das ist freilich eine andere Geschichte. Aber es ist erstaunlich, daß Paulus seinen kleinen Midrasch über das Werden Israels schließt mit einem geradezu vernichtenden Urteil über Esaw/Edom. Er zitiert aus Maleachi 1,2f.:

*Ich liebte Jaakob
und Esaw haßte ich.*

274 Wolter zitiert E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 255.

Nach Jankowski ist in diesem Wort „unüberhörbar“ vom „Werden Israels unter den Völkern“ die Rede, und dieses Thema ist „zur Zeit des Paulus“ schon lange

zum Problem „Israel und die Völker“ geworden“. Jaakob, der als erster den Namen Israel trägt, von Gott geliebt, nach wie vor – Esau gehaßt, nach wie vor und wohl intensiver denn je. Schärfer kann der Gegensatz nicht benannt werden. Schärfer aber kann auch nicht das Problem benannt werden in einem Schreiben, das an Israel gerichtet ist, das inmitten des gehaßten Edom lebt. Warum ist Jaakob/Israel so geliebt? Darauf erfolgt nun eine erste Antwort.

Römer 9,14-16: Gott ist keineswegs ungerecht in seinem souveränen Erbarmen

9,14 Was wollen wir hierzu sagen?

Ist denn Gott ungerecht?

Das sei ferne!

9,15 Denn er spricht zu Mose:

„Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig;

und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“

9,16 So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen,

sondern an Gottes Erbarmen.

[13. Juli 2025] In dem mit Römer 9,14 beginnenden Abschnitt (M62) wird Paulus ein weiteres Mal „aus der Geschichte Israels ... ein Gegensatzpaar“ herausgreifen, um eine kritische Frage zu beantworten. Die Gegenüberstellung „Mose und Pharao“ ist jedoch

auf einer ganz anderen Ebene angesiedelt, weil es jetzt nicht mehr darum geht, dass Gott unter Geschwistern, die auf Grund ihrer Herkunft gleich sind, die einen auswählt und die anderen nicht.

Schon in Römer 3,5 hatte Paulus gefragt, ob Gott etwa ungerecht ist, *mē adikos ho theos*; jetzt fragt er ähnlich: *mē adikia para tō theō*? {gibt es bei Gott etwa Ungerechtigkeit?}, wobei die Formulierung mit *mē* {nicht etwa} die betreffende „Schlussfolgerung ... von vornherein ... als falsch kennzeichnet“. Diese aus der Sicht „eines fiktiven Lesers“ formulierte Frage reagiert auf das von Paulus (M63)

in V. 11-13 über Gottes Umgang mit Jakob und Esau Gesagte: dass Gottes Entscheidung über Erwählung und Verwerfung allein auf seinem eigenen Gutdünken basiert (*ek tou kalountos* {aufgrund des Rufenden}; V. 12a) und vom Tun der Betroffenen gänzlich absieht (*ouk ex ergōn* {aufgrund von Werken}; ebd.). Paulus hält es für denkbar, dass ein solches Vorgehen Gott den Vorwurf der Ungerechtigkeit eintragen könnte. Das ist aber vom biblischen Gottesbild her ausgeschlossen, und darum muss Paulus diese Möglichkeit entschieden zurückweisen (*mē genoito* {natürlich nicht}).

Zum „biblischen Gottesbild“ verweist Wolter (Anm. 8) u.a. auf

Dtn 32,4 („Gott ist treu, und [bei ihm] *ouk estin adikia* {ist keine Ungerechtigkeit}“); 2Chr 19,7 („bei dem Herrn gibt es weder *adikia* {Ungerechtigkeit} noch Ansehen der Person noch Annehmen von Geschenken“); Ps 91,16^{LXX} („recht-schaffen [*euthēs*] ist der Herr ..., und in ihm *ouk estin adikia*“); s. auch Hi 34,10...

Die letztgenannte Stelle (Hiob 34,10), die Wolter nur knapp erwähnt, ohne sie zu zitieren, ist insofern interessant, als dort ein gottesfürchtiger Mann namens Elihu die Gerechtigkeit Gottes gegenüber Hiob verteidigt, dem er vorwirft (Hiob 32,2), sich selber für gerechter zu halten als Gott. Es wird zu fragen sein, ob Paulus über Gott genau so denkt wie Elihu oder ob das, was Paulus sagt, nicht doch von der Haltung des Hiob her angemessener verstanden werden kann.

Die „Zurückweisung“ der Unterstellung, Gott könne ungerecht sein, „begründet Paulus“ in Vers 15 „mit einem Zitat, das wortwörtlich mit der Septuaginta-Fassung von Ex 33,19d-e übereinstimmt.“ Dort „spricht Gott zu Mose, und auch Paulus wird sich Gott als Subjekt von *legei* {er spricht} vorgestellt haben.“ Mit den beiden bedeutungsgleichen Verben *eleeō* und *oiktirō* {sich erbarmen, Mitleid haben} bringen die „beiden Teile“ des Zitats „ein und denselben Gedanken zum Ausdruck (synonymer *parallelismus membrorum*)“ (M61):

„Ich werde Mitleid haben, mit wem ich Mitleid habe,
und ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme“.

Während (M63) Gott gegenüber Mose auf diese Weise „seinen Namen JHWH“ erklärt und mit dieser zweimaligen „[Tautologie](#) an die Tautologie von Ex 3,14“ erinnert, „wo Gott sich gegenüber Mose mit dem Namen ‚Ich bin, der ich bin‘ (ʾehjeh ʾascher ʾehjeh) vorgestellt hat“, hat bei Paulus „die Tautologie eine andere Funktion“ (M63f.):

Er will mit ihrer Hilfe deutlich machen, dass der Grund für Gottes Erbarmen und Mitleid nicht auf Seiten des Menschen zu suchen ist, der Gottes Barmherzigkeit erfährt, sondern einzig und allein auf Seiten Gottes. Mit der Zuwendung von Gottes Erbarmen und Mitleid verhält es sich genauso wie mit seiner Erwählung: Sie ist niemals Reaktion, sondern geht immer nur von Gott aus. Auf dieser Linie liegt jedenfalls die Erläuterung, die Paulus dem zitierten Gotteswort im nächsten Vers gibt.

Mit dieser Erläuterung schließt Wolter aus (Anm. 11), dass „auch Paulus das Zitat als ‚Paraphrase des Gottesnamens‘ verstanden wissen wollte“²⁷⁵, denn „das geht aus dem Text nicht hervor“. Kann und muss er, der Jude, dieses zentrale Wort über die Barmherzigkeit Gottes aber nicht doch auch unausgesprochen als selbstverständliche Anspielung auf dessen befreienden NAMEN begreifen?

275 So sieht es J. Piper, *The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*, Grand Rapids, 2. Aufl. 1993, 67.

Auch dass „die aus Ex 33,19 zitierten Worte in ihrem ursprünglichen Kontext Gottes Antwort auf Moses Eintreten zugunsten Israels“ gewesen seien²⁷⁶, weist Wolter mit den Worten zurück: „Gott antwortet hier auf Moses Bitte, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen.“ Aber besteht die *doxa* des Gottes Israels, seine Herrlichkeit oder Ehre, nicht eben in der Befreiung Israels (vgl. dazu oben die [Auslegung von Römer 5,2](#))?

In Römer 9,16 stellt Paulus (M64) „dem Erbarmen Gottes“ mit dem „Begriffspaar ‚wollen‘ und ‚laufen‘ ... die Intentionalität des menschlichen Handelns“ gegenüber, also „das Aus-Sein des Menschen auf etwas“. Damit will er sagen,

dass Gott nicht darauf achtet, was ein Mensch ‚gewollt‘ hat und auf welches Ziel hin er ‚gelaufen‘ ist, wenn er ihm Erbarmen schenkt, bzw. dass kein Mensch etwas dafür tun kann, dass Gott sich seiner erbarmt.

Zum Stichwort *trechein* {laufen} betont Wolter, dass Paulus damit „nicht lediglich auf antike Wettkampfsprache“ zurückgreift, „denn ‚laufen‘ ist als metaphorische Umschreibung für die menschliche Lebensführung weit verbreitet“, z.B. in Psalm 118,32; Sprüche 1,16; Jesaja 59,7; Jeremia 8,6.

Indem Paulus mit den Worten „Wollen und Laufen“ in sehr allgemeiner Form „auf der Seite des Menschen aus V. 11 *mēde praxantōn ti agathon ē phaulon* {bevor sie irgend etwas getan haben, sei es Gutes oder Böses} und aus V. 12a *ouk ex ergōn* {nicht aufgrund von Werken}“ wieder aufnimmt und „auf der Seite Gottes *alla tou eleountos theou* {sondern des sich erbarmenden Gottes} (V. 16) seine Entsprechung in *all' ek tou kalountos* {sondern aufgrund des Rufenden} (V. 12a)“ findet, wird (M64f.)

[d]er Grundsatz, der Gott in den Verdacht der Ungerechtigkeit gebracht hat, ... damit sprachlich zwar leicht modifiziert, inhaltlich aber ohne jede Abschwächung wiederholt: Wenn Gott sich eines Menschen erbarmt, achtet er nicht darauf, ob dieser Mensch auf Gutes oder auf Böses aus gewesen ist. Paulus weist damit einen Vorwurf zurück, indem er einfach die Aussage erneuert, gegen die der Vorwurf erhoben wurde.

Wolter meint (M65), dass Paulus „so argumentieren“ kann, „weil er die rhetorische Frage nicht auf der Sachebene diskutiert, sondern auf einer übergeordneten Ebene als unangemessen zurückweist“, was er „[g]anz ähnlich ... auch in Röm 3,6“ getan hat, während er das hier „erst ab V. 19“ tun wird.

[14. Juli 2025] Gerhard Jankowski (J212) übersetzt *adikia* in Römer 9,14 nicht einfach mit *Ungerechtigkeit*, sondern ihm zufolge fragt Paulus: „Ist etwa Unwahrhaftigkeit bei Gott?“ Er begründet das nochmals mit auf Martin Buber zurückgehenden Überlegungen, nämlich dass

276 Das arbeitet Wolter zufolge J.R. Wagner, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans* (NT.S 101), Leiden u.a. 2002, 52, „mit weitreichenden Folgerungen“ heraus.

alle griechischen Worte von der Wurzel *dik-* in der LXX Übersetzungen von Worten sind, die von der hebräischen Wurzel *zdaq* abgeleitet sind. Von Buber haben wir gelernt, daß solche Worte im Deutschen tunlichst mit Worten übersetzt werden, die mit der Wurzel *wahr-* zusammenhängen. *adikia* ist Gegensatz zu *dikaïosynē*. Wenn *diaïosynē* = *zedakah*, *Bewährung*, *Wahrhaftigkeit* ist, dann ist *adikia* = *lo-zedakah*, *das, was sich nicht bewährt, die Unwahrhaftigkeit*. Gott ist wahrhaft, weil er getreu ist. Was sich nicht bewährt, das kann jeweils benannt werden. Eine Fülle von verschiedenen hebräischen Worten übersetzt die LXX deswegen mit diesem einen Wort *adikia*: Fehler, Abtrünnigkeit, Untreue, Ungerechtigkeit und eben auch Unwahrhaftigkeit, also das, was der Treue Gottes widerspricht oder die falsche Antwort auf die wahrhaftige und sich bewährende Treue Gottes ist.

Warum Jankowski an dieser Stelle die Übersetzung „*Unwahrhaftigkeit*“ angemessener erscheint als „*Ungerechtigkeit*“, entfaltet er von der Frage her, die sich vom vorangegangenen Vers her stellt:

Warum ist Jaakob geliebt und Esaw gehaßt? Warum wird der eine bevorzugt und der andere ins Abseits gestellt? Warum wird der eine ausgewählt und der andere benachteiligt? Beide Söhne, beide Zukunftsträger, warum also nicht beide geliebt oder eben beide gehaßt? Da scheint was nicht zu stimmen. Deswegen die sich ebenso notwendig ergebende Frage: Ist etwa Unwahrhaftigkeit bei Gott?

Die Antwort ergibt sich für Paulus nach Jankowski von der Treue Gottes her (J212f.):

Gott ist in seiner Verheißung treu. Er ist es auch dann, wenn alles gegen diese Verheißung zu sprechen scheint. Das war aus dem kleinen Midrasch über den Samen Abrahams zu lernen. Wie ist das aber, so mag ein Einwand sein, wie ist das, wenn Gott Jaakob/Israel geliebt und Esaw/Edom, den Goij, gehaßt hat, können dann überhaupt die Gojim zu Israel hinzukommen? Ist an der Treue Gottes gegenüber seinem geliebten Volk zu zweifeln? Ist er ihm untreu geworden, weil es ihm untreu geworden ist? Ist an der Wahrhaftigkeit Gottes etwa zu zweifeln? Anders gefragt: Hat sich die Erwählung Israels erledigt?

Dass es hier (J213) „um die Erwählung Israels“ geht, wird in den Augen von Jankowski „gerade durch das Zitat aus dem Propheten Maleachi auf den Punkt gebracht“, denn „Erwählung, das heißt dann eben geliebt und nicht gehaßt sein“. Im Hintergrund steht die historische Erfahrung, dass genau „diese Kategorie das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern bestimmt“ hat, „freilich mit umgekehrten Vorzeichen“, denn es war immer anders herum: „Israel wurde gehaßt von den Völkern“. Das Außergewöhnliche, Überraschende ist in der Bibel, dass Israel „gerade deswegen ... geliebt [war] von seinem Gott.“ Am deutlichsten tritt dies im 5. Buch Mose (Deuteronomium) 7,6-7 hervor, dem „klassische[n] Ort für die Erwählung Israels in der Schrift“, wo es heißt:

*6 Denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen deinem Gott,
dich erwählte der EWIGE dein Gott, ihm ein Sondergutsvolk zu sein,
aus allen Völkern, die auf der Fläche des Erdbodens sind.
7 Nicht weil euer ein Mehr wäre gegen alle Völker,
hat der Ewige sich an euch gehangen, euch erwählt,
denn ihr seid das Minder gegen alle Völker:
sondern weil euch der EWIGE **liebt**
und weil er den Schwur **wahrt**, den er euren Vätern zuschwor.*

In den weiteren Sätzen ist dann auch davon die Rede, daß dieser Gott nicht zögert, *seine Hasser schwinden zu lassen*. Nicht die Größe zählt und nicht die Macht. Auserwählt ist Israel, weil es das Mindere ist. Dieses Mindere wird geliebt. Geliebt, indem es als Sklavenvolk aus der Unterdrückung befreit wird. Geliebt ist Israel, weil es ein minderes Volk ist, aber nicht, weil es ein kleines Volk ist. Es geht hier nicht um Minderheit als Quantität, sondern um den Zustand, in dem sich das geliebte Volk befand und befindet. Auf die beiden Brüder bezogen heißt das: Jaakob wurde als der Zuspätgekommene geliebt. Gehaßt wurde Esaw/Edom vor allem deswegen, weil er/es das Mindere, das Zuspätgekommene, das Schwache verfolgte. Deswegen ist dann auch Edom/Rom gehaßt. Die Erwählung Israels beruht also auf der Liebe Gottes zu einem erniederten Volk. Die Liebe wiederum gründet in der Souveränität dieses Gottes, der durch nichts und niemanden in seiner Entscheidung zu beeinflussen ist. Das mag man despotisch nennen. Aber welcher Despot liebt ein minderes Volk und erwählt es sich?

So bringt Jankowski sehr klar den Unterschied zur Auffassung Wolters auf den Punkt, der ja annimmt, dass Paulus die Beschlüsse Gottes eben als despotisch-souveräne Entscheidungen rechtfertigt, ohne dass ihn irgendeine Handlung oder ein Merkmal der von ihm Erwählten oder Verstoßenen dazu veranlasst. Dabei lässt Wolter vollkommen außer Acht, dass der Gott Israels im Unterschied zu allen anderen Göttern, die eben deswegen falsche Götter sind, gerade kein Despot ist, kein Gott, der Unterdrückung und Ausbeutung legitimiert, sondern ein befreiender Gott, der den Unterdrückten und Erniedrigten ihr Recht verschafft. Genau dasselbe war es, was Elihu völlig ausblendete, als er Hiobs Anklage gegen einen Gott, der ihm sein Recht verweigert, als ungerechtfertigt zurückwies.

Nach Jankowski hat es also durchaus

seinen guten Grund, daß die Erwählung Israels ganz auf die Seite Gottes verlegt wird. Die Erwählung war keine Auszeichnung. Sie sollte nicht als Bevorzugung verstanden werden. Sie war auch nicht Kennzeichen eines elitären Volkes. Deswegen schärft das Buch Reden (Dtn) geradezu ein, daß das Volk Israel erwählt wurde, weil es ein minderes Volk war. Und deswegen ist die Erwählung in Liebe, sagen wir ruhig: in Solidarität, begründet. Die freilich beruht nicht in irgendwelchen Qualitäten und Eigenschaften.

So viel zum Hintergrund, der nach Jankowski bedacht und vorausgesetzt werden muss, wenn man den Gott Israels theologisch angemessen verstehen will. Betrachten wir unter diesen Voraussetzungen die in Römer 9,14b gestellte Frage (J214):

Ist Gott unwahrhaftig, wenn er den einen liebt und den anderen haßt? Für Paulus ein unmöglicher Gedanke. Wenn das so wäre, dann wären die großen Erzählungen von einer neuen Menschheit auf der Erde zu Ende, dann wären Treue und Bund und auch Erwählung nichts als leere Worte. Daß dieser Gott dieses Volk Israel erwählt und mit ihm den Bund geschlossen hat und dazu getreu steht, das beruht allein auf seiner Souveränität.

Dass Gott souverän handelt, steht also für Jankowski wie für Wolter außer Frage. Nach Jankowski darf man aber nicht einfach wie Wolter so tun, als sei es völlig egal, von was für einem Gott wir reden, also welchen NAMEN er trägt. Der Gott Israels ist nicht einfach ein Allerweltsgott, wie ihn Religionen und Philosophien aller Kulturen mit allgemeinen Kategorien wie Allmacht und Allwissenheit entwerfen, sondern eben der treue Gott Israels. Um die Souveränität dieses besonderen Einen Gottes „zu verstehen, nimmt uns Paulus wiederum in ein kleines Lehrhaus mit“ und legt „[z]wei Schriftstellen“ aus, die beide „aus der großen Befreiungserzählung Israels“ stammen:

Die erste findet sich in Ex 33,19. Nach dem Desaster mit dem Goldenen Kalb bittet Mosche um Gegenwart Gottes inmitten des Volkes, damit sich das Desaster nicht noch einmal wiederholt. Der entscheidende Satz dabei ist folgender {2. Mose (Exodus) 33,16}:

*Woran dann würde erkannt,
daß ich Gunst in deinen Augen gefunden habe,
ich und dein Volk?
nicht einzig, wann du mit uns gehst
und wir ausgesondert sind,
ich und dein Volk,
von allem Volk, das auf dem Antlitz des Erdbodens ist?*

So fragt Mosche. Er fragt nach Zeichen der Erwählung, damit ihm die Führung des Volkes erleichtert wird. Die werden ihm nicht gewährt. Und dabei fällt dann der von Paulus zitierte Satz {Vers 19}:

*Ich werde begünstigen, wen ich begünstige,
ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme.*

Bei der Übersetzung fällt auf, dass Jankowski den zweiten Satz genau so übersetzt wie Wolter, während er im ersten, wohl bezogen auf das hebräische Wort *chanan* {gnädig sein, eine Gunst erweisen}, eine geringfügig vom Sinn des Erbarmens oder Mitleids abweichende Bedeutung wahrnimmt:

Die zweite Zeile erklärt hier die erste. Die Erwählung liegt allein in der Gunst des Souveräns. Die aber beruht nicht auf despotischer Willkür, sondern auf Er-

barmen. Gunst wird gewährt, ist aber auch denjenigen gegenüber, denen sie gewährt wird, verpflichtend. Erbarmen hat es mit Mitleid zu tun. Wer sich jemandes erbarmt, bemitleidet ihn aber nicht nur, sondern leidet mit ihm mit und holt ihn aus seinem beklagenswerten Zustand heraus. In diesem Sinn kommt Erbarmen der Solidarität sehr nahe. Der Gunst Gewährende und der Erbarmende sind immer aktiv, die Begünstigten passiv.

Ob tatsächlich die „zweite Zeile“, die vom Erbarmen und Mitleid redet, „die erste“ erklärt, aus der man willkürliche Bevorteilung von Günstlingen herauslesen könnte, ist fraglich, weil das in der ersten Zeile stehende Wort *eleeō* ebenso für Erbarmen und Mitleid steht wie das Wort *oiktirō* in der zweiten.²⁷⁷ Trotzdem behält Jankowski insofern Recht mit diesen Worten, als Gott mit beiden Sätzen seine Souveränität als diejenige eines mit erniedrigten Menschen solidarischen Gottes definiert und keinesfalls als die Despotie eines Unterdrückers. Obwohl Jankowski den von Paulus zitierten Vers nicht ausdrücklich als Anspielung auf den befreienden NAMEN dieses Gottes benennt, umschreibt er mit seiner Auslegung genau dessen entscheidende Charakteristika.

Auf Römer 9,16, mit dem Paulus das Zitat aus 2. Mose (Exodus) 33,19 auslegt, geht Jankowski nur mit drei Sätzen ein. Er übersetzt ihn folgendermaßen (J212/214f.):

Nun also:

*Es ist nicht Sache des Wollenden und auch nicht des Laufenden,
sondern des begünstigenden Gottes. ...*

[E]rwählt werden nicht die, die das wollen oder sich aktiv darum bemühen. Die Erwählung liegt bei dem erbarmenden Gott. Das mag im Blick auf Israel noch verständlich sein, denn schließlich ist der zitierte Satz gleichsam aus dem Selbstverständnis Israels, dem Ringen Mosches um die Führung des Volkes, entnommen.

Auf die hier anklingende Einschränkung, dass schwer oder gar nicht verständlich sein könnte, warum Gott bestimmte Menschen oder Völker *nicht* erwählt, wird in der Auslegung des folgenden Verses einzugehen sein.

Römer 9,17-18: Um seinen NAMEN auf Erden zu proklamieren, erweckt Gott den Pharao und verhärtet ihn

9,17 Denn die Schrift sagt zum Pharao:
 „Eben dazu habe ich dich erweckt,
 dass ich an dir meine Macht erweise
 und dass mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde.“

277 Jankowskis spätere Übersetzung von 2021 geht wie Wolter von der Gleichbedeutung beider Zeilen aus, wobei er aber die Reihenfolge vertauscht:

*Wessen ich mich erbarmen will, dessen erbarme ich mich,
mit wem ich Mitleid haben will, mit dem habe ich Mitleid.*

9,18 So erbarmt er sich nun, wessen er will,
und verstockt, wen er will.

[15. Juli 2025] In Römer 9,17 stellt Paulus Michael Wolter zufolge (M65) dem Schriftzitat über die Erwählung Israels „ein weiteres Beispiel aus der Geschichte Israels... antithetisch gegenüber“, indem er

den Pharao, Moses Gegenspieler in der biblischen Exoduserzählung, zum Empfänger eines Gotteswortes macht. ... Das Zitat stammt im Wesentlichen aus Ex 9,16. Es gehört dort zu den Worten, die Mose vor der siebten Plage von Gott aufgetragen bekommt, um sie dem Pharao zu übermitteln.

Unter den Veränderungen, die Paulus an dem im Wesentlichen nach der Septuaginta zitierten Schriftwort vornimmt, hebt Wolter besonders hervor, dass Paulus in Vers 17b

das Prädikat *dietērēthēs* („... wurdest du aufbewahrt“; *passivum divinum*) durch *exēgeira se* {habe ich dich erweckt} ersetzt, weil er das Zitat aus seinem literarischen Zusammenhang herausgelöst hat. Es spielt bei ihm keine Rolle, dass bereits sechs Plagen vorausgegangen sind, in denen Gott dem Pharao auch ans Leben geknnt hätte.

Es gibt zwar Exegeten²⁷⁸ (Anm. 19), die annehmen, „dass Paulus sich hier am hebräischen Text orientiert habe“, in dem von der Wurzel *ʿamad* {sich stellen} die Form *he-ʿemadethijkha* im Hifil {stehen lassen, aufrichten} verwendet wird. Wolter geht allerdings davon aus (M66), dass Paulus mit der „Änderung (*exēgeira se* statt *dietērēthēs*) ... einen Sprachgebrauch der Septuaginta“ übernimmt: „Wenn Gott von ihm ausgewählte Menschen in eine bestimmte Aufgabe einsetzt, nennt sie das ‚erwecken‘ ([*ex*]egeirein; hebr. *qum hif*)“, wozu Wolter (Anm. 21) u.a. auf „Ri 2,16.18; 3,9.15; 1Kön 11,14.23; Sach 11,16“ sowie „Dtn 18,15.1.8; Jer 23,4.5; Hab 1,6...; Lk 1,69; 7,16; Apg 13,22“ verweist:

Nach diesem Modell interpretiert Paulus die Rolle des Pharao in der Exodus-erzählung. Er ist das Werkzeug, das Gott sich für seine eigene Selbstdarstellung hergestellt hat. Im Hintergrund steht die gesamte Exoduserzählung, deren Kenntnis Paulus hier voraussetzt. In ihr kündigt Gott an, dass er den Pharao „verstocken“ wird (*sklērynein*; Ex 4,21; 7,3), noch bevor Mose überhaupt zu ihm gegangen ist und verlangt hat, Israel ziehen zu lassen. Auf dieses vorgängige Verstockungshandeln Gottes am Pharao nimmt Paulus in Röm 9,18 mit *hon de thelei sklērynei* {wen er will, verstockt er} Bezug.

Nach Wolter hat Gott demzufolge „dem Pharao einzig und allein um seiner, Gottes, selbst willen die Aufgabe zugewiesen, Israel nicht ziehen zu lassen“, denn er will „Gelegenheit“ bekommen (M66f.),

278 Wolter verweist auf B.J. Abasciano, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9,1-9* (LNTS 301), London 2005, 9.10-18, 162.

die Herausführung seines Volkes aus Ägypten als Demonstration seiner göttlichen Macht zu inszenieren und dadurch seinen Ruhm in der ganzen Welt zu verbreiten. Aus diesem Grunde sollte man auch der Versuchung widerstehen, der Rede vom Erweis der Macht Gottes eine bestimmte Referenz zuzuweisen, und respektieren, was Paulus hier *nicht* sagt: dass er den Pharao „um der Befreiung Israels aus Ägypten willen“²⁷⁹ in seine Aufgabe eingesetzt hat. Hiervon ist bei Paulus mit keinem Wort die Rede. Ziel und Zweck von Gottes ‚Erweckungs‘-Handeln am Pharao war vielmehr einzig und allein der Erweis von Gottes Gott-Sein.

Kann aber der Umstand, dass Paulus etwas für jeden Juden so Selbstverständliches wie Gottes Absicht der Befreiung Israels bei der Beauftragung des Pharao nicht *ausdrücklich* erwähnt, ein Argument dafür sein, Paulus eine vom Wesen des Gottes Israels völlig abstrahierende allgemein-heidnische Gottesvorstellung zu unterstellen, derzufolge Gott sein „Gott-Sein“ absolut willkürlich und beliebig demonstriert?

Wolter unterstreicht seine Auslegung, indem er (Anm. 23) zusätzlich betont, dass man die „beiden durch *hopōs* {zu dem Zweck} eingeleiteten Sätze ... nicht auf zwei verschiedene Handlungen Gottes verweisen lassen“ darf²⁸⁰, nämlich:

Gott erwecke Pharao, um seine Macht zu erweisen, und er befreie Israel, damit sein Name in der ganzen Welt verkündet wird... Gottes Befreiungshandeln an Israel ist vielmehr Bestandteil seines Machterweises an Pharao, und die Folge dieses Machterweises ist die Verkündigung von Gottes Namen.

Sicher hat Wolter insofern Recht, als man die Macht des Gottes Israels nicht von seinem Befreiungshandeln trennen kann, aber durch Letzteres bestimmt Gott ja selber seinen heiligen NAMEN, indem er ihn in 2. Mose (Exodus) 3,13-17 unlöslich eben damit verbindet. Genau dadurch schränkt aber dieser Eine und einzig existierende Gott die Willkür und Beliebigkeit seines „Gott-Sein[s]“ in entscheidender Weise ein. Dasselbe gilt für den weiteren Beleg 3. Makkabäer 2,6, den Wolter zitiert:

„Du hast den frechen Pharao, der dein Volk ... versklavte, mit vielfältigen und zahlreichen Strafen geprüft und deine Macht kundgetan über sie, kundgetan deine große Kraft (*egnōrisas tēn sēn dynamin eph' hois egnōrisas to mega sou kratos*)“.

Auch hier bleibt im Zitat selbst vorausgesetzt, dass die Machtentfaltung Gottes im Dienst der Befreiung seines versklavten Volkes erfolgte und nicht im Sinne der Zurschaustellung brutaler Übermacht einer Herrschergestalt, die es sich ohne jede Einschränkung erlauben darf, einfach alles zu machen, was sie will.

279 So formuliert es nach Wolter M. Theobald, Römerbrief (SKK 6/1), Bd. 1, Stuttgart 1992, 269.

280 Das tut nach Wolter J.R. Wagner, Heralds of the Good News. Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans (NT.S 101), Leiden u.a. 2002, 55.

In seiner Auslegung von Römer 9,18: *ara oun hon thelei eleei, hon de thelei sklērynei* {darum: wessen er will, erbarmt er sich, doch wen er will, verstockt er} hebt Wolter hervor (M67), dass „das Gegenüber von *eleein* {sich erbarmen} und *sklērynein* {verstocken}, das Paulus hier konstruiert“, nur vom „Bezug auf die Exodus-Erzählung“ erklärt werden kann, denn

[n]irgendwo sonst in der nichtchristlichen Literatur der Antike stehen sich diese beiden Verben oder ihre Stammverwandten als semantische Oppositionen gegenüber. Der antithetische *parallelismus membrorum*, den Paulus hier bildet, verdankt sich darum nicht der Bedeutung der beiden Verben, sondern dem Gegenüber von Mose und Pharao in der biblischen Exoduserzählung.

Das Wort *sklērynein*

kommt in dem Zitat von Ex 9,16 zwar nicht vor, doch wird es in der biblischen Exodus-Erzählung durchgängig benutzt, um den Pharao zu charakterisieren und dessen Verhalten zu erklären: Gott selbst „verstockt“ ihn (Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8), damit er Israel nicht ziehen lässt und Gott sich dadurch die Möglichkeit verschaffen kann, seine „Macht“ zu erweisen (vgl. Röm 9,17c).

Indem Paulus im Blick auf „beide Beispiele“, sowohl auf Mose als auch den Pharao, „auf Gottes ‚Wollen‘ (*thelein*)“ verweist, drückt er aus, „was schon vorher unausgesprochen im Zentrum stand: dass Gottes Handeln nicht von menschlicher Seite aus beeinflusst werden kann, sondern immer nur auf seiner eigenen Entscheidung basiert“, ein „Prinzip“, das „sich auch auf Gottes Umgang mit den Söhnen Abrahams und Isaaks in V. 6b-13 übertragen“ lässt. Anders als dort (M67f.)

geht es jetzt allerdings nicht mehr um den Status von *Menschen*, sondern es geht um *Gott* selbst und um seine durch niemand und nichts einschränkbare Macht, mit den Menschen so umzugehen, wie er „will“. Weil Gott Gott ist, muss er sich nicht am „Wollen“ und „Laufen“ der Menschen orientieren (V. 16), sondern darf im buchstäblichen Sinne des Wortes „will“kürlich agieren.

Wenn bei Exegeten (Anm. 25) „an dieser Stelle nicht von Gottes Willkür, sondern von seiner ‚Freiheit‘ die Rede“ ist, werden nach Wolter „Anstoß und Zumutung des Gottesbildes, das Paulus in diesen Versen entwirft, in ein zu mildes Licht gestellt.“ Er selbst geht davon aus (M68), dass Paulus hier sogar „noch seine These“ verschärft:

Gottes Entscheidungen über die Menschen gehen nicht nur deren Verhalten voraus, sondern er kann Menschen auch zu einem solchen Verhalten bestimmen, das sie in den Untergang führt, und zwar einzig und allein, weil er das so „will“.

In dieser abstrakten Weise formuliert, klingt das ungeheuerlich. Aber Wolter scheint zu meinen, dass gerade diese Ungeheuerlichkeit nun einmal das Wesen Gottes kennzeichnet, wie Paulus es versteht. Mir ist es aber völlig unverständlich, dass Wolter,

der doch selber den Hintergrund von Römer 9,17-18 in der „Exodus-Erzählung“ hervorgehoben hat, in seiner Auslegung von dieser konkreten Situation dann doch total absieht. Dass man die Verstockung oder Verhärtung des Pharao durch Gott auch anders einschätzen kann, zeigt Ton Veerkamp²⁸¹ in seiner Auslegung von Johannes 12,40:

Wenn ein Volk in einem Zustand politischer Verblendung verkehrt, ist jeder Appell an die Vernunft nicht nur vergeblich, sondern führt zu einer zunehmenden Verhärtung. Die Erzählung über die Verhandlungen Moses und Aarons mit Pharao hat nichts als Verstockung zur Folge: „ICH werde sein Herz verstockt machen“, Exodus 4,21. Die Konfrontation des Sklavenhalters mit den Forderungen der Freiheit bestätigt notwendig seine Haltung, sonst müsste er aufhören, Sklavenhalter und Pharao zu sein. Die Folge ist, dass die Gewalt das letzte Wort hat: „ICH bringe deinen Sohn, deinen Erstgeborenen, um“, 4,23.

Nicht um reine Willkür eines sehr abstrakt und allgemein als allmächtig definierten Gottes geht es hier, sondern um einen realistischen biblischen Blick auf strukturelle Gewalt, die nicht durch bloße Appelle an die Umkehrwilligkeit unterdrückerischer Herrscher zu überwinden ist.

Gleichwohl weist Wolter richtig darauf hin (M68), dass „Paulus mit Einwänden“ gegen das von ihm skizzierte „Gottesbild gerechnet hat“, denn „[g]leich im nächsten Vers lässt er einen fiktiven Leser protestierend seine Stimme erheben.“

[17. Juli 2025] Auch Gerhard Jankowski ist es bewusst (J214), dass die Argumentation des Paulus in Römer 9,15-18 nicht leicht nachzuvollziehen ist. Auch er sieht gegenüber dem, was Paulus in Vers 15-16 „im Blick auf Israel“ gesagt hat (J215), in dem zweiten von ihm angeführten Schriftzitat aus 2. Mose (Exodus) 9,16 eine „Verschärfung“:

*Jedoch eben deswegen habe ich dich erweckt,
daß ich an dir meine Kraft erzeige,
und damit mein NAME vermeldet werde auf der ganzen Erde.*

Hier ist nun Pharao, das Gegenbild zu dem befreienden Gott schlechthin, angesprochen.

Für Jankowski ist zum Verständnis wichtig, den Zusammenhang des zitierten Verses anzuschauen. Dort wird nämlich die Frage beantwortet, warum Gott nicht seine Allmacht einsetzt, um das Problem der Unterdrückung durch den Pharao auf einfache Weise zu lösen:

Der Pharao, der sich der Befreiung des Volkes Israel widersetzt, wird nicht schlicht ausgelöscht. „*Ich schickte jetzt schon meine Hand aus und schlug*

281 Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannes-evangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 (<urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786>), 291 und 293.

dich und dein Volk mit der Pest, daß du von der Erde schwändest“, heißt es in Ex 9,15 in dem Satz, der zu dem zitierten hinführt. Der Pharao wird gebraucht. Von Gott. Er wird erwählt, damit auf der Erde unter den Menschen der NAME erkannt werde, d.h., daß erkannt werde, wie trotz aller Härte des Unterdrückers ein Volk aus der Unterdrückung befreit wurde. Gerade dazu ist gleichsam der Pharao geschaffen worden, wie Paulus interpretierend den Text der LXX an dieser Stelle abändert.

Genauer gesagt (Anm. 6), setzt „Paulus ... anstelle von *dietērēthēs* ein *exēgeira se*, also anstelle von *du wurdest erhalten – ich habe dich erstehen lassen*.“ Zugleich ist *egeirein* {erwecken} aber auch „das Verb, das gerade von Paulus für das Auferstehungsgeschehen des Messias verwendet wird.“

Sowohl Israel als auch der Pharao (J215) dienen Paulus als Beispiel „für die ‚Erwählung‘ durch Gott“ und als „Zeichen für die Souveränität Gottes“. Allerdings weist Jankowski darauf hin, dass die „Erwählung des Pharao ... aber nicht dieselbe sein“ kann

wie die Erwählung Israels. Es geht nicht an, daß ein Unterdrücker erwählt sein kann. Deswegen nennt Paulus diesen souveränen Akt *verhärten, sklēroun*. Das ist freilich ein Stichwort, das auch auf Israel angewandt werden kann. Israel zeigt sich verhärtet, wenn es seine Erwählung nicht anzunehmen bereit ist oder wenn es sie nichtig macht. Das weiß auch die Schrift, wie es in Dtn 9,27; 31,27 u.a. zu hören ist. Die Erwählung verliert aber ihre Gültigkeit auch dann nicht, falls sich das Volk verhärtet. Israel ist und bleibt erwählt.

Einer solche Betrachtung der Schrift eröffnet nach Jankowski „noch eine andere Möglichkeit“, Gottes souveränes Erwählungshandeln zu begreifen:

Wenn es in der Souveränität Gottes liegt, wen er begünstigend erwählt und wen er verhärtet, dann könnte es ja auch sein, daß er sich neben Israel noch ein anderes Volk erwählen und nach wie vor Teile des Volkes Israel verhärten kann. Das gilt es jetzt zu bedenken.

Römer 9,19-21: Darf der Mensch Gott Widerworte geben, das Gebilde dem Bildner, der Ton dem Töpfer?

- 9,19 Nun sagst du zu mir:
Was beschuldigt er uns dann noch?
Wer kann seinem Willen widerstehen?
- 9,20 Ja, lieber Mensch, wer bist du denn,
dass du mit Gott rechten willst?
Spricht etwa ein Werk zu seinem Meister:
Warum hast du mich so gemacht?
- 9,21 Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton,
aus demselben Klumpen ein Gefäß zu ehrenvollem
und ein anderes zu nicht ehrenvollem Gebrauch zu machen?

[18. Juli 2025] In Römer 8,19a bezieht sich Paulus (M68) mit *ereis moi oun* {jetzt wirst du mir sagen} auf „seinen Gesprächspartner“ in ähnlicher Weise, wie er es später in Römer 11,19 noch einmal tun wird. Aber Wolter hebt hervor, dass die „beiden rhetorischen Fragen, in denen der Einwand sich in 9,19b-c artikuliert, ... sprachlich ganz unpaulinisch“ sind. Die Stichworte

memphomai {tadeln} und *boulēma* {Vorhaben, Wille, Beschluss} kommen bei Paulus nur hier vor, *anthistēmi* {widerstehen} ist nur noch in Röm 13,2 (2mal) und Gal 2,11 belegt. Fast sieht es so aus, als wolle Paulus sich schon durch die Wortwahl von diesem Einwand distanzieren. Inhaltlich kann er von jedem Menschen stammen, der gelernt hat, dass Gott nicht damit einverstanden ist, wenn Menschen Böses tun.

Zum Thema gemacht wird in Vers 19 aus dem vorigen Vers nicht, „dass Gottes Erbarmen auf Menschen trifft, die es nicht verdient haben“, sondern

nur die andere Seite: Wenn alles menschliche Handeln immer nur nach Gottes Willen geschieht, ist der Mensch auch nicht mehr für seine bösen Taten verantwortlich, und es ist darum nicht einzusehen, warum Gott ihm noch diesbezügliche Vorhaltungen macht. Gegenüber Röm 3,5.7, wo von Gottes „Zorn“ und „Richten“ die Rede war, drückt Paulus sich hier sehr viel zurückhaltender aus.

Dass in Vers 19c das Objekt *tō boulēmati* {dem Beschluss} außerhalb des nachfolgenden Satzes als *casus pendens* {hängender Kasus} erscheint, das innerhalb des Satzes durch ein rückbezügliches (aber hier ausgelassenes und zu erschließendes) Pronomen wiederaufgenommen wird: *tō gar boulēmati autou tis anthistēken?* {denn seinem Beschluss – wer hat (ihm) widerstanden?}, deutet an, dass „wie im Satz ... auch in der Sache Gottes Beschluss“ dem menschlichen Handeln vorausgeht. Die Formulierung (M69) der „These, dass es keinen gibt, der dem Beschluss Gottes jemals widerstanden hat“, stammt aus der Septuaginta, allerdings (Anm. 32) ohne den „Ausdruck *boulēmati/boulēmasin*“, den es „in der antiken griechischen Literatur erstmals in Röm 9,19 und danach nur in christlichen Texten“ gibt. In der griechischen Bibel

wird stets mit den Worten *tis antistēsetai ...?* gefragt, wer Gott widerstehen kann, bzw. es wird betont, dass kein Mensch gegen Gott etwas ausrichten kann: Ps 75,8: „Du bist furchtbar, und *tis antistēsetai soi?*“; Hi 9,19b: „*tis ... antistēsetai* seinem Gericht?“; 41,3: „*tis antistēsetai moi*, und wer kann aushalten, wenn alles unter dem Himmel mein ist?“; Weish 11,21 wie Röm 9,19c mit *casus pendens*: „Der Kraft deines Armes – *tis antistēsetai?*“; 12,12: „*tis antistēsetai* deinem Gericht ...?“; Nah 1,6: „*tis antistēsetai* im Zorn seiner Wut?“; Jer 49,19 und 50,44 = 30,13 und 27,44: „Wer ist wie ich, und *tis antistēsetai moi?*“.

... Jes 14,27 steht Röm 9,19c strukturell und begrifflich am nächsten: „Denn was Gott Zebaoth beschlossen hat (*bebouleutai*) – wer (*tis*) will [es] vereiteln? Und die erhobene Hand – wer (*tis*) wird [sie] abwenden?“

Im Unterschied zu den Septuaginta-Texten verwendet Paulus aber nicht *antistēsetai* {wer wird widerstehen} im Futur, sondern *antheistēken* {wer hat widerstanden} im Perfekt. Damit erhebt der „Einwender“ Protest „gegen die Vorwürfe, die Gott gegen ihn erhebt, weil sie sich auf Handlungen beziehen, die das Ergebnis von Gottes eigenem Beschluss sind.“

Die Reaktion des Paulus auf den Einwand ist für Wolter „überraschend“, denn er versteht ihn nicht als

Missverständnis, das argumentativ ausgeräumt werden kann, sondern er bestreitet seinem Gesprächspartner überhaupt das Recht, Gott einen solchen Einwand entgegenhalten zu dürfen. Mit Hilfe von drei rhetorischen Fragen wird der Sprecher von V. 19b-c zurechtgewiesen. Die erste (V. 20a) formuliert das theologische Sachargument, das in den beiden anderen (V. 20b-c.21) durch zwei alltagsweltliche Beispiele suggestiv verstärkt wird.

In Vers 20a fällt auf, dass er „durch die Antithese von ‚Mensch‘ und ‚Gott‘ gerahmt“ ist: *ō anthrōpe, menounge sy tis ei ho antapokrinomenos tō theō?* {wörtlich: o Mensch, ja freilich du, wer bist du, der Widerworte gibst dem Gott?}. In diesem Satz (M70) macht Paulus „mit der rhetorischen Frage *sy tis ei?* {du, wer bist (du)?}“ nachdrücklich auf „den kategorialen Unterschied, der ihn von Gott trennt“, aufmerksam.

Ausführlich geht Wolter darauf ein, dass die „paulinische Reaktion ... an das Hiobbuch“ erinnert:

In Hi 9,32 hatte Hiob noch zu Gott gesagt: *sy gar ei anthrōpos kat' eme hō antikrinoumai* („denn du bist kein Mensch nach meiner Art, dem ich widersprechen kann“). Hierin spricht sich Hiobs resignierte Einsicht aus, dass „bei Gott Recht gleich Macht ist“²⁸² und darum kein Mensch gegen ihn ankommt. – Im weiteren Verlauf klagt Hiob dann aber doch gegen Gott (31,35-40) und wird von einem seiner Freunde beschworen (34,36): „Lerne, Hiob, gib nicht weiterhin Widerwort (*antapokrisin*) wie die Toren“. Außerdem wird er rhetorisch gefragt (35,2): „Du – wer bist du (*sy tis ei?*), dass du sagst, ‚Ich bin gerecht vor dem Herrn‘?“ (vgl. auch Jak 4,12). Zum Schluss schlägt Gott selbst Hiobs Anklage nieder, indem er ihn darauf aufmerksam macht, dass es ihm als einem Menschen nicht zukommt, Gott zur Rechenschaft zu ziehen. Hiob wird nun mit Fragen konfrontiert, die demselben Zweck dienen wie die rhetorische Frage, die Paulus in Röm 9,20a seinem fiktiven Gesprächspartner entgegenhält. Sie sollen ihm sein Menschsein und damit seine prinzipielle Unterlegenheit ge-

282 So zitiert Wolter G. Fohrer, Studien zum Buche Hiob, Gütersloh 1963, 11. Hier sei schon vorablickend darauf hingewiesen, dass Fohrer mit dieser Aussage die von mir später vorgebrachte Auffassung Ton Veerkamps bestätigt, das dem Hiob von seinen Freunden und Elihu und sogar Gott selbst entgegengehaltene Gottesbild habe sich in einen hellenistischen Götzen verwandelt, der aufgehört hat, für die Befreiung und das Recht Israels einzutreten.

genüber Gott bewusst machen (Hi 40,7-9): „Gürte deine Lenden wie ein Mann. *Ich* will dich fragen, *du* aber antworte mir (*sy de moi apokrithēti*): Willst *du* etwa *mein* Urteil zerbrechen, *mich* für schuldig erklären, damit *du* als gerecht dastehst? Oder hast *du* einen Arm wie *Gott*, und Donnerst *du* mit einer Stimme wie *er*?“

Aufgrund dieser Auslegung des Hiob-Buches zieht Wolter klare Schlussfolgerungen für die Aussage von Römer 9,20a:

Wie Hiob bekommt auch der paulinische Gesprächspartner keine Antwort auf seine Beschwerde, sondern er wird regelrecht abgebürstet, weil er es wagt, sich über Gott zu beschweren. Wie Hiob wird ihm bescheinigt, dass Gott kein Funktionär des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist, sondern der allmächtige Gott, der tut, was er will, ohne dass er sich irgendwem gegenüber verantworten müsste. Die paulinische Reaktion auf den Einwand entspricht theologisch darum nicht der Position der Freunde Hiobs, sondern der Antwort Gottes.

Sowohl gegen diese Hiob-Auslegung als auch gegen ihre Übertragung auf Paulus lege ich entschieden Einspruch ein. Es war Ton Veerkamp²⁸³, der in einer detaillierten Analyse des Buches Hiob die Einsicht herausgearbeitet hat, dass Hiob von dem Gott, den er anklagt, eben gerade nicht „abgebürstet wird“ – jedenfalls nicht zu Recht. Aufschlussreich ist nach Veerkamp [212], dass JHWH die Antwort, die Hiob ihm in 40,4-5 auf seine erste Rede aus dem Sturm (38,1 – 40,2) zuteil werden lässt, offenbar nicht als zufriedenstellende Anerkennung seines Gott-Seins interpretiert, denn in 40,8 fährt er fort, Hiob zu fragen: „Willst du etwa mein Recht brechen, mich zum Verbrecher machen, damit du bewahrheitet wirst?“ Nach Veerkamp geht aus diesen Worten hervor, dass der so redende Gott [212]

klüger [ist] als die meisten Kommentatoren. Er weiß, daß Ijobs {Hiobs} Antwort keine Unterwerfung ist. Er wird zornig, er sagt ihm: „Willst Du den Spieß etwa umdrehen?“ Spürt er, daß er im Unrecht ist?

An dieser Stelle dreht wiederum „der EWIGE den Spieß um“ und zwar [213], indem er sozusagen sich selber auf seine Macht als Schöpfergott zurückzieht, aber den Hiob dazu auffordert, doch gefälligst selber „für seine eigene Befreiung“, für den Exodus Israels [212], für das Recht der Unterdrückten zu sorgen (Hiob 40,12-14):

„... siehe auf das Stolze, demütige es,
zerstampfe die Verbrecher an ihrem Platz,
verscharre sie im Staub zusammen,
ihre Visagen verstecke, verscharrt.
Auch ich werde dich rühmen,
daß deine Rechte dich befreit hat.“

283 Ich zitiere im Folgenden aus Ton Veerkamp, *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993, mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Kurz gesagt will Veerkamp darauf hinaus, dass sich den Verfassern des Hiob-Buches in der Zeit, in der sich Israel nach den Makkabäerkriegen in eine hellenistische Monarchie verwandelte, die Frage aufdrängt, ob Gott eigentlich noch gemäß seinem befreienden NAMEN handelt oder sich in einen hellenistischen Herrschergott verwandelt hat, der sich seiner brutalen Stärke und seiner Schöpfermacht brüstet, aber vergessen hat, der erbarmende, befreiende und Recht schaffende Gott Israels zu sein.

Am Ende weigert sich Veerkamp, Hiob 42,6 als Zeugnis für Hiobs Unterwerfung unter einen ihn verhöhrenden Allmächtigen zu lesen, der ihn in seinem Elend allein lässt, so dass er übersetzt [218]:

„Darum werfe ich es hin und bin es leid,
auf dem Staub und der Asche ...“

Nur so ist verständlich, dass unmittelbar anschließend [223] Gott dem Hiob Recht gibt, weil dieser (Hiob 42,7.8) anders als seine Freunde über ihn „begründet geredet“ hat. In 42,10 ist sogar von „Gottes Bekehrung“ die Rede [226], nämlich mit den Worten *wa-JHWH schav ʾeth-schəbith ʾljjob*: „Und der EWIGE kehrte Ijjobs Wiederkehr“. Die Pointe des Hiob-Buches ist mithin gerade nicht, dass Hiob seine Anklage gegen einen Herrschergott bereut und verwirft [213], der „unter dem Etikett JHWH“ nunmehr als ein hellenistisches „Monstrum sein Unwesen“ treibt, sondern dass der Gott Israels sich an seinen befreienden NAMEN erinnert und Hiob Recht gibt, ja sogar sein Recht wiederherstellt.

Natürlich könnte es sein, dass Paulus das Hiob-Buch dennoch in dem Sinne versteht (M70), dass Hiob von Gott zu Recht „abgebürstet“ wird. Aber die vorangegangenen Verse zum Gegenüber von Gottes Erbarmen gegenüber Israel und der Verhärtung des Pharao lassen klar erkennen, dass Paulus jedenfalls nicht den Gedanken zulassen würde, Gott sei einem hellenistischen Willkür-Gott zu vergleichen. Vielmehr weiß er, dass der Gott Israels einen bestimmten NAMEN trägt, aufgrund dessen er sich selbst in seinem Tun und Lassen jede unterdrückerische und unbarmherzige Willkür verbietet.

In den Versen Römer 9,20b-c und 21 fügt Paulus seiner „Zurückweisung“ des in Vers 19 geäußerten Einwands „zwei weitere rhetorische Fragen“ hinzu, die Wolter zufolge „typisch weisheitlich argumentieren, indem sie den theologischen Gedanken mit Hilfe von Alltagswissen erläutern“. Dass es hier jedoch nicht nur um ganz allgemein verfügbares „Alltagswissen“ geht, lässt Wolter sofort erkennen, indem er für beide Fragen einen biblischen Hintergrund belegt.

In Vers 20b-c nimmt Paulus aus Jesaja 29,16 die Worte *mē erei to plasma tō plasanti* {sagt etwa das Gebilde zum Bildner} und *me epoiēsas* {hast du mich gemacht} wortwörtlich auf, wobei er (M71) den zweiten Teil des Zitats vorne durch *ti* {warum} und hinten durch *houtōs* {so} ergänzt {warum hast du mich so gemacht?}. Das *ti* „übernimmt er aus V. 19b“, das *houtōs* verweist nach vorn „auf die unterschiedlichen Zweckbestimmungen der ‚Gefäße‘, die der Töpfer herstellt (V. 21).“

Außerdem stellt Wolter hier auch einen „sprachlichen Anklang an Gen 2,7“ fest, „wo es heißt, dass ‚Gott‘ den ‚Menschen‘ ‚als Staub von der Erde bildete (*eplasen*)‘.“ Damit stellt Paulus

die Relation von Mensch und Gott aus V. 20a als Relation zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer dar, um den Protest des fiktiven Gesprächspartners gegen Gott noch weiter zu delegitimieren. ... Im Unterschied zu Röm 9,7-18 argumentiert er hier also nicht unter Rückgriff auf die Geschichte Israels, sondern schöpfungstheologisch.

In Vers 21 werden die Metaphern von 20b-c insofern verändert, als „aus dem ‚Bildner‘ (*plasas*) der Töpfer (*kerameus*) und aus dem ‚Gebilde‘ (*plasma*) das ‚Gefäß‘ (*skeuos*)“ wird. Zum biblischen Hintergrund (M72) verweist Wolter außer nochmals auf Jesaja 29,16 zunächst auf Jesaja 64,7 und Jeremia 18,6. Viel näher steht der

in Röm 9,19-20 verhandelten Frage ... der hebräische Text von Jes 45,9: „Wehe dem, der mit seinem Töpfer (*jozru*) streitet: ein Tongefäß unter irdenen Tongefäßen! Sagt etwa der Ton zu seinem Töpfer (*chomer ljozru*): Was machst du?“

Eine „noch größere Nähe zu dem von Paulus hier ausgesprochenen Gedanken“ findet Wolter jedoch in Weisheit 15,7 und Sirach 33,10-13. Allerdings entfaltet

Weish 15,7 ... das Bild ohne Bezug auf Gott und seinen Umgang mit dem von ihm ‚gebildeten‘ Menschen: „Der Töpfer (*kerameus*) ... bildet (*plassei*) zu unserem Gebrauch jedes einzelne (Stück). Aber aus demselben Ton (*ek tou autou pēlou*) hat er gebildet (*aneplasato*) sowohl die Gefäße (*skeuē*), die reinen Tätigkeiten dienen, als auch die gegenteiligen (*ta te enantia*), alle in gleicher Weise. Was aber der Gebrauch (*chrēsis*) eines jeden von diesen ist, entscheidet der Tonhandwerker (*kritēs ho pēlourgos*)“. Die in diesem Text noch fehlende Analogie zwischen der Tätigkeit des Töpfers und dem Umgang Gottes mit den Menschen findet sich dann aber in Sir 33,10-13: „Und die Menschen wurden alle aus Sand und Adam aus Erde geschaffen. In der Fülle des Wissens hat der Herr sie getrennt und ihre Wege unterschiedlich gemacht. Manche von ihnen hat er gesegnet und erhöht und manche von ihnen geheiligt und sich nähergebracht. Manche von ihnen hat er verflucht und erniedrigt und aus ihrer Stellung entfernt. Wie Ton des Töpfers (*hōs pēlos kerameōs*) in seiner Hand, um ihn zu formen (*plasai auton*) nach seinem Wohlgefallen, so sind die Menschen in der Hand dessen, der sie gemacht hat, um ihnen zuzuteilen nach seiner Entscheidung (*kata tēn krisin autou*)“. Obwohl es in diesem Text nicht so viele sprachliche Überschneidungen mit Röm 9,21 gibt wie in Weish 15,7, steht er dem paulinischen Text theologisch näher.

Vier Punkte sind es, die von diesen Texten her „helfen, das Töpfer-Beispiel in den Dankengang ab Röm 9,6 einzuordnen“. **Erstens** entspricht „die Gleichheit der Herkunft aller Gefäße ‚aus ein und derselben Masse‘ ... der Gleichheit der Abstammung der Kinder Abrahams und Isaaks von jeweils ein und demselben Vater (V. 7-8.10).“

Zweitens „läuft das Gegenüber von ‚zur Ehre‘ und ‚zur Unehre‘ parallel zum Gegenüber von ‚lieben‘ und ‚hassen‘ in V. 13.“ **Drittens** legt (M72f.) „der Töpfer den Zweck der Gefäße von vornherein fest... und nicht erst, nachdem er sie hergestellt hat“, genau wie (M73) „Gott über Jakob und Esau entschieden“ hat, „bevor sie geboren worden waren und etwas tun konnten (V. 11a-b).“ Und **viertens** schließlich

veranschaulicht die „Macht“ des Töpfers über den Ton ..., dass Gott wie ein Töpfer das Recht hat, sich über die Gleichheit der Herkunft (beim Töpfer der Ton, bei Gott die Abstammung der Menschen) hinwegzusetzen und sie in Ungleichheit, ja Gegensätzlichkeit zu überführen.

Um mehr als dieses „Verhältnis zwischen Gott und Mensch“, das „dem Verhältnis zwischen Töpfer und Topf“ entspricht, geht es Paulus Wolter zufolge in diesem Text nicht. Erneut wendet er sich dagegen, ihn „allegoretisch“ zu interpretieren und „den Prädestinationsgedanken“ einzutragen, indem

das „zur Ehre“ hergestellte „Gefäß“ mit der judenchristlichen Minderheit in Israel (oder gar mit der Kirche) identifiziert wird und das „zur Unehre“ hergestellte mit der nichtchristlichen Mehrheit Israels. Gegen eine solche Interpretation spricht schon, dass in jedem Haushalt die „zur Unehre“ hergestellten Gefäße genauso unentbehrlich sind wie die Gefäße „zur Ehre“. Die Gegenüberstellung der beiden Verwendungsweisen der Gefäße soll vielmehr zum Ausdruck bringen, dass Gott über die uneingeschränkte Macht verfügt, nicht nur dieses zu tun, sondern auch das genaue Gegenteil davon. Die Metapher will darum Gottes erwählendes und verwerfendes Handeln an den Kindern Abrahams und Isaaks erklären, wie Paulus es in V. 7-9.10-13 beschrieben hat.

[19. Juli 2025] Gerhard Jankowski (J217) unterscheidet anders als Wolter im Blick auf Gottes Handeln, wie es Paulus beschreibt, zwischen Willkür und Souveränität: „Was wie Willkür erscheinen mag, daß da jemand erwählt und jemand anders gehaßt wird, für Paulus sind das souveräne Entscheidungen Gottes.“ So „richtig“ das sein mag, kann doch eine Frage offen bleiben, die Jankowski so formuliert:

Aber wenn die Entscheide so ausfallen, wie sie nun einmal augenscheinlich gefallen sind, was wird dann immer noch das erwählte Israel getadelt, daß es nicht auf dem rechten Weg ist? Und was werden die getadelt, die eindeutig auf dem falschen Weg sind, weil sie eben verworfen und nicht erwählt sind?

Für Paulus ist das eine Frage, die zwar „gestellt werden“ kann, „und Paulus stellt sie ja rhetorisch auch“, aber „sie muß nicht unbedingt gestellt werden.“ Paulus geht auf sie ein „mit einem Bild, das auch schon der Prophet Jesaja benutzt hat.“

In Jes 29,16 heißt es:

*Ist dem Ton gleich der Bildner zu achten,
daß von dem, der es machte, das Gemächt sprechen dürfte:
Er hat mich nicht gemacht!*

*ein Gebild von seinem Bildner sprechen:
Er hat's nicht ersonnen.*

Um diesen biblischen Hintergrund zu verstehen, zieht Jankowski nicht die von Wolter bevorzugten weisheitlichen Stellen heran, sondern die Kapitel 44 und 45 im Jesaja-Buch. Dort heißt es in Jesaja 45,9:

*Weh,
der mit seinem Bildner streitet,
Scherbe unter Scherben vom Lehm!
spricht zu seinem Bildner der Ton:
Was machst du?*

Diese Stelle steht in einem größeren Zusammenhang, der vom Stichwort *bilden, jazar*, geprägt ist (Jes 44-45). Israel ist von Gott gebildet, geschaffen, erwählt worden. Das geschah mit der Absicht, es zu befreien und zu erhalten. Und es geschah mit der Absicht, daß Israel diesen befreienden Gott erkenne. Das ist so, auch wenn nichts von Befreiung zu erkennen ist, ja, alles dagegen spricht. Die Zusage der Befreiung bleibt bestehen. Ähnlich ist auch Jes 29,16 zu hören.

Das Bild Töpfer/Ton/Gefäß will aufzeigen, daß hinter dem Bilden und Formen des Töpfers eine Absicht steht. Der Töpfer will nicht nur etwas machen. Das, was er macht, dient einem Ziel. Diesem Ziel kann sich das geschaffene Gebilde nicht verweigern. Das Geschaffene ist Israel. Es ist geschaffen zur Befreiung.

Auf diese Weise arbeitet Jankowski heraus, dass Gott in den Augen des Paulus nicht einfach nur von der Macht eines Herrschergottes spricht, der willkürlich und ohne jede Rücksicht schalten und walten kann:

Paulus benutzt die Metaphern aus Jesaja, um die Frage nach den Entscheidungen Gottes richtig stellen zu können. Die Frage muß für ihn lauten: welche Absicht liegt in der Erwählung, welche in der Verhärtung, welche in der Liebe, welche im Haß? Die Anwendung der Metapher in den folgenden Sätzen zeigt, daß er dabei ausschließlich Israel im Blick hat. Dafür spricht, daß schon bei Jesaja das Bild sich ausschließlich auf Israel bezieht. Davon weicht auch Paulus nicht ab.

Diese Auslegung (J218) bereitet aber „Schwierigkeiten“, weil „gegenüber dem ursprünglichen Bild nicht mehr von **einem** Gebilde oder Gefäß, wie Paulus sagt, die Rede ist, sondern von **zweien**, schließlich sogar von mehreren.“ Und Jankowski ist sich der „fatalen Konsequenzen“ sehr bewusst, zu denen es geführt hat, dass

die (beiden) Gefäße dann auch noch unterschiedlich gekennzeichnet sind. Da sind eben: ein Gefäß zur Achtung, das andere zur Verachtung (zur Ehre, zur Unehre, wie herkömmlich übersetzt wird); da sind Gefäße des Zorns und Gefäße der Begünstigung. Für die christliche Interpretation war die Sache ziemlich

eindeutig: Gefäß der Verachtung, das konnte nur das Judentum sein; Gefäße des Zorns, das ist Israel. Auch Barth folgt dieser Auslegungstradition. Aber kann man überhaupt so auslegen?

Jankowski hält weiterhin an der Klarheit fest, „daß mit den Gefäßen verschiedene Menschengruppen gemeint sind“, und da in 9,24 von „Juden und Gojim“ die Rede ist, ist es „[v]on da aus ... sicher auch zu der fatalen Auslegung gekommen.“ Zugleich ist aber zu betonen, dass „in 9,24 ... die beiden, Juden und Gojim, nun gerade nicht getrennt“ sind, „sondern sie gehören gemeinsam zu den Gefäßen der Begünstigung.“ Indem er „der Reihe nach“ vorgeht, betrachtet er zunächst den Vers 9,21 genauer:

*Hat nicht der Töpfer des Tons die Macht,
aus demselben Geknet
das eine Gefäß zur Achtung,
das andere aber zur Verachtung zu machen?*

Wir übersetzen *timē* mit *Achtung* und *atimia* mit *Verachtung*. *timē* bedeutet ursprünglich *Wert, den jemand oder etwas hat*. Daraus wird dann die Wertschätzung, die Achtung, die jemandem oder etwas zukommt. Von da aus wird das Wort in der ökonomischen Sprache benutzt. Es ist dann *das geschätzte Vermögen, das Vermögen überhaupt, Wert einer Sache, Geldwert*. Die Bedeutung schwankt also stark. Die ökonomische Bedeutung meint Paulus sicher nicht. Deswegen übersetzen wir mit *Achtung*, im Sinne von *Wertschätzung*. *atimia* ist das Gegenteil davon, also *Verachtung*.

Aus dem Bild, das in Römer 9,21 entwickelt wird, erschließt Jankowski „eine vertiefende Auslegung von 9,12f.“, die sich auf die Kinder Rebekkas und Isaaks bezieht, Jakob und Esau, denn es

ist ein und dasselbe, *autos*, Geknet, *phyrama*, aus dem die beiden unterschiedlichen Gefäße entstehen. Aus ein und demselben Samen kommen Jakob und Esau, der eine geliebt, der andere gehaßt, der eine als Israel geachtet, der andere als Edom verachtet. Und nicht der Erstgeborene ist geachtet, sondern der Zweitgeborene, der auf mehr als anrühige Weise zum Segens- und Zukunftsträger wird. Aber beide kommen aus demselben Geknet her, um im Bild zu bleiben.

Denkt man nun daran, dass Juden und mit der Bibel vertraute Gottesfürchtige aus den Gojim mit der Vorstellung vertraut waren, dass der in diesem Bild verachtete Esau inzwischen mit der Weltmacht Rom identifiziert wurde und vielleicht sogar mit den nichtjüdischen Gojim überhaupt, halte ich es für möglich, dass Paulus auf genau dieses vertraute Feindbild anspielen wollte. Wenn Gott Israel liebt, aber Edom hasst, ist es dann nicht ausgeschlossen, Menschen aus Edom, aus den römischen Gojim, mit hineinzunehmen in das von Gott erwählte Israel?

Römer 9,22-24: Gott hat Gefäße des Zorns mit Langmut ertragen und will Gefäßen des Erbarmens seine Ehre kundtun – aus Juden und aus Gojim

- 9,22 Da Gott seinen Zorn erzeigen und seine Macht kundtun wollte,
hat er mit großer Geduld ertragen die Gefäße des Zorns,
die zum Verderben bestimmt waren,
9,23 auf dass er den Reichtum seiner Herrlichkeit kundtue
an den Gefäßen der Barmherzigkeit,
die er zuvor bereitet hatte zur Herrlichkeit.
9,24 So hat er auch uns berufen,
nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.

[21. Juli 2025] Vom Satzbau her (M73) stellen die Verse Römer 9,22-23, in denen „Paulus die dualistische Struktur seiner bisherigen Charakterisierung des Handelns Gottes“ fortschreibt, vor Herausforderungen, indem sie nach Michael Wolter (M73) „aus einem einzigen Satz“ bestehen, der in Vers 22

mit der Protasis {dem Vordersatz} eines Konditionalsatzes beginnt, dann jedoch abbricht, ohne dass eine korrespondierende Apodosis {ein Hintersatz} folgte. Der Satz endet also als Anakoluth {Abbruch eines begonnenen Satzes}.

Damit (Anm. 49) verwirft Wolter alle Auslegungsvorschläge, die

die antithetische Struktur der Protasis [zerstören] und ... den Satz aus der Argumentation herausfallen [lassen], die den paulinischen Gedankengang seit V. 8 bestimmt: dass Gott in uneingeschränkter Souveränität zum Heil und zum Unheil von Menschen handelt. Es gibt darum keine andere Möglichkeit, als *kai* {und} nach der Beschreibung von Gottes Handeln an den „Gefäßen des Zorns“ eine komplementäre Beschreibung seines Handelns an den „Gefäßen des Erbarmens“ einleiten zu lassen, die dann freilich ausgefallen ist ...

In dem (M74) bis „zu seinem Abbruch ... sehr sorgfältig und transparent“ gestalteten Satz unterscheidet Wolter vier seinen Aufbau betreffende Ebenen, die ich anders als er²⁸⁴ in unterschiedlichen Farben markiere (**rot**, **fett schwarz**, **blau**, **grün**):

[V. 22] **ei de {aber wenn}**
thelōn ho theos {Gott willens,}
endeixasthai tēn orgēn kai gnōrisai to dynaton autou
{zu erweisen den Zorn und kundzutun seine Macht,}
ēnenken en pollē makrothymia skeuē orgēs
{ertrug in viel Langmut Gefäße des Zorns,}
katērtismena eis apōleian
{die hergerichtet sind zur Vernichtung,}

284 Wolter greift auf eine Darstellung von Dr. Carey Newman (Baylor University Press) zurück.

[V. 23] **kai {und}**

hina gnōrisē ton plouton tēs doxēs autou epi skeuē eleous

{damit er kundtut den Reichtum seiner Ehre über Gefäßen des Erbarmens,}

ha proētoimaasen eis doxan

{die er zuvor bereitet hat zur Ehre,}

??????,

?????? ...

Diesem Vordersatz eines dann abgebrochenen Bedingungssatzes wollte Paulus Wolter zufolge „eine zweiteilige antithetische Gestalt geben“, und zwar „durch die Gegenüberstellung der ‚Gefäße des Zorns‘ ... und der ‚Gefäße des Erbarmens‘“, die ich in der obigen Darstellung unterstrichen habe, von denen in beiden Versen jeweils vom Beginn der **blauen** bis zum Ende der **grünen** Satzteile die Rede ist und die durch **kai {und}** am Anfang von Vers 23 verknüpft werden: „Gemeinsames Subjekt ist Gott, und Paulus will in beiden Teilen beschreiben, dass und wie Gott die beiden Arten von Gefäßen unterschiedlich behandelt“ – so viel zur von mir **schwarz** markierten Ebene. Hinzu kommt in den **blau** markierten Satzgliedern „eine Bestimmung der Intention von Gottes Handeln“ und jeweils ein **grün** markiertes „Attribut, das jeder der beiden Arten von Gefäßen zugeordnet ist“.

Am Ende (M74f.) fehlt nicht nur der gesamte Hintersatz des mit **ei de {aber wenn}** eingeleiteten Bedingungssatzes, sondern auch „auf der Seite der ‚Gefäße des Erbarmens‘ ... die Fortsetzung des **ēnenken**-Satzes ..., obwohl sie ... durch **kai** angekündigt wird“ (die Hervorhebungen stammen von mir).

Als Ursache für diesen doppelten Abbruch erschließt Wolter (M75), dass Paulus die gegensätzlichen „Gefäße“ auf verschiedenen Ebenen des Satzbaus unterbringt: „Während die *skeuē orgēs* {Gefäße des Zorns} ... direktes Objekt von *ēnenken* {ertrug} sind und damit zum Hauptsatz“ auf der **schwarz markierten Ebene** gehören, „bringt Paulus das antithetische Pendant, die *skeuē eleous* {Gefäße des Erbarmens} ... bereits als Bestandteil des Finalsatzes“ auf der **blauen Ebene** „und erläutert es ... durch den attributiven Relativsatz *ha proētoimasen eis doxan* {die er zuvor bereitet hat zur Ehre}“ auf der **grünen Ebene**:

Damit hat er den Satz aber syntaktisch an die Wand gefahren, denn es ist ein Ding der Unmöglichkeit, von hier aus wieder in den Hauptsatz zurückzukommen und *ēnenken ... kai ...* {ertrug ... und ...} auf derselben Ebene fortzusetzen. Paulus bricht darum den gesamten Satz ab und setzt in V. 24 mit einem ergänzenden Gedanken neu ein. Dieser Neueinsatz wird auch daran erkennbar, dass das Relativpronomen *hous* {die} zwar auf die *skeuē eleous* zurückverweist, den neuen Relativsatz jedoch nicht mit dem vorangegangenen (*ha proētoimasen eis doxan* {die er zuvor bereitet hat zur Ehre}) parallelisiert, obwohl er dasselbe Bezugswort hat. Stattdessen gibt er dem Relativpronomen das natürliche {männliche statt sächliche} Geschlecht der mit *hēmas* {uns} Bezeichneten.

Indem Paulus „in beiden Versen die Gefäß-Metaphorik aus dem Töpferbeispiel von V. 21“ übernimmt, beschreibt er in bildhafter Weise „die Menschen als Gegenstände, die Gottes Handeln rein passiv über sich ergehen lassen müssen“ und nicht etwa (Anm. 52) „als ‚Werkzeuge‘ ..., derer Gott sich bedient²⁸⁵“ wie in „Jer 27,25^{LXX} („der Herr hat seine Rüstungskammer geöffnet und die *skeuē orgēs autou* {seine Werkzeuge des Zorns} hervorgeholt [*exēnenken*]‘)“, wo „ein ganz anderer Vorgang beschrieben [wird] als in Röm 9,22.“ Das wird bestätigt durch die „Näherbestimmungen der beiden Gefäß-Typen“ mit den Worten *katartizein* und *proetoimazein*, die beide die Herrichtung oder Vorbereitung für einen bestimmten Zweck bezeichnen.

Nach Wolter (M75) ist der „Unterschied zwischen den beiden Gefäß-Typen“ in Gestalt ihrer „Charakterisierung als *skeuē orgēs* {Gefäße des Zorns} auf der einen Seite und *skeuē eleous* {Gefäße des Erbarmens} auf der anderen“ von „dem in der Septuaginta verbreiteten Gegenüber von *orgē* und *eleos*“ her zu verstehen; dabei „bezeichnen die Begriffe nicht Gottes Affekte“, vielmehr beschreiben sie das von Gott zugewiesene „Unheil und Heil“. Beispiele für dieses Gegenüber findet Wolter (Anm. 54) in „Dtn 13,18; 2Makk 8,5; PsSal 7,5; Sir 5,6; 16,11; Mi 7,18; Hab 3,2; Jes 12,1; 60,10“, und (Anm. 55) als „Analogien“ für den hier verwendeten „Sprachgebrauch“, demzufolge Gott „objektiv“ seinen „Zorn“ und sein „Erbarmen ... über die ‚Gefäße‘ bringt“, verweist er auf „Sir 44,10 (*andres eleous*; hebr. *ʾanschej chessed* {Männer des Erbarmens}); 45,1 (Mose als *anēr eleous* {Mann des Erbarmens})...; Eph 2,3 (*tekna ... orgēs* {Kinder des Zorns})“.

Entfaltet wird dieser Unterschied (M76) erstens „zur Seite Gottes hin, und zwar durch die Angabe der Absicht, die Gott mit seinem Unheils- bzw. Heilshandeln an den jeweiligen Gefäß-Typen verfolgt“ (**blaue Ebene**). Dabei unterstellt Wolter Gott weiterhin, dass er einfach „um seiner selbst willen, gewissermaßen zu Demonstrationszwecken“ handelt. Vordergründig stimmt das natürlich (wenn man außer Acht lässt, welcher Gott da handelt, nämlich der befreiende Gott Israels), denn Paulus übernimmt „aus V. 17c nicht nur *endeixasthai* {erweisen} nach V. 22“, sondern kennzeichnet „Gottes Intention durch ein weiteres Verb der Mitteilung ... (*gnōrisai* {kundtun}), und das gleich zweimal“, wobei Paulus (Anm. 56) „wieder auf Septuaginta-Sprache“ zurückgreift (vgl. z.B. „Ps 144,12...; 3Makk 2,6 ...; Ps 76,15; Jer 16,21“).

Zweitens stellt Paulus (M76) „zur Seite der beiden Gefäßtypen“ das Geschick dar, „das diese jeweils zu erwarten haben“ (**grüne Ebene**), aber auch „auf dieser Seite ist ... nur von Gottes Handeln die Rede“, indem er die beiden Gefäße „ins Werk“ setzt und ihnen jeweils *doxa* {Ehre} bzw. *apōleia* {Vernichtung} zuweist.

Auf die Frage, „für wen die beiden Gefäß-Metaphern hier stehen“, antwortet Wolter im Blick auf Vers 22, dass Paulus „über Röm 9,17 noch einmal auf Ex 9,16 zurück-

285 So begreifen es Wolter zufolge A.T. Hanson, *Vessels of Wrath or Instruments of Wrath? Romans IX.22-3*, JthS 32 (1981), 433-443, und J. Thiessen, *Gott hat Israel nicht verstoßen*, Frankfurt a.M. u.a. 2010, 48ff.

greift“ und (M76f.) dass „in *ēnenken en pollē makrothymia* {er ertrug in großer Langmut} das von Paulus ... nicht mit nach V. 17 übernommene *dietērēthēs* {ich habe dich erhalten} aus Ex 9,16 erkennbar“ ist, „so dass Gottes ‚Langmut‘ sich auf die bisherige Verschonung des Pharao bezieht.“ Dabei ist jedoch Wolter zufolge (Anm. 61) voraussetzen, dass „*makrothymia* {Langmut}

hier nicht wie in Röm 2,4 die Frist [bezeichnet], die Gott gewährt, um den Sündern die Gelegenheit zur Umkehr zu geben, sondern das Hinausschieben der schon beschlossenen Vernichtung; vgl. auch Nah 1,2c-3 („Rache übt JHWH an seinen Gegnern, und er zürnt seinen Feinden. JHWH ist langsam zum Zorn [LXX: *makrothymos*] und groß an Kraft. Doch keinesfalls lässt JHWH ungestraft“)... Dem entspricht der Gebrauch von *pherō* im Sinne von „(geduldig) ertragen“ in Spr 30,21; Jer 20,9; Ez 34,29; Hebr 12,20; 13,13...

Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass nur solche Feinde JHWHs ungestraft bleiben, die nicht zur Umkehr fähig sind (vgl. Hosea 5,4; Jona 3,10; Sacharja 1,3; Maleachi 3,7). Und in welcher Weise die zuletzt angeführten Stellen für *pherō* die Argumentation Wolters belegen sollen, erschließt sich mir erst recht nicht.

Weiter knüpft Paulus nach Wolter (M77) auch in Vers 23, wo Paulus „von den ‚Gefäßen des Erbarmens (*eleous*)‘ spricht“, an die Verse 15-16 an, „wo er Ex 33,19 zitiert“. So nimmt er „mit dem antithetischen Gegenüber“ der Verse 22-23 „das antithetische Gegenüber von Mose und Pharao aus V. 15-17 bzw. Ex 33,19 und 9,16 in chiastischer Umkehrung auf“. Dazu passt,

dass in Ex 33,18-19 eigentlich Gottes „Herrlichkeit“ (*doxa*) das Thema ist. Mose bittet hier: „Zeige mir deine *doxa*“, und Gott antwortet: „Ich werde vor dir vorübergehen in meiner Herrlichkeit (*tē doxē mou*; modaler Dativ)“. Im weiteren Verlauf der Exoduserzählung wird dann immer wieder berichtet, dass Gott seine *doxa* vor Israel erscheinen lässt und sie durch sein Handeln an Israel offenbar macht (z.B. Ex 15,5-6.11.21; 16,7.10; 24,16f; 40,34f; Lev 9,23; Num 14,10; 16,19). Paulus macht auf diese Weise Gottes Umgang mit dem Pharao und mit Israel in der Exodusgeschichte zum „Modell“²⁸⁶ für Gottes Umgang mit solchen Menschen, denen er Unheil, und mit solchen, denen er Heil zugeeignet hat. Eben diese Menschen bezeichnet er in idealtypischer Polarität einerseits als „Gefäße des Zorns“ und andererseits als „Gefäße des Erbarmens“, deren jeweiliges Geschick unabänderlich feststeht.

Im Grunde könnte Wolter nicht besser die von ihm zuvor nochmals geäußerte Unterstellung widerlegen (M76), dass Gott einfach „um seiner selbst willen, gewissermaßen zu Demonstrationszwecken“ handelt, entfaltet er doch hier in aller Ausführlichkeit, dass Gottes Ehre darin besteht, um Israels willen zu handeln. Darin reine Willkür

286 Diesen Begriff zitiert Wolter nach U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BevTh 49), München 1968, 245.

zu sehen, ist nur möglich, wenn man die Gründe übersieht, um deretwillen sich nach 5. Mose (Deuteronomium) 7,7-8 der Gott Israels seines Volkes erbarmt. Eben das tut Wolter aber wohl wirklich, wenn er (M78) nochmals hervorhebt, dass es Paulus

nicht um die Menschen, sondern um Gott [geht], denn er will mit Hilfe der Metaphorik deutlich machen, dass Gott *apōleia* {Vernichtung} und *doxa* {Herrlichkeit} nur um seiner, Gottes, selbst willen verteilt: um seinen Zorn, seine Macht und den Reichtum seiner Herrlichkeit zu erweisen. Analog zum Gegenüber von *timē* {Ehre} und *atimia* {Unehre} in V. 21 besetzt Paulus mit der Polarität von Heil und Unheil in idealtypischer Weise die beiden Endpunkte eines Handlungsspektrums, um auf diese Weise die Allmacht Gottes zu veranschaulichen: Gott kann das eine genauso tun wie das Gegenteil davon, und niemand kann ihn daran hindern oder ihn dafür kritisieren.

Auch wenn Wolter zu Unrecht die Allmacht Gottes von ihrer auf Israel bezogenen Befreiungsabsicht abstrahiert, weist er zu Recht darauf hin (M77f.), dass Paulus die unterschiedlichen Gefäße nicht mit ganz „bestimmten Gruppen identifiziert wissen“ will, „etwa die ‚Gefäße des Zorns‘ mit den nichtchristlichen Juden und die ‚Gefäße des Erbarmens‘ mit den christlichen Juden oder gar mit den Christen überhaupt.“

In Römer 9,24 erkennt Wolter (M78) „eine neue Richtung“, in die Paulus den Blick lenkt, indem er „[e]rstmals ... im Verlauf des in V. 6 begonnenen Gedankengangs ... die Grenzen Israels“ überschreitet „und ... auf die Christen aus Juden und Heiden zu sprechen“ kommt. Diese „Ausweitung der Perspektive“ wurde möglich

durch die Rede von den „Gefäßen des Erbarmens, die er (Gott) zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit“ (V. 23) ..., die auch auf die Christen übertragbar ist. Möglich geworden ist diese Übertragung durch die idealtypische Generalisierung, mit der Paulus die beiden Arten von Gefäßen in V. 22-23 versehen hat. Paulus sagt also nicht: ‚diese Gefäße des Erbarmens, *das* sind wir‘, sondern: ‚solche Gefäße des Erbarmens sind *auch* wir‘. Auf der Seite der „Gefäße des Zorns“ gibt es keine vergleichbare Zuordnung.

Vers 24 besteht aus einem Nebensatz, der sich verselbstständigt, indem er an den zuvor abgebrochenen Bedingungssatz anschließt, und zwar mit dem „Relativpronomen *hous* {die}“, das „anstelle eines Demonstrativums“ steht und sich auf „*skeuē eleous* {Gefäße des Erbarmens}“ bezieht. Sein maskulines grammatisches Geschlecht hat *hous* aber, wie gesagt, nicht von den *skeuē* im Neutrum, „sondern von *hēmas* {uns} übernommen“, das als eingeklammerte nähere Bestimmung zu *hous* zu verstehen ist:

hous kai ekalesen hēmas
 {die hat er auch gerufen – (nämlich) uns –,}
ou monon ex loudaiōn alla kai ex ethnōn
 {nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden}.

Für Wolter ist es klar, dass *ekalesen* {er hat gerufen} „die Hinwendung zum christlichen Glauben“ bezeichnet, indem Paulus „sie wie auch schon in 8,30 als ein Gerufen-Werden durch Gott“ interpretiert. Allerdings sieht er im „Hintergrund“ durchaus „das alttestamentliche Verständnis von ‚rufen‘ (*qarah*) als Erwählung“ und weiß ja auch (M78f.), dass Paulus „von einer ursprünglichen Affinität der ‚Gefäße des Erbarmens‘ zu Israel ausgegangen ist“, weil er mit der auf einen Höhepunkt zusteuernenden Formulierung „nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden“ ... die Einbeziehung von Nichtjuden in die ‚Gefäße des Erbarmens‘ als etwas Außerordentliches“ kennzeichnet. Wichtig ist (M79), dass die Präposition *ex* {aus} „nicht separative {auf Trennung bezogene}, sondern partitive {auf eine Teilmenge bezogene} Bedeutung“ hat. Bereits zum wiederholten Mal betont Wolter hier im zweiten Band seines Römerbriefkommentars, dass „Judenchristen und Heidenchristen ... in paulinischer Zeit auch als ‚Christen‘ noch Juden und Heiden“ bleiben, wozu er z.B. auf „Röm 1,5f.13.16; 3,30; 16,4“ verweist, während er im ersten Band immer wieder die Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Heiden behauptet hatte.

[22. Juli 2025] Gerhard Jankowski (J216) nimmt keine eingehende Analyse des Satzbaus der Verse Römer 9,22-24 vor. Aus seiner Übersetzung, die nur in den Versen 22 und 24 ziemlich genau derjenigen von Wolter entspricht, geht jedoch hervor, dass er den Anteil von Vers 23, der nach Wolter zur **blauen Ebene** gehört, als Fortführung des **schwarz** zu markierenden Hauptsatzes versteht. Demzufolge wird Jankowski zufolge nicht schon der Vordersatz des Bedingungssatzes in seinem zweiten Teil abgebrochen, sondern nur der Hintersatz ausgelassen, wobei Jankowski den abgebrochenen Satz als Frage enden lässt (ich hebe die verschiedenen Ebenen mit den gleichen Farben hervor wie vorhin bei Wolter):

22 *Wenn aber Gott nun,*
willens, den Zorn aufzuzeigen und sein Vermögen erkennen zu lassen,
in viel Langmut Gefäße des Zorns,
engerichtet zum Verschwinden,
getragen hat,
 23 *auch, damit er den Reichtum seiner Ehre*
an Gefäßen der Begünstigung zu erkennen gebe,
die er zur Ehre vorbereitet hat?
 24 *Die hat er auch gerufen,*
uns, nicht nur aus Juden, sondern auch aus Gojim.

So bestechend einleuchtend mir Wolters Satzbauanalyse in ihrer peniblen Unterscheidung von vier Ebenen zunächst erschien, bezweifle ich mittlerweile doch (M75), dass Paulus den gesamten Aufbau dieses Satzgefüge komplett „an die Wand gefahren“ haben könnte, zumal die Frage zu stellen wäre, warum Paulus in den Versen 22-23 einerseits eine so sauber symmetrisch-antithetische Gegenüberstellung von Mose bzw. Israel und Pharao aus den Versen 15-18 fortzuführen versuchen sollte, in diesem Versuch dann aber so kläglich scheitert.

Schauen wir daher Jankowskis Übersetzungs- und Auslegungsvorschlag einmal genauer an. Ihm zufolge (J219) ist es von Belang, dass Paulus in den Versen 22-24 „in der Metapher“ der Gefäße „von Singular zum Plural“ wechselt, „von den beiden exemplarischen einzelnen zu den vielen anderen“, denn damit bezieht Paulus die Rede von Gefäßen des Zorns nun auch auf „manche aus Israel, die der Zorn treffen wird, wie wir es im ersten Teil des Briefes hörten“, und „das macht Sinn“, weil Paulus vorher gesagt hatte:

„Nicht alle, die aus Israel sind, die sind Israel“ (9,6). Es sind eben manche aus Israel, die der Zorn treffen wird, wie wir es im ersten Teil des Briefes hörten. „Gefäße“ des Zorns, sie gibt es eben auch in Israel. Daß es sie außerhalb Israels gibt, ist überhaupt keine Frage. Und es gibt eben „Gefäße“ der Begünstigung, vorbereitet zur Ehre, ausgesucht und ausgewählt, um das Befreien Gottes zu bewahren. Die gibt es zunächst nur in Israel. Daß die „Gefäße“ der Begünstigung nun allein ihren Platz haben, „Gefäße“ des Zorns jedoch zum Verschwinden bestimmt sind, das wäre die übliche Anwendung der Metapher. Denn welcher Töpfer läßt mißlungenes Gerät in seinem Angebot? Er wird es höchstens als zweite Wahl anbieten, sonst aber aussortieren und verschwinden lassen. Wie, so fragt Paulus, wenn das nun gerade nicht geschehen ist? Wie, wenn die Gefäße des Zorns aufbewahrt und mit Langmut getragen wurden? Die Antwort darauf ist klar. Ja, es ist so. Und weil es so ist, ist erst recht an den Begünstigten der Reichtum der Ehre Gottes zu erkennen. Zu diesem Zweck sind die beiden Arten von „Gefäßen“ gemacht. Anders gesagt: Gott erweist sich als der befreiende Gott, indem er so handelt.

So gesehen würde Paulus (J216) sich in Vers 22 nicht noch einmal auf den letzten Endes unausweichlich dem Zorn Gottes preisgegebenen Pharao beziehen, dessen Vernichtung durch Gottes Langmut nur aufgeschoben wäre, sondern hier jetzt auf „Gefäße des Zorns“ aus Israel, die aber deswegen mit Langmut getragen werden, weil nach Vers 23 die Chance besteht, sie in „Gefäße der Begünstigung“ zu verwandeln, an denen Gott „den Reichtum seiner Ehre ... zu erkennen“ geben kann. Damit geht es Jankowski zufolge (J219) nach wie vor „um Israel und seine Erwählung“, die „Paulus mit keinem Wort in Frage“ stellt, sondern vielmehr mit „Hilfe des Bildes vom Ton und dem Töpfer“ noch herausstreicht. Zwar haben „nicht alle in Israel diese Erwählung, diese Begünstigung bewährt“, was „schon die Propheten“ wussten, „wie wir gleich noch hören werden“, aber „niemand wird hier verdammt oder verachtet. Das blieb anderen vorbehalten.“

Überraschenderweise betrachtet Jankowski dann den Vers Römer 9,24 als ein

Nebensätzchen, das die ganze Harmonie zu stören und alles bisher Gesagte zu konterkarieren scheint: *„Die hat er auch gerufen, uns, nicht nur aus Juden, sondern auch aus Gojim“ (9,24).* Und die Konstruktion des Satzes läßt ja keinen anderen Schluß zu, als daß die Gojim zu den „Gefäßen der Begünstigung“ ge-

hören. Das ist auch so. Warum das so ist, das hatten wir ausführlich und gut begründet zu hören bekommen.

Ich verstehe nicht ganz, warum Jankowski ausgerechnet diesen Nebensatz als Störung einer Harmonie und Durchkreuzung bisheriger Aussagen bezeichnet, eben weil doch die gesamte Argumentation des Paulus schon bisher darauf hinauslief, die Einbeziehung der Gojim in die Erwählung Israels zu begründen. Könnte nicht Paulus sogar schon in Vers 22 von Gottes Langmut gegenüber Gefäßen des Zorns aus Israel *und* der Völkerwelt sprechen, von denen auf *beiden* Seiten einige dadurch in Gefäße des Erbarmens verwandelt werden, dass sie von Gott gerufen werden? Der abschließenden Einschätzung Jankowskis zu Römer 9,24 ist jedenfalls zuzustimmen:

Aber die Gojim sind nicht als solche die Begünstigten. Sie sind es nur zusammen mit den Juden, wie andererseits die Juden nicht allein die Begünstigten sind, sondern zusammen auch mit den Gojim. Beide jedoch gerufen von Gott. Gerufen, das heißt aufgerufen zu einer Identität, zu einem Lebensauftrag, zu tun, was sie sind: Volk Gottes, Geliebte, Söhne Gottes.

Römer 9,25-26: „Nicht-mein-Volk“ wird nach Hosea „Mein-Volk“ gerufen werden

9,25 Wie er denn auch durch Hosea spricht (Hosea 2,25; 2,1):

„Ich will das mein Volk nennen, das nicht mein Volk war, und meine Geliebte, die nicht meine Geliebte war.“

9,26 „Und es soll geschehen:

An dem Ort, da zu ihnen gesagt wurde: Ihr seid nicht mein Volk, sollen sie Kinder des lebendigen Gottes genannt werden.“

[23. Juli 2025] In Römer 9,25-26 verwendet Paulus Michael Wolter zufolge (M79) zwei Zitate aus Hosea 2,25 und 2,1, um „die Aufmerksamkeit auf die Zugehörigkeit der Heiden zu den ‚Gefäßen des Erbarmens‘“ zu lenken. Während sich (M80) bei „Hosea ... beide Zitate auf das Nordreich Israel“ beziehen, „das Gott auf Grund seiner Untreue verstoßen hatte (vgl. Hos 1,9)“ und dem „die Umkehr seines Unheilsgeschicks und die Wiederaufnahme in die heilvolle Gemeinschaft mit Gott verheißen“ wird, „bezieht Paulus sie von V. 24 her auf die Eingliederung der Heidenchristen in das Heil Gottes.“

Dabei ersetzt er im Zitat von Hosea 2,25 das Wort *erō* {ich will sagen} durch *kalesō* {ich werde rufen, nennen}, „um Hos 2,25b-d mit Röm 9,24 zu verknüpfen: dass Gott die christlichen Wir als ‚Gefäße des Erbarmens‘ gerufen und damit zu solchen gemacht hat.“ Zugleich kehrt er die „Reihenfolge der aus Hos 2,25 zitierten Sätze“ auch deswegen um, weil er „die Einbeziehung der Heiden in den Kreis derer, die Gott erwählt und zur Herrlichkeit bestimmt hat, zu einem integralen Bestandteil der Erwählungsgeschichte des Gottesvolkes machen will“, denn als „Heiden konnte Paulus sie als ‚Nicht-mein-Volk‘ bezeichnet sehen.“ Auch „durch die Ankündigung von Röm 9,25c, mit der Paulus Hos 2,25b aufnimmt“, bekommen die „christlichen Heiden ...

den Status der Zugehörigkeit zu Gottes Eigentumsvolk zugewiesen“ denn von „Gott ‚geliebt‘ zu sein, ist wie von ihm ‚gerufen‘ zu sein – eine Auszeichnung, die nur solchen Menschen zuteil wird, die Gott sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat.“

Dass Paulus (Anm. 74) den in den allermeisten Septuaginta-Handschriften vorhandenen Text „*eleēso tēn ouk ēlēēmenein* („ich will mich erbarmen der Nicht-Erbarmten)“ durch *agapēso tēn ouk ēgapēmen* {ich will lieben die Nicht-Geliebte} ersetzt, führt Wolter darauf zurück, dass er die „Variante mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in seiner Septuaginta-Vorlage“ vorgefunden hat.

In Römer 9,26c wird im Zitat aus Hosea 2,1e „Menschen ..., die ‚nicht mein Volk‘ sind“, außerdem „versprochen, dass sie ‚Söhne des lebendigen Gottes‘ werden“, und zwar indem „in der letzten Zitateile mit *klēthesontai* {sie werden gerufen werden} erneut von Gottes Wirklichkeit schaffendem ‚Rufen‘“ die Rede ist.

Hervorzuheben ist nach Wolter, dass Paulus nicht hier nicht zum ersten Mal „den Schwerpunkt auf Gottes ‚Rufen‘ legt“; vielmehr „aktiviert er dasselbe Gottesbild wie in Röm 9,12a“, wo „er Gott *ho kalōn* {den Rufenden} genannt“ hatte, „nachdem er in V. 7b Gen 21,12e zitiert hatte (*en Isaak klēthēsetai soi sperma* {in Isaak wird dir Nachkommenschaft gerufen werden}).“ Und da

Gott in Röm 9,24 das Subjekt war und sein Ich auch das Subjekt von *kalesō* {ich werden rufen} (V. 25b) ist, spricht alles dafür, dass Paulus ihn durch die Zitateinleitung in V. 25a ganz gezielt als Redenden einführen will (s. auch Röm 9,15; 2Kor 6,2).

So zitiert Paulus „das Gotteswort aus Hosea ... als Verheißung, die durch das Hinzu-kommen der Christen aus den Völkern zu den ‚Gefäßen des Erbarmens‘ erfüllt wird“, und

schreibt dem Zitat damit eine Bedeutung zu, die weit an ihrem ursprünglichen Aussagesinn, der Wiedereinsetzung *Israels* in den Status des Gottesvolkes, vorbeigeht und ihn fast in sein Gegenteil verkehrt. Die Fortsetzung in V. 27 lässt erkennen, dass Paulus ganz genau wusste, dass Hos 2,25 an seinem ursprünglichen Ort eine Heilsverheißung für Israel enthielt.

In seiner Zusammenfassung der Auslegung von Römer 9,14-26 betont Wolter nochmals, worauf seiner Auffassung nach Paulus in diesem Abschnitt seines Briefes hinaus will (M82): dass „Gott den Menschen Heil und Unheil so zuweist, wie er ‚will‘, und das heißt konkret: unabhängig von deren Handeln und Verhalten“, ja, dass er „sogar festlegen kann, dass Menschen sich so verhalten, dass sie geradewegs in ihr Verderben laufen.“ Die „Beschwerde“ dagegen, dass Gott ihnen dann „nicht ihr Fehlverhalten zum Vorwurf machen“ dürfe,

schlägt Paulus nieder, indem er seinem fiktiven Gesprächspartner überhaupt das Recht abspricht, Gott zu kritisieren. Zur Begründung verweist er auf die Allmacht des Schöpfergottes. Im Verhältnis zu ihm sei jeder Mensch immer

nur Geschöpf und habe darum kein Recht, die Entscheidungen seines Schöpfers kritisch zu hinterfragen (V. 19-23). Paulus beantwortet die Anfragen an das von ihm vorgetragene Gottesbild in beiden Teilen des Gesprächsgangs nicht der Sache nach, sondern er weist auf einer übergeordneten Ebene schon die Möglichkeit zurück, dass Menschen Gott überhaupt kritische und vorwurfsvolle Fragen stellen können.

Ebenso wiederholt Wolter seine Einschätzung, Paulus wolle

zum Ausdruck bringen, dass Gott, weil er Gott ist, buchstäblich *alles* tun kann, was er will. Und ‚alles‘ bedeutet in diesem Fall: Von allem, was Gott tut, kann er auch das genaue Gegenteil tun. Im Zentrum des hier entfalteten Verständnisses von Gottes Allmacht steht, dass Gottes Handeln immer kontingent {nicht von Notwendigkeiten bestimmt} bleibt. Auf die Idee, dass Paulus hier die Lehre einer doppelten Prädestination vorträgt, kann man nur kommen, wenn man die theozentrische Ausrichtung des gesamten Gesprächsgangs unbeachtet lässt und stattdessen den Menschen in den Mittelpunkt der paulinischen Erörterung stellt. Um den geht es hier aber gar nicht, denn wenn Gott an den Menschen handelt, so tut er das immer nur um seiner selbst willen: um an den Menschen seine „Macht“ (V. 17.22) oder seinen „Zorn“ (V. 22) oder den „Reichtum seiner Herrlichkeit“ (V. 23) zu erweisen.

So richtig es ist, dass „schon in V. 8.13 die ‚Kinder der Verheißung‘ und ‚Jakob‘ nicht für die Christen standen sowie die ‚Kinder des Fleisches‘ und ‚Esau‘ nicht für die nichtchristlichen Juden“, und dass man diese ebenso wenig „im ‚Pharao‘ und in den ‚Gefäßen des Zorns‘ und jene in ‚Mose‘ und in den ‚Gefäßen des Erbarmens‘ erkennen können“ soll, lässt Wolter doch zu Unrecht außer Acht, wie bereits mehrfach gesagt, dass der Gott, auf den sich der Jude Paulus beruft, eben kein abstrakt-hellenistischer Herrschergott ist, sondern der befreiende Gott Israels mit seiner liebevoll-solidarischen Zuwendung zum geringsten aller Völker in seiner Versklavung durch übermächtige Unterdrückervölker. Tatsächlich weiß auch Wolter, dass die „Gültigkeit von Israels Erwählung“ bei Paulus „nicht vergessen ist“, da er sie ja „in V. 27 wieder hervorholt“. Dass sie in den Versen zuvor „ganz im Hintergrund“ gestanden haben soll, und zwar so sehr, dass Paulus sich eben dieses Hintergrundes überhaupt nicht bewusst gewesen wäre, ist mir jedenfalls unvorstellbar, zumal er ja bereits in Römer 9,27 auch Wolter zufolge ausdrücklich auf die Frage nach Israels Erwählung zurückkommt:

Den Anstoß hierfür hat er wohl aus Hos 2,25 und 2,1 gewonnen, denn diese beiden Texte, die er in Röm 9,25-26 zitiert, formulieren an ihrem ursprünglichen Ort uneingeschränkte Heilsverheißungen für Israel. Dass Paulus darüber ganz genau im Bilde war, geht aus V. 27b hervor, wo er noch einmal aus Hos 2,1 zitiert. Es verwundert darum nicht, dass er die Frage nach Israel, von der er ursprünglich ausgegangen war, im Anschluss an die beiden Hosea-Zitate (V. 25-26) wieder aufgreift.

Mich verwundert allerdings sehr, in welchem Maße Wolter davon ausgeht, dass für Paulus die Vorstellung eines abstrakten Allmachtsgottes völlig unverbunden neben dem Bewusstsein der bleibenden Erwählung Israels stehen würde, als ob sich Gott tatsächlich rein zufällig – „kontingent“! – ausgerechnet dieses Volkes erbarmt hätte und nicht um seiner Solidarität mit einem erniedrigten Volk willen.

[24. Juli 2025] Auch für Gerhard Jankowski (J219) bildet das „Wort rufen, *kalein*“ eine „Brücke“ zwischen Römer 9,24 und dem, was folgt. Aber im Gegensatz zu Wolter sieht er es als „die Brücke“ zu allen „folgenden Zitaten aus den Propheten Jesaja und Hosea“, das heißt, er bezieht nicht die Verse 25 und 26 allein auf die Berufung der Heiden und unterscheidet davon die Bezugnahme auf Israel in den Versen 27 bis 29. Vielmehr kann ihm zufolge Paulus nur davon ausgehen, dass auch die Hosea-Zitate sich zuerst auf Israel beziehen.

Zu Römer 9,25-26 weist Jankowski darauf hin (J220), dass Zitatkombinationen wie hier „aus Hos 2,25 und 2,1 ... auch bei den Rabbinen üblich“ sind, „vor allem wenn die Zitate auch inhaltlich übereinstimmen.“ Anders als Wolter geht er nicht davon aus, dass Paulus „bei Hos 2,25 den Satz *und die Nicht-Geliebte: Geliebte*“ nicht schon in der ihm zugänglichen Septuaginta-Handschrift gelesen hat, sondern ihn „ganz im Sinn des Hosea interpretierend hinzufügt“ hat, „wie es auch schon die Targumim zu dieser Stelle tun.“

Indem das Zitat aus Hosea 2,1 „als Parallelismus membrorum“ Hosea 2,25 „interpretierend“ weiterführt, soll „[g]ehört werden ...: Die nicht mehr sein (Gottes) Volk sein sollen, die werden Söhne des lebendigen Gottes gerufen werden.“ Dabei bezieht sich „das Verb *kalein, rufen*“, hier auf „den Akt der Namensgebung“, der „gerade in den ersten Kapiteln des Buches Hosea eine wichtige Rolle“ spielt:

In einer Zeichenhandlung gibt der Prophet seinem Kind den Namen *Lo-ammi, Nicht-mein-Volk*, was er auf das Volk Israel ausdeutet. Namensgebung ist immer zugleich Berufung und Aufruf einer Identität. Der Name, den jemand bekommt, hängt zusammen mit dem, was er ist und was er tut. Israel ist nicht mehr Gottes Volk, ist nicht mehr seine Geliebte, das heißt: Es tut nicht mehr das, was es als Gottes Volk zu tun hat, es liebt diesen Gott nicht mehr. Das kam und kommt vor. Israel erwählt und verworfen, das sagt dieser Prophet auch.

Die „Verheißung eines Neuanfangs“, die zugleich „laut wird“, bezieht sich bei Hosea ebenfalls auf Israel,

nämlich dann, wenn das Volk umkehrt. Dann werden aus dem *Nicht-mein-Volk* die *Söhne des lebendigen Gottes*. Die Söhne werden hier deswegen genannt, weil sie der Tradition gemäß die Träger der Zukunft sind. Diese Verheißung der Zukunft beruht aber vor allem in der Umkehr Gottes. Er läßt von der Verwerfung ab und verheißt dem Volk eine neue Zukunft, noch bevor das die Umkehr vollzogen hat.

Kann es aber sein, dass Paulus unmittelbar nach Römer 9,24, wo er davon spricht (J216), dass Gott „uns“ gerufen hat „nicht nur aus Juden, sondern auch aus Gojim“, einen Text, in dem „*Nicht-mein-Volk*“ vorkommt, ausschließlich auf Israel bezieht? Auch wenn Wolter wiederum zu weit gehen mag, wenn er die Hosea-Zitate in den Versen 25 und 26 *ausschließlich* auf die Heiden bezogen wissen will, kann Paulus doch möglicherweise mit dem Doppelsinn von „*Nicht-mein-Volk*“ spielen: So wie ein Israel, das zum „*Nicht-mein-Volk*“ mutiert, auch wieder umkehren und erneut „*Mein-Volk*“ gerufen werden kann, kann der Messias Jesus auch Menschen aus den Völkern, die immer „*Nicht-mein-Volk*“ waren, ganz neu „*Mein-Volk*“ nennen und zu Israel hinzuberufen.

Römer 9,27-29: Der Rest der Söhne Israels wird befreit werden, übriggelassener Same, so dass wir nicht wie Sodom und Gomorra werden

9,27 Jesaja aber ruft aus über Israel (Jesaja 10,22):
 „Wenn auch die Zahl der Israeliten wäre wie der Sand am Meer,
 so wird doch nur der Rest gerettet werden;
 9,28 denn der Herr, der das Wort vollendet,
 wird bald handeln auf Erden.“
 9,29 Und wie Jesaja vorausgesagt hat (Jesaja 1,9):
 „Wenn uns nicht der Herr Zebaoth Nachkommen übrig gelassen hätte,
 so wären wir wie Sodom geworden und gleich wie Gomorra.“

[25. Juli 2025] Die von Paulus (M84) in den Versen Römer 9,27-29 zusammengestellten Jesaja-Zitate („angereichert durch Bestandteile von Hos 2,1“), sind nach Michael Wolter „nicht komplementäres Pendant zu V. 25-26“, in denen (Anm. 3) nach der „Seite der Heiden von der Schrift her“ jetzt auch „die Seite der Juden“ begründet werden soll²⁸⁷, vielmehr (M84) geht Paulus mit „dem Leitwort „Israel“ ... über den Rahmen hinaus, den er mit dem christlichen Wir in V. 24 abgesteckt hatte“ und „bezieht jetzt wieder die nichtchristlichen Juden ein“, indem er „den Israel-Begriff ... wie in Röm 9,6bα; 11,25.26; Phil 3,5 als Bezeichnung für alle Juden, die christlichen genauso wie die nichtchristlichen“, verwendet. Es ist Wolter zufolge (M85) dieser „Wechsel des Themas von den christlichen Wir (V. 24-26) zu ‚Israel‘ ..., das hier für alle Juden steht“, der durch die „Konjunktion *de* {aber}“ markiert wird und „nicht eine inhaltliche Antithese zum Vorangegangenen“.

287 So sehen das C.E.B Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), 2. Bd., C.E.B Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), 2. Bd., Edinburgh 1975, Edinburgh 1975, 501; W. Schmithals, Der Römerbrief, Gütersloh 1988, 360; P.T. Gadenz, Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ecclesiology in Romans 9-11 (WUNT II, 267), Tübingen 2009, 115; F. Belli, Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11 (AnBib 183), Rom 2020, 119 u.ö.

Zu Recht bezieht Wolter die Verse 27 bis 29 auf das ganze Volk Israel, innerhalb dessen allerdings ausdrücklich eine Differenzierung vorgenommen wird, aber stammte nicht schon in Vers 24 ein Teil der von Gott Gerufenen aus den Reihen *aller* Juden? Ist es dann nicht doch plausibel, dass Paulus sich auf Jesaja beruft, um einen Grund dafür anzugeben, warum nicht alle Juden sich durch den Messias Jesus von Gott haben rufen lassen?

Das sieht Wolter anders; ihm zufolge kehrt die „paulinische Erörterung“ hier „wieder auf die Textebene von V. 6 zurück“, indem „alle Juden – christliche und nichtchristliche“ ins Blickfeld geraten. Denn für *diese* steht das „*hēmin* {uns} im Zitat von Jes 1,9 (V. 29b) und die 1. Person Plural der beiden Verben in V. 29c“ und *nicht* wie in Vers 24 für die christlichen „Wir“²⁸⁸. Problematisch ist einfach immer wieder, dass Wolter bereits Paulus eine klare Unterscheidung zwischen Christen und Juden unterstellt, obwohl er zugleich weiß, dass (M79) „Judenchristen und Heidenchristen ... in paulinischer Zeit auch als ‚Christen‘ noch Juden und Heiden“ bleiben. Warum soll Paulus, der sich zu denjenigen Juden zählt, die wirklich Israel sind, weil sie auf den Messias Jesus vertrauen, sich nicht sowohl in Vers 24 mit seinem „Wir“ auf diese Teilmenge Israels beziehen als auch in Vers 29 auf ein Gesamt-Israel, dem vom Gott Israels eben diese von Gott Gerufenen als Nachkommen übriggelassen werden?

Dass Paulus in Vers 27a (M85) „Jesaja ‚rufen‘ lässt (*krazein*)“, womit ein Ruf oder sogar Schrei mit lauter Stimme gemeint ist, „soll vermutlich die Eindringlichkeit des in V. 27b-28 zitierten Wortes hervorheben.“ Im Blick auf die „Präposition *hyper* {zugunsten von, über}“ neigt Wolter dazu, dass sie hier „(im Sinne von *peri*) ‚über‘ bedeutet“, denn das „neutrale ‚über‘ passt ... besser zur Vorstellung vom ‚Rest‘, auf die Paulus mit dem folgenden Zitat zurückgreift, um die gegenwärtige Situation Israels zu deuten.“

In den Versen 27b-28 „finden sich Anklänge an drei Septuaginta-Texte“, nämlich Hosea 2,1a, Jesaja 10,22-23 und (M86) Jesaja 28,22:

Im Zentrum des Zitats steht Jes 10,22. Über den Beginn hat Paulus die ersten Worte von Hos 2,1 gelegt, woraus er schon in Röm 9,26 zitiert hatte. In V. 28 überlagern möglicherweise Formulierungen aus Jes 28,22 den Text von Jes 10,22-23, der aber auch im paulinischen Wortlaut noch erkennbar bleibt.

Weitere „Unterschiede“ zu den Ursprungstexten können auf „absichtliche Änderungen“ oder „Erinnerungsfehler“ zurückgehen oder auf eine abweichende Septuaginta-Handschrift, die Paulus vorlag.

In Vers 27b-c beschreibt „Paulus mit Hilfe von Jes 10,22 ... die gegenwärtige Situation Israels“, indem er „auf das Konzept vom ... ‚Rest‘ Israels als Ausschnitt aus einer weit

288 Der eben zitierte Belli, 127f., nimmt Wolter zufolge an (Anm. 5), dass das „Wir ... hier ... mit dem Wir in V. 24“ identisch ist.

größeren ‚Zahl der Söhne Israels‘ (V. 27a nach Hos 2,1; s. auch Jes 10,22)“ zurückgreift. Damit

kehrt er zu dem Israel-Modell zurück, das er in Röm 9,6b eingeführt, in V. 8 aber schon wieder aufgegeben hatte: der Unterscheidung zwischen einem Gesamt-Israel und einem Teil-Israel. Die *pantes hoi ex Israēl* {alle, die zu Israel gehören} von 9,6ba nennt er jetzt „Söhne Israels“, und das „Israel“ von V. 6bβ wird zum „Rest“.

Das Stichwort *schəʿerith* {Rest} „von *schəʿar* [*qal* und *nif.* ‚übrig sein‘; *hif.* ‚übrig lassen‘]“ steht schon „in der hebräischen Bibel ... für ein theologisches Narrativ, in dem immer zugleich von Heil und Unheil die Rede ist“, das heißt: „Wo es einen ‚Rest‘ gibt, hat immer ein Vernichtungsgeschehen stattgefunden, das die Mehrheit derjenigen, aus dem der ‚Rest‘ übriggeblieben ist, nicht überlebt hat“. Schon in 1. Mose (Genesis) 7,23 wird (M87)

Noahs Rettung aus der Sintflut mit dieser Kategorie gedeutet: Gott „vernichtete alles Bestehende, was auf dem Erdboden war ..., und nur (*ʾakh*) Noah blieb übrig (*jischaʿer*) und was mit ihm in der Arche war“ (vgl. auch Sir 44,17: Noahs wegen „blieb der Erde ein Überrest [*kataleimma*], als die Sintflut geschah“... Wenn kein „Rest“ bleibt, bedeutet das vollständige und „ewige“ Vernichtung. Bleibt hingegen ein „Rest“ übrig, so gilt dies als Indiz dafür, dass es im Unheil auch die Erfahrung von Heil gibt.

Indem „dieses Konzept ... in exilisch-nachexilischer Zeit“ auf Israel übertragen wurde, konnten Unheilserfahrung und Erwählungsgewissheit theologisch zusammengedacht werden: Dass von Israel nur noch ein „Rest“ existiert, ist das Ergebnis eines Unheilsgeschehens; dass es einen solchen „Rest“ aber überhaupt noch gibt, ist umgekehrt ein Beleg dafür, dass Gott es nach wie vor als sein Eigentumsvolk ansieht und Israels Erwählung nicht hinfällig geworden ist. Die Existenz eines „Restes“ stellt sicher, dass die Katastrophe nicht zu einem Abbruch der Geschichte des Gottesvolkes geführt hat, sondern dass diese Geschichte weitergeht. Die theologische Intention dieses Konzepts besteht dementsprechend darin, über die Erfahrung von Unheil hinweg eine Brücke zu bauen, die die Vergangenheit Israels mit seiner Gegenwart verbindet und ihm einen Weg in die Zukunft eröffnet. Die zuletzt genannte Perspektive wird durch Wortfeldverbindungen mit Begriffen wie „Same“ (*seraʿ*), „Wurzel“ (*schoresch*), „Spross“ (*nin*) oder „Nachkomme“ (*nekhed*) zum Ausdruck gebracht. Formgeschichtlich kann die Rede vom „Rest“ darum sowohl Bestandteil von Drohworten als auch von Trost- und Verheißungsworten sein.

Auch wenn „Paulus die gegenwärtige Situation Israels“ unter „Rückgriff auf das theologische Narrativ ‚Rest‘ ... als Erfüllung der prophetischen Ankündigung Jesajas“ darstellt, muss man (M88) man seine „Rede vom Rest“ zugleich „als Heilsaussage“ und „als Unheilsaussage“ begreifen. Dabei wird der „Unheilsaspekt ... durch die außeror-

dentliche Differenz zwischen der ‚Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres‘ (Hos 2,1) und dem ‚Rest‘ zum Ausdruck gebracht“, so dass es nahe liegt, „die Einleitung *ean ē* {wenn ... wäre}“ mit „auch wenn“ zu übersetzen und „in V. 27c ein ‚nur‘ mitzulesen“, wozu Wolter einerseits auf das „nur“ verweist, „das bereits in Röm 9,7 bei ‚Isaak‘ mitzuhören war“, und andererseits (Anm. 31) auf 5. Mose (Deuteronomium) 28,62^{LXX}; 4,27; Jesaja 10,22; Jeremia 42,2. Zugleich wird aber auch (M88) ein „Heilsaspekt“ ausgedrückt, und zwar

darin, dass es überhaupt einen „Rest“ gibt und dass Paulus dessen Existenz mit den Worten von Jes 10,22 als ein Rettungsgeschehen darstellt (*sōthēsetai* {wird gerettet werden}; vgl. auch die Parallelisierung von *hoi kataleleimmenoi* {die Übriggebliebenen} und *hoi sōzomenoi* {die Erretteten} in Jes 37,32). In diesem Rest ist die Kontinuität der Erwählung Israels auch in der Gegenwart erhalten geblieben.

Nach Wolter besteht „[d]ieses Rest-Israel ... aus denselben Menschen, die auch das ‚Israel‘ von Röm 9,6bβ sind: den Judenchristen“, und (Anm. 33) auf „gar keinen Fall steht der ‚Rest‘ hier für die Kirche aus Juden und Heiden bzw. die christlichen Wir von Röm 9,24, wie es bis in die Gegenwart hinein angenommen wird“²⁸⁹.

In Vers 28 stellt Paulus (M88) „die Realisierung der Ankündigung von V. 27b-c als ein Handeln Gottes“ dar, „mit dem Gott sein Wort in die Tat umsetzt.“ Der Satzbau schon von Jesaja 10,22-23 ist schwer zu durchschauen, Paulus vereinfacht ihn zwar, macht aber „die syntaktischen Verhältnisse in diesem Satz nur wenig durchsichtiger als in der Septuaginta“. Wolter findet folgende Lösung (M88f.):

Paulus verwendet *logon* {das Wort} zweimal, erst als Objekt von *syntelōn kai sytemnōn* {wörtlich: vollendend und abkürzend} und dann als Objekt von *poiēsei* {er wird tun, ausführen}. Das entspricht auch Jes 10,22-23, wo *logon* nicht nur ebenfalls zweimal vorkommt, sondern auch Objekt derselben Verben ist wie bei Paulus. Paulus zieht beide Sätze zu einem einzigen zusammen; dabei lässt er das zweite *logon* aus, um eine stilistisch unschöne Wiederholung zu vermeiden.

Inhaltlich ist (M89) der Ausdruck „*logon poiein* ... mit der Bedeutung ‚ein Wort verwirklichen‘ in der Septuaginta häufig belegt“, und auch „*logon syntelein* kann man in diesem Sinne verstehen“. Da jedoch „passt die übliche Bedeutung von *logon syntemnein*, ‚eine Rede abkürzen/abbrechen‘, hier nicht“ passt, schlägt Wolter vor,

sytemnōn nicht für sich, sondern als ... Näherbestimmung von *syntelōn* zu interpretieren und dabei an der semantischen {bedeutungsmäßigen} Komponente der zeitlichen Verkürzung festzuhalten, die an *syntemnein* auch sonst haftet. *syntemnein* würde dann die Art und Weise bezeichnen, wie Gott sein

289 So bezieht z.B. H. Schlier, Der Römerbrief (HthK 6), Freiburg i. Br. u.a., 2. Aufl. 1979, 303, den „Rest“ auf „das wahre Israel in der Ekklesia“.

Wort ausführt: Er zieht die Durchführung seines Handelns nicht in die Länge, sondern schließt sie in kurzer Zeit ab.

Damit wendet sich Wolter gegen alle „Erklärungen, die *syntemnein* nicht im Sinne einer *zeitlichen* Verkürzung, sondern als ‚Dezimierung‘ Israels auf einen „Rest“ verstehen wollen“, und auch (M89f.) gegen

Interpretationen, denen zufolge Paulus hier sagen wolle, dass Gott sein Wort nur partiell erfüllt habe, nämlich an den Judenchristen. Die zuletzt genannte Annahme ist vor allem auch darum unmöglich, weil Paulus niemals daran gezweifelt haben dürfte, dass Gott sein Wort nicht nur immer, sondern immer auch voll und ganz „ausführt“. Worin diese ‚Ausführung‘ besteht, hat er in V. 27b-c gesagt: darin, dass Gott von Israel einen „Überrest“ „gerettet“ hat. In diesem Sinne korrespondiert V. 28 mit V. 6a: Gottes Erwählungswort ist nicht „dahingefallen“, sondern es wurde durch das Übriglassen des Restes „rasch ausgeführt“ und „auf der Erde verwirklicht“.

In Vers 29 (M90) zeigt die Einleitung *kai kathōs* {und wie}, „dass das zweite Zitat das erste bestätigen soll“. Das Wort *proeirēken* {hat zuvor gesagt} soll „das Folgende ... nicht als Vorhersage kenntlich machen, die in der Gegenwart erfüllt ist“, sondern es „formuliert einen Kommentar“ zu dem „in V. 27b-c thematisierten Vorgang der Rettung des Restes“ mit Hilfe „einer Deutung, die er Jes 1,9 entnimmt“. Damit gebraucht Paulus (Anm. 43) das Wort „*prolegō* {zuvor sagen} hier ... genauso wie in 2Kor 7,3; Gal 1,9; 1Thess 4,6.“

Wortwörtlich zitiert Paulus (M90) Jesaja 1,9 nach der Septuaginta. In ihm wird „*hypoleimma* {Rest} im stammverwandten *enkataleipein* {übriglassen}“ und „durch den Begriff *sperma* („Same“ im Sinne von ‚Nachkommenschaft‘)“ wiederaufgenommen:

Die Rettung des Restes und das Übriglassen von Nachkommenschaft sind ein und dasselbe: Hier wie dort geht es darum, dass Israel zwar durch ein umfassendes Unheilsgeschehen hindurchgegangen ist, aber trotzdem als Gottes Eigentumsvolk weiterexistiert. Das *sperma* hat nach Röm 9,29 (Jes 1,9) für Israel darum dieselbe Bedeutung wie Noah und die anderen Passagiere der Arche nach Gen 7,23 für die gesamte Menschheit. Analog steht „Sodom und Gomorra“ hier wie auch sonst im Alten Testament exemplarisch für eine Vernichtung ‚ohne Rest‘. Dass Israel vor diesem Geschick bewahrt wurde, stellt die Existenz der christlichen Juden sicher. Sie sind es, in denen die bleibende Kontinuität der Erwählung Israels erhalten geblieben ist. Wie in V. 27b-c formuliert Paulus darum auch in V. 29b-c eine Heilsaussage über die gegenwärtige Situation Israels. Die Frage, was mit der nichtchristlichen Mehrheit Israels ist, bleibt hier gänzlich außerhalb der Perspektive.

Während Paulus also (M91) in „der gegenwärtigen Situation Israels ... Paulus den ‚geretteten Rest‘ und die ‚übriggelassene Nachkommenschaft‘ mit den christlichen Ju-

den“ identifiziert, bleibt es zunächst dabei, dass „auf der Unheilsseite die nichtchristliche Mehrheit Israels steht, die ‚von Christus weg verbannt‘ ist (9,3).“ Indem also

Paulus in V. 27-29 innerhalb Israels eine Minderheit ausdifferenziert, der er einen besonderen Status zuweist, kehrt er zu dem Israel-Modell zurück, das er in 9,6b entfaltet hatte: Der ‚gerettete Rest‘ und die ‚übriggelassene Nachkommenschaft‘ – sie sind das „Israel“, dem „nicht alle, die zu Israel gehören“, angehören. Damit wird aber auch deutlich, mit welcher Begründung Paulus die in 9,6a formulierte These versieht: Es ist die Existenz der christlichen Juden, die den Beweis dafür liefert, dass Gottes Wort nicht dahingefallen und die Erwählung Israels nicht außer Kraft gesetzt ist. Sie sind es, in denen die Kontinuität der Erwählungsgeschichte Israels auch in der Gegenwart noch greifbar ist.

Damit ist Paulus aber „einer Lösung des Ausgangsproblems keinen Schritt nähergekommen“, denn der „in 9,3-5b formulierte Widerspruch zwischen der gegenwärtigen Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels und der auch ihr geltenden Erwählung ist nicht beseitigt.“ Die „Frage nach dem Geschick derer, die er ‚meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch‘ nennt (9,3)“, hat Paulus nicht etwa „beantwortet, sondern er ist ihr ausgewichen.“ Erst in Römer 11,11 wird Paulus damit beginnen, „sie zu beantworten.“

Bisher geht es Paulus auch „nur um die gegenwärtige Situation Israels“, und erst „ab 11,11 nimmt Paulus die Zukunft der nichtchristlichen Mehrheit des Gottesvolkes in den Blick“. Wolter zufolge darf man „die Heilsperspektive, die er dann ab 11,25 für sie entwickelt“, noch nicht in die Verse 9,27-29 eintragen, sonst (M92) „verliert seine Argumentation in 9,6-29 ihr theologisches Profil.“ Seines Erachtens (Anm. 52)

spricht ... viel ... für die von N. Walter²⁹⁰ ... geäußerte Vermutung, dass Paulus die in 11,25-32 entwickelte „Lösung noch nicht zur Hand war, als er mit 9,1-5 ansetzte und dann 9,6-29 niederschrieb“.

Das heißt im Klartext: Da man im „Narrativ“, das Paulus in Römer 9,6-29 entwickelt, „[a]uch in die ‚Nachkommen (*sperma*)‘-Metaphorik von 9,29 ... nicht eine Heilsperspektive für die nichtchristliche Mehrheit Israels hineinlesen“ darf, „ginge die Zukunft Israels allein von den christlichen Juden aus“, dann aber „gäbe es für seine nichtchristliche Mehrheit keine Hoffnung mehr und wäre sie endgültig verloren.“

Erst später, nämlich in 11,25-32, „schreibt Paulus“ dann aber auch dieser Mehrheit eine Heilsperspektive zu, die er als ein neues Handeln Gottes an den nichtchristlichen Juden ankündigt, das dazu führen wird, dass nicht mehr nur ein „Überrest“ (so 9,27c), sondern „ganz Israel gerettet werden wird“ (11,26a; hier wie dort *sōthēsetai*). Weil Gott es ist, der dieses Handeln ins Werk setzen wird, kann Paulus in Kauf nehmen, dass diese Gewissheit den Rahmen des

290 Wolter zitiert N. Walter, Zur Interpretation von Römer 9-11, ZthK 81 (1984), 176.

Narrativs sprengt, mit dem er in 9,27-29 die gegenwärtige Situation Israels beschrieben hatte.

[26. Juli 2025] Gerhard Jankowski (J220) schreibt zu den Bibelziten im Abschnitt Römer 9,27-29:

Die beiden nächsten Zitate entstammen dem Buch des Propheten Jesaja. Das erste ist mit dem Zitat aus Hosea verbunden durch das Stichwort Söhne. Es ist entnommen aus Jes 10,22f. LXX; LXX übersetzt hier aber *schub, umkehren*, mit *sōzein, befreien*. Paulus übernimmt leicht gekürzt diese Version, ändert aber das auch im Urtext stehende *Volk Israel* in *Söhne Israels* ab. Das ist nicht sinnentstellend, gibt ihm aber die Möglichkeit, Jes 10 mit Hosea über das Stichwort Söhne zu verbinden. Der zweite Satz entspricht Jes 1,9 LXX. Schon LXX hat hier *sperma, Samen*, aufgenommen. Der hebräische Text hat das entsprechende Wort nicht, sondern *sarid, Entronnenes*. LXX interpretiert hier wie auch bei Jes 10,22. Und Samen ist gleichzeitig eine gute Verknüpfung zu *Söhne*.

Für Jankowski ist „[e]ins ... überdeutlich“, nämlich dass es „hier um das erwählte, gerufene, geliebte Israel“ geht, das zwar „von Gott verworfen werden“ kann, aber „doch Zukunft“ hat. Warum? Weil „aus dem *Nicht-mein-Volk* ... Söhne“ werden, und „Söhne bedeuten Zukunft“.

Auf welche Weise aber dem erwählten Israel Söhne für seine Zukunft übrigbleiben, das beantwortet Paulus Jankowski zufolge anders als die Propheten vor ihm, und zwar indem er den Akzent von der *Umkehr* des Volkes Israel auf seine *Befreiung* legt.

Das heißt: Obwohl die Propheten „eine Einschränkung“ im Blick auf die Zukunft Israels verkündigten, nämlich dass diese Zukunft nur einem „Rest“ offen stand, konnten „Hosea und vor allem Jesaja ... noch sagen“, dass Israel „*umkehren*“ konnte. Aber schon die griechische Septuaginta-Übersetzung richtet „die Hoffnung auf das Befreien“, und „erst recht“ tut dies Paulus.

Jankowski will darauf hinaus, dass vom Stichwort *sōzein* {befreien} her „die Verwendung der Zitate“ durch Paulus in folgender Weise „deutlich“ wird (J220f.):

Obwohl es zutiefst um Israel geht, für Paulus sind die Gojim nun mit dazugerufen. Sie, die gar nicht Gottes Volk sein können, werden zu seinem Volk: Sie, die Nicht-Geliebte Gottes sein können, sind zu seinen Geliebten geworden. Sie können nicht umkehren. Sie sind gerufen und werden befreit werden. Zusammen mit dem Rest aus Israel, der umkehren wird. Darin liegt Israels Zukunft. Es hat Samen, aus dem Söhne und Töchter wachsen werden. Und so wird es nicht zu Sodom und Gomorrah, das eben keine Zukunft hatte.

Aus diesen Worten geht nachträglich hervor, dass Paulus auch nach Jankowski die Formulierung „*Nicht-mein-Volk*“ der Hosea-Zitate sowohl auf Israel als auch auf die zu Israel hinzukommenden Gojim bezogen wissen wollte. Sowohl die Hosea zitieren-

den Verse 25-26 als auch die Jesaja-Zitate in 27-29 legen also Vers 24 aus, in denen Gott sowohl aus den Juden als auch aus den Völkern Menschen gerufen hat. Umkehrwillige Juden können ebenso wieder *Mein-Volk* werden wie gerufene Gojim ganz neu hinzukommen, so dass beide zusammen nicht etwa aus dem Judentum austreten und eine neue Religionsgemeinschaft als die Kirche der Christen gründen, sondern sie sind gemeinsam der übriggelassene Same Israels und stellen die Zukunft Israels dar.

Jankowskis Fazit zu seiner Auslegung von Römer 9,1-29 lautet (J221):

Nirgendwo in diesem Kapitel wird Israel enterbt, verlassen oder aufgegeben. Es bleibt bei der Erwählung Israels, die geschah, weil es das Mindere unter den Völkern ist. Sie bleibt bis in den Rest hinein. Das ist natürlich auch Kritik an den Teilen aus Israel, die sich nicht zusammen mit den Gojim gerufen sehen. Für sie gilt nach wie vor: nur aus Juden. Für Paulus heißt das: und auch aus den Nichtjuden, den Gojim. Jedoch ist hervorzuheben, daß Paulus diese Kritik mit Zitaten übt, die Worte der Verheißung zum Inhalt haben und nicht Verurteilungen. In diese Verheißungen sind die Nichtjuden mit hineingenommen. Wenn sie das nicht mehr sehen, die Verheißungen nur noch auf sich beziehen, da muß es dann zu Verurteilungen kommen. Doch soweit ist es bei den Gojim, an die Paulus schreibt, noch nicht. Denn sie erleben ihn als einen guten Anwalt seines Volkes bei ihnen, den Nichtjuden.

Hier muss nun allerdings doch gefragt werden, ob nicht letzten Endes auch Jankowskis Auslegung darauf hinausläuft, dass diejenigen Juden, die den Weg des Paulus der Einbeziehung der Gojim in Israels Erwählung nicht mitgehen wollen, der Verurteilung schon des Paulus anheimfallen, auch wenn das ihm, dem Juden, Schmerzen bereitet. In folgender Hinsicht hat Wolter jedenfalls Recht: schon Israels Propheten und sogar die Tora kannten die Verurteilung einer Mehrheit Israels, wenn diese von den Wegen des befreienden Gottes abgewichen war, und indem Paulus die Vorstellung vom „Rest“ aufnimmt, ist er sich dessen natürlich bewusst. Insofern stimmt es auch, dass Paulus tatsächlich in Römer 9,1-29 die Frage noch nicht beantwortet hat, was denn mit denjenigen ist, die Wolter nichtchristliche Juden nennt und die für Jankowski Juden sind, die den Weg des Paulus nicht mitgehen wollen.

Übersetzungsvorschlag für Römer 9,6-29

- 9,6 Nicht aber, **als ob** das Wort Gottes **ausgefallen wäre**.
Denn nicht alle, die **aus** Israel **sind**, **die** sind Israel,
9,7 auch nicht sind Abrahams **Same** alle (seine) Kinder,
sondern: *In Isaak wird dir **Same** gerufen werden.*
9,8 Das **heißt**:
Nicht die Kinder des Fleisches, **die** sind Kinder Gottes,
sondern die Kinder der Verheißung werden **zum Samen gerechnet**.

- 9,9 Denn **das** ist das Wort der Verheißung:
Zu dieser Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben.
- 9,10 Nicht **allein** aber, sondern auch Rebekka,
als sie Beischlaf hatte von **(nur)** einem,
 Isaak, unserem Vater,
- 9,11 denn **als** sie **noch nicht** geboren **waren**
und noch nicht Gutes oder **Schlechtes** gemacht **hatten**
 – damit Gottes **auswählender** Beschluss **(maßgeblich)** bleibt,
- 9,12 nicht **aufgrund von** Werken, sondern **aufgrund des Rufenden** –,
 wurde ihr gesagt: *Der Ältere wird dem Jüngeren dienen.*
- 9,13 Wie **auch** geschrieben **ist**:
*Jakob habe ich geliebt, **aber** Esau habe ich gehasst.*
- 9,14 Was **wollen** wir nun sagen?
Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott?
Das geschehe nicht!
- 9,15 Denn zu Mose sagt er:
*Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme,
 und werde Mitleid haben, mit wem ich Mitleid habe.*
- 9,16 **Darum** (**geht es**) nicht **um den, der will**, und auch nicht **um den, der läuft**,
 sondern **um den** sich erbarmenden Gott.
- 9,17 Denn die Schrift sagt zum Pharao:
***Eben dazu** habe ich dich erweckt,
dass ich an dir meine **Macht erweise**
 und **dass verkündet wird** mein Name **auf** der ganzen Erde.*
- 9,18 **Darum: wessen** er will, **erbarmt** er **sich**,
doch wen er will, **verhärtet** er.
- 9,19 **Nun** wirst du mir sagen: **Was tadelt** er **dann** noch?
Denn seinem **Ratschluss** – wer hat **(ihm)** **widerstanden**?
- 9,20 **O** Mensch, **du** – wer bist du **eigentlich**, der Gott **Widerworte** gibt?
 Sagt etwa das Gebilde zum Bildner: Warum hast du mich so gemacht?
- 9,21 Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Ton,
 aus **demselben Klumpen** das eine Gefäß zur **Achtung** zu machen,
 das andere **aber** zur **Verachtung**?
- 9,22 Wenn aber Gott,
willens, den Zorn zu **erweisen** und **erkennen zu lassen**, **was er kann**,
 Gefäße des Zorns, **die** zur Vernichtung **hergerichtet sind**,
 in **großer** Langmut ertrug,
- 9,23 **auch** damit er den Reichtum seiner **Ehre erkennen lasse**
an Gefäßen des Erbarmens, die er **zuvor** bereitet hat zur **Ehre**?
- 9,24 Die hat er auch gerufen, uns, nicht nur aus Juden, sondern auch aus **Gojim**,
- 9,25 wie er **auch** bei Hosea sagt:

*Das Nicht-mein-Volk werde ich rufen: Mein-Volk
und die Nicht-Geliebte: Geliebte.*

9,26 Und es wird **geschehen**:

*An dem Ort, wo ihnen gesagt wurde: Ihr seid nicht mein Volk,
dort werden sie gerufen werden: Söhne des lebendigen Gottes.*

9,27 Jesaja **aber** ruft über Israel:

*Wenn die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres wäre,
der Rest wird befreit werden.*

9,28 **Denn ein** Wort, **das er zum Ziel bringt** und **rasch ausführt**,
wird **der HERR** auf der Erde **tun**.

9,29 Und wie Jesaja **zuvor** gesagt hat:

*Wenn nicht der HERR Zebaoth uns Samen übriggelassen hätte,
wie Sodom wären wir geworden und Gomorra gleichgemacht.*

Der Messias, der Gojim wahr macht, als Stein des Anstoßens für Juden, die auf eigene Weise wahr werden wollen (Römer 9,30 - 10,21)

[29. Juli 2025] Für Michael Wolter (M93) beginnt mit Römer 9,30 „ein neuer Abschnitt, der bis 10,21 reicht“ und in dem „Paulus mit einem anderen Israel-Begriff als in 9,27“ arbeitet:

Während dort auch die christlichen Juden zu Israel gehören, besteht es nach 9,31 und 10,19.21 ausschließlich aus den nichtchristlichen Juden. Erst in 11,1 nimmt Paulus den Israel-Begriff von 9,27-29 wieder auf. Jetzt gehören auch wieder die christlichen Juden zu Israel.

Gegen eine „Verknüpfung von 9,30-33 mit 9,6-29“ spricht auch, dass die „rhetorische Frage *ti oun eroumen?* {Was sollen wir nun sagen?} (9,30) ... nicht auf derselben Textebene wie die gleichlautende Frage in 9,14“ steht (M93f.), „denn sie leitet nicht wie diese ein Missverständnis ein, das Paulus zurückweist, sondern wie in 4,1 einen Themenwechsel.“ Andererseits muss (M94) die „Anrede *adelphoi* {Geschwister}“ in Vers 10,1 nicht unbedingt einen neuen Abschnitt einleiten, wozu Wolter auf Stellen wie „Röm 1,13; 7,4; 8,12; 15,30; 16,17; 1Kor 1,11; 7,24.29 u.ö.“ verweist. Vor allem aber ist nach Wolter festzustellen, dass „9,30-31 und 10,19-21 eine Inklusion“ bilden,

die den gesamten Abschnitt einrahmt: Er beginnt in 9,30-31 mit der Gegenüberstellung von christlich gewordenen Heiden und nichtchristlich gebliebenen Juden und endet in 10,19-21 genauso. Außerdem reaktiviert Paulus in 9,30 den Zusammenhang von „Glaube“ und „Gerechtigkeit“, der zuletzt in 5,1 auf der Ausdrucksebene des Textes erschienen war. Diese Verknüpfung wird unter Einschluss der Abgrenzung vom „Gesetz“ und den von ihm geforderten „Werken“ (V. 31-32) in 10,3-4 wieder aufgenommen und setzt sich bis 10,10 fort. Hierzu gehört auch, dass Paulus mit dem aus Jes 8,14 und 28,16 zusammengesetzten Zitat in Röm 9,33 und dann expressis verbis in 10,4.6.7.17 die

Christusverkündigung wieder ins Spiel bringt, von der in 9,6-29 mit keinem Wort die Rede war.

In den Versen, die innerhalb dieses Rahmens stehen, geht es Wolter zufolge „in 10,5-15 um die Zugänglichkeit von Gerechtigkeit und Heil durch die Verkündigung der Christusbotschaft“, worauf dann bereits ab 10,16 „das nichtchristliche Israel im Mittelpunkt“ steht, „das sich der Gerechtigkeit Gottes ‚nicht untergeordnet‘ hat (10,3) bzw. dem Evangelium ‚nicht gehorcht‘ hat (10,16)“.

Obwohl Gerhard Jankowski (J9) die Verse 9,30-33 unter der Unterüberschrift „Stein des Anstoßens“ als letzten Teil des Abschnitts „Wer ist Israel?“ (9,6-33) begreift und erst die Verse 10,1-3 als ersten Teil des folgenden Abschnitts „Zur Sache“, überzeugt mich sein Gliederungsvorschlag an dieser Stelle nicht. Auch er weist darauf hin (221), dass der von Paulus hier verwendeten „Frageformel“ anders als sonst nicht noch „eine weitere, rhetorische Frage“ folgt, sondern stattdessen ein „betonte[s] *das sagen wir*“. Was dann gesagt wird, passt aber nicht als „Zwischenfazit“ zu dem, was zuvor über den Rest Israels gesagt wurde, dem gemeinsam mit hinzugerufenen Gojim Zukunft geschenkt wurde. Auch ihm zufolge (J223) geht es in den letzten Versen von Kapitel 9 um „scharfe Kritik“, die vom Juden Paulus, also „von einem aus Israel an Israel“ geübt wird:

Israel hat seine Aufgabe verfehlt, es ist nicht an die Thora herangekommen, hat sie nicht erreicht, eingeholt. Die Thora ist immer Israel voraus. Israel aber hat darauf beharrt, Thora zu haben. Damit hat es nicht adäquat auf die Thora reagiert.

Wie das zu verstehen ist, darauf ist in der Einzelauslegung einzugehen, und zwar im Sinne (J225) eines vorsichtigen Herantastens an

das Thema ..., das hier im Vordergrund steht: warum ist für den größten Teil Israels anstößig, was in der messianischen Ekklesia praktiziert wird, so anstößig, daß es abgelehnt wird? Könnte das darin begründet sein, daß Gott selbst sein Volk verstoßen hat? Daß er sich ein anderes erwählt hat? Die Fragen sind gestellt worden von den Nichtjuden in der Ekklesia. Sie müssen beantwortet werden, klar und deutlich, damit es nicht zu tödlichen Verdammungen kommt. Und so redet Paulus dann zur Sache.

Spannend ist für mich, was sich in diesem Abschnitt herausstellen wird, dass nämlich Wolter und Jankowski in bestimmter Hinsicht gar nicht so weit voneinander entfernt sind, als ich zuvor dachte. Beiden zufolge stellt Paulus jedenfalls in den Kapiteln Römer 9 und 10 nicht das, was wir als christliche Rechtfertigungslehre kennen, einer angeblich jüdischen Werkgerechtigkeit entgegen. Stattdessen ist es das Bekenntnis zum Messias Jesus, das für Paulus zum entscheidenden Kriterium wird, ob jemand zum wahren Israel dazugehört. Während es in Römer 9,6-29 darum ging, dass ein wahres Israel aus dem Rest Israels besteht, zu dem Gojim hinzugerufen werden, nimmt Paulus in Römer 9,30 – 10,21 das Problem in den Blick, dass die Mehrheit Is-

raels an diesen hinzukommenden Gojim Anstoß nimmt und daran festhält, weiterhin auf ihre eigene Weise, getrennt von den Völkern, Gerechtigkeit erlangen zu wollen.

Römer 9,30-32b: Gojim erlangen Bewährtheit aus Vertrauen, während Israel die Tora der Bewährtheit ohne Vertrauen nicht erreicht

- 9,30 Was wollen wir hierzu sagen?
Die Heiden, die nicht der Gerechtigkeit nachjagten,
haben Gerechtigkeit erlangt,
nämlich die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt.
- 9,31 Israel aber, das dem Gesetz der Gerechtigkeit nachjagte,
hat das Gesetz nicht erreicht.
- 9,32a Warum das?
- 9,32b Weil es die Gerechtigkeit nicht aus Glauben suchte,
sondern als komme sie aus Werken.

[30. Juli 2025] Auf die (M96) „im Neuen Testament nur im Römerbrief“ auftauchende Frage *ti oun eroumen?* {Was sollen wir nun sagen?} folgt in Römer 9,30a nicht wie in 4,1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14 noch eine weitere, oft rhetorische Frage, sondern Paulus stellt Michael Wolter zufolge

das Geschick der christlich gewordenen „Heiden“ und der nichtchristlich gebliebenen Juden („Israel“) einander gegenüber. An den Heidenchristen nimmt er aber kein eigenständiges Interesse, sondern er beschreibt sie als Gegenbild Israels, d.h. er benutzt sie als Folie, um das Scheitern der nichtchristlichen Mehrheit Israels noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Mit dem Ausdruck *ethnē ta mē diōkonta dikaiosynēn* {Heiden, die nicht der Gerechtigkeit nachjagten} kennzeichnet Paulus in Vers 30b „alle Heiden ... dadurch ..., dass für sie das, was „Israel“ auszeichnet, *nicht* gilt“, wodurch er mit diesem „Blick auf die ‚Heiden‘ ... die Eigenart Israels kenntlich“ macht:

Nicht ohne Grund wirkt diese Charakterisierung der Heiden wie eine Umkehrung von Jes 51,1. Nach diesem Text gilt Israel als „die dem nachjagen, was gerecht ist (LXX: *hoi diōkontes to dikaion*; hebr.: *rodəfej zedeq*), und den Herrn suchen“. Nach Dtn 16,20 ist Israel aufgetragen: „Der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit sollst du nachjagen (*zedeq zedeq thirdof*), damit du lebst und das Land in Besitz nimmst, das der Herr, dein Gott, dir geben will“. Diesen Aussagen liegt ein Verständnis von Gerechtigkeit zugrunde, das ein Verhalten bezeichnet, das dem Status des Gottesvolkes entspricht und das Gott dementsprechend als gemeinschaftsgemäß anerkennen kann.

Dass die Verben *diōkein* {nachjagen} und *katalambanein* {erlangen} „schon immer zusammen[gehören]“, belegt Wolter (Anm. 7) u.a. mit einer ganzen Reihe von Bibelstellen („Ex 15,9; Dtn 19,6; 28,45; 1Sam 30,8; Sir 11,10; Klgl 1,3; Hos 2,9...; Phil 3,12“), allerdings kann nur bei einer einzigen, nämlich Sirach 27,8, von „einer gewis-

sen Nähe zu Röm 9,30“ die Rede sein: „Wenn du dem nachjagst, was gerecht ist, wirst du es erlangen (*ean diōkēs to dikaion katalēmpsē*) und anziehen wie ein herrliches Gewand“. Im Unterschied dazu betont Wolter (M97), dass „Paulus *diōkein* und *katalambanein* voneinander [trennt]: Für die christlichen Heiden ist es zu einem Erlangen der Gerechtigkeit gekommen, ohne dass sie ihr wie Israel ‚nachgejagt‘ wären.“

Welche Art von „Gerechtigkeit“ es ist, „die die christlich gewordenen Heiden ‚erlangt‘ haben, erklärt Paulus in Vers 30c mit „Hilfe eines präpositionalen Attributs“, nämlich: *dikaioynēn de tēn ek pisteōs* {nämlich die Gerechtigkeit aus Glauben}. Wie diese „Gerechtigkeit“ zu verstehen ist, „die Gott den Menschen auf Grund ihres Glaubens zurechnet“, erläutert Wolter zum wiederholten Male folgendermaßen:

Mit „Glaube“ meint Paulus hier die *pistis Christou*, den Christus-Glauben, der im Christusgeschehen das Handeln Gottes zum Heil der Menschen erkennt. Die Erläuterung hat darum restriktive Bedeutung. Sie will die Gerechtigkeit, die die christlichen Heiden erlangt haben, von derjenigen Gerechtigkeit unterscheiden, um die sie sich nicht bemüht haben.

In Vers 31 beschreibt Paulus „genau umgekehrt“, wie es der „nichtchristlichen Mehrheit Israels ... ergangen“ ist:

Sie hat das, worum sie sich bemüht hat, gerade nicht erlangt. Auch hier geht es um „Gerechtigkeit“, die Paulus nun aber durch den Begriff „Gesetz“ (*nomos*) näher bestimmt. Er bezeichnet mit ihm auch hier die Tora, denn sie ist es, die Israel von den Heiden unterscheidet.

Allerdings verwendet Paulus zur Erläuterung dieses Unterschieds eine „Formulierung, deren Sinn sich erst auf den zweiten Blick erschließt“. Es ist nämlich nicht einfach die „Gerechtigkeit“, der Israel nachjagt, „sondern – so wörtlich – ‚das Gesetz der Gerechtigkeit‘ (*Israēl de diōkōn nomon dikaioynēs*).“ Diese „Stilfigur“ der altgriechischen Grammatik²⁹¹, die von „Bullinger ‚Antiptosis‘ (‚Kasusvertauschung‘)“ genannt wird“, wird von Winer/Lünemann folgendermaßen erläutert (Anm. 17):

„Der Begriff, welcher durch ein Adjektiv als Beiwort bezeichnet werden sollte, (wird) zuweilen nicht durch ein solches, sondern mit veränderter Construction durch ein Substantiv ausgedrückt“. Dies geschehe „so, dass das Substantiv, welches Hauptwort ist, im Genitiv steht“.

Zwei weitere biblische Beispiele dieser „Stilfigur“ finden sich (M98) in Jesaja 8,14^{LXX}, einem Text, den Paulus in Vers 33 zitieren wird, nämlich die Wendungen *lithou proskommati* und *petras ptōmati* {Stein des Anstoßens bzw. Fels des Zu-Fall-Kommens}, die wörtlich mit „Stolpern des Steins“ bzw. „Fall eines Felsens“ zu übersetzen wären.

291 Wolter bezieht sich zunächst auf E.F. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible*, London / New York 1898, 507, und zitiert dann zwei Mal G.B. Winer / G. Lünemann, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese, Leipzig, 7. Aufl. 1867, jeweils 221.

Entsprechend kann man „das Begriffspaar“ *nomon dikaiosynēs* {wörtlich: Gesetz bzw. Tora der Gerechtigkeit} in Römer 9,31 nach Wolter

ungefähr mit „gesetzliche Gerechtigkeit“ oder „Gesetzesgerechtigkeit“ wiedergeben. „Gesetz“ *bezeichnet die Eigenart der Gerechtigkeit, der Israel nachjagt*. Nach Winer/Lünemann ist „diese Fügung ... nicht willkürlich, sondern bezweckt eine stärkere Hervorhebung der Hauptvorstellung, welche im Adjectiv ausgedrückt mehr in den Hintergrund treten würde. Es ist dies also rhetorischer, nicht grammatischer Art.“

Mit dieser „Formulierung“ hebt Paulus hervor, „dass der Unterschied zwischen Israel und den Völkern durch das Gesetz markiert wird“, denn im

Unterschied zu den Völkern, die „der Gerechtigkeit nicht nachjagen“ (V. 30), hat Israel das Gesetz und kann darum der Gerechtigkeit nachjagen. Eine theologische Kritik an Israels *diōkein nomon dikaiosynēs* {Nachjagen der durch die Tora bestimmten Gerechtigkeit} als solchem deutet Paulus damit nicht einmal zwischen den Zeilen an. Er beschränkt sich vielmehr auf die Feststellung des Unterschieds zwischen Israel und den Völkern.

Der Ausdruck (M97f.) *eis nomon ouk ephthasen* {hat das Gesetz nicht erreicht} „am Schluss des Verses“ wiederholt nur das Wort *nomon* {Gesetz} und (M98) lässt „den Genitiv *dikaiosynēs* {der Gerechtigkeit} weg..., um eine stilistisch unschöne Doppelung zu vermeiden“. Damit bringt Paulus (M98f.)

zum Ausdruck ..., dass „Israels“ Bemühen erfolglos war und es nicht erreicht hat, wohin die Tora es bringen wollte. Paulus wird dasselbe in Röm 11,7b-c noch einmal sagen: „Was Israel erstrebt hat, das hat es nicht erreicht“. Wichtig ist darüber hinaus, dass Paulus hier wie dort mit dem negierten Hauptsatz am Ende des Verses über die nichtchristlichen Juden spricht. Ihr Streben nach Gerechtigkeit auf der Grundlage der Tora ist erfolglos geblieben, weil es auf die Verkündigung des Evangeliums nicht mit Glauben reagiert hat.

Die knappe Frage (M99) *dia ti?* {Warum?} in Vers 32a „bezieht sich auf *ouk ephthasen* am Ende von V. 31“, nämlich „die Behauptung, dass die nichtchristliche Mehrheit Israels das Gesetz ‚nicht erreicht hat‘.“ In der „Begründung (V. 32b)“: *hoti ouk ek pisteōs all' hōs ex ergōn* {Weil nicht aus Glauben, sondern als ob aus Werken} lässt Paulus „zweifach“ zuvor genannte Bezugsworte aus, so dass Wolter in seiner Übersetzung folgende Ergänzungen vornimmt (M95): „Weil (es der Gesetzesgerechtigkeit) nicht aus Glauben (nachjagte), sondern als ob (das Gesetz) aus Werken (erreichbar wäre).“ Mit *hōs* {als ob} wird dabei „nicht nur die subjektive Überzeugung“ ausgedrückt, „sondern ... auch gleichzeitig für unzutreffend“ erklärt.

Ausdrücklich hebt Wolter hervor, dass Paulus also nicht schon „das Streben nach Gerechtigkeit auf der Grundlage der Tora... als solches für sein Scheitern verantwortlich“ macht, „sondern dass die nichtchristliche Mehrheit Israels dieses Streben in der

falschen Weise praktiziert hat: ‚aus Werken‘ und nicht ‚aus Glauben‘.“ Die Ursache für diese Zielverfehlung ist also nicht, „dass ‚Israel‘ schon immer mit dem Gesetz falsch umgegangen sei, weil es der Meinung gewesen wäre, sich durch seine Erfüllung bei Gott Gerechtigkeit zu verdienen“, was z.B. Käsemann²⁹² annimmt, demzufolge „Israel ... das Gesetz Gottes ‚mißverstanden und zum Leistungsruf gemacht‘“ habe, sondern es ist die Verweigerung der „Zustimmung“ zum „Evangelium von Jesus Christus“.

Für Gerhard Jankowski (J221) leitet die Frage in Römer 9,30a: „Was sollen wir nun sagen?“ auch hier „so etwas wie ein Zwischenfazit ein“, aber anders als sonst folgt hier keine weitere Frage, sondern eine „betonte“ Aussage, die „zumindest aufhorchen“ lässt. Besonders an dieser Stelle ist zunächst, dass Paulus „die übliche Reihenfolge“ umkehrt (J221f.):

Die Gojim, nicht die Juden, wie sonst in diesem Schreiben, kommen zuerst zu stehen. Und von ihnen sagt er nun, daß sie Bewährtheit erlangt haben. Er verwendet dabei Worte, die wir von Jesaja kennen. So heißt es in Jes 51,1f.:

*1 Hört auf mich,
die ihr der Wahrhaftigkeit (**zedek/dikaion**) nachjagt,
die ihr den Ewigen sucht,
blickt auf den Fels,
daraus ihr wurdet gehauen,
auf die Brunnenhöhlung,
daraus ihr wurdet erbohrt,
2 blickt auf Abraham, euren Vater,
auf Sara, die mit euch kreißte!*

Der Prophet aber meint nun gerade nicht die Gojim, sondern die Söhne und Töchter Abrahams, die Juden. Und deren Aufgabe ist es, der Wahrhaftigkeit nachzujagen. Dazu ist ihnen die Thora gegeben. Tun sie die, bewähren sie sich, so daß schließlich zu ihnen gesagt werden kann: bewährt seid ihr, wahrhaftige Menschen seid ihr. Das haben wir nun schon zur Genüge gehört.

Hier zitiert Jankowski dieselbe Jesaja-Stelle wie Wolter als Hintergrund von Römer 9,30b, und ebenso wie dieser hebt auch er hervor (J222), dass „Gojim ... nicht der Wahrhaftigkeit nachjagen“ können, „denn sie haben die Thora nicht.“ Aber „[d]ennoch haben sie, ohne ihr nachzujagen, die Bewährtheit bekommen.“ Kürzer kann man die Botschaft nicht zusammenfassen, die Paulus im Auftrag des Messias verkündigt und die er in den ersten acht Römerbriefkapiteln ausführlich begründet hat:

Und haben sie was dafür getan? Sie haben nichts dazu getan. Sie haben vertraut. Deswegen wurde zu ihnen gesagt: bewährt seid ihr, ihr seid wahrhaftige Menschen. Wie es schon bei Abraham hieß: „*Er vertraute dem EWIGEN, das*

292 Wolter zitiert E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 268.

achtete er ihm als Bewährung“ (Gen 15,6; Röm 4,3). Auch das haben wir schon gehört.

Was wir bisher noch „[n]icht gehört haben ..., wenigstens nicht der Schärfe“, folgt im „nächsten Satz“:

„Israel aber, hinter der Thora der Bewährtheit herjagend, ist zur Thora nicht gelangt“ (9,31). Ganz betont sagt Paulus hier Israel und nicht Juden. Es geht ihm eben um Israel. Und, damit wir nicht in die falsche Richtung denken, müssen wir noch einmal wiederholen: Es geht um Israel, dem die Thora gegeben wurde, damit es sie im Tun bewährt und so wahr wird.

Obwohl Jankowski nicht wie Wolter auf die im Ausdruck *nomon dikaiosynēs* verwendete Stilfigur der Kasusvertauschung eingeht, läuft seine Übersetzung *„Thora der Bewährtheit“* in ihren Grundzügen auch darauf hinaus, dass Israel einer durch die Tora bestimmten Gerechtigkeit oder Bewährtheit nachzujagen hat. Im zweiten Teil des Satzes *eis nomon ouk ephthasen* {ist zur Tora nicht gelangt} besteht Jankowski jedoch darauf, zu diesem zweiten *nomon* auf keinen Fall ein weiteres *dikaïosynēs* zu ergänzen:

Paulus sagt nun gerade **nicht**: Israel ist nicht zur Bewährtheit gelangt. So wollten es schon einige Handschriften gerne lesen und haben so auch *eis nomon dikaiosynēs* ergänzt. Aber es steht ja noch aus, ob nicht das Tun der Thora schließlich doch zur Bewährtheit führt. Paulus formuliert genauer und deswegen auch schärfer: Israel ist nicht zur Thora gelangt.

Zum in der Bibel seltenen Verb *phthanein* erläutert Jankowski, dass es ursprünglich *„zuvorkommen, früher kommen, voraus sein“* bedeutet, aber (J223) *„mit der Präposition eis“* meint es: *„etwas oder jemanden erreichen, einholen, herankommen“*, wobei die „Präposition ... das Ziel an[zeigt], das erreicht werden soll. In diesem Sinn verwendet Paulus das Verb auch an unserer Stelle.“

Um zu beantworten, inwiefern „Israel ... seine Aufgabe verfehlt“ hat, „nicht an die Thora herangekommen“ ist, „sie nicht erreicht, eingeholt“ hat, greift er auf Einschätzungen zurück, die er bereits in seiner Auslegung von [Auslegung von Römer 7,23](#) (hier S. 481ff.) geäußert hat und die erheblich von Wolters Auffassung abweichen (M97), dass die *pistis*, um die es Paulus geht, einen vor allem religiös zu verstehenden „Christus-Glauben“ meint, „der im Christusgeschehen das Handeln Gottes zum Heil der Menschen erkennt“. Nach Jankowski ist die *pistis Christou* ein Vertrauen auf den Messias Jesus mit politischen Folgen, das die Versöhnung der Völker mit Israel und die Überwindung der weltweit herrschenden Gewaltordnung mit sich bringt, während es unter den Bedingungen dieser neuen ägyptischen Versklavung unter Rom unmöglich ist, getrennt von den Völkern nach den Geboten der Tora zu leben:

Die Thora ist immer Israel voraus. Israel aber hat darauf beharrt, Thora zu haben. Damit hat es nicht adäquat auf die Thora reagiert. Das ist natürlich schar-

fe Kritik von einem aus Israel an Israel. Aber der spricht aus Erfahrung, wie wir es von ihm im siebten Kapitel gehört hatten. Da mußte das Fazit gezogen werden, daß unter den gegebenen Umständen Thora nicht getan werden kann. Und um das Tun bzw. Nichttun wird es auch vor allem im Folgenden gehen. Wie aber kann dann überhaupt noch jemand wahrer Mensch werden und sein? Die Antwort des Paulus ist: durch Vertrauen. Denn Vertrauen ist ohne Vorbedingungen, steht so auch vor dem Tun und dann auch vor der Thora. Daß aus dem Vertrauen Tun erwachsen kann und wohl auch muß, das ist vorausgesetzt. Mit Vertrauen fing Israel in Abraham an, lange vor der Gabe der Thora an Israel. Bei diesem Vertrauen ohne Vorbedingungen setzt Paulus an und kann so Israel kritisieren, das sich nur auf das Tun zu berufen scheint.

Römer 9,32c-33: Wer nicht vertraut, kommt zu Fall am Stein des Anstoßens

9,32c Sie haben sich gestoßen an dem Stein des Anstoßes,
 9,33 wie geschrieben steht (Jesaja 8,14; 28,16):
 „Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes
 und einen Fels des Ärgernisses;
 und wer an ihn glaubt, der soll nicht zuschanden werden.“

[31. Juli 2025] Die Formulierung *prosekopsan tō lithō tou proskommatos* {sie sind an den Stein des Anstoßens gestoßen, über den Stolperstein gestolpert} in Römer 9,30c (M100) hat Paulus „unter Rückgriff auf den Wortlaut des Schriftzitats gestaltet, das er in V. 33 bringt“. Auf diese Weise erklärt er (M99f.)

das Scheitern der nichtchristlichen Juden mit Hilfe einer Metapher, die das Bild eines Läufers zeichnet, der auf ein Ziel ‚zujagt‘ (*diōkein*) und über einen im Weg liegenden Stein stolpert, so dass er sein Ziel nicht erreicht (*ou phtanein*). Möglicherweise spielt Paulus hier mit der Doppelbedeutung des Prädikats, denn *proskoptein* + Dativ kann in übertragenem Sinne auch „an etwas Anstoß nehmen“ bedeuten.

In Vers 33 (M100) kombiniert Paulus zwei Zitate aus Jesaja 8,14 und 28,16, indem er aus dem letzteren

den Ausdruck *lithon polytelē eklekton akrogōniaion entimon* {einen Stein, einen wertvollen, auserwählten, an der Ecke befindlichen, kostbaren} ... durch die Jes 8,14 entnommene Formulierung *lithon proskommatos kai petran skandalou* {Stein des Anstoßens und Felsen der Falle} ersetzt. Was diese beiden Texte miteinander gemeinsam haben, ist nur das Wort *lithos* {Stein}.

Was Paulus aus Jesaja 28,16 übernimmt, „steht ... am Anfang dem Wortlaut des hebräischen Grundtextes näher (*hinənij jissad bəzījjon ʾaben* ... [„siehe ich, ich habe eingesenkt in Zion einen Stein ...“]), der in der Septuaginta sehr frei wiedergegeben ist“, während „der Schluss weitgehend dem Wortlaut der Septuaginta“ entspricht: *kai ho*

pisteuōn ep' autō ou mē kataischynthē {und wer sich auf ihn verlässt, wird sicher nicht zuschanden}.

Die Worte *lithon proskommatos kai petran skandalou* {Stein des Anstoßens und Felsen der Falle} stehen wiederum dem „hebräischen Text von Jes 8,14-15“ näher, in dem es heißt:

„Er (sc. Gott) wird zum Heiligtum werden und zum Stein des Anstoßens und zu einem Fels des Hindernisses“ (*wəhajah ləmiqdasch uləʿeven negef uləzur mikhschol*) für die beiden Häuser Israels, zu einer Falle und zu einer Schlinge für die Bewohner Jerusalems. Und viele werden über sie straucheln (hebr.: *chaschlu*; LXX: *adynatēsousin*), fallen und zerbrechen und sich verstricken und verfangen“.

Weiter gehe ich nicht auf Wolters ausführliche Herkunftsanalyse der beiden Zitate ein, außer dass er (M102) als „sicher“ annimmt, „dass Paulus es war, der die beiden Zitate so ineinandergeschrieben hat, wie sie in Röm 9,33 begegnen.“ Insbesondere wird aus „zwei verschiedenen Steinen“, von denen in Jesaja 8,14 und 28,16 die Rede ist, „bei Paulus ein einziger Stein ..., den Gott selbst hingelegt hat“, so dass „das erste *kai* im Zitat nur explikativ {erklärend: nämlich} gemeint sein“ kann:

Dieser eine Stein entfaltet nun aber Wirkungen, die in zwei gegensätzliche Richtungen gehen: Die Begegnung mit ihm kann sowohl zu Fall bringen als auch zum Heil führen. Sie kann sowohl Heilsverlust nach sich ziehen als auch Heilsgewinn. In dieser gegensätzlichen Wirkung spiegelt sich noch die Unterschiedlichkeit der beiden Steine von Jes 8,14 und 28,16.

Für die Heilsbedeutung (Anm. 40) „von *ou kataischynesthai* {nicht zuschanden werden}“ verweist Wolter auf „Ps^{LXX} 24,3; 33,6; Joel 2,26.27; Sir 15,4; Röm 5,5“. Im Blick auf den Unterschied der Begegnung mit dem einen Stein ist ihm zufolge (Anm. 41) „das zweite *kai* im Zitat adversativ {entgegensetzend: doch} zu interpretieren“.

So macht Paulus „aus den beiden Metaphern eine allegorische Chiffre“, die er (M102f.)

als Abbildung der Christusverkündigung und ihrer gegensätzlichen Folgen konzipiert: Der Stein steht für Jesus Christus, den das Evangelium als Manifestation von Gottes Heil für alle Menschen verkündigt. Ob die Begegnung mit ihm zu Heilsgewinn oder zu Heilsverlust führt, hängt davon ab, ob man dem Evangelium zustimmt oder nicht, d.h. ob man „glaubt“, dass sich in Jesus von Nazareth das Heil Gottes für alle Menschen offenbart, oder ob man das nicht tut. Paulus macht damit als Ursache für den Heilsverlust des nichtchristlichen Israel dessen Zurückweisung der Christusverkündigung verantwortlich.

Gerhard Jankowski (J223) bezeichnet die Art und Weise, wie Paulus seine Kritik an Israel „mit einem Zitat aus der Schrift“ begründet, in diesem Fall als eine „geradezu gewagte Lesart“:

In dem Zitat geht es um einen Stein, einen Fels. An einem Stein kann man sich stoßen, so daß man ins Stolpern kommt. Der Stein wird zur Falle. Ein Stein, erst recht ein Fels, kann aber auch das Bild für etwas sein, was unerschütterlich fest da steht und auf das man ebenso unerschütterlich sein Vertrauen setzen kann. Anstoßen und vertrauen, um diese beiden Worte herum ist das Zitat gebaut.

Ausführlich zitiert Jankowski die beiden Texte, in denen „der Prophet Jesaja“ dieselben „beiden Bilder“ verwendet wie Paulus, nämlich „[a]n einen Stein stoßen und auf einen Fels vertrauen“, nur eben an verschiedenen Stellen (J223f.):

So heißt es in Jes 8,13ff.:

*13 Den EWIGEN den Umscharten, den heiligt,
er sei, was euch fürchten macht,
er, was euch erschauern macht.
14 Er wird zum Heiligtum werden –
aber zum Stein des Anstoßens,
zum Fels des Fallens
für beide Häuser Israels,
zum Klappnetz und zum Schnepper
für den Einwohner Jerusalems,
15 straucheln werden unter ihnen viele.
fallen, zerschellen
geschnappt, gefangen werden.*

Das Anstößige, die Falle (*skandalon*) ist hier für Israel der Gott Israels selbst. Zu bedenken ist, daß diese Sätze in einer ganz konkreten politischen Situation Israels gesagt worden sind. Die beiden „Häuser Israels“, also die Herrschenden, sollen ins Straucheln gebracht werden, Gott selbst stellt ihnen eine Falle, damit Israel umkehrt. Für den Propheten gilt aber auch das (Jes 28,16):

*Darum
hat der Ewige, mein Herr, so gesprochen:
Wohlan,
ich gründe in Zion einen Stein,
Stein der Erprobtheit,
köstlichen Echtblock gründiger Gründung,
wer vertraut, wird nichts beschleunigen wollen.*²⁹³

Auch das sind Worte für eine konkrete politische Situation. Denen, die in Israel und mit Israel Großmachtpolitik betreiben wollen, wird entgegengehalten, daß

293 Zu dieser Übersetzung merkt Jankowski an: „Paulus folgt der LXX. Diese hat *beschämt werden, epaischynesthai*.“ Tatsächlich ist es *kataischynestai* {zuschanden werden}.

politische Entscheidungen und Einsichten aus dem Vertrauen heraus gewonnen werden.

Wer (224) in Jesaja 28,16 „mit dem Stein in Zion gemeint ist“, bleibt unklar, aber schon der „[Targum](#)“, also eine aramäische Übersetzung, „deutet ihn auf einen König“, und von

da aus könnte der Stein auf den Messias gedeutet worden sein, wie es auch bSanh {der Traktat Sanhedrin des babylonischen Talmud} 38a mit Berufung auf Jes 28,16 macht. Vielleicht hat auch schon die LXX mit ihrem Zusatz *auf ihn, ep' autō*, eine messianische Deutung im Sinn. Für Paulus scheint die Sache klar zu sein: der Stein in Zion, das ist der Messias. Das wird in Röm 10,11 deutlich, wo er den letzten Satz aus dem Zitat Jes 28,16 noch einmal wiederholt und ihn auf den Messias deutet.

Indem also „Paulus ... beide Stellen aus Jesaja“ vermischt, gibt er zu erkennen, dass für „ihn ... der Stein beides“ ist: „anstößig und Grund des Vertrauens zugleich“. Indem Paulus damit „in seiner Auslegung ganz Jesaja“ folgt, „der das Bild ähnlich gebraucht hat“, erinnert er daran, dass „Israel ... mehr als einmal in seiner Geschichte ins Fallen gekommen“ ist:

Es ist also nichts Sensationelles, wenn da einer feststellt, daß auch jetzt, zu seiner Zeit, sie, d.h. Israel, an den „Stein des Anstoßens“ stießen. Aber sie sind immer wieder aufgehoben worden oder aufgestanden und sind ihren Weg gegangen. Und haben vertraut, sich gesichert an dem Fels Israels.

Dieser „Fels“ hat aber nun „eine aktualisierte Deutung erfahren“, denn (J224f.)

[f]ür Paulus und andere ist der Fels, der in Zion gelegt wurde, der Messias, erkannt in dem Rabbi Jesus. Das ist durchaus anstößig und könnte als Falle für Israel verstanden werden. Dennoch: wer auf ihn vertraut, wird nicht beschämt werden. Die also auf den „anstößigen“ Messias vertrauen, die brauchen sich nicht zu schämen, daß sie zunächst ins Straucheln kamen. Sie können aufrecht gehen mit ihrem Vertrauen.

Diese auf den Messias Jesus Vertrauenden sind in Israel jedoch eine Minderheit (J225), während die „meisten aus Israel ... das höchst anstößig“ fanden und „darin wohl auch eine Falle für Israel“ sahen. Dass sie „ihre guten Gründe dafür“ hatten, wird auch Paulus gesehen haben, denn er

geht nicht leichtfertig darüber hinweg. Er stellt fest, daß sie Anstoß genommen haben. Das wird aber nicht verurteilt. Im Gegenteil: er wirbt um das Vertrauen all derer, die angestoßen sind. So schon hatte es Jesaja gemacht, der das Ziel des Anstoßens und Fallens in der Umkehr sah.

Auch wenn Paulus „die Worte des Jesaja über den Stein und den Fels“ stark verändert und manches weglässt, hebt Jankowski doch eine wichtige Einzelheit hervor, denn

ein Wort streicht er nicht: Zion. Und Zion ist immer auch Chiffre für das Zentrum der Hoffnungen Israels. Jesaja hofft, daß die Zeit kommen wird, in der die Gojim zusammen mit Israel zum Zion ziehen werden, um dort dem befreienden Gott zu dienen. Anstoßen und Vertrauen hat hier seinen Grund, in diesem Zentrum. Der Anstoß kommt nicht von außen. Das Vertrauen ist nichts Fremdes. Beides gehört zum Kern Israels. Und Israel wußte, daß es zwar hinfallen konnte, ihm aber auch die Möglichkeit zum Aufstehen und zur Umkehr gegeben war. Auch das hat mehr als genug mit Vertrauen zu tun.

Römer 10,1-3: Paulus fleht um Befreiung für Juden, die für Gott eifern ohne Erkenntnis, wie Gott wahr macht, und auf ihre eigenständige Bewährtheit pochen

- 10,1 Brüder und Schwestern,
meines Herzens Wunsch ist
und ich flehe auch zu Gott für sie,
dass sie gerettet werden.
- 10,2 Denn ich bezeuge ihnen,
dass sie Eifer für Gott haben,
aber ohne Einsicht.
- 10,3 Denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt,
und suchen, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten,
und sind so der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan.

[1. August 2025] Wen redet Paulus mit der Anrede *adelphoi* {Brüder, Geschwister} in Römer 10,1 an? Michael Wolter zufolge (M103) „schließt Paulus sich“ auf diese Weise „mit seinen Adressaten zusammen“, die er ja durchgehend als Heidenchristen identifiziert, und hier würde ihm darin auch Jankowski zustimmen, der ja davon ausgeht, dass Paulus sich in den Kapiteln 9-11 vor allem an Menschen aus den Völkern wendet, um bei ihnen ein Wort auch für diejenigen Juden einzulegen, die bisher nicht auf den Messias Jesus vertrauen. Nach Wolter stellt Paulus dieser

Gemeinschaft der christlichen Wir ... das nichtchristliche Israel als „sie“ gegenüber. Diese Konstellation bildet den Unterschied ab, den er in 9,32c-33 beschrieben hatte: Paulus und die Adressaten werden dadurch zu „Brüdern“, dass sie ‚an den Stein des Anstoßens‘ „glauben“ (9,33c zit.; Jes 28,16), während die „Sie“ an ihm Anstoß nahmen und sich darum an ihm stießen. Es ist ihre „Rettung“ aus dem in 9,32c-33 festgestellten Heilsverlust, von der Paulus sagt, dass er sie herbeisehnt und um sie bittet.

Auch Letztere hatte Paulus als „Brüder“ bezeichnet, aber (Anm. 45) weil er „sich durch den Glauben ‚an den Stein‘ von den nichtchristlichen Juden geschieden weiß, nennt er sie in Röm 9,3 einschränkend ‚Brüder ... *kata sarka* {nach dem Fleisch}“.

Das Wort *eudokia* (M103) gibt in der Septuaginta oft das hebräische Wort *razon* wieder und „bezeichnet nicht lediglich einen ‚Wunsch‘, den Paulus neben anderen im

Herzen trägt, sondern das, worauf sein Herz als ganzes aus ist, woran es ‚Wohlgefallen‘ hat“.

„Wunsch und Bitte“ des Paulus richten sich *eis sōtērian* {auf Rettung, Befreiung}, was nach Wolter bedeutungsgleich ist mit *ou kataischynthēsetai* {nicht zuschanden werden} in Vers 9,33c, also

auf die Einbeziehung Israels in die Heilsgemeinschaft mit den bereits jetzt an den Stein glaubenden Juden und Heiden. Dieselbe Verknüpfung von *pisteuein* {glauben} und *eis sōtērian* {zur Rettung} begegnet auch in Röm 1,16 (s. auch 10,10).

Offen bleibt bei Wolter hier wieder die Frage, ob *sōtēria* sich auf die religiös verstandene Rettung vor einem Heilsverlust beziehen soll, der in ewiger Verdammnis nach dem Tod besteht, oder auf eine Befreiung, die das Zusammenleben von Menschen auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes in der kommenden Weltzeit ins Auge fasst, worauf ich in der [Auslegung von Römer 1,16: Das Evangelium als Macht Gottes zur Befreiung für Juden und Griechen](#) (hier S. 69) bereits ausführlich eingegangen bin.

Anders als andere Exegeten²⁹⁴ geht Wolter aber nicht davon aus, dass Paulus hier

in der Rolle des aus dem Alten Testament bekannten Mittlers auf[tritt], der bei Gott Fürbitte einlegt, denn er redet ja nicht Gott an, sondern seine Adressaten. Ihnen will er mit seiner Selbstauskunft zur Kenntnis geben, dass er nicht nur die augenblickliche Heilsferne der nichtchristlichen Mehrheit Israels beklagt, sondern dass er sie auch für revidierbar hält.

Entsprechendes gilt für Vers 2, denn auch hier ist (M103f.)

nicht Gott der Empfänger des Zeugnisses, das Paulus zugunsten Israels ablegt, sondern die intendierte Leserschaft des Römerbriefes. Paulus erklärt ihr, warum er Israels gegenwärtige Heilsferne bedauert und was es ihm möglich macht, vor Gott für sein Volk einzutreten: Er kann ihm bescheinigen, dass es sich ernsthaft und aufrichtig darum bemüht, seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk gerecht zu werden.

Indem Paulus in Vers 2b (M104) „dieses Bemühen *zēlon theou echein* {Eifer für Gott haben}“ nennt, „charakterisiert“ er „die Existenzorientierung, die er in 9,31 *diōkein nomon dikaiosynēs* {der Gesetzesgerechtigkeit Nachjagen} genannt hatte“, ohne sie zu kritisieren, nun in positiver Weise und wirft es „zugunsten Israels in die Waagschale.“ Dabei ist der Genitiv *theou* im „Ausdruck *zēlos theou*“ als ein „*genitivus obiectivus*“ zu verstehen, also als *Eifer für Gott* und nicht wie beispielsweise (Anm. 51) in 2. Korinther 11,2 im Sinne eines „*genitivus qualitatis*, der in hebraisierender Weise

294 Wolter verweist dazu u.a. auf D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 185, und J.D.G. Dunn, Romans (WBC 38B), 2. Bd., Dallas, TX 1988, 586.

ein Adjektiv ersetzt („mit göttlichem Eifer‘...“), wozu Wolter auf 4. Mose (Numeri) 25,11 verweist: „Pinchas hat Gottes Zorn über Israel beendet, *en tō zēlōsai mou ton zēlon* ,indem er unter ihnen meinen Eifer eiferte‘ (hebr.: *bəqan’o ’eth-qin’athi*).“ Von eben diesem Pinchas heißt es in 4. Mose 25,13 aber auch: „*ezēlōsen tō theō autou* (,er eiferte für seinen Gott‘)“, ebenso von Elia (1. Könige 19,10.14) und Jehu (2. Könige 10,16), dass sie „eifern für den Herrn (*tō kyriō*)“, und Judith 9,4 „nennt die Brüder Dinas, die Rache für die Vergewaltigung ihrer Schwester nehmen, ,die von dir (sc. Gott) geliebten Söhne, die den Eifer für dich eiferten (*exēlōsan ton zēlon sou*)“.“ Wolter zufolge greift Paulus hier aber trotzdem „nicht auf diese Tradition der großen ‚Eiferer‘ zurück, die die Heiligkeit des Gottesvolkes gewaltsam verteidigt haben und in die er auch sein früheres Wirken als ‚Verfolger‘ einordnet (Gal 1,13; Phil 3,6; s. auch Apg 22,3-4)“, vielmehr findet das

Verständnis von *zēlos theou* {Eifer für Gott} in Röm 10,2 ... seine engste Entsprechung vielmehr in einem Text wie TestAss 4,5²⁹⁵, wo es von den „vor Gott Gerechten“ (*dikaioi ... para tō theō*; 4,1) heißt: „Sie wandeln im Eifer für Gott (*en zēlō theou*), indem sie sich aller Dinge enthalten, die Gott, weil er (sie) hasst, durch die Gebote untersagt und dabei das Böse vom Guten unterscheidet“. Als „Eifer für Gott“ charakterisiert Paulus dementsprechend Israels Bemühen, seinem Erwählungsauftrag als Gottesvolk nachzukommen, indem es die Rechtsforderungen der Tora erfüllt.

Wenn dagegen (M105) Nichtjuden „vergleichbare Formulierungen“ verwenden, bezeichnet „*zēlos* + Gen. der Person“ jedoch immer etwas anderes, nämlich „das Bemühen, einer Person“ oder auch einem Gott „durch ,Nachahmung‘ oder ,Nacheiferung‘ ähnlich zu werden“.

In Vers 2c ruft Paulus nach der positiven Würdigung von Israels Eifer für Gott mit *all’ ou kat’ epignōsin* {jedoch ohne Erkenntnis} auch

die antithetische Beschreibung von Israels Irrtum in 9,32b (*ouk ek pisteōs all’ hōs ex ergōn* {nicht aus Glauben, sondern als ob aus Werken}) wieder auf. Diese Antithese erklärt, worin das ‚Erkenntnis‘-Defizit besteht, das Israels „Eifer für Gott“ in die Irre gehen lässt: Ihm fehlt die „Erkenntnis“ des Glaubens, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil aller Menschen gehandelt hat. Allein aus diesem Grunde hält Israel an der irrigen Meinung fest, die „Gesetzesgerechtigkeit“ käme „aus Werken“ und nicht „aus Glauben“ (9,31-32b). Mit *ou kat’ epignōsin* {ohne Erkenntnis} in 10,2c bezeichnet Paulus darum das Fehlen des Christus-Glaubens auf Seiten Israels.

295 Wolter zitiert das „Testament des Asser“, Kapitel 4, Vers 5, aus dem [Testament der zwölf Patriarchen](#), einer Sammlung von Abschiedsreden der zwölf Söhne Jakobs, die von Christen (wohl im 3. Jahrhundert n.Chr.) verfasst wurden und zu dem im Internet eine [deutsche Übersetzung](#) verfügbar ist.

Damit widerspricht Wolter Exegeten wie Bultmann²⁹⁶, denen zufolge

Israels „Eifer für Gott ... ohne Erkenntnis“ ... für Paulus ... sein ‚Befangen‘sein in dem „blinden Wahn“ [ist], „daß die Erfüllung des Gesetzes der Heilsweg sei“ und „daß der Mensch durch seine Leistung seine Geltung vor Gott gewinnen könne“ ...

Für Wolter steht dagegen fest, dass Paulus „den *epignōsis*-Begriff“ hier „in einer Weise“ benutzt, „die auch sonst häufig belegt ist – als Bekehrungsbegriff“, wofür er „im frühen Judentum und im frühen Christentum eine Fülle von Beispielen“ anführt, und zwar

z.B. Weish 12,27: „Sie erkannten (*epegnōsan*) den als wahren Gott, den zu kennen sie vorher geleugnet haben“; 2Makk 9,11 über Antiochus IV.: „Er begann, das meiste des Hochmuts aufzugeben ... und zur Erkenntnis zu kommen (*eis epignōsin erchesthai*)“; Jdt 9,14: Gott soll die *epignōsis* herbeiführen, dass er „Gott ist, der Gott aller Kraft und Macht“; TestNaph 4,3²⁹⁷: „ihr werdet umkehren (*epistrepsete*) und den Herrn, euren Gott erkennen (*epignōsesthe*)“; 2Tim 2,25: „Umkehr zur *epignōsis* der Wahrheit“; Hebr 10,26: Christen dürfen nicht „absichtlich“ sündigen *meta to labein tēn epignōsin tēs alētheias* {nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben}... Vgl. darüber hinaus Spr 2,5; Kol 2,2; 3,10; 1Tim 2,4; 2Tim 3,7; Tit 1,1; 2Petr 1,3; 2,20.

Allerdings (Anm. 56) gibt es auch Stellen wie Römer 1,28, wo „Paulus *epignōsis* ... nicht ... als Bekehrungsbegriff benutzt“, daher darf man „die beiden Texte ... nicht miteinander verbinden.“

Indem Paulus in Vers 3a (M106) mit *agnountes* {sie erkennen nicht} die Formulierung *ou kat' epignōsin* {ohne Erkenntnis} aus 2c aufnimmt, führt er näher aus, worin das „Erkenntnisdefizit der nichtchristlichen Juden“ besteht, nämlich „in der Unkenntnis der ‚Gerechtigkeit Gottes‘.“ Damit greift Paulus auf einen Ausdruck zurück, den er bereits „in Röm 1,17; 3,21-22.26“ verwendet hat und der sich darauf bezieht, dass Gott

ton ek pisteōs Iēsou {den aus Glauben an Jesus} (3,26) bzw. *pantas tous pisteuontas* {alle, die glauben} (3,22) für gerecht erklärt. Auch in 10,3 wird die *dikai-*

296 Wolter zitiert R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen, 5. Aufl. 1968, 37.40, und verweist außerdem auf E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 271, H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11 (FRLANT 136), Göttingen 1984, 75, und V.M. Smiles, The Concept of “Zeal” in Second-Temple Judaism and Paul’s Critique of It in Romans 10:2, CBQ 64 (2002), 282-299.

297 Wolter zitiert das „Testament des Naphthali“, Kapitel 4, Vers 3, aus dem [Testament der zwölf Patriarchen](#), einer Sammlung von Abschiedsreden der zwölf Söhne Jakobs, die von Christen (wohl im 3. Jahrhundert n.Chr.) verfasst wurden und zu dem im Internet eine [deutsche Übersetzung](#) verfügbar ist.

osynē theou also nicht zu einer Eigenschaft der von Gott Gerechtfertigten, die Paulus so nannte, weil sie den Glaubenden von Gott zugesprochen wird.

Während Paulus mit der Formulierung in Vers 10,3c *ouch tē dikaiosynē theou hypetagēsan* {sie haben sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen} „denselben Vorgang wie mit *prosekopsan tō lithō tou proskommatos* {sie haben sich am Stein des Anstoßens gestoßen}“ in Vers 9,32e beschreibt, schiebt er zwischen 3a und 3c in Vers 10,3b eine wesentliche Aussage darüber ein,

worum es der nichtchristlichen Mehrheit Israels seiner Meinung nach stattdessen ging und was dazu geführt hat, dass sie im Evangelium nicht die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes erkannt hat. Für das Verständnis der paulinischen Darstellung ist wichtig, dass *tēn idian (dikaiosynēn) stēsai* {an der eigenen (Gerechtigkeit) festhalten} hier analog zu *nomon histanomen* {wir halten am Gesetz fest} in Röm 3,31c wiederzugeben ist²⁹⁸. Die verbreitete Übersetzung durch ‚aufrichten‘ ist demgegenüber unsachgemäß, denn Paulus will hier nicht behaupten, dass das nichtchristliche Israel die ‚eigene Gerechtigkeit‘ durch die Erfüllung des Gesetzes sich selbst beschaffen will²⁹⁹. *stēsai* ist hier vielmehr wie in zu 3,31c mit „festhalten an“ oder „bewahren“ oder „aufrechterhalten“ wiederzugeben.³⁰⁰

Das heißt, nach Wolter hat „das nichtchristlich gebliebene Israel“ die Absicht (M107), seine Sonderstellung zu bewahren, die es gegenüber den Völkern einnimmt. Die „eigene Gerechtigkeit“ steht hier darum nicht für die selbstgemachte Gerechtigkeit, die ‚Selbstrechtfertigung‘, sondern bezeichnet die Gerechtigkeit, die Israel ausschließlich für sich beansprucht, indem es sie aus seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk herleitet.

Wenig später wird Paulus in Römer 10,19 ein Zitat aus 5. Mose (Deuteronomium) 32,21 bringen: „ich will euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk ...“, in dem Wol-

298 Wolter verweist hier auf seine entsprechende Auslegung in Band I (W273f.), auf die ich zu [Römer 3,31: Durch Treue bzw. Vertrauen wird die Tora nicht außer Kraft gesetzt](#) (hier S. 223) eingegangen bin.

299 Nach Wolter (Anm. 59) spricht F. Avemarie, Israels rätselhafter Ungehorsam. Römer 10 als Anatomie eines von Gott provozierten Unglaubens, in: Wilk/Wagner (ed.), *Between*, 304, vom „Versuch einer trotzig menschlichen Selbstbehauptung“. Außerdem verweist Wolter z.B. auf R. Bultmann, *Theologie, des Neuen Testaments*, Tübingen, 6. Aufl. 1968, 268f; C.E.B Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC)*, 2. Bd., Edinburgh 1975, 515; E. Käsemann, *An die Römer (HNT 8a)*, Tübingen, 4. Aufl. 1980, 271; H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11 (FRLANT 136)*, Göttingen 1984, 71.75.

300 Eine Übersetzung „in diesem Sinne“ vertritt Wolter zufolge (Anm. 60) bereits Ph. Melancthon, *Römerbrief-Kommentar 1532*, hg. v. R. Schäfer, Gütersloh 1965, 266,21, „der *stēsai* hier mit *defendere* {verteidigen, geltend machen} übersetzt“.

ter eine „inhaltliche Entsprechung“ und einen biblischen Hintergrund zu dem findet, was „Paulus hier mit ‚an der eigenen (Gerechtigkeit) festhalten‘ umschreibt“:

idia ist ein Possessivadjektiv {besitzanzeigendes Eigenschaftswort}, dem hier korporative Bedeutung zukommt: Es gibt die Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit aus, die nur Israel zukommt, weil sie in exklusiver Weise an die Darstellung der Erwählung durch die Erfüllung der Tora gebunden ist. Für Paulus steht diese „eigene (*idia*) Gerechtigkeit“ Israels insofern in einem Gegensatz zur „Gerechtigkeit Gottes“, als diese im Evangelium ausdrücklich zum Heil für „alle“ Menschen offenbar wird und nicht nur für Israel.

Es ist „[d]ieser Gegensatz“, der sofort „auch in V. 4“ ausgedrückt werden wird, „wenn Paulus die Gerechtigkeit als Heilsfolge des Christusgeschehens für ‚jeden (*panti*), der glaubt‘, identifiziert“, das heißt: „*idia* und *panti* stehen sich hier darum antithetisch gegenüber.“

[2. August 2025] Gerhard Jankowski (J225) betont am Ende seiner Auslegung des Römerbriefkapitels 9, dass „längst noch nicht alles gesagt“ ist, „was zu Israel gesagt werden muß.“ Erst im Kapitel 10 beginnt Paulus wirklich, „zur Sache“ zu reden, was für ihn bedeutet, dass die Frage beantwortet werden muss, warum das, „was in der messianischen Ekklesia praktiziert wird“, „für den größten Teil Israels ... so anstößig“ ist, „daß es abgelehnt wird“. Hat etwa tatsächlich „Gott selbst sein Volk verstoßen“ und sich „ein anderes erwählt“? Das sind ja Fragen, die sicher schon damals „gestellt worden“ sind „von den Nichtjuden in der Ekklesia“, und Paulus will sie beantworten, „klar und deutlich, damit es nicht zu tödlichen Verdammungen kommt.“ Aber wie redet Paulus „zur Sache“ (J226)?

Zur Sache kann man nicht nüchtern reden. Was einen selbst angeht, kann man nicht einfach nüchtern abhandeln. Die Sache, um die es dem Paulus zunächst geht, ist eine Herzenssache. *Eudokia tēs emēs kardias* ist sie ihm. *Eudokia*, das ist Wohlgefallen, volle Zustimmung, Wunsch, Wollen, Lust, tief aus dem Herzen kommend, affektiv und zunächst einmal gar nicht rational bestimmt. Wer sich vom Wunsch seines Herzens bestimmen läßt, der ist in voller Übereinstimmung mit dem, was er sich wünscht. Er möchte auch, daß es möglichst bald geschieht. Und deswegen tritt das Flehen, Bitten, *deēsis*, hier hinzu. Was möchte Paulus von Herzen und was erfleht er für seine jüdischen Brüder und Schwestern? Antwort: die Befreiung.

Jankowski versteht das von Paulus verwendete Wort „*sōtēria*, hebräisch *teschuah*“, eindeutig politisch, nämlich als

wirkliche Befreiung aus der Unterdrückung, Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, die Israel erfuhr. Es ist Befreiung von der Herrschaft der Römer, die das jüdische Volk erhofft und für die die Widerstandsgruppen in Judäa zu kämpfen bereit sind. Wie sollte sie nicht tiefster Wunsch, Herzenssache auch des Paulus sein? Hier gibt er sich als Sympathisant der Widerstandsbewegung zu erkennen.

Anders als Wolter bezieht Jankowski auch den Ausdruck *zēlos theou* dementsprechend durchaus auf „diese Bewegung“, die er „nicht nur von außen“ kennt, „sondern auch von innen“, denn er selbst

gehörte einmal zu ihr, kann also gleichsam bezeugen, wie ernst es ihr mit der Befreiung ist. Die sich in ihr engagieren, haben Eifer Gottes, *zēlos theou*, d.h., sie eifern um die Sache Gottes. Dieser Eifer zeigt sich in Parolen wie dieser: *Keine Herrschaft außer Herrschaft Gottes. Eiferer, ken'eim, zēlōtēs*, nannten sie sich oder wurden so wegen ihres Engagements für die Sache Gottes und Israels genannt. Zeloten nennen wir sie. Und wie wir aus Gal 1,14 erfahren, gehörte auch Paulus eine Zeitlang zu ihnen, war also Zelot gewesen.

Das ist aber für Paulus lange vorbei, da ihm durch seine „Hinwendung zum Messias Jesus“ die Augen dafür geöffnet wurden, wie die Befreiung Israels nur im Einklang mit der Befreiung der Völker geschehen kann. Seitdem

ist für ihn der Zelotismus in all seinen Schattierungen zum Gegner geworden, wie auf der anderen Seite die schärfsten Angriffe auf die messianische Ekklesia von seiten der zelotischen Gruppen kommen. Von daher könnte es durchaus möglich sein, daß die z.T. scharfe Polemik gegen die Juden im Römerbrief sich vor allem auf zelotische Kreise innerhalb der jüdischen Gemeinschaft bezieht.

Von daher sind nach Jankowski die gegensätzlichen Formulierungen in Römer 10,1-3 zu begreifen (J226f.):

Wie sehr es die Herzenssache des Paulus ist, daß der Kampf um die Befreiung Israels vom Erfolg gekrönt ist, und wie sehr ihm der Zelotismus nach wie vor sympathisch ist, so sehr kann er ihn auch kritisieren. Sein Vorwurf ist: Sie haben Eifer Gottes, aber nicht gemäß Erkennen, denn sie verkennen die Bewährtheit Gottes, sie suchen die eigene aufzurichten und haben sich nicht der Bewährtheit Gottes unterstellt (10,3). Sie verkennen, daß Gott es ist, der zu einem sagt: Bewährt bist du und wahr. Dagegen wollen sie sich selber bewähren und so wahr werden. Selbstgerecht sehen sie nur auf die eigene Sache und verkennen, daß die ungerechten Verhältnisse nicht nur sie allein bedrücken, sondern ebenso Nichtjuden. Damit ist noch lange nichts gegen den Kampf um die Befreiung gesagt. Paulus kritisiert aber, daß bei diesem Kampf allein auf die eigene, jüdische Sache gesehen wird.

Hier sind trotz aller Unterschiede, die sich auf religiöse oder politische Hintergründe des paulinischen Wirkens beziehen, in den Auslegungen von Wolter und Jankowski doch Überschneidungen zu erkennen, indem beide *tēn idian dikaiosynēn*, die eigene Gerechtigkeit oder Bewährtheit, nicht von einer christlichen Rechtfertigungslehre her als jüdische Werkgerechtigkeit interpretieren, sondern auf das Bestreben Israels (W107), „seine Sonderstellung zu bewahren, die es gegenüber den Völkern einnimmt“, beziehen. Indem Jankowski (J227) *histēmi* wie in Römer 3,31 mit *aufrichten* statt mit *festhalten an* übersetzt, bleibt er sogar noch ein wenig stärker der traditio-

nellen Auslegung verbunden als Wolter, indem er davon spricht, dass die Zeloten „[s]elbstgerecht“ statt der „Bewährtheit Gottes... die eigene aufzurichten“ suchen.

Jankowski beendet seine Auslegung von Römer 10,1-3 mit einem Blick in zwei zeitliche Richtungen, zunächst in die Zukunft. Dass ein gewaltsamer Kampf für die jüdische Sache gegen die Römer eine „illusionäre Politik“ darstellt, wird „sich einige Jahre später zeigen“, im Jüdischen Krieg, der mit der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels enden wird. Paulus hat dagegen eingesehen: „Wenn es ... um Befreiung gehen soll, dann kann das nur eine Befreiung für Juden und auch Nichtjuden sein.“

Einen Blick in die Vergangenheit verknüpft Jankowski mit dem „Kernsatz aus Jes 28“, aus dem Paulus in Römer 9,33 „ein Stück“ zitiert hat, und der „im Urtext [heißt]: ‚Der vertraut, wird nichts beschleunigen‘ (V. 16).“ An diese „Worte Jesajas in ähnlicher Situation“ erinnert das, was „Paulus hier sagt“:

Jesaja setzt in seiner Situation alles auf das unbedingte Vertrauen und gewinnt von daher den Maßstab für politische Einsicht und politisches Handeln. Er wendet sich gegen eine vorschnelle und unüberlegte Politik. Was sich bei Jesaja nur auf das kleine Juda und Jerusalem bezieht, hat sich bei Paulus natürlich ausgeweitet. Er hat nicht nur die kleine Provinz Judäa im Blick, ihm geht es um die Diaspora und damit um die bekannte Welt, in der Juden und Nichtjuden auf Befreiung hoffen. Er wird gleich, wie wir sehen werden, seine Kritik mit einer anderen Schriftstelle begründen. Und auch da wird ihm das Vertrauen überaus wichtig sein. Wer vertraut, unterstellt sich der Bewährtheit Gottes und sucht nicht nur seine eigene aufzurichten. Vertrauen können aber Juden und Nichtjuden gemeinsam. Daß das geschieht, das ist seine Herzenssache erst recht.

Römer 10,4: Ziel der Tora ist der Messias zur Bewährtheit für jeden, der vertraut

10,4 Denn Christus ist des Gesetzes Ende,
zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.

[3. August 2025] Michael Wolter zufolge (M107) beendet Paulus mit Römer 10,4 den in 9,30 begonnenen Abschnitt „mit einer Feststellung zum Verhältnis von Tora und Christus“, durch die er „die in 9,31-33 vorgetragene Behauptung“ begründet,

dass Israel den *nomos* (*dikaiosynēs*) {Gesetzesgerechtigkeit} nicht erreicht hat, weil es am „Stein des Anstoßens“ angestoßen ist. Paulus erklärt hier also, warum Israel auf Grund seiner Ablehnung der Christusverkündigung die Gesetzesgerechtigkeit verfehlt hat. Freilich ist seit jeher umstritten, wie die Feststellung *telos gar nomou Christos* zu interpretieren ist.

Dabei stellen die Bestandteile dieses Satzes *gar* {denn}, *nomou* {des Gesetzes, der Tora} und *Christos* {Christus, Messias} kaum ein Problem dar, wohl aber auf der einen Seite die Bedeutung des Wortes *telos* und auf der anderen Seite (M111) die „Frage, was in dem Satz Subjekt und was Prädikatsnomen ist“, nämlich *telos* oder *Christos*.

Zum ersten Problem (M108), dem „Ausdruck *telos nomou*“, unterscheidet Wolter „[v]ier verschiedene Interpretationen“, nämlich **erstens**, dass „Christus ... die *Erfüllung* oder *Vollendung* des Gesetzes“ ist, was als erste die Kirchenväter Tertullian, Origenes und Clemens v. Alexandrien vertraten. In der Reformationszeit schloss sich Erasmus „derselben Linie“ an, dass „*telos* ... an dieser Stelle *consummatio ac perfectio* {Erfüllung und Vollendung}, nicht *interitus* {Untergang}“ bedeutet, was ihm zufolge „auch Augustin unter Verweis auf Ps 5 vertrete; 250,883-885), und sogar Martin Luther bemerkt

in einer Glosse zu Röm 10,4 (WA 56,99,5-6): „*Finis' i.e. plenitudo et consummatio, impletio, enim legis Christus, non opera; q.d. lex sine Christo nihil est* („... Fülle und Vollendung, die Erfüllung des Gesetzes ist nämlich Christus, nicht die Werke; d.h. das Gesetz ist ohne Christus nichts“; s. auch WA 57,89,8-10). In seinem Kommentar zum Römerbrief hatte er die paulinische Formulierung lediglich mit den dürren Worten *omnia in Christum sonant* („alles weist auf Christus hin“) erklärt (II, 194).

In die gleiche Richtung gehen auch Äußerungen anderer Reformatoren:

Philipp Melanchthon interpretiert *telos nomou* als *consummatio sei impletio legis credenti* („Vollendung und Erfüllung des Gesetzes für den Glaubenden“; 266,28), und in Johannes Calvins Kommentar heißt es: „Mir scheint an dieser Stelle das Wort ‚Ergänzung‘ (*complementi*) nicht schlecht zu passen, wie ja auch Erasmus ‚*perfectionem*‘ übersetzt“ (215,24-26).

Mit der ersten „eng verwandt“ ist **zweitens** die Deutung: „Christus ist das *Ziel* des Gesetzes“, da „dieselben Autoren... in Christus auch das ‚Ziel‘ des Gesetzes sehen“ können. Sie findet (M109) in „neuerer Zeit ... eine wachsende Zahl von Befürwortern“, die „geltend“ machen, „dass die Interpretation dieses Satzes ausschließlich von seiner Funktion im Kontext von Röm 9,30 - 10,21 zu erfolgen hat.“

Dass **drittens** „Christus ... das *Ende* des Gesetzes“ ist, wird

schon bei Severian v. Gabala belegt³⁰¹: Christus sei „*hōs telos tou nomou* geworden, d.h. er hat es zum Aufhören gebracht (*tout' esti pausas auton*)“. In neuerer Zeit wird dieses Ende entweder darin gesehen, dass durch Christus „das Gesetz als Heilsweg aufgehoben“ sei³⁰², oder darin, dass durch Christus die jeden Menschen anklagende und als Sünder überführende Wirkung der

301 Wolter zitiert diesen oströmischen Bischof von Gabala in Syrien (* vor 380; † nach 408) nach K. Staab (Hg.), Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster, 2. Aufl. 1984, 222,24f).

302 So formuliert das Wolter zufolge G. Delling, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VIII, 57,13f; außerdem verweist er u.a. auf R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen, 5. Aufl. 1968, 48, und E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 273.

Tora beendet wurde. Für das Verständnis beider Varianten dieser Interpretation ist wichtig, dass sie ein ‚Ende des Gesetzes‘ nur für diejenigen postulieren, die aus dem Glauben an Christus leben, denn alle, die nicht glauben, halten das Gesetz auch weiterhin genauso für einen Heilsweg wie es für sie seine anklagende und überführende Funktion durchaus nicht verloren habe.

Man kann aber auch **viertens** „die drei vorgenannten Erklärungen nicht für einander ausschließende Gegensätze“ halten, sondern „sie miteinander“ verknüpfen:

In diesem Sinne stellt A. Tholuck³⁰³ zwar zunächst fest: „So geht mit Christo die Periode des Gesetzes zu Ende“ (539), doch relativiert er diese Feststellung gleich darauf: Diese Bedeutung „(enthält) der Sache nach ... auch die übrigen, denn das Ende ist auch das Ziel, und wenn nicht in Christo die Erfüllung des Gesetzes wäre ..., so wäre er auch nicht das Ende des Gesetzes, er giebt demselben nur das Ende, indem er ihm die *plērōsis* {Fülle} giebt“ (540 mit Verweis auf Mt 5,17).

Im Zusammenhang „mit der Wettlaufmetaphorik, auf die Paulus bereits in 9,31-32 zurückgegriffen hatte“, nehmen andere Exegeten (M109f.) „vor allem ‚Ziel‘ und ‚Ende‘ zusammen ...: ‚Wenn das Ziel (...) erreicht ist, ist der Wettlauf beendet.‘“³⁰⁴

Inzwischen ist klar (M110), „dass die Frage der Übersetzung von *telos nomou* nicht über die lexikalische Bedeutung von *telos* entschieden werden kann“, da es für „jede Interpretation ... Parallelen“ gibt. Daher geht es in Römer 10,4 weniger darum, „ob *telos* mit ‚Ziel‘ oder mit ‚Ende‘ zu übersetzen ist“, sondern „eher darum, was Paulus in den Vordergrund stellen will: die Kontinuität zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Christus‘ oder die Diskontinuität.“³⁰⁵ Außerdem sind „die Gründe“ zu beachten (M110f.),

die zur Ablehnung der Christusverkündigung durch die nichtchristliche Mehrheit Israels geführt haben. – Wenn man diese Voraussetzungen beachtet, kann man vielleicht sagen: Paulus begründet in Röm 10,4 die in 9,30 - 10,3 formulierte These, dass das nichtchristlich gebliebene Israel in seinem Streben nach Gesetzesgerechtigkeit (V. 31) gescheitert ist, weil es den Charakter des Christusgeschehens als Manifestation von Gottes Gerechtigkeit nicht erkannt und damit nicht zum Christus-Glauben gefunden hat. Es hat nicht erkannt, dass das, was es im Gesetz gesucht hat – nämlich Gerechtigkeit –, in „Christus“ zu finden ist. Dementsprechend hätte es sein Ziel erreicht, wenn es der „Gesetzesgerechtigkeit“ (9,31) „aus Glauben“ (9,32) oder „mit Erkenntnis“ (10,2)

303 Wolter zitiert A. Tholuck, Kommentar zum Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarbeitung, Halle 1842, 539 und 540.

304 So zitiert Wolter J.D.G. Dunn, Romans (WBC 38B), 2. Bd., Dallas, TX 1988, 589.

305 Dazu verweist Wolter (Anm. 72) auf A. Gignac, *Le Christ, telos de la loi* (Rm 10,4), ScE 46 (1994) 57 mit den Worten:

Diese Kategorien benutzt auch Gignac..., um die für das Verständnis von *telos nomou* in Röm 10,4 maßgebliche Alternative zu charakterisieren.

„nachgejagt“ wäre (9,31) und nicht darauf beharrt hätte, das Gesetz durch „Werke“ (9,32) zu erfüllen, um seine Alleinstellung nicht zu verlieren.

Daraus leitet Wolter zwei Schlussfolgerungen ab (M111), nämlich einerseits, dass Christus im „Hinblick auf die Erwartung“, die Israel „der Tora entgegenbrachte, ... in *Kontinuität* zum Gesetz“ steht, andererseits auf „einer anderen Ebene ... ‚Christus‘ aber auch eine unüberbrückbare *Diskontinuität*“ markiert:

Sie betrifft die Art und Weise des Umgangs mit dem Gesetz: Das Christugeschehen hat zur Folge, dass die Gerechtigkeit, die Gott den Menschen zueignet, nun – d.h. seit der Manifestation von Gottes Gerechtigkeit im Christugeschehen – nicht mehr durch die Erfüllung der Rechtsforderung des Gesetzes (also durch „Werke“) erreicht wird, sondern durch Glauben an den Heilscharakter des Christugeschehens. Sie ist damit nicht mehr allein für Israel erreichbar, sondern „für jeden, der glaubt“. Für das Erreichen *dieser* Gerechtigkeit braucht man die Tora nicht, und in dieser Hinsicht markiert „Christus“ in der Tat auch das „Ende des Gesetzes“.

Über die zweite offene Frage zu dem Satz *telos gar nomou Christos*, „was in dem Satz Subjekt und was Prädikatsnomen ist“, wird noch nicht so lange gestritten. Bis „vor einigen Jahren“ wurde

in der Regel *Christos* als Subjekt genommen und *telos nomou* als Prädikatsnomen. Demgegenüber hat Ch. Burchard³⁰⁶ den Vorschlag gemacht, die Determinationsrelation umzudrehen und *telos nomou* als Subjekt anzusehen und *Christos* als Prädikatsnomen. Semantisch {von der Bedeutung her} würde *telos nomou* {das Ziel des Gesetzes} in diesem Fall zum Gegenstandsbegriff (oder *topic* oder *Thema*), während *Christos* als Bestimmungsbegriff (oder *comment* oder *Rhema*) fungiert.

Entschieden werden kann die Frage nicht von der „Wortstellung“ her und auch nicht, weil der bestimmte Artikel bei *telos* fehlt, denn (Anm. 79) auch „artikellose“ Substantive wie *martys* {Zeuge} oder *kephalē* {Haupt} können bei Paulus „Subjekt“ sein, z.B. in „Phil 1,8 und Röm 1,9“ oder „1Kor 11,3c.d“. Gefragt werden muss vielmehr (M112):

Will Paulus hier *telos nomou* durch *Christos* näher bestimmen oder umgekehrt? Formuliert er hier eine Aussage über Christus oder eine Aussage über „die Tora in Hinsicht auf ihr *telos*“ [Burchard 255]? Beantwortet werden kann diese Frage nur von der Leseerwartung her, die durch die vorangegangenen Zeilen erzeugt wird: Erwarten die Leser hier eher eine Aussage über das Gesetz oder eher eine Information über Christus? So gefragt, ist es nach dem,

306 Wolter bezieht sich auf Ch. Burchard, Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments (WUNT 107), Tübingen 1998, 254-262. Ein folgender Verweis auf eine Seitenzahl in eckigen Klammern bezieht sich auf dieses Werk.

was Paulus in 9,30 - 10,3 über das Scheitern von Israels nichtchristlicher Mehrheit am Gesetz geschrieben hat, sehr viel wahrscheinlicher, dass *telos nomou* Subjekt und *Christos* Prädikatsnomen ist.

Eine solche bedeutungsmäßige „Bewegung von *telos nomou* zu *Christos*“ verläuft zudem „parallel zu jener Bewegung ..., die die paulinische Argumentation in 9,31-32 kennzeichnet und die von Israels Umgang mit dem Gesetz zu Christus als dem ‚Stein des Anstoßens‘ führt.“ So gesehen basiert nach Paulus

die Ablehnung des Christus-Glaubens durch die nichtchristliche Mehrheit Israels auf dem Missverständnis ..., dass zwischen der Tora und dem Evangelium kein Zusammenhang besteht. Ihm gegenüber hebt er in 10,4 hervor, dass es eine solche Kontinuität durchaus gibt. Sie besteht darin, dass der Heilswille der Tora seine Erfüllung darin findet, dass man dem Evangelium von Jesus Christus glaubt. „Christus“ bezeichnet hier nicht eine Person, sondern ist wie auch sonst oft bei Paulus [metonymische](#) Umschreibung für das im Evangelium als Gottes Heilshandeln verkündigte Christusgeschehen.

Bestätigt wird „diese Deutung“ auch durch den Ausdruck *eis dikaiosynēn panti tō pisteuonti* {zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt}, der wie in Römer 1,16 „die Heilsfolge des Christusgeschehens kennzeichnet“, wobei Wolter zufolge „Glauben‘ ... auch in Röm 10,4 den Christus-Glauben“ bezeichnet (M112f.),

der der Deutung zustimmt, die das Christusgeschehen im Evangelium findet. Wer das tut – sei er Jude oder Heide – bekommt von Gott bescheinigt, dass er sich ihm gegenüber „gemeinschaftsgerecht“ verhält. ... Damit holt Paulus ganz zum Schluss auch die „Heiden“ von 9,30b-c wieder in seine Darstellung hinein, denn bei der Zueignung der „Gerechtigkeit aus Glauben“ macht Gott keinen Unterschied zwischen Israel und den Völkern. Darum heißt „jeder“ auch hier: nicht nur Juden, sondern auch Heiden. Dieser Schluss steht dem Anspruch der *idia dikaiosynē* {eigenen Gerechtigkeit} gegenüber, an dem die nichtchristliche Mehrheit Israels nach wie vor festhält und der sie daran hindert, der Deutung des Christusgeschehens durch das Evangelium zu glauben (10,3).

Zusammenfassend hebt Wolter (M113) zu Römer 9,30 - 10,4 hervor,

dass der Christus-Glaube für Paulus auch hier den Charakter einer notwendigen Bedingung für den Zugang zum Heil hat: Nicht nur wird *jeder*, der glaubt, gerechtfertigt, sondern auch *nur* derjenige, der glaubt. Was Paulus in diesem Zusammenhang unter „Glauben“ (*pistis, pisteuein*) versteht, geht aus 10,3-4 hervor: dass Gott es ist, der Israel diesen Stein in den Weg legt, bzw. dass die von ihm in 9,33b-c zitierte Schriftstelle vom Christusgeschehen spricht oder dass sich in diesem „Stein des Anstoßens“ die „Gerechtigkeit Gottes“ manifestiert, weil Gott „jedem, der glaubt“, diese Reaktion als Gerechtigkeit zurechnet. Diesen Sachverhalt hat die nichtchristliche Mehrheit Israels nicht erkannt (10,2c. 3a), und darum ist sie auf ihrem Weg zur Gerechtigkeit zu Fall gekom-

men. Was Paulus für Israels Fehler hält, ist darum in der Tat einzig und allein, „dass es kein Christentum ist“.³⁰⁷

Auch wenn dieser Gedankengang weitgehend nachvollziehbar ist, ist doch das abschließende Fazit befremdlich, weil es das paulinische Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels einfach mit der Religion kurzzuschließen scheint, die wir im Gegenüber zum Judentum das „Christentum“ nennen. Dass sich Paulus von allen Juden das Bekenntnis zu Jesus und damit verbunden die Zustimmung zur Einbeziehung von Menschen aus den Völkern in ein messianisches Israel wünscht, hat wenig zu tun mit dem, was schon bald als heidenchristlich dominierte Kirche bzw. als neue Religion des Christentums in Gegnerschaft zum Judentum entstanden ist.

Immerhin wendet sich Wolter sehr deutlich gegen eine in seinen Augen falsche Paulusinterpretation, die viele Jahrhunderte lang die Auslegung von Römer 10,4 bestimmt hat (M113f.):

Paulus geht es in diesem Abschnitt nicht darum, ‚die Schuld Israels‘ aufzuweisen, indem er Israels angeblichen Missbrauch des Gesetzes zur Selbstrechtfertigung an den Pranger stellt. Er kritisiert vielmehr, dass die Begegnung mit dem Evangelium die nichtchristliche Mehrheit Israels nicht dazu veranlasst hat, nunmehr „aus Glauben“ (9,32b) mit der Tora umzugehen. Für Paulus ist ihr falscher Umgang mit dem Gesetz darum Bestandteil einer falschen Reaktion auf das, was er in 10,4 „Christus“ nennt: die Verkündigung des Christusgeschehens als eines Geschehens, in dem Gott zum Heil aller Menschen gehandelt hat. Weil die nichtchristliche Mehrheit Israels nicht erkannt hat, dass in dieser Verkündigung die Gerechtigkeit Gottes offenbar wird, hat sie auf dem Weg, der sie zur „Gesetzesgerechtigkeit“ führen sollte (V. 31), nicht auf Glauben umgeschaltet, sondern auf dem Weg der „Werke“ beharrt, um auf diese Weise ihre Alleinstellung gegenüber den Völkern (ihre *idia dikaiosynē*; 10,3b) aufrechtzuerhalten.

Gerhard Jankowski beklagt 21 Jahre vor Erscheinen des 2. Bandes von Wolters Römerbrief-Kommentar (J228):

Noch immer lesen die meisten christlichen Exegeten diese „Lieblingsstelle“ protestantischer Theologie so: Christus ist das Ende des Gesetzes. Das heißt dann, das „Gesetz“ ist überholt und erledigt und überholt und erledigt ist damit auch der jüdische Weg. Mit diesem Spitzensatz hat sich Paulus nicht nur vom jüdischen „Gesetz“, sondern vom Judentum überhaupt verabschiedet. An die Stelle der jüdischen „Gesetzesgerechtigkeit“ ist die christliche „Glaubensgerechtigkeit“ getreten. Damit liegt dann auch der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum auf der Hand.³⁰⁸

307 So zitiert Wolter E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, London 1985, 513.

308 Jankowski nennt (Anm. 8) als „Ausnahmen“ innerhalb der Exegetenschaft die beiden Theo-

Eine solche „Auslegung“ samt der „daraus gezogenen Konsequenzen“ sind Jankowski zufolge aber „nicht von einer Exegese geleitet, die den Text und den Kontext ernst nimmt.“ Wenn man das tut, ergibt sich folgender Gedankengang:

In 9,30 hieß es, daß die Gojim die Bewährtheit aus Vertrauen heraus bekommen haben, obwohl sie sich gar nicht darum mühten, Israel aber nicht zur Thora gelangt ist, obwohl es sich um die Thora der Bewährtheit mühte. Für *gelangen* gebraucht Paulus das in unserer Literatur seltene Verb *phthanein*, das eine Bewegung umschreibt, die auf ein Ziel hin ausgerichtet ist. Für Israel ist dieses Ziel eindeutig die Erfüllung der Thora, also die Thora selbst und was sie gewährt, die Bewährtheit.

Entscheidend ist nach Jankowski für Paulus die Einsicht, dass die Weltsituation seiner Gegenwart, in der „Juden und Nichtjuden ... unter ungerechten Verhältnissen leben müssen“, „davon bestimmt ist, daß in ihr Thora nicht getan werden kann“, jedenfalls nicht in ihrer überkommenen Weise der Trennung von den Völkern. Stattdessen ist „dieses Ziel durch Vertrauen zu erreichen“, nämlich durch das Vertrauen auf den Messias Jesus, der von Juden und Völkern gemeinsam am römischen Kreuz ermordet wurde und der Juden und Völkern gemeinsam Vergebung und Versöhnung anbietet (J228f.):

Die Thora ist deswegen nicht erledigt oder am Ende. Sie wird nicht entleert, sondern aufgerichtet³⁰⁹, wie wir es in Röm 3,31 gehört haben. Zu ihr gelangen alle, die vertrauen. Vertrauen aber können sowohl Juden als auch die Gojim. Dieses gemeinsame Vertrauen von Juden und Gojim ist für Paulus durch den Messias ermöglicht worden. Schon von der Logik des Kontextes her ist es geradezu notwendig, das folgende *telos* hier mit *Ziel* zu übersetzen und nicht mit *Ende*, wie immer noch aus rein ideologischen Gründen üblich. Paulus erklärt also: Der Messias ist das **Ziel** der Thora auf Bewährtheit hin jedem, der ver-

logen F.-W. Marquardt und P. von der Osten-Sacken. Marquardt schreibt u.a. [291f.], dass „Paulus in 10,4 Christus des Gesetzes ‚Erfüllung‘ genannt“ hat – in folgendem Sinne:

Die Sache der Tora hat er im Jesus- Geschehen aktuell und neu dringlich werden sehen: sowohl in der beispielhaften Gesetzestreue Jesu von Nazareth, in der entscheidende Hinweise auf ein zutreffendes Verständnis des aktuellen Gotteswillens enthalten waren, als auch in jenem Gehorsam Jesu bis zum Tode am Kreuz, den Gott beantwortet und bejaht hat mit Jesu Erweckung aus dem Tode und mit der befreienden Geistesausgießung des Auferstandenen „auf alles Fleisch“.

Auf der anderen Seite ist, wie Paulus in Römer 9,31 gesagt hat,

Israel ... hinter sich selbst zurückgeblieben, hat die Tora nicht „erreicht“, als es ... stocksteif auf der „eigenen“, alten, wohlbekannten „Gerechtigkeit“ d. h. Gemeinschafts- und Toraform beharrte.

309 Auch wenn *histēmi* in Römer 3,31 und 10,3 nicht mit *aufrichten*, sondern mit *festhalten an* zu übersetzen ist, ändert sich an Jankowskis Aussage vom Sinn her nicht viel, denn auch dann bleibt die Tora *fest bestehen*.

traut. Wir müssen schon den ganzen Satz hören, damit wir ihn recht verstehen. Also: der Messias ist das Ziel der Thora, nicht deren Ende, damit jeder, der vertraut – und hier ergänzen wir im Sinne des Paulus: der Jude zuerst und dann auch der Nichtjude –, zur Bewährtheit kommt, wahrer Mensch werden kann. Was die Thora sein sollte, das Leben, im Messias kommt sie so zu ihrem Ziel, zu ihrer Erfüllung. Für jeden, nicht nur für Juden allein, geschweige denn für Nichtjuden allein.

Römer 10,5: Mose beschreibt Bewährtheit aus der Tora: Wer sie tut, lebt durch sie

10,5 Mose schreibt von der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt:
„Der Mensch, der dies tut, wird dadurch leben.“

[8. August 2025] Zur Analyse der Verse Römer 10,5-15 hebt Michael Wolter hervor (M116), dass Paulus nach seiner intensiven Beschäftigung „in 9,30 - 10,4 ... mit dem nichtchristlichen Israel ... es jetzt wieder aus dem Blick“ verliert, bis er „ab 10,19 ... wieder explizit auf es zu sprechen“ kommt. Jetzt geht er auf „das Verständnis von Gerechtigkeit“ ein,

das die in V. 4 formulierte Feststellung impliziert. ... Nachdem Paulus in V. 4 eher die Kontinuität zwischen der Tora und Christus betont hatte, stellt er nun das in den Vordergrund, was „Christus“ und „Gesetz“ voneinander trennt. Er greift dafür die Gegenüberstellung von „Glaube“ und „Werken“ aus 9,32 wieder auf und bildet hierzu in V. 5-6 die Antithese von „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ und „Gerechtigkeit aus Glauben“. Wie die Heiden in 9,30 Folie für die Israel-Darstellung ab 9,31 waren, so fungiert hier die „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ als Folie, vor der die Eigenart der „Gerechtigkeit aus Glauben“ dargestellt wird. Nur mit ihr befasst Paulus sich in V. 6-15.

Ob Paulus (M117) mit dem „*gar* {denn} zu Beginn“ von Vers 5 den Vers 4 „begründen will“, ist nach Wolter nicht sicher, vielmehr kann es „genauso gut und wie auch sonst oft ‚anknüpfend und fortführend‘ gemeint sein“.

Gleich in doppelter Weise nimmt Römer 10,5 auf die biblische Tora Bezug, erstens indem *Mōysēs* {Mose} „hier ... den ersten Teil des Tanach“ meint, also die Tora im Sinne der fünf Bücher Mose, und zweitens indem das Stichwort *nomos* {Gesetz, Tora} wie „auch sonst häufig ... für ‚Werke des Gesetzes‘“ steht. Aus der Tora selbst zitiert Paulus also „Lev 18,5 als maßgebliche Definition des Wesens jener Gerechtigkeit, die sich aus der Erfüllung der Tora ergibt.“

Die Art der Zitation (Anm. 8) mit *graphei* {er schreibt} im Präsens ist ungewöhnlich, sie leitet „im Neuen Testament sonst nirgends ein Schriftzitat ein“ und soll Wolter zufolge (M117) die „Gesetzesgerechtigkeit“ auf „allgemeingültige“ Art und Weise definieren. Im Hintergrund sieht Wolter als „engste Entsprechung“ des Ausdrucks *graphei tēs dikaiosynēs* {er beschreibt die Gerechtigkeit} den Vers Sprüche 8,15,

wo die Weisheit von sich sagt: „Durch mich regieren Könige, und die Mächtigen *graphousin dikaiosynēn* (hebr.: *jəchoqəqu zedeq*)“, d.h. sie legen schriftlich und damit verbindlich fest, was Gerechtigkeit ist.

Den Text aus 3. Mose (Levitikus) 18,5 zitiert Paulus ganz ähnlich „auch noch in Gal 3,12“. Die ausführlichen Überlegungen Wolters zur Frage, welche Fassung der Septuaginta ihm vorgelegen hat, übergehe ich. Wichtiger ist (M118) die „Frage nach der Pointe des Zitats von Lev 18,5“, mit der „sich die Exegese schwer“ tut:

Häufig wird unter Verweis auf Röm 1,18 - 3,20 angenommen, dass Paulus auch hier die Unmöglichkeit einer vollständigen Erfüllung der Tora voraussetzt. Er würde mit dem Zitat dann die Auskunft verbinden, dass die Lebensverheißung der Tora ins Leere gehe, weil es de facto keinen Menschen gibt, der sie getan hat. Für diese Interpretation könnte man sich noch auf Röm 2,13b berufen („... die Täter [*hoi poiētai*] des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“), wo Paulus einen Grundsatz formuliert, der nicht weit von Lev 18,5 entfernt ist. Gegen sie spricht jedoch, dass der Diskurszusammenhang in Röm 1,18 - 3,20 ein ganz anderer ist, denn dort hatte Paulus die Situation *sine Christo* {ohne Christus} beschrieben, um nachzuweisen, dass es zwischen Juden und Nichtjuden keinen Unterschied gibt. Demgegenüber setzt er in Röm 10,5 das Christusgeschehen voraus. Diese Interpretation steht darum auch in Widerspruch zu 9,30 - 10,4, wo Paulus als Israels Fehler die Ablehnung des Christus-Glaubens namhaft gemacht hatte. Hinzu kommt noch, dass die Definition der Gesetzesgerechtigkeit in V. 5 lediglich als Gegenbild zum Konzept der „Christus“-Gerechtigkeit fungiert, das Paulus in V. 4 vorgetragen hatte und das er dann in V. 6-15 erläutern wird.

Wolter spitzt seine Auslegung von Vers 5 daher daraufhin zu, dass Paulus hier eigentlich auch über jene „Gerechtigkeit“ spricht, „die sich als Heilsfolge ‚für jeden, der glaubt‘, aus ‚Christus‘ ergibt (V. 4)“, und zwar sagt er „in V. 5, was diese Gerechtigkeit nicht ist“:

Es geht ihm hier also nicht um eine Abwertung der Gesetzesgerechtigkeit, sondern um eine Profilierung der „Christus“-Gerechtigkeit durch Abgrenzung von der „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“. Jene unterscheidet sich von dieser dadurch, dass sie eine Sache des Glaubens und des Bekennens ist, was durch die Verkündigung des *rhēma tēs pisteōs* {Botschaft des Glaubens} möglich wird (V. 8c). Darum kann Paulus sie in V. 6 „Gerechtigkeit aus Glauben“ nennen. Dieses Profil der Antithese macht es darum wahrscheinlich, dass es Paulus darauf ankommt, die Eigenart der Gesetzesgerechtigkeit ganz ähnlich wie in Gal 3,12 dadurch zu bestimmen, dass sie ihr Heilsversprechen an ein *Tun* (*poiein*) bindet. Ob dieses Versprechen erfüllbar ist, interessiert Paulus hier ebenso wenig wie die Frage, ob die Erfüllung des Gesetzes möglicherweise eine begrenzte, gewissermaßen ‚irdische‘ Gerechtigkeit vermitteln könne.

Gerhard Jankowski (J229) hatte, ganz ähnlich wie Wolter, Römer 10,4 so ausgelegt, dass die Tora „im Messias ... zu ihrem Ziel, zu ihrer Erfüllung“ kommt. Im Blick auf Vers 5 fügt er hinzu: „Und das wiederum begründet Paulus – mit der Thora; schon von daher kann sie gar nicht zu Ende sein.“

Paulus blickt dabei zunächst „auf das, was Mosche schreibt“, also „auf die schriftlich fixierte Thora“, auf das, was „Geltung“ hat, indem es „schriftlich fixiert“ ist. In diesem Sinne zitiert er 3. Mose (Levitikus) 18,5 – jedoch nicht ganz wörtlich:

*Wahrt meine Satzungen (**chuqot**) und meine Rechtsgeheiße (**mischpatim**),
als welche der Mensch tut und lebt durch sie.*

Paulus zitiert auch hier schon interpretierend. Die Satzungen und Rechtsgeheiße der Thora faßt er als die Bewährtheit, die sich aus dem konsequenten Tun der Thora ergibt. Wer aber Thora tut, wird in ihr und durch sie leben. Indem Paulus diesen Satz aus der schriftlichen Thora zitiert, betont er noch einmal, daß sie für ihn nach wie vor Gültigkeit hat.

Auch hier unterscheiden sich die Auslegungen von Wolter und Jankowski gar nicht so sehr voneinander, jedenfalls nicht auf den ersten Blick. Gemeinsam ist ihnen jedenfalls, dass Paulus keinesfalls eine Abwertung der Tora im Sinn hat.

Römer 10,6-8b: Die Bewährtheit aus Vertrauen holt den Messias nicht herbei, sie spricht vom Wort, das nahe ist in Mund und Herz

- 10,6 Aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht so:
„Sprich nicht in deinem Herzen: Wer will hinauf gen Himmel fahren?“
– nämlich um Christus herabzuholen;
10,7 oder: „Wer will hinab in die Tiefe fahren?“
– nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen.
10,8a Aber was sagt sie?
10,8b „Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen.“

[10. August 2025] Nachdem Paulus (M116) in Römer 10,5 „unter Rückgriff auf Lev 18,5“ dargelegt hat, „was die ‚Gerechtigkeit aus Glauben‘ *nicht* ist“, indem er sie nämlich „von der ‚Gerechtigkeit aus dem Gesetz‘“ abgegrenzt hat, benutzt er „Fragmente aus Dtn 30,12-14“, um mit ihnen (M117) auf dem Wege einer „stark verfremdenden Rezeption ... die Eigenart der Glaubensgerechtigkeit (V. 6-8)“ zu charakterisieren. Dabei greift er (M119) „in V. 6c. 7a.8b auf Dtn 30,12-14 zurück“ und lässt „auf jedes ‚Zitat‘ eine *tout‘ estin*-{das ist-}Erläuterung folgen ... (V. 6d.7b.8c)“, ohne jedoch „die zitierten Passagen ... als Schriftzitate kenntlich“ zu machen. Stattdessen legt er „mit Hilfe der Zitationsformel *houtōs legei* {so spricht} ... den Text ... als Wort der personifizierten ‚Gerechtigkeit aus Glauben‘ (V. 6a)“ in den Mund.³¹⁰

310 Dass auch nach Wolter in Vers 8c allerdings dann doch nicht die Glaubensgerechtigkeit

Michael Wolter vermutet, dass Paulus dieses „Verfahren“ wählt, weil „Paulus den Eigensinn von Dtn 30,12-14 geradewegs in sein Gegenteil verkehrt.“ Dazu bemerkt er zur Begründung zunächst nur,

dass er die Wiedergabe von Dtn 30,14 abbricht, bevor die Septuaginta mit den Worten *kai en tais chersin sou auto poiein* („und in deinen Händen, um es zu tun“) wieder ausdrücklich auf das Gesetz zu sprechen kommt.

Wolter ist es allerdings bewusst (Anm. 17), dass diese von Paulus weggelassenen Worte einen „Zusatz der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Text“ darstellen, der im Blick auf *ha-davar* {das Wort, das immer wirkmächtig, auf tatkräftige Veränderung bezogen ist} am Ende nur hinzufügt: *laʿaṣothu* {dass du es tust}.

Dass das (M119), „was Paulus in V. 6c.7a.8a aus Dtn 30,12-14 übernimmt“, nicht als Schriftzitat zu verstehen ist, begründet Wolter auch damit, dass „das erläuternde *tout' estin* {das ist}“ entgegen dem, was u.a. Wilckens³¹¹ meint, „durchaus nicht ... ,eine exegetische Einführungsformel nach der pescher-Methode““ darstellt (M119f.),

denn sie ist als erklärungseinleitende Konjunktion in der hellenistischen Literatur im Sinne von „das heißt“ sehr zahlreich belegt, und zwar gerade auch zur Erläuterung von Zitaten wie in Röm 10,8. Schon B. Weiß³¹² hat darauf aufmerksam gemacht, dass *tout' estin* „nicht eine Erklärung darüber (ist), was diese Worte *bedeuten*“, sondern dass der Ausdruck „den in ihnen liegenden Gedanken einem anderen gleich(setzt)“. Dass Paulus die Zitate nicht als Schriftwort ausgibt, sondern als Worte der personifizierten Glaubensgerechtigkeit, unterminiert darüber hinaus auch die These, Röm 10,6-8 sei ein Midrasch zu Dtn 30,12-14.

Warum Letzteres der Fall sein sollte, erschließt sich mir nicht, da Paulus doch auf jeden Fall inhaltlich an die Schriftstelle anknüpft, auch wenn (M120) „Paulus alles, was in V. 6b-7 steht, als Rede der Glaubensgerechtigkeit verstanden wissen wollte“, um

die beiden Fragen, die jeweils als hypothetische Zitate im Zitat fungieren, ad absurdum zu führen. Erst in V. 8a ergreift Paulus selbst wieder das Wort, in V. 8b lässt er noch einmal die Glaubensgerechtigkeit ihre Stimme erheben, und in V. 8c ist es dann wieder Paulus, der sich mit der 1. Person Plural von *kērysso-men* {wir verkündigen} als Autor der *tout' estin*-Erläuterung zu erkennen gibt.

spricht, sondern wieder Paulus das Wort ergreift, spricht dafür, diesen Versteil gemeinsam mit den Versen 9-10 im folgenden Abschnitt auszulegen.

311 Wolter zitiert U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./ Neukirchen-Vluyn 1980, 224f mit Verweis auf mehrere Stellen aus den Schriftrollen der Qumran-Gemeinschaft. Gegen eine Aussage von Wilckens, ebd. 225, richtet sich Wolter mit dem Satz: Der Abschnitt betreibt hier ... keine Schriftexegese, deren angebliche Gewalttätigkeit heutigen Paulus-Interpreten peinlich sein müsste.

312 Wolter zitiert B. Weiß, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen, 9. Aufl. 1899, 447.

In Vers 6a unterscheidet Paulus die nun redende *dikaiosynē* {Gerechtigkeit} „durch das Attribut *ek pisteōs* {aus Glauben} von der Gerechtigkeit ‚aus dem Gesetz‘“, wobei es sich Wolter zufolge (Anm. 23)

aber nicht um einen Gegensatz zwischen Mose (V. 5a) und der Glaubensgerechtigkeit [handelt] ..., denn das, was „Mose“ über die „Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ sagt, trifft genauso zu wie das, was die „Gerechtigkeit aus Glauben“ über sich selbst sagt. Eine Reihe von Interpreten mag hier darum keinen Gegensatz sehen, sondern spricht sich für ein komplementäres Verhältnis von Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit aus ...

Hervorzuheben ist nach Wolter (M120), dass die Formulierung *ek pisteōs* {aus Glauben} auch hier die Bedeutung hat:

‚auf Grund des Glaubens, der das Christusgeschehen als Gottes Heilsveranstaltung deutet‘.

Die Worte *mē eipēs en tē kardia sou* {sage nicht in deinem Herzen}, mit denen „die ‚Gerechtigkeit aus Glauben‘ ihre Rede“ in Vers 6b beginnt, kann „Paulus den Septuaginta-Fassungen von Dtn 8,17; 9,4 entnommen haben“. Anders als dort wird hier „aber nicht Israel angesprochen“, indem sich Paulus (Anm. 27) „gegen ein jüdisches Rühmen“ wenden würde. In den Aussagen der Verse 6b bis 7a wird nach Wolter vielmehr einfach nur (M121) „das Gewicht der affirmativen {bejahenden} Aussage (V. 8b) dadurch hervorgehoben, dass zuvor das Gegenteil verneint wird.“

Verneint werden von „Paulus in V. 6c.7a zwei Fragen“, die er „[u]nter Rückgriff auf Dtn 30,12-13 formuliert“: *tis anabēsetai eis ton ouranon* {wer wird in den Himmel hinaufsteigen}? und *tis katabēsetai eis tēn abysson* {wer wird in die Unterwelt hinabsteigen}? Dabei ändert Paulus „um der Zuspitzung des Gegenübers willen“ den übernommenen Text „von ‚auf die andere Seite des Meeres übersetzen‘ (Dtn 30,13) zu ‚in die Unterwelt hinabsteigen‘ (Röm 10,7a)“. Texte wie „Gen 7,11; 8,2; Dtn 33,13; Ps 106,26^{LXX}; Sir 24,5“ belegen Wolter zufolge (M122) dass Paulus die „Polarität von ‚Himmel‘ und ‚Unterwelt‘ nicht fremd war“:

Beide Orte, der Himmel und die Unterwelt, haben miteinander gemeinsam, dass es sich um ‚jenseitige‘ Orte handelt, die für Menschen schlechterdings unerreichbar sind. Damit ist aber auch die rhetorische Intention, der sich die Verwendungen des Gegenübers von „Himmel“ und „Unterwelt“ in Röm 10,6c. 7a bzw. von „Himmel“ und „die andere Seite des Meeres“ in Dtn 30,12-13 verdanken, in beiden Texten dieselbe. Hier wie dort fungiert die Polarität als hyperbolische {übertreibende} Metapher, die ein Bemühen beschreibt, das notwendig scheitern muss. Als Gegenbild zu dieser Ausrichtung wird damit schon jetzt der Blick auf den Menschen selbst erkennbar.

Mit den „beiden *tout' estin*-{das ist-}Erläuterungen, die Paulus in V. 6d.7b der Glaubensgerechtigkeit in den Mund legt“, wird „die Sinn- und Zwecklosigkeit einer Heils-

suche vor Augen“ geführt, „wie sie sich in den beiden Fragen ausspricht“. Jetzt stellt sich Wolter zufolge heraus, dass in 6b-7b von „der Glaubensgerechtigkeit“ nur das Du eines „Christenmenschen“ angesprochen sein kann, denn nur einem solchen könnte der (aussichtslose) Versuch zugeschrieben werden, *Christon katagagein* {Christus herabzubringen} oder *Christon ek nekrōn anagagein* {Christus von den Toten heraufzubringen}.

Im Anschluss von Vers 8 an die Verse 6-7 stellt Wolter Ungenauigkeiten fest (M122f.):

Der Anschluss an V. 6a-b ist ungenau: *alla* {sondern} in V. 8a führt das Folgende zwar als Antithese zu *mē* {nicht} (V. 6b) ein, es passt aber nicht genau dazu, denn gleichzeitig nimmt Paulus auf der übergeordneten Ebene auch das *legei* {sie spricht, sagt} aus V. 6a wieder auf und führt die Glaubensgerechtigkeit als Sprecherin des in V. 8b folgenden Zitats aus Dtn 30,14 ein. Er gibt diesem Wort damit einen anderen Status als den Zitaten aus Dtn 30,12-13 in V. 6c.7a, denn es wird in V. 8b nicht dem fiktiven Du in den Mund gelegt, sondern der Glaubensgerechtigkeit.

Zur Zitierung von 5. Mose (Deuteronomium) 30,14 betont Wolter auf der einen Seite (M123): „Alle Worte, die Paulus in V. 8b zitiert, stammen aus Dtn 30,14^{LXX}: *engys sou to rhēma estin en tō stomati sou kai en tē kardia sou* {nahe bei dir ist das Wort, in deinem Mund und in deinem Herzen}. Wie dort verwendet Paulus auch hier das Wort

engys {nahe} als semantische {bedeutungsmäßige} Opposition zur ‚Ferne‘ von „Himmel“ und „Unterwelt“. Er spitzt diesen Gegensatz noch dadurch zu, dass er die Präposition betont voranstellt. Beide Texte konkretisieren diese Nähe anthropologisch als „in deinem Mund und in deinem Herzen“.

Dieses sich auch anderswo ergänzende „Begriffspaar“ (z.B. in „Ps 5,10; 19,15; 49,4; Pred 5,1; Sir 39,35“) „bezeichnet die Gesamtheit aller möglichen Äußerungen des Menschen, die von anderen Menschen hörbaren („Mund“) und die in seinem Inneren verborgenen („Herz“).“

Auf der anderen Seite kommt Wolter noch einmal darauf zurück, dass Paulus die den hebräischen Text ergänzenden Worte der Septuaginta *kai en tais chersin sou auto poiein* {und in deinen Händen, um es zu tun} weglässt, was mit dazu führt (M119), „den Eigensinn von Dtn 30,12-14 geradewegs in sein Gegenteil“ zu verkehren, denn (M121) was „nach Dtn 30,11 für das ‚Gebot‘ (*mizwah*; LXX: *entolē*)“ gilt, sagt „Paulus hier vom ‚Wort des Glaubens‘ (V. 8b)“, das Paulus selbst (M123), beginnend mit der anschließenden „*tout' estin*-{das ist}Erläuterung“ in Vers 8c, näher erläutern wird.

[11. August 2025] Im Gegensatz zu Wolter geht Gerhard Jankowski davon aus (J229), dass Paulus den Satz aus Römer 10,4: „Der Messias ist das Ziel der Thora auf Bewährtheit hin jedem, der vertraut“, durchaus „mit einer typisch rabbinischen Auslegung, mit einem Midrasch zu Dtn 30,11ff.³¹³“, begründet (J229f.):

313 Dazu beruft er sich auf P. Lenhardt / P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Texte und Inter-

Bei Paulus heißt das so: „*Die Bewährtheit aus Vertrauen sagt so ...*“ (10,6). Und dann folgt die verbindliche und aktualisierte Auslegung einer gewichtigen Stelle aus der Thora. Oder anders gesagt, Thora wird hier aufgrund der Thora und von der Thora her ausgelegt. Grundlage der Auslegung ist Dtn 30,11ff. Dort heißt es:

11 *Denn dieses Gebot, das ich dir am heutigen Tag gebiete,
nicht entrückt ist es dir, nicht fern ist es.*

12 *Nicht im Himmel ist es, daß du sprächest:
Wer steigt für uns zum Himmel und holt es uns
und gibt es uns zu hören, daß wir es tun?*

13 *Nicht überm Meer ist es, daß du sprächest:
Wer fährt uns über das Meer hinüber und holt es uns
und gibt es uns zu hören, daß wir es tun?*

14 *Nein, sehr nah ist dir das Wort,
in deinem Mund und in deinem Herzen,
es zu tun.*

Nach Jankowski (J230) ist diese Stelle „so gewichtig und auch bekannt, daß er sich mit den paar zitierten Worten begnügen kann“:

Es ist klar, daß es in Dtn 30 um die Thora, an dieser Stelle um die *mizwa*, das Gebot, geht. Sie ist nicht im Himmel, nicht jenseits des Meeres. Sie ist also nicht transzendent, sondern gegenwärtig, aktuell. Sie ist als *dabar*, als Tat-Wort, zu hören und zu tun.

Aber warum ist in „den zitierten Worten ... nichts von der Thora oder der Mizwa zu hören“? Nach Jankowski ist das „nicht nötig, denn für Paulus gilt, daß der Messias das Ziel der Thora ist. Also ist auch diese Stelle aus der Thora messianisch auszulegen“. Was Jankowski darunter versteht, führt er folgendermaßen aus:

Wir finden diese Auslegung in den beiden Sätzen, die mit einem formelhaften *tout' estin, das ist, das heißt*, eingeleitet werden. Himmel und das jenseitige Ufer des Meeres stehen für die kaum faßbare Ferne, beide sind so gut wie nicht erreichbar. Genau dort, in diesen nicht erreichbaren Fernen ist das Gebot nicht. Ebenso ist der Messias nicht in diesen Fernen. Ihn dort zu suchen hieße das messianische Geschehen beschleunigen, eben ihn vom Himmel herunterzuholen oder ihn aus den Toten heraufzuholen. Beides ist unmöglich. Er ist sehr nahe, wie die Thora sehr nahe ist. Er ist gegenwärtig im *dabar, rhēma*, in dem Tat-Wort. Dieses gegenwärtige und ganz nahe Tat-Wort läßt die Thora laut werden, es bringt ebenso den Messias nahe. Er ist nahe im Wort, gegenwärtig, erreichbar.

Worte sind dazu da, daß sie gesagt und gehört werden. Das Wort, um das es hier geht, ist dazu da, daß es geliebt wird. Deshalb gehört es in den Mund und in das Herz.

Aber in 5. Mose (Deuteronomium) 30 „heißt es – und nicht nur da –, daß das Wort auch zu tun ist.“ Warum lässt Paulus die darauf bezogenen Teile des Textes aus? Nach Jankowski mag das damit zu tun haben, dass mit dem Kommen des Messias das göttliche „Tat-Wort“ auch Menschen aus den Völkern hautnah auf den Leib rückt, die nicht auf die Tora verpflichtet sind:

Er ersetzt das Tun durch das Vertrauen. Denn das Wort tun können nur die, denen es in der Thora nahe ist. Alle aber können dem Wort, in dem der Messias nahe ist, vertrauen. Wenn es gesagt und gehört wird.

Könnte diese Auslegung aber nicht letztendlich doch darauf hinauslaufen, dass die Tora nicht nur ihre von den Völkern trennende Funktion verliert, sondern auch ihre grundsätzliche Bedeutung für alle, die auf den Messias vertrauen? Jankowski sieht das anders, und zwar gerade wegen der Art und Weise der auf die Tora bezogenen Argumentation, die Paulus hier vertritt (J230f.):

Dieser kurze Abschnitt ist nun in der Tat von großer Bedeutung, aber nicht, weil in ihm der Abschied von der Thora gefeiert wird. Zum einen geht es um das Problem der Auslegung von Texten. Was ist verbindlich? Der schriftlich fixierte Text, der nur zu überliefern ist, oder die aktuelle Auslegung eines Textes? Für Paulus hat die aktuelle mündliche Auslegung eindeutig den Vorrang, aber nur insoweit, als sie den schriftlich fixierten Text auslegt. Nur dann kann sie verbindlich sein. Dieses Auslegungsprinzip macht noch einmal deutlich, daß hier von einem Ende der Thora überhaupt nicht die Rede sein kann. Es kommt dem Paulus alles darauf an, seine Auslegung in Übereinstimmung mit der Thora, also auch in Übereinstimmung mit der Tradition zu sehen. Das heißt aber auch, daß die schriftliche Tradition, in unserem Fall die schriftliche Thora, auf die er seine Auslegung stützt, den von ihm verkündeten Messias bezeugt.

Interessant findet Jankowski (J231) in diesem Zusammenhang einen Hinweis der Autoren Lenhardt und von der Osten-Sacken³¹⁴ „auf die Übereinstimmung – bei gleichzeitig inhaltlichen Unterschieden – mit einer rabbinischen Entscheidung zur Auslegungsproblematik“:

In bBM {Traktat Bava Meši'a des babylonischen Talmud} 59b bemüht R. Eliezer eine „Himmelsstimme“, also gleichsam die himmlische Autorität, um seine Auslegung (Halacha) zu stützen. Seine Gegner dagegen berufen sich bei ihrer Entscheidung auf Dtn 30,12ff., setzen also die Thora selbst über die himmlische Autorität und können so die Halacha R. Eliezers für ungültig erklären.

314 Jankowski verweist dazu auf das eben zitierte Buch, 98-120.

Außerdem mag „die Auslegung des Paulus für seine Zeit“ insofern auch im politischen Sinn „äußerst aktuell“ gewesen sein, als sie „deutlich auch eine Kritik am messianistischen Widerstand“ enthält:

Wenn auch nicht alle, so wollten doch einige der Widerstandsgruppen mit ihrem Kampf gegen Rom die messianische Zeit, und das hieß das Eingreifen des Messias, herbeizwingen, ihn gleichsam vom Himmel, aus dem er erwartet wurde, herabholen. Für Paulus ist das ein unmögliches Unterfangen, das er ablehnt. Daß seine Strategie, die Befreiung durch das Zusammengehen von Juden und Nichtjuden zu erreichen, nicht weniger unpolitisch war, werden wir in den nächsten Abschnitten noch erfahren.

Römer 10,8c-9: Wer bekennt und vertraut: Jesus ist der Kyrios, von Gott aus Toten auferweckt, wird befreit – aus dem Sklavenhaus Roms oder ewiger Verdammnis?

10,8c Dies ist das Wort vom Glauben, das wir predigen.

10,9 Denn wenn du mit deinem Munde bekenntst,
dass Jesus der Herr ist,
und glaubst in deinem Herzen,
dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat,
so wirst du gerettet.

[13. August 2025] Für Michael Wolter (M123) gehört der Versteil Römer 10,8c noch in den Zusammenhang der Verse 6 bis 8, obwohl die dritte „*tout' estin*-{das ist-}Erläuterung“ in Vers 8c „nicht ... wie in V. 6d.7b“ von der Glaubensgerechtigkeit stammt, „sondern ... von Paulus.“ In seinen Augen bezieht sich jedenfalls das „Demonstrativum *touto* {das}“ zurück auf das Stichwort *rhēma* {Wort}, das als „Gegenstandsbe-griff... im Wort der Glaubensgerechtigkeit“ zur Sprache kommt und in 8c durch den „Bestimmungsbegriff“ *to rhēma tēs pisteōs, ho kēryssomen* {die Botschaft des Glaubens, die wir verkündigen} näher erläutert wird. Dieses *rhēma tēs pisteōs* {Wort des Glaubens} aber

ist nichts anderes als das, was Paulus in 10,4 „Christus“ genannt hatte oder was er in 10,16 „Evangelium“ nennen wird: dass Gott in Jesus von Nazareth zum Heil für alle Menschen gehandelt hat.

Schaut man aber Wolters Übersetzung (M115) genauer an, so ist zu erkennen, dass auch er den Vers 8c mit einem Doppelpunkt auf die nachfolgenden Verse hin öffnet. Genauer gesagt (M117):

Das letzte Zitat (Dtn 30,14 in V. 8b) und seine Deutung (V. 8c: „das ist die Botschaft des *Glaubens, die wir verkündigen*“) entfaltet Paulus ab V. 9 in zwei Richtungen: In V. 9-13 geht es zunächst um diejenigen, die dem *rhēma tēs pisteōs* glauben. Im Anschluss daran führt er die Linie in V. 14-15 von den Gläubenden zu denen zurück, die das *rhēma tēs pisteōs* verkündigen.

Dass sich Vers 8c stärker nach vorn auf Vers 9 als zurück auf Vers 8b bezieht, bestätigt Wolter auch insofern (M124), als er weniger dazu neigt, das den Vers 9 einleitende *hoti* wie „in der Regel“ üblich als Begründung zu interpretieren und mit „denn“ zu übersetzen, sondern eher als „ein *hoti* recitativum ...“, das eine direkte Rede oder ein Zitat einleitet“. In diesem Fall gibt Paulus in diesem Vers den Inhalt des *rhēma tēs pisteōs* {Botschaft des Glaubens} wieder,

das von den Aposteln verkündigt wird. Ausgeschlossen ist das nicht, denn wir haben in diesem Vers alles, was eine [protreptische](#) Missionspredigt enthalten muss: einen *Inhalt* (Jesus ist Kyrios [vgl 2Kor 4,5 sowie Apg 16,31; Kol 2,61]; Gott hat ihn von den Toten auferweckt [vgl 1Thess 1,10]), eine *Pragmatik*, aus der hervorgeht, wie man darauf reagieren soll (‚bekennen‘ und ‚glauben‘), und die Zusage einer *Heilsfolge* (‚gerettet werden‘), um die Hörer zu der genannten Reaktion zu motivieren. Für diese Interpretation spricht auch, dass Paulus das Begriffspaar *homologeîn* {bekennen} und *pisteueîn* {glauben} in Röm 10,14a durch *epikaleîn* {anrufen} und *pisteueîn* aufnimmt und dann in V. 14b-15 in den Kontext der Mission einordnet.

Inhaltlich steht „die hier formulierte Aussage“ als „Antithese“ dem Vers 5b gegenüber, denn Paulus setzt „dem ‚Tun‘ der Werke des Gesetzes (V. 5b) das ‚Glauben‘ und ‚Bekennen‘ entgegen, auf das das *rhēma tēs pisteōs* {Botschaft des Glaubens} abzielt“. Ebenso entspricht auch das „Futur von *sōthēsē* {wirst du gerettet werden} ... dem von *zēsetai* {wird leben} in V. 5b“.

Mit den sich ergänzenden Formulierungen *homologeîn en tō stomati sou* {mit deinem Mund bekennen} und *pisteueîn en tē kardia sou* {in deinem Herzen glauben} umschreibt Paulus „die öffentlich ausgesprochene und die unausgesprochen bleibende Zustimmung zum Inhalt des Evangeliums“, und zwar in der „Reihenfolge von *stoma* {Mund} und *kardia* {Herz}“, die er aus „Dtn 30,14... nach Röm 10,9 übernommen hat“. Dabei beschreibt er den

Inhalt des ‚Bekennens‘ ... unter Rückgriff auf die gottesdienstliche Akklamation {Zuruf} *kyrios Iēsous* („Jesus ist Herr“), die auch in 1Kor 12,3 („niemand kann sagen: *kyrios Iēsous*, außer im heiligen Geist“) und Phil 2,11 („... jede Zunge bekenne [*exhomologēsetai*]: *kyrios Iēsous Christos*“) belegt ist.

Paulus (Anm. 52) zitiert den Zuruf *kyrios Iēsous* allerdings nicht im Nominativ, sondern gibt ihn im Akkusativ mit *kyrion Iēsoun* wieder, dabei (M125) wird Jesus als Subjekt durch das Prädikat *kyrios* {Herr} bestimmt. Dafür nennt Wolter Beispiele für „[a]ltestamentliche Vorbilder ... in 1Kön 18,39: ‚JHWH – er (ist) Gott‘ (*jhwh hu’ ha’elohim*) und Ps 10,16: ‚JHWH (ist) König‘ (*jhwh melek*).“

Den „Ursprung“ für die „akklamative Bezeichnung Jesu als ‚Herr‘“ sieht Wolter

wahrscheinlich im aramäischsprachigen Gottesdienst. Beleg dafür ist der in 1Kor 16,22 zitierte aramäische Gebetsruf „Maranatha“, der Jesus mit dem ara-

mäischen Titel *mare*[?] („Herr“) anredet und hier wohl mit „Unser Herr, komm!“ (d.h. *marana[?] tha[?]* oder *maran[?] etha[?]*) wiederzugeben ist.

Was Paulus mit der Ausrufung „Jesu als ‚Kyrios‘“ letztendlich meint, ist nach Wolter von der Parallelstelle Philipper 2,10-11 her zu begreifen:

Phil 2,10-11 bettet die christologische Kyrios-Akklamation in Worte aus Jes 45,23^{LXX} ein (*emoi kampsei pan gony, kai exhomologēsetai pasa glōssa tō theō*) [„mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird Gott preisen“]) und gibt damit zu erkennen, dass diese Prädikation sich auf die himmlische Hoheitsstellung Jesu bezieht, die ihm von Gott verliehen wurde (vgl. auch die Fortsetzung in Phil 2,11: Jesus wird von allen Geschöpfen als Kyrios gepriesen *eis doxan theou patros* {zur Ehre Gottes des Vaters}). Die Akklamation Jesu als „Kyrios“ ist darum eine performative Handlung, mit der jeder, der sie ausspricht, sich Jesus als dem unterwirft, der an der Herrschaft des transzendenten Gottes über die ganze Welt partizipiert.

Die Frage ist aber, in welcher Weise sich der Jude Paulus diese Teilhabe Jesu an der Herrschaft Gottes vorgestellt hat. Gerhard Jankowski hat in seiner Auslegung des „Christushymnus“ im Philipperbrief³¹⁵ herauszuarbeiten versucht, dass Paulus jedenfalls nicht Jesus mit Gott gleichsetzen kann. Vielmehr kommt dem „erniedrigten und gekreuzigten Jesus, diesem Menschen nach Gottes Willen, der Titel Herr zu“, und „weil damit auch der NAME, das befreiende Programm Gottes, umschrieben und aufgerufen wird, darum gilt diesem Gott die Ehre.“ Es ist also nicht eine abstrakt zu verstehende Allmacht, an der Jesus überweltlich teilhat, sondern der Messias des Gottes Israels verkörpert in seinem ganzen Willen und Wirken, seinem Sterben und seiner Auferweckung, den befreienden NAMEN des Einen Gottes.

Zurück zu Wolter, demzufolge man aber eine „gezielte Abgrenzung vom Kaiserkult ... nicht mithören“ darf, weil „die Kyrios-Prädikation ... in der griechisch-römischen Umwelt des frühen Christentums zwar auch der römische Caesar auf sich“ zog, aber nicht ausschließlich; sie „konnte immer auch anderen Gottheiten oder menschlichen Machthabern zuteil werden.“ Von daher ist (M126) „auch die Behauptung“ nicht „sachgerecht ...“, dass Paulus bei der Akklamation *kyrios Iēsous* immer die Abgrenzung vom Herrschaftsanspruch des Caesar mitgehört hat.“ Die entscheidende Begründung dafür ist Wolter zufolge,

dass der Caesar nach paulinischem Verständnis immer nur ein Kyrios *kata sarka* {nach dem Fleisch} sein kann. Genau das ist aber für Jesus ausgeschlossen. Demgegenüber geht diese Interpretation davon aus, dass Jesus und der Caesar *kyrioi* {Herren} von derselben Art sind. Das ist aber ein für Paulus ganz un-

315 Gerhard Jankowski, Das messianische Experiment. Paulus an die Philipper. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 62/63 (1990), 71. Zu dem von ihm zitierten Satz verweist Jankowski auf G.H. ter Schegget, Het lied van de Mensenzoon, 1975, 148.

möglicher Gedanke, denn Jesus herrscht gerade nicht *kata sarka*. Seine Herrschaft kann vielmehr immer nur eine Herrschaft *dia pisteōs* {durch den Glauben} sein. Auf der Ebene, die Paulus mit der *kyrios-lēsous*-Akklamation in den Blick nimmt, können Jesus und der Caesar einander darum schlechterdings nicht begegnen, und deshalb können sie auch nicht miteinander konkurrieren. Auch für den, der Jesus als *kyrios* bekennt, bleibt der Caesar auch weiterhin *kyrios* – freilich nur *kata sarka*.

Dieses Argument ist allerdings fragwürdig. Es unterstellt, dass Paulus eine Wirklichkeitsebene des Glaubens als religiös, jenseitig und zum Himmel gehörig grundsätzlich von der Wirklichkeitsebene diesseitiger politischer Machtentfaltung unterscheiden würde. Bezieht sich dann die „Heilsgewissheit“, die Paulus vermitteln will, wie Wolter gleich zu Römer 10,10 hervorheben wird, auf die Rettung vor jenseitsweltlicher Verdammnis, während der Christ sich im Diesseits jedem weltlichen (*kata sarka*) Herrscher zu unterwerfen hat? Genau diese Unterscheidung ist der biblisch-propheatischen Tradition, in der Paulus verwurzelt ist, aber vollkommen fremd, richtet sich doch das Vertrauen auf den Gott Israels nicht auf ein Jenseits, sondern auf den Anbruch der kommenden Weltzeit des Frieden hier auf Erden unter dem Himmel Gottes.³¹⁶

In Vers 9b ist der Ausdruck *ho theos auton ēgeiran ek nekrōn* {Gott hat ihn aus Toten erweckt} „keine alte ‚Formel‘, denn die Formulierung ist kontextabhängig, weil *auton* {ihn} auf ‚Jesus‘ (V. 9a) zurückverweist“, auch macht Paulus die

Auferweckung Jesu ... hier nicht darum zum exemplarischen Inhalt des Glaubens, weil Jesus durch Auferstehung und Erhöhung zum Kyrios wurde³¹⁷, sondern weil die Auferweckung Jesu von den Toten die fundamentale christliche Tatsachengewissheit schlechthin ist, die allererst einen Christenmenschen zu einem solchen macht (vgl. 1Kor 15,14.17; 1Thess 4,14a).

316 Vgl. dazu meine Besprechung des Buches von Lance Byron Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington 2007, nur im Internet veröffentlicht unter: [Christus und Caesar](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83991). Eine politische Auslegung des Johannesevangeliums, kritisch gelesen, Gießen 2023 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83991](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83991)). Während Richey die Auffassung vertritt, dass im Johannesevangelium Jesus als der Sohn Gottes bewusst den politischen und theologischen Ansprüchen der Römischen Reichsideologie entgegengestellt wird, so dass eine Entscheidung zwischen Christus und Caesar getroffen werden muss, ist meines Erachtens Jesu messianisches Königtum, wie es Johannes entfaltet, von der jüdischen Tora her als der Prozess der Befreiung Israels und der Überwindung der Römischen Weltordnung zu begreifen. Auch wenn der jeweilige Herrschaftsanspruch auf beiden Seiten ganz anders zu bestimmen ist, macht die Frage doch Sinn, ob eine Entgegensetzung beabsichtigt ist – dort vom Evangelisten Johannes, hier vom Apostel Paulus.

317 So sieht das Wolter zufolge z.B. B. Weiß, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen, 9. Aufl. 1899, 450.

[14. August 2025] Gerhard Jankowski übersetzt *rhēma tēs pisteōs* in Römer 10,8c nicht wie Wolter (M115) mit „Botschaft des Glaubens“, sondern (J231) mit „Wort der Treue“. Von dem (J232) in 5. Mose (Deuteronomium) 30,14 genannten „Wort, das uns nahe ist im Mund und im Herzen“, sagt Paulus „[d]emonstrativ ...: Das, *touto*, ist das Wort der Treue, das wir öffentlich ausrufen, bekanntmachen, verkünden.“ Damit setzt Jankowski voraus, dass *pistis* hier mehr die Treue *Gottes* bezeichnet als umgekehrt einen Glauben oder ein Vertrauen, das von *Menschen* ausgeht. Da im Zitat, auf das Paulus sich beruft, aber von dieser Treue Gottes nicht ausdrücklich die Rede ist, sondern von Gottes Gebot (*mizwah, entolē*), fährt Jankowski fort:

Eigentlich müßte es heißen: Wort der Thora, der Mizwa. Das sagt er nicht. Er legt ja dieses Stückchen der Thora messianisch aus, macht nun wirklich wörtlich aktuell, was geschrieben ist. Und er sagt auch gleich, wozu das Wort der Treue so nahe ist, nämlich daß mit dem **Mund** bekannt und mit dem **Herzen** vertraut wird. Was dann folgt, ist Interpretation dieser beiden Stichworte aus dem Zitat aus Dtn 30,14.

Wenn das Wort der Treue so nahe ist, im Mund und im Herzen, dann muß es durch den Mund aus dem Herzen öffentlich gesagt werden. Dieses Wort der Treue dient nie nur der Innerlichkeit, es drängt geradezu in die Öffentlichkeit. Der geschriebene Satz aus der Thora wird so zum öffentlichen Wort. Dieses öffentliche Wort ist freilich kein Gerede, kein bloßes Geschwätz. Es ist Bekennen, *homologeîn*. Und das Bekennen ist von seinem Inhalt her definiert.

Was nun aber konkret „mit dem **Mund** bekannt werden“ soll, diese Formulierung „*Herr Jesus* oder auch: *Herr ist Jesus* ... hört sich für uns wie eine fromme Floskel an, tausendmal gehört und gesagt, zur leeren Worthülse verkommen“. Für das Verständnis entscheidend ist nach Jankowski, dass dieser Satz zur Zeit des Paulus als politischer Kampfbegriff aufgefasst werden konnte (J232f.):

Griechisch gehört, macht das Nominalsätzchen einen ganz anderen Sinn: *kyrios Iēsous*. *Kyrios* ist bei den hellenistischen Herrschern ein Titel, der den Souveränitätsanspruch des jeweiligen Herrschers feststellt. Den Titel tragen aber auch viele orientalisch-gottheiten als Ausdruck ihrer universalen Herrschaft. Da die Herrscher vergöttlicht werden oder sich vergöttlichen lassen, weist der Titel *kyrios* auch auf ihre göttliche Natur hin. Zumindest im Osten des Imperiums tragen auch die römischen Herrscher z.Z. des Paulus den Titel in dieser doppelten Bedeutung. Claudius ist *kyrios* und Nero ist es erst recht. *Kyrios Iēsous* öffentlich zu sagen und zu bekennen ist also in der Zeit damals ein eminent politisches Bekenntnis. Wer es öffentlich laut werden läßt, sollte wissen, was er tut. Denn er spricht dem Kaiser sowohl seinen Herrschaftsanspruch als auch seine göttliche Stellung ab. Herr ist für ihn dieser Jesus, der aus einem der erbärmlichsten Winkel der Welt kommt. Der aber ist nun weder absoluter Herrscher noch göttlicher Natur. So wird dieses Bekenntnis zur politischen Kampf-ansage.

Unausweichlich wird Jankowski zufolge (J233) diese Schlussfolgerung, wenn „die beiden Worte *kyrios Iēsous* von der Schrift her“ gedeutet werden, und zwar als die „Übersetzung zweier hebräischer Worte“:

In der Schrift wird der unaussprechliche NAME, das sogenannte Tetragramm JHWH, mit *adonai, mein Herr*, umschrieben. Die LXX übersetzt dann *adonai* konsequent mit *kyrios*. *Kyrios* steht so für das Tetragramm, für den NAMEN, das befreiende Programm des Gottes Israels. *Iēsous* ist die gräzisierte Form des hebräischen Namens *Jeschuah*, übersetzt: *Er befreit*. Die Umschreibung des NAMENS in Verbindung mit dem Namen Jeschuah/Jesus bedeutet nun nicht, daß Jesus nun identisch mit dem NAMEN ist. Diese Gleichsetzung ist eine Unmöglichkeit, von der Thora unter Strafe gestellt (Dtn 13,1-5). Was aber gemeint ist, verdeutlicht der Schüler des Paulus, Lukas, in seiner Apostelgeschichte. In Apg 4 wird den Jesus-Schülern Petrus und Johannes vorgeworfen, sie lehrten in einem „anderen Namen“, wenn sie im Namen des Jesus heilten, und verstießen somit gegen die Thora. In einer langen Predigt erklären Petrus und Johannes, daß sie eben in keinem anderen Namen lehren. Der Name Jeschuah/Jesus ist für sie der NAME, wie er in Ex 3,14 offenbart wird.³¹⁸ Der Name Jeschuah/Jesus ist demzufolge nichts anderes als die Aktualisierung des einen NAMENS in Israel, anders gesagt: So wie damals die Befreiung des Volkes durch den einen NAMEN geschah, so geschieht die Befreiung des Volkes und der Völker jetzt durch den Namen Jeschuah/Jesus. *Er befreit* ist Vergewärtigung der Befreiung nicht mehr aus der Sklaverei Ägyptens, sondern aus dem weltweiten Sklavenhaus Roms. Ganz nah ist dieses Wort, gegenwärtig und aktuell, es muß an die Öffentlichkeit, nicht als eine fromme Floskel, sondern als politischer Akt. Das Bekenntnis erhellt, daß diese Welt versklavt ist und befreit werden muß.

Auch, was „mit dem **Herzen** vertraut werden“ soll, nämlich dass „Gott ... Jeschuah/Jesus aus den Toten erweckt“ hat, hört sich „wie eine abgedroschene Floskel“ an, die, „weil sie aus dem Herzen kommt“ (J234), „auch etwas zur Erbauung der Seele zu sein“ scheint. Jankowski weiß aber überzeugend zu begründen, inwiefern genau dieser „Satz ... die Grundlage des öffentlichen Bekenntnisses“ ist, weil nämlich „diese Welt, so wie sie ist, nicht bleiben kann, sondern anders werden muß“, und weil „darauf ... das innerliche Vertrauen, das Vertrauen, das aus dem Herzen kommt, ausgerichtet“ ist:

318 Jankowski verweist dazu auf T. Veerkamp, „Nicht in diesem Namen lehren“ – eine Auslegung von Apg 4,12 und seinem Kontext, in: Texte & Kontexte Nr. 31/32 (1986), 61-92. Ebenso lohnt sich auch in G. Jankowski, Und sie werden hören. Die Apostelgeschichte des Lukas. Erster Teil (1,1 - 9,31) – eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 91/92 (2001), 80ff., die Durcharbeitung des Abschnitts über Apostelgeschichte 4,5-22, die drei Jahre nach Jankowskis Römerbrief-Auslegung veröffentlicht wurde.

Es ist gleichsam Herzenssache. Was ist das deutlichste Indiz dafür, daß diese Welt total anders geworden ist? Daß Tote aus dem Tod in das Leben auferstehen. Die Rede von der Auferstehung aus den Toten, zum ersten Mal im Mund der jüdischen Märtyrer der Makkabäerzeit, ist sowohl Kampfansage gegen die Herrschenden, die mit dem Tod regieren, als auch unerschütterliche Hoffnung auf eine völlig andere, neue Welt. Für Paulus bedeutet die Auferstehung aus den Toten eine neue Schöpfung. So nachzulesen in 1.Kor 15.³¹⁹ Und für die Evangelien ist der Tag der Auferweckung des Messias der Tag eins, *hēmera heis* (!), *jom echad*, (vgl. Mk 16,9³²⁰) der neuen Schöpfung. Ist aber der von den Herrschenden hingerichtete Jesus von Gott aus den Toten erweckt worden, dann ist deren Herrschaft in Frage gestellt, wenigstens von denen, die darauf aus ganzem Herzen vertrauen. Für sie ist die erhoffte neue Welt die einzige mögliche Alternative zur gegenwärtigen Ordnung der Welt. Die Befreiung der Menschheit hat Zukunft: Wenn du bekennst und vertraust, *wirst du befreit werden, sōthēsē*. Daß Jesus aus den Toten auferweckt wurde, ist nicht sosehr ein Dogma, an das zu glauben ist, als vielmehr eine Ermutigung für alle, die eine andere Welt wollen.

Römer 10,10-13: Jeder, ob Jude oder Grieche, der dem HERRN vertraut und seinen NAMEN anruft, erlangt Bewährtheit und Befreiung

- 10,10 Denn wer mit dem Herzen glaubt, wird gerecht;
und wer mit dem Munde bekennt, wird selig.
- 10,11 Denn die Schrift spricht (Jesaja 28,16):
„Wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.“
- 10,12 Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen;
es ist über alle derselbe Herr,
reich für alle, die ihn anrufen.
- 10,13 Denn „wer den Namen des Herrn anruft, wird selig werden“ (Joel 3,5).

319 Vgl. dazu Gerhard Jankowski, *Solidarisch leben*. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Eine Auslegung, in: *Texte & Kontexte* Nr. 121-123 (2009), 118ff.

320 Hier liegt ein Irrtum vor, denn der dem ursprünglichen Markus-Schluss hinzugefügte Abschnitt enthält in Vers 16,9 gerade nicht die Formulierung mit der Kardinalzahl *heis* {eins}, sondern die zu erwartende Formulierung *prōtē sabbatou* {am ersten (Tag) der Sabbatwoche} mit einer Ordinalzahl, die üblicherweise eine Reihenfolge von Tagen darstellt. Richtig wäre der Bezug auf Johannes 20,1, wo der Evangelist tatsächlich *tē de mia tōn sabbatōn* {am Tag eins der Sabbatwoche} sagt. Vgl. dazu Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 (<urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786>), 407-409. Siehe außerdem oben die Auslegung von [Römer 4,23-25: Was Abraham angerechnet wurde, gilt durch Tod und Auferweckung des Messias auch für Juden und Gojim, die auf den Gott Israels vertrauen](#) (hier S. 269f.).

[17. August 2025] Den Vers Römer 10,10: *kardia gar pisteuetai eis dikaiosynēn, stomati de homologetai eis sōtērian* übersetzt Michael Wolter folgendermaßen (W116):

Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit,
mit dem Mund aber bekennt man zum Heil.

Dabei (M126) „dreht Paulus die durch Dtn 30,14 vorgegebene Reihenfolge von ‚Mund‘/‚bekennen‘ – ‚Herz‘/‚glauben‘ chiasmisch {überkreuz} um“ und stellt durch die „unpersönliche Formulierung der Verben ... die Regelhaftigkeit des Zusammenhangs von Tun und Ergehen fest“. So will Paulus „Heilsgewissheit vermitteln“, indem er mit der „Präposition *eis* ...die jeweilige Heilsfolge in derselben Weise wie in Röm 1,16 (*eis sōtērian* {zum Heil}) und 10,4 (*eis dikaiosynēn* {zur Gerechtigkeit})“ beschreibt. Wolter legt Wert darauf (Anm. 63), dass *sōtēria* dabei „nicht auf eine bestimmte Heilsvorstellung (z.B. Rettung aus dem Endgericht) reduziert werden“ darf, und erst recht (Anm. 65) will Paulus

nicht etwa eine Zweistufensoteriologie vortragen, der zufolge das „Glauben“ zwar in der Gegenwart als „Gerechtigkeit“ angerechnet würde, jedoch erst das „Bekennen“ die Teilhabe an dem noch ausstehenden eschatischen „Heil“ (vgl. Röm 13,11) ermöglichte³²¹. Obwohl aus Röm 9,14a-b hervorgeht, dass Paulus sich das Verhältnis von „glauben“ und „bekennen“ als ein Nacheinander vorstellt, will er dem Glauben hier keine soteriologische Insuffizienz {ein auf das Heil bezogenes Ungenügen} zuschreiben.

Belege dafür (Anm. 64), dass auch in den Psalmen und im Prophetenbuch Jesaja die Begriff „*dikaosynē* und *sōtēria* bzw. *sōtērion*“ parallelisiert werden, findet Wolter „in Ps^{LXX} 70,15; 97,2; 118,123; Jes 46,13; 51,5.6.8; 59,17; 62,1.“

Die drei folgenden Verse 11-13 führen Vers 10 weiter, indem (M127) zunächst Vers 11 an Vers 10a anknüpft und in Vers 13 Vers 10b aufgenommen wird, wobei Paulus „unter dem Einfluss des Zitats von Joel 3,5 *homologeîn* {bekennen} durch *epikaleisthai* {anrufen} ersetzt.“

In Vers 11b wiederholt Paulus das Zitat aus Jesaja 28,16, das er bereits in 9,33c gebracht hatte, aber er

ergänzt auch noch ein inklusives *pas* {jeder}, in dem man wie in Röm 1,16; 3,22; 4,11; 10,4 ‚nicht nur Juden, sondern auch Heiden‘ mithören muss (vgl. V. 12). Paulus beruft sich auf das Zeugnis der Schrift, um seine These von der vollen eschatologischen Heilsgewissheit des Christus-Glaubens zu untermauern: Für die Teilhabe am eschatischen Heil gibt es keine weitere Bedingung; der Christus-Glaube ist dafür voll und ganz hinreichend. *ou kataischynthēsetai* {wird nicht zuschanden} bezeichnet dasselbe Geschehen wie *sōthēsē* {wirst du

321 Das meint nach Wolter J. Lambrecht, Initial Righteousness and Final Salvation (Romans 9-10), in: ders., Understanding What One Reads (ANL 46), Leuven u.a. 2003, 155-166.

gerettet} bzw. *sōthēsetai* {wird gerettet} (V. 9c.13) und *eis sōtērian* {zum Heil} (V. 10b).

Was Paulus „mit seiner Eintragung von ‚jeder‘ (*pas*) in das Zitat von Jes 28,16 zum Ausdruck bringen wollte“, wird in Vers 12 näher entfaltet, dass nämlich „der Christus-Glaube, dem das eschatische Heil zugesagt ist, den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden theologisch bedeutungslos macht.“ Zu diesem Zweck nimmt Paulus

das *pas* {jeder} von V. 11b nicht nur durch „Jude und Grieche“ (V. 12a) auf, sondern er schreibt es auch durch *pantōn* {über allen} bzw. *eis pantas* {für alle} fort (V. 12b.c). Es ist kein Zufall, dass die Formulierung *ou gar estin diastolē* {denn es gibt keinen Unterschied} (V. 12a) ihre wörtliche Entsprechung in Röm 3,22 hat, wo Paulus mit ihr seine Zusammenfassung von Röm 1,18 - 3,20 einleitet: Genauso wie die Sünde fungiert auch der Glaube als ‚Gleichmacher‘, der alle Unterschiede, die zwischen Menschen bestehen, theologisch depotenziert.

Genau zu betrachten ist die Art und Weise, in welcher nach Wolter diese „Feststellung ... die Abgrenzung von der Tora“ impliziert, nämlich

insofern deren Aufgabe darin besteht, Israels Unterscheidung von den Völkern zu objektivieren (vgl. EpArist 151³²²: die Gebote wurden gegeben, „weil wir uns von allen Menschen unterschieden“ [*dioti para pantas anthrōpous diestalmetha*]; s. auch ebd. 152).

Nicht die Tora als solche wird von Paulus also für aufgehoben erklärt, sondern allein ihre Israel von den Völkern trennende Funktion.

Vers 12b: *ho gar autos kyrios pantōn* {wörtlich: denn derselbe Herr aller} ist (Anm. 71) vom Satzbau her „nicht klar“. Wolter meint, es müsse „zu *ho autos* {derselbe} ein elliptisch ausgefallenes *kyrios* zu ergänzen“ sein {denn derselbe Herr ist der Herr über alle}. Jedenfalls (M127) ist der „Unterschied zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christen dadurch aufgehoben, dass beide sich ein und demselben ‚Herrn‘ unterworfen haben.“ Aber ist der „*kyrios*, von dem Paulus hier spricht“, wirklich „derselbe wie in V. 9a: Jesus Christus“? Es gibt auch Exegeten (Anm. 72), die meinen, „dass Paulus hier von Gott spricht“³²³. Für die Übersetzung von *pantōn* gilt Wolter zufolge (M127f.), dass das Wort „aus V. 12a ‚Jude und Grieche‘“ aufnimmt und hier „als Maskulinum ... (‚über alle‘) und nicht als Neutrum“ aufzufassen ist.

In Vers 12c: *ploutōn eis pantas tous epikalumenous auton* {er ist reich für alle, die ihn anrufen} (M128) wird der „Kyrios ... mit einer metaphorischen Prädikation“ verse-

322 Mit EpArist 151 zitiert Wolter den Aristeasbrief, von dem im Internet eine [deutsche Übersetzung](#) zur Verfügung steht.

323 Wolter verweist u.a. auf L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 143; E.E. Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (SBL:DS 109), Atlanta 1989, 154; L.T. Johnson, *Reading Romans*, New York 1997, 161.

hen, die mit „der Überschreitung der Grenzen Israels und der Einbeziehung der Nichtjuden in das Heil“ zusammenhängt und „– um im Bild zu bleiben – dessen soteriologisches ‚Vermögen‘ zum Gegenstand hat. Es ist so groß, dass es für alle Menschen reicht.“ Später wird Paulus auch in Römer 11,12 noch einmal „‚Heil‘ zu ‚Reichtum‘“ verallgemeinern.

Mit *pantas tous epikaloumenous* {alle, die anrufen} nimmt Paulus nicht nur seine eigene „Rede vom ‚Bekennen‘ (*homologein*) aus V. 9a.10b“ wieder auf, sondern auch eine „Sammelbezeichnung für die Frommen im Gottesvolk“, die in den Psalmen (z.B. 85,5; 98,6; 144,18) „mit Gott oder seinem Namen als Objekt“ verwendet wurde und „im frühen Christentum“ (M129) auf „Christus“ als dem „Angerufenen“ bezogen wird („Apg 9,14.21; 1Kor 1,2; 2Tim 2,22“).

In Vers 13 gibt Paulus wörtlich ein Zitat aus Joel 3,5 wieder, ohne „diese Herkunft ... kenntlich“ zu machen. Wenn Wolter schreibt: „Wahrscheinlich hat er diesen Text auf Grund seiner sprachlichen Nähe zu *eis pantas tous epikaloumenous auton* {für alle, die ihn anrufen} (V. 12c) assoziiert“, widerspricht er ein wenig sich selbst, denn zuvor (M127) hatte er umgekehrt argumentiert, dass Paulus hier „unter dem Einfluss des Zitats von Joel 3,5 *homologein* {bekennen} durch *epikaleisthai* {anrufen} ersetzt.“

In seiner Parallelität „zu V. 11b (*pas ho pisteuōn ep' autō ou kataischynthēsontai* {jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden})“ will

auch das inklusive *pas* {jeder} in V. 13 die Aufhebung des Unterschieds zwischen „Juden und Griechen“ (V. 12a) betonen ... Darüber hinaus entspricht der Parallelismus von V. 11b („glauben“) und V. 13 („anrufen“) der Komplementarität von „glauben“ und „bekennen“ in V. 9-10. Damit gehen zwei Veränderungen einher, mit denen Paulus das Zitat versieht, ohne dass sie aber auf der Textoberfläche zu erkennen wären: Der aus Joel 3,5 zitierte Text ist dort Bestandteil eines Israel geltenden Heilswortes, und der *kyrios*, dessen Name dort angerufen wird, ist natürlich Gott. Demgegenüber geht Paulus mit *pas* über die Grenzen Israels hinaus und identifiziert den *kyrios* wie bereits in V. 12b mit Jesus Christus.

Für Gerhard Jankowski ist es nicht so einfach wie für Wolter ausgemacht, dass in den Versen 12 und 13 das Wort *kyrios* kurzerhand auf Jesus zu beziehen ist. Wenn überhaupt, dann muss, worauf er in seiner [Auslegung von Römer 10,9a](#) (hier S. 721) bereits hingewiesen hat, beachtet werden, in welcher Weise sich die Anrufung des Namens Jesu auf den befreienden NAMEN des Gottes Israels bezieht, nämlich um diesen zu aktualisieren.

Im Blick auf die Verse Römer 10,10-13 konzentriert sich Jankowski (J234) darauf, dass Paulus ein „Sätzchen Thora ... sehr aktuell aus[legt]“. Er meint das wiederholte Zitat aus Jesaja 28,16 in Vers 11, und steuert darauf zu, indem er zunächst erläutert, in welchen Zusammenhängen Vers 10 zu begreifen ist:

Er [Paulus] hatte erkannt, daß es unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich ist, Thora zu tun. Diese Erkenntnis bringt ihn und andere dazu, gegen die herrschenden Verhältnisse zu stehen und für eine Welt, in der eine Menschheit sich im Tun der Thora bewähren kann. Das aber kann nur geschehen, wenn die Befreiung von Gott her nicht ein Phantom bleibt, sondern real wird. Was Herzenssache ist und der innerste Wunsch, daß sich Menschheit als Menschheit bewährt, das muß dann auch offen gesagt werden. Es muß bekannt werden, öffentlich, daß Befreiung notwendig und möglich ist. Geschieht das, dann fängt die Bewährtheit, die Wahrheit über den Zustand der Welt, an. Deswegen (10,10):

*Mit dem Herzen wird auf Bewährtheit hin vertraut,
mit dem Mund aber wird auf Befreiung hin bekannt.*

Unmittelbar nach diesen Worten greift Paulus (J234f.) ein zweites Mal „auf das Zitat aus Jes 28,16“ zurück, „das wir bereits bei Röm 9,33 hörten“, und fügt das Wort „*pas, allwer, jeder und jede*, hinzu“. Damit „ergänzt er es interpretierend“, denn ihm zufolge gelten die eben formulierten Sätze „für **jeden** und **jede**, *pas*“ (J235):

Und dabei ist er wieder bei seinem Thema. Jeder und jede, das meint eben Juden **und** Griechen. Juden und Nichtjuden können auf den aus den Toten Erweckten vertrauen. Sie können vertrauen, daß Befreiung möglich ist, und sie können bekennen, daß Befreiung notwendig geworden ist. Die da vertrauen und bekennen, Juden und Nichtjuden, werden dabei nicht zuschanden. Sie sind nicht mehr die Schande, vor der sich alle Welt schämen muß. Im Gegenteil, sie sind bestimmt zur Freiheit. Denn der eine Gott, der sein Volk aus der Sklaverei Ägyptens befreite, als es zu ihm schrie und sich auf den NAMEN berief, diesem befreienden Programm, der wird auf neue und andere Weise alle befreien, die jetzt diesen NAMEN bekennen und laut ausrufen. So hatte es schon Joel, der Prophet, gesehen, aus dessen Buch, Kap. 3,5, Paulus zitiert: *Allwer aufruft des EWIGEN Namen, wird befreit werden*. Stand am Anfang der aktualisierte Name Jeschuah/Jesus, so steht hier der NAME, der in Israel Befreiung bedeutet. Es geht eben um keinen anderen NAMEN, auf den alle vertrauen können, als um den EINEN, der immer bleibt, aber unter anderen Bedingungen sich zeitgemäß ereignet.

Jankowski betont um „der Klarheit willen“, das das „zu Nichtjuden“ gesagt ist:

Gerade auch für sie bleibt der NAME verpflichtend. Nur in ihm wird deutlich, was Befreiung ist. Das werden sie lernen müssen. Lernen müssen aber auch die Juden. Sie werden lernen müssen, mit der aktualisierten Form des NAMENS umzugehen.

Was Wolter (M128) „Heidenmission“ nennt und zur „Überschreitung der Grenzen Israels und der Einbeziehung der Nichtjuden in das Heil“ führt, ist nach Jankowski also bei Paulus so zu verstehen, dass tatsächlich die Völker von Israel zu lernen haben,

worum es bei der Anrufung des Namens Jesu geht. Wird Jesu Name nicht vom befreienden NAMEN des Gottes Israels her begriffen, dann besteht die Gefahr, den Kyrios Jesus in einen Herrschergott hellenistischer Prägung zu verwandeln, gegen den sich schon Hiob zu Recht auflehnte (vgl. die [Auslegung von Römer 9,20](#) – hier S. 657).

Römer 10,14-15: Bekennen setzt Vertrauen, Hören, Ausrufen, Gesandtwerden mit der befreienden Botschaft voraus

10,14 Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben
Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?
Wie sollen sie aber hören ohne Prediger?
10,15 Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden?
Wie denn geschrieben steht (Jesaja 52,7):
„Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“

[18. August 2025] Nachdem die Verse Römer 10,9-13 (M129) „das Zitat aus Dtn 30, 14 in V. 8b entfaltet und diejenigen in den Blick“ genommen haben, „die das verkündigte ‚Wort‘ glauben und bekennen“, knüpfen Michael Wolter zufolge die Verse 14-15 „an V. 8c an“, indem sie „das komplementäre Pendant“ thematisieren, nämlich „diejenigen, die das ‚Wort des Glaubens‘ verkündigen“. Dies geschieht sowohl durch „die Wiederaufnahme von *kēryssein* {verkündigen} aus V. 8c in V. 14c.15a“ als auch „in V. 15c“ durch das Wort „*euangelizesthai* {Gutes frohbotschaften} im Zitat von Jes 52,7“. Nach Paulus kann „es keine ‚Nähe‘ des Wortes ‚in Mund und Herz‘ (V. 8b)“ geben,

ohne dass Menschen es im Auftrag Gottes verkündigen. Als Ausgangspunkt nimmt er das „Anrufen“ (*epikaleisthai*), von dem in V. 12c.13 die Rede war, und führt es in V. 14-15a mit Hilfe eines vierschrittigen rekursiven Kettenschlusses (*klimax* bzw. *gradatio*) über *pisteuein* {glauben}, *akouein* {hören}, *kēryssein* {verkündigen} bis zum *apostalēnai* {gesandt werden} der Verkündiger. ‚Rekursiv‘ ist dieser Kettenschluss darum, weil er im Unterschied z.B. zum Kettenschluss von Röm 5,3-4 nicht gewissermaßen zentrifugal *Folgerungen* auseinander ableitet, sondern in umgekehrter (zentripetaler) Richtung den jeweiligen *Voraussetzungen* bis zum Ursprung nachgeht.

Der Kettenschluss endet „mit *apostalōsin* {sie wurden gesandt} (V. 15a)“, da hinter diesem „*passivum divinum* ... die Autorität Gottes oder Christi“ steht, durch die sowohl die (M130) „Verkündiger und ihr ‚Verkündigen‘ sowie dann auch das ‚Anrufen‘ derer, die auf das ‚Hören‘ der Verkündigung mit ‚Glauben‘ reagiert haben“, ihre Legitimation erhalten.

Die „vier Schritte“ des Kettenschlusses sind „rhetorische Fragen“, die „durchweg mit *pōs* {wie} eingeleitet werden und ... durchweg Negationen“ formulieren: „Niemand kann ...“, oder „es ist ausgeschlossen, dass ...“. Dabei nehmen die Worte *epikaleisthai* {anrufen}, *pisteuein* {glauben} und *akouein* {hören} „nicht die Juden in den Blick, sondern die ‚den Herrn anrufenden‘ *pantes* {alle} aus Juden und Heiden, von denen Pau-

lus in V. 12 gesprochen hatte“, während sich die Wort *keryssein* {verkündigen} und *apostellein* {senden} auf „die Verkündiger der Christusbotschaft“ beziehen.

Die Letzteren wiederum stellt Paulus in Vers 15b-c mit einem

Wort aus Jes 52,7 ... in das Licht der Beschreibung des Heilsboten, der den Anbruch von Gottes Königsherrschaft verkündet. Er deutet damit die Verbreitung des Evangeliums von Jesus Christus durch ihn selbst und die anderen ‚Gesandten‘ (Apostel) als Erfüllung der in Jes 52,7 ausgesprochenen prophetischen Verheißung. Eine Fokussierung auf ihn selbst und seine Heidenmission ist nicht zu erkennen.

„Umgekehrt“ hebt Wolter aber hervor, dass Paulus in seinem Jesaja-Zitat „alle Elemente“ aus „der hebräischen und ... der griechischen Bibel“³²⁴ weglässt, „die Jes 52,7 zu einem unüberhörbaren Heilswort für Zion-Jerusalem machen“. Stattdessen gibt er (M131f.)

dem Zitat ... eine ganz andere Ausrichtung: Es geht ihm nicht darum, den Anbruch des eschatischen Heils für das Gottesvolk zu proklamieren, sondern er will mit Hilfe des Zitats die Überbringer der Heilsbotschaft charakterisieren. Paulus spricht nicht lediglich über sich selbst, sondern über alle Verkündiger der Christusbotschaft, von denen er in V. 15a gesagt hatte, dass sie „verkündigen“ und „gesandt wurden“.

Welchen Sinn macht aber der hier von Wolter konstruierte Gegensatz zwischen der Charakterisierung der „Überbringer der Heilsbotschaft“ und der Proklamation „des eschatischen Heils für das Gottesvolk“? Gerade indem „Paulus nur einen kleinen Ausschnitt aus Jes 52,7 zitiert“, ruft er doch genau die ursprünglich nur Israel geltende „Heilsbotschaft“ ins Gedächtnis, und er charakterisiert die jetzigen „Überbringer der Heilsbotschaft“ als solche, die nun auch die Völker in die Heilsbotschaft für Israel mit hineinnehmen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang (M132), dass Paulus Wolter zufolge mit „dem letzten Wort des Kettenschlusses (*apostalōsin* {sie wurden gesandt}; V. 14c) und dem Zitat von Jes 52,7 in V. 15c ... auf Gott als diejenige Instanz“ verweist,

die die vom apostolischen Wir verkündigte „Botschaft des Glaubens“ (V. 8c) autorisiert. Diese Rückbindung weist zurück auf Röm 9,33 und identifiziert die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus als diejenige Weise von Gottes Handeln, die Paulus dort unter Rückgriff auf Jes 28,16 und 8,14 beschrieben hat: Sie ist der „Stein des Anstoßens“, den Gott selbst den Menschen in

324 Zur eingehenden Analyse der genauen Herkunft des paulinischen Zitats, die Wolter anstellt, sei nur darauf verwiesen, dass es „sowohl hinsichtlich der Syntax (Nominalsatz) als auch beim Adjektiv *hōraios* {lieblich} dem hebräischen Text“ nähersteht als der Septuaginta-Übersetzung. Vgl. nur die griechische Übersetzung *hōs hōra* {wie Frühling(szeit)} für den hebräischen Ausdruck *mah-naʾwuh* {wie lieblich}.

den Weg gelegt hat und der für sie je nach Reaktion zum Heilsverlust oder zum Heilsgewinn geführt hat.

Ausgerechnet in Vers 9,33 erwähnt Paulus aber im Zitat aus Jesaja 28,16 ausdrücklich den Gottesberg Zion, den er nach Wolter angeblich im Zitat aus Jesaja 52,7 absichtlich weggelassen haben soll. Auch für ihn muss doch wohl gelten, was Wolter nur auf den „Stein des Anstoßens“ selbst bezogen wissen will:

Dass Paulus diesen Zusammenhang zwischendurch nie aus dem Blick verloren hat, gibt das nochmalige Zitat aus Jes 28,16 in Röm 10,11 zu erkennen. Vielleicht kann man darum sagen, dass Paulus in 10,5-15 den Schluss des Zitats von Jes 28,16 in 9,33c erläutert: dass das *pisteuein ep' autō* {an ihn glauben}, dem die Heilzusage gilt, nirgendwo anders stattfindet als dort, wo der apostolischen Christus-Verkündigung geglaubt wird. Dieser Zusammenhang macht deutlich, dass in Röm 10,5-15 die Israel-Frage zwar nicht auf der Textoberfläche er scheint, im Hintergrund aber durchaus präsent bleibt. – Im nächsten Abschnitt tritt sie nun auch wieder von außen erkennbar in den Vordergrund.

Der letzte Satz erklärt, warum Wolter meinte, den Abschnitt „3.3.2 Das Heil wird durch die Christusbotschaft zugänglich (10,5-15)“ vom Abschnitt „3.3.3 Eifersucht auf die Heiden (10,16-21)“ trennen zu müssen, obwohl die „Christusbotschaft“ doch gerade auch einem Israel gilt, das sich gemeinsam mit den „Heiden“ vom rufen lässt.

Für Gerhard Jankowski (J235) bilden gerade die Übergangsverse zwischen diesen von Wolter als getrennt empfundenen Abschnitten einen eigenen Zusammenhang unter der Überschrift „Hören 10,14-17“. Gerade für den so überschriebenen Abschnitt gilt in besonderem Maße (J236), dass er durchgehend „durch Stichwortverbindungen“ aus verschiedenen Wortfeldern geprägt ist, beginnend mit dem Stichwort *epikaleisthai* {anrufen, aufrufen}, das in Vers 14 vom „Ende des letzten Abschnitts ... wieder aufgenommen“ wird und nun „einen neuen Gedankengang“ einleitet:

Wenn jemand etwas ausruft, dann rechnet er damit, daß er Gehör findet. So korrespondiert nun im Folgenden dem Stichwort *an/aufrufen* das Stichwort *hören*.

Paulus verwendet für „beide Stichworte“ außerdem noch „mehrere verschiedene Worte“, und zwar „für das Wortfeld *rufen*“ außer *epikaleisthai* die Worte *kēryssein* und *euangelizesthai* sowie „für das Wortfeld *hören*“ die Worte *akouein*, *hypakouein* und *akoē*. Da die hier ausgelegten Verse 14-15 vom ersten Wortfeld dominiert sind, gehe ich zunächst nur darauf ein und werde erst in der Auslegung der Verse 16-17 auf Jankowskis Ausführungen zum zweiten Wortfeld zurückkommen.

Das Ergebnis der sprachlichen Analyse von *epikaleisthai* ist in Jankowskis Augen

noch verhältnismäßig eindeutig. Das Kompositum kann bedeuten: *herbeirufen, einladen, appellieren, aufrufen, anrufen*. In der LXX ist es Übersetzung von *qr'a, rufen*.

Nicht so einfach ist es mit der Bedeutung von *kēryssein*, einer anderen „Übersetzung dieser hebräischen Wurzel“. Zwar kommt dieses Verb (J236f.)

der hebräischen Wurzel auch vom Lautklang her sehr nahe, wird aber nicht als ständige Übersetzung von der LXX verwendet. Das zeigt an, daß es hier um ein qualifiziertes Rufen geht. Sehr pointiert wird es dann in den Evangelien und in den anderen apostolischen Schriften gebraucht, so daß es dann in der christlichen Theologie in der Nominalform zu einem sehr gefüllten theologischen Begriff wird: Kerygma. Wir bleiben jedoch zunächst bei dem Verb. Es bezeichnet wohl ursprünglich die Tätigkeit eines öffentlichen Ausrufers, der einen Erlaß des Herrschers (oder der Götter) zu Gehör bringt oder das Erscheinen des Herrschers ankündigt. Es geht also um das, was ein Herold in früheren Zeiten getan hat. Dieses Amt und seine Verrichtung ist in der Schrift so gut wie unbekannt. Bezeichnenderweise hat die LXX es in diesem Sinn nur in Gen 41,43. Da aber sind wir in Ägypten, am Hof des Pharao, wo selbstverständlich ein Herold seines Amtes waltete, um den Abstand zwischen dem Herrscher, seinen hohen Beamten und dem Volk zu wahren. Sonst verwendet die LXX das Wort verhältnismäßig selten, setzt es also nicht als geläufige Übersetzung für *qr'a* ein. Was gemeint sein könnte, ist aus Jes 61,1ff. zu erschließen:

1 *Meines Herren, des Ewigen, Geist ist auf mir,
weil der Ewige mich gesalbt hat,
mich gesandt hat,
Gute Botschaft zu bringen (**euangelisasthai**) den Demütigen
zu verbinden, die gebrochenen Herzens,
kundzutun (**kēryssein**) Gefangenen: Loskauf!
Eingekerkerten: Auferhellung!*
2 *auszurufen (**kalesai**) ein Jahr der Gnade des EWIGEN ...*

Hier ist ein Prophet von Gott beauftragt, den Gefangenen die Befreiung anzusagen, sie ihnen unmittelbar kundzutun. Das ist mehr als das, was ein Herold zu tun hat. Es ist prophetische, wegweisende, ermutigende Kunde, die in diesem Wort laut wird. Weil die Ekklesia Jes 61,1ff., wie aus Luk 4 zu ersehen ist, messianisch gedeutet hat, benutzt sie das Verb für das, was der Messias als befreiendes und lösendes Wort gesagt hat. So erhält es in der Ekklesia seine besondere Bedeutung. Luther und ihm folgend andere werden das Verb dann mit *predigen* übersetzen. Das aber ist dann schon wieder eine protestantisch geprägte Übersetzung. Wir sagen *kundtun* und denken dabei daran, daß das Wort sowohl die prophetische wie auch die messianische Sphäre aufruft.

Ähnlich wie das Wort *kēryssein* ist auch das Verb *euangelizesthai* seiner ursprünglichen Bedeutung in der Bibel erheblich entfremdet worden (J237):

Eingedeutscht mit *evangelisieren* oder in der Nominalform dann mit *Evangelium* ist es eindeutig ein Terminus der Ekklesia und später dann protestantisch

besetzt. Die ursprüngliche Bedeutung ist: *eine freudige Nachricht überbringen*. LXX übersetzt damit die Wurzel *bisser* (Piel). Wir hörten das Wort bereits oben bei Jes 61,1ff. Paulus zitiert in unserem Abschnitt aus Jes 52, wo wir das Verb und das Nomen sehr pointiert gebraucht finden. Dort heißt es (52,7):

*Wie anmutig sind auf den Bergen
die Füße des guten Botschafters, euangelizamenos,
der hören läßt: Friede!
der gute Botschaft bringt, euangelizamenos,
der hören läßt: Befreiung!,
der zu Zion spricht:
Dein König trat die Königsschaft an.*

Die gute Botschaft, das Evangelium, ist hier die Proklamation der Herrschaft Gottes in Zion und damit zugleich die Befreiung für Israel und die Völker. Die Proklamation ist gleichzeitig die Verwirklichung von Friede und Befreiung.

Es ist Jankowski bewusst, dass „eindeutig... auch diese Stelle der Schrift von der Ek-klesia messianisch ausgelegt wurde“, auch von Paulus:

So wird dann das Verb und vor allem das Nomen nicht nur ein Terminus der Ekklesia, sondern einer ihrer zentralen Begriffe. Wir vermeiden die Eindeutung von Verb und Nomen, um uns nicht von vornherein dadurch den Zugang zu ihrer Bedeutung zu versperren, und übersetzen *zur guten Botschaft bringen, Gute Botschaft*.

Römer 10,16-17: Nicht alle hörten auf die befreiende Botschaft, also Vertrauen kommt aus dem Gehörten, das Gehörte aber durch des Messias Wort

10,16 Aber nicht alle waren dem Evangelium gehorsam.

Denn Jesaja spricht (Jesaja 53,1):

„Herr, wer glaubte unserm Predigen?“

10,17 So kommt der Glaube aus der Predigt,
das Predigen aber durch das Wort Christi.

[19. August 2025] Ausnahmsweise folge ich zur Auslegung der nächsten beiden Verse zuerst dem soeben begonnenen Gedankengang von Gerhard Jankowski, der im Blick auf den Gesamtzusammenhang von Römer 10,14-17 schließlich noch (J237) „einen Blick auf die hier von Paulus gebrauchten Worte für das Wortfeld *hören*“ wirft, dessen „Grundwort ... *akouein, hören*“, ist. Für zwei davon abgeleitete Worte sind die Übersetzungen mit *gehorsam sein* bzw. *Predigen* üblich geworden, die aber nicht unbedingt den ursprünglich von Paulus beabsichtigten Sinn treffen. Da ist auf der einen Seite (J237f.)

das Kompositum *hypakouein*. Es bedeutet *hinhören, anhören, Gehör schenken, hinhorchen*. Schenkt man jemandem oder etwas Gehör, so läßt man sich auf ihn oder es ein, man *gehört*. Auch diese Bedeutung ist möglich, jedoch

selten, auch wenn in den deutschen Übersetzungen fast ausschließlich so übersetzt wird. Das mag mit der deutschen Mentalität zu tun haben. In der Schrift jedoch hört man auf etwas hin und tut dann das, was gesagt wird, oder spricht dagegen. Das kann man Gehorchen nennen, hat aber nichts mit Kada-vergehorsam zu tun. Wir entscheiden uns für *Gehör schenken*.

Auf der anderen Seite steht in „engem Zusammenhang mit dem Hinhören auf das, was gesagt wird“, das Wort *akoē* (J238):

Die Grundbedeutung ist *Gehör*. Das Wort kann dann auch Synonym für *Ohr* sein. In der Wendung *ex akoēs* bedeutet es *vom Hörensagen her*. In dieser Bedeutung hat es auch die LXX. Sie übersetzt damit das hebräische *schemuah*. Dieses Wort wiederum benutzen die Rabbinen zur Kennzeichnung der Tradition, der sie sich verpflichtet fühlen. So heißt es z.B. in mEd {Mischna ‘Eduyot} 5,7:

„... Ich habe aus dem Mund einer Mehrheit gehört, und jene haben aus dem Mund einer Mehrheit gehört. Ich blieb bei meinem Erhorchten (*schemuah*), jene blieben bei ihrem Erhorchten. Du aber hast aus dem Mund eines einzelnen und aus dem Mund der Mehrheit gehört, besser also die Worte des einzelnen zu lassen und die Worte der Mehrheit festzuhalten.“

Die *schemuah* ist hier die Tradition, der man als Lehrer folgt. Sie kann aufgegeben werden, wenn sie nicht mit der Tradition der Mehrheit übereinstimmt. Die Tradition aber entsteht aus dem Weitergeben des Gehörten. Hören, hinhören ist eine der vornehmsten Aufgaben Israels. Es wird an diese Aufgabe erinnert, erinnert sich selbst daran, jedes Mal, wenn das *Schma Jisrael, Höre, Israel!* erklingt. Um diesen Zusammenhang zu wahren, übersetzen wir *akoē* mit *das Erhorchte*.

Jankowski gibt dementsprechend die Verse 16-17 folgendermaßen wieder (J236):

16 *Aber nicht alle haben der Guten Botschaft Gehör geschenkt.*

Denn Jesaja sagt:

Ewiger,

wer hat dem von uns Erhorchten vertraut?

17 *Also:*

die Treue aus Erhorchtem,

das Erhorchen aber durch des Messias Wort.

So hört sich das, was Paulus von Jesaja zitiert und selber sagt, nicht mehr ganz so vertraut an, als rede ein evangelischer Pfarrer von seiner letzten Sonntagspredigt, und gerade diese Verfremdung mag den Weg zu tieferem Verstehen öffnen.

Jankowski zufolge sagt Paulus: „Die Treue folgt aus dem Erhorchten“, also ergibt sich das, was „Treue ist und worauf zu vertrauen ist, ... aus der Überlieferung, auf die gehört und die weitergesagt wird. Daran hält auch Paulus fest.“ Aber zugleich ist er

sich wohl darüber im klaren, daß seine Tradition nicht von der Mehrheit geteilt wird. Sie wird sogar abgelehnt. Dennoch entwickelt er, wohl eher für die Ohren der Nichtjuden bestimmt, wie sich eine Überlieferung gestaltet. Das Ziel einer Traditionskette ist das **Aufrufen** der befreienden Taten Gottes und ihre Vergegenwärtigung. Die geschieht durch das **Vertrauen**. Vertrauen aber ist nur möglich, wenn **hingehört** wird auf das, was als befreiende Taten ausgerufen und **kundgemacht** wird. Der das öffentlich macht, muß einen Auftrag dafür haben, er muß **gesandt** sein.

Von dieser „Traditionskette“, innerhalb derer die „befreienden Taten Gottes“ aufgerufen werden, bis hin zum Gesandtsein war in den Versen 14-15 die Rede gewesen:

Paulus nahm für sich in Anspruch, im Auftrag zu handeln und zu reden, *gesandt, Apostel* zu sein. Sein Auftrag freilich war nicht durch die Mehrheit eines Gremiums legitimiert. In diesem Sinn handelte er ohne Geschäftsauftrag. Er leitete seine Beauftragung vom Messias her, wie er es in Gal 1,1 formuliert: *„Gesandter nicht von Menschen und auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Messias und Gott, Vater, der ihn aus Toten erweckt hat.“*

Diese Beauftragung steht im Hintergrund dessen, was Paulus hier in Vers 17 sagt, dass „das Erhorchen durch des Messias Wort kommt“, denn er (J238f.)

fühlt sich der messianischen Tradition verpflichtet, der Tradition also, die in dem gründete, was über und vom Messias gesagt war. Mit anderen hatte er diese Tradition in den prophetischen Schriften gefunden, vor allem in den Schriften, die Jesaja und seiner Schule zugeschrieben werden. So zitiert er hier aus Jes 52 und 53. Die Frage aus Jes 53,1 *„Wer hat dem von uns Erhorchten vertraut?“* wird zu seiner Frage. Sieht er sich wie dieser Prophet, der in seiner Zeit mit seinem Erhorchten, seiner Tradition also, nicht bei allen Gehör fand?

Die in Vers 15 zitierte Stelle Jesaja 52,7 von den Füßen der Frohbotschafter ist nach Jankowski (J239)

wiederum ... immer schon auf die messianische Zeit gedeutet worden, in der Gott seine Herrschaft antritt, den Frieden macht und so die Befreiung vollendet. Für Paulus war diese Stelle insofern wichtig, als das Prophetenwort in Jes 52 mit einem kräftigen Hinweis auf die Völkerwelt, die Gojim, schließt (52,10):

*Bloßgestreift hat der Ewige
den Arm seiner Heiligung
vor aller Gojim Augen,
daß sehen alle Enden der Erde
die Befreiertat unseres Gottes.*

Das war ja sein Ziel, daß die Gojim nicht nur die Befreiertat Gottes sehen, sondern daran Anteil haben sollten. Und der Paulusschüler Lukas wird geradezu programmatisch am Ende seiner Apostelgeschichte erklären: *„Zur Kenntnis*

euch: den Gojim wurde gesandt diese Befreiertat. Und sie werden hören“ (Apg 28,28). Es ist nicht daran zu zweifeln, daß sich Paulus auch als einer von denen ansah, die die Gute Botschaft, das Evangelium, öffentlich ausriefen und damit die messianische Zeit ansagten. Im übrigen gebraucht die LXX bei Jes 52,7 auch das Wort *akoē*. Sie kennzeichnet damit den Inhalt dessen, was der Botschafter zu sagen hat. Auch sie also benutzt das Wort schon im Sinn von Tradition.

Abschließend macht sich Jankowski zu den Versen 14-17 Gedanken darüber, warum Paulus einen so starken Akzent auf das Hören legt. Seine Antwort geht der Frage nach, wie das Hören in Israel auf das Tun der Gebote und auf befreiende Taten hinausläuft:

Wir erwähnten bereits das *Schma Jisrael*, in dem das Hören an erster Stelle steht. Als die Thora am Sinai dem Volk gegeben wird, steht das Tun vor dem Hören: „*Alles, was der EWIGE geredet hat, wir tun es, wir hören es*“ (Ex 24,7). Das Buch Deuteronomium fordert zwar zum Hören auf, aber geradezu unermüdlich betont es, daß vor allem die Gebote der Thora zu wahren sind im Tun. Und das hat Israel getan. Das wird auch von Paulus nicht kritisiert, wenn er den Akzent auf das Hören legt. Hören wird für ihn zur Pflicht. Aus dem Hören kann und muß dann das Tun erfolgen. Anders gesagt: Bevor es ans Tun geht, muß man im Lehrhaus gesessen haben, wo es ja ganz und gar auf das Hören ankommt.

Wie ist es aber nun mit dem Hören in einem solchen Lehrhaus, wenn die Botschaft, die Paulus durch den Messias Jesus empfangen hat, auch die Völker in die „Befreiertat Gottes“, die ursprünglich nur Israel galt, mit einbezieht? Es war „notwendig“, dass „die Nichtjuden in ein Lehrhaus mußten, um das Hören zu lernen.“ Doch auch von Juden erwartete Paulus unter den neuen messianischen Bedingungen eine neue Art und Weise des Hörens (J239f.):

Auch sie hatten gehört und hörten noch. Dafür ertönte das *Schma Jisrael* zu oft und zu laut, als daß sie das vergäßen. Aber ihre Herzensangelegenheit lag eher beim zweiten Teil dieses Bekenntnisses, bei der Thora und ihren Geboten. Sie waren zu lehren, zu lernen, zu tun. Das ist die eine Tradition Israels. Die andere nicht weniger wichtige, nennen wir sie die prophetische, die davon ausgeht, daß das unmittelbar Gehörte in befreiende Taten mündet, war da ins Hintertreffen geraten. Sie war wieder neu zu entdecken, gerade in einer Zeit und unter gesellschaftlichen Bedingungen, in denen es unmöglich ist, nach der Thora zu leben. Es war an der Zeit, das prophetische, messianisch ausgelegte Wort wieder zu hören. Wurde es gehört?

Was Paulus nach Jankowski hier zunächst nur andeutet, dass unter den Juden nicht alle der befreienden messianischen Botschaft ihr Gehör schenkten, tritt für Michael Wolter (M117) ab Vers 16 so sehr zutage, dass er im gesamten Abschnitt 10,16-21 erneut das „bereits in 9,30 - 10,4“ angesprochene Thema der „Zurückweisung des

Evangeliums durch die große Mehrheit Israels“ behandelt sieht. Nachdem Paulus (M133) in Römer 10,5-15 „die Eigenart der ‚Gerechtigkeit aus Glauben‘ durch den Aufweis des Zusammenhangs von Glauben und Verkündigung erläutert“ hat, spricht er nun „über diejenigen, die auf die Christus-Verkündigung mit Unglauben reagiert haben“. Während in Vers 16 zunächst nur „implizit schon das nichtchristliche Israel im Blick“ ist, geht es ab Vers 19 ausdrücklich um „die nichtchristliche Mehrheit Israels“, eine „Bewegung“, die Wolter mit derjenigen vergleicht, „die in Röm 2 vom *anthrōpos pas ho krinōn* {jeder Mensch, der richtet} (V. 1) zum *loudaios* {Juden} (V. 17) verläuft“, und die in Römer 10,19-21 darauf hinausläuft, dass „Paulus wie bereits zu Beginn dieses Abschnitts (vgl. 9,30-31) die Geschieke Israels und der Völker einander“ gegenüberstellt.

Zur Formulierung *ou pantes* {nicht alle} in Vers 16a meint Wolter, dass nach „den Ausführungen in Röm 10,11-15 ... ‚alle‘... erst einmal nur alle Menschen sein“ können,

denen die „Botschaft des Glaubens“ (V. 8c) verkündigt worden ist, d.h. Juden und Nichtjuden. Unterhalb der Textoberfläche richtet sich der Fokus aber bereits auf die nichtchristliche Mehrheit Israels. Das *ou pantes* ist darum dasselbe *ou pantes* wie in 9,6b, und wie dort kann es auch hier eine Litotes {Verneinung des Gegenteils} sein, mit der Paulus deutlich machen will, dass nur ganz wenige aus Israel auf die Botschaft der Verkündiger mit Glauben reagiert haben.

Im Blick auf das Wort *hypakouein* {gehören} schließt Wolter nicht aus (M133f.), dass es „wortspielerisch auf *akouein* {hören} (V. 14b.c) zurück- oder auf *akoē* {Botschaft} (V. 16c) vorausweist“. Zur Bedeutung von *hypakouein* schreibt er (M134):

Genauso wie in Röm 6,17; Phil 2,12 oder wie *hypakoē* {Gehorsam} in Röm 1,5; 15,18; 16,19; 2Kor 10,5 (s. auch 2Thess 1,8; Apg 6,7: *hypakouein tē pistei* {dem Glauben gehorchen}) ist *hypakouein* hier Umschreibung für „glauben“. „Dem Evangelium nicht gehorchen“ bedeutet dasselbe wie „sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterordnen“ (*ouch hypotassesthai*; 10,3) oder am „Stein des Anstoßens und Felsen der Falle“ Anstoß nehmen (9,32b-33).

Dass Paulus in Vers 16b-c den Ungehorsam gegenüber „der apostolischen Verkündigung in das Licht von Jes 53,1a“ stellt, wo es „um Israel geht“, ist nach Wolter

kein zwingendes Indiz dafür, dass Paulus bereits in V. 16 vom speziell jüdischen Unglauben spricht. Kurz davor, in V. 15b-c, konnte er ja die auch die Heiden einschließende Sendung der Verkündiger unter Rückgriff auf Jes 52,7 deuten und dabei die ursprüngliche Fokussierung dieses Textes auf das Heil Israels über Bord werfen.

Jedenfalls ist die „Frage in Jes 53,1 ... wie die analogen *tis*-{wer-}Fragen in Röm 8,31-35; 9,19; 11,34.35 rhetorisch und will mit ‚Niemand!‘ beantwortet werden“, womit

Paulus übertreibend feststellt, „dass es keinen gibt, bei dem die *akoē* {Botschaft} der Verkündiger Glauben gefunden hat.“

Vers 17 ist Wolter zufolge als „Zwischenbemerkung“ zu verstehen, mit der Paulus (M134f.) etwas erläutert, was „sich aus der Zuordnung von *pisteuein* {glauben} und *akoē* {Botschaft} in Jes 53,1 ergibt“, nämlich (M135)

dass aus dem Zitat hervorgeht (*ara* {demnach}), dass der „Glaube“ die *akoē* {Botschaft} zur Voraussetzung hat. Die Anknüpfung an den Wortlaut des Zitats verlangt, dass *akoē* in V. 17a und dann auch zu Beginn von V. 17b dieselbe Bedeutung hat wie in V. 16c: Es bezeichnet hier nicht wie in Gal 3,25 den Vorgang des Hörens, sondern wie in 1Thess 2,13 das, was zu Gehör bringt und was zu Gehör gebracht wird: die Verkündigung und die durch sie ausgerichtete „Botschaft“.

Auf diese Weise gewinnt Paulus „dem Prophetenwort eine weitere Bestätigung für die in Röm 10,14b-c formulierte Aussage („kein Glaube ohne Hören, kein Hören ohne Verkündigen“) ab“ und „hebt ... noch einmal die Unverzichtbarkeit der Verkündigung für den Glauben und damit letztlich auch für die Teilhabe am eschatischen Heil hervor (10,9-11).“

Die zweite Hälfte von Vers 17 formuliert das in Vers 14b-c Gemeinte insofern noch genauer, als „*kēryssein* {verkündigen} (V. 14c) durch *dia rhēmatos Christou* {durch Christi Wort} präzisiert“ wird und „die Leser an V. 8c erinnert“ werden,

wo Paulus seine Botschaft als *rhēma tēs pisteōs ho kēryssomen* {Wort des Glaubens, das wir verkündigen} bezeichnet hat. Das „Wort des Glaubens“ (V. 8c) und das „Wort von Christus“ (V. 17b) und das „Evangelium“ (V. 16a) sind ein und dasselbe „Wort“. In V. 17b steht „Christus“ wie auch sonst oft bei Paulus (z.B. Röm 3,22.24; 5,1.11c.21; 2Kor 5,18.19) als [metonymische](#) Chiffre für das Christusgeschehen, das der Glaube als ein Handeln Gottes zum Heil aller Menschen deutet. Die Verkündigung ist dabei ein unentbehrliches Zwischenglied, denn allein sie ist es, die diesen Charakter des Christusgeschehens unter den Menschen so vergegenwärtigt, dass er geglaubt werden kann.

Da deshalb „die *akoē* {Botschaft}, aus der der Glaube kommt (V. 17a), und das *rhēma Christou* {Wort Christi} nicht zwei verschiedene Größen, sondern ein und dieselbe“ sind, hat Wolter zufolge das Wort *dia* im Ausdruck *dia rhēmatos Christou* „nicht instrumentale, sondern modale Bedeutung“, so dass Römer 10,17 folgendermaßen übersetzt werden muss (M132):

Demnach (kommt) der Glaube aus der Botschaft,
die Botschaft aber (wird) als Wort von Christus (laut).

Was ergibt sich aus der jeweiligen Art und Weise, wie Jankowski und Wolter die Verse Römer 10,14-17 auslegen? Beide betonen, wie wichtig das Hören und das Erhorchte bzw. die Botschaft für den Glauben bzw. das Vertrauen sind. Aber während

Jankowski des Messias Wort auf die befreiende Botschaft für Israel inmitten der Völker unter dem Himmel Gottes bezieht, vertritt Wolter einen von Israel abstrahierenden religiösen Glauben an das durch Christi Tod und Auferstehung für alle Menschen erworbene Heil. Dabei ist mir immer noch nicht klar, ob Wolter bewusst offen lässt, wie dieses Heil konkret zu begreifen ist – als individuelle Gewissheit, nach dem Tode nicht verdammt zu werden, sondern Erlösung zu finden – oder als der von den Propheten Israels erhoffte *Schalom*, der Versklavung und Erniedrigung beendet, so dass alle zu ihrem Recht kommen und die Völker im Frieden miteinander leben können.

Römer 10,18-19: Israel hat gehört und verstanden, wurde aber eifersüchtig und zornig gemacht auf ein Nicht-Volk

10,18 Ich frage aber: Haben sie es nicht gehört?
Doch, es ist ja „in alle Lande ausgegangen ihr Schall
und ihr Wort bis an die Enden der Welt“ (Psalm 19,5).
10,19 Ich frage aber: Hat es Israel nicht verstanden?
Als Erster spricht Mose:
„Ich will euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk;
über ein unverständiges Volk will ich euch zornig machen.“

[20. August 2025] Michael Wolter zufolge (M135) trägt Paulus in Römer 10,18 „eine denkbare Entschuldigung vor, die die Ablehnung des Evangeliums erklären könnte“, dass nämlich „[d]ie ‚Nicht alle‘ (V. 16a) ... die Botschaft überhaupt nicht vernommen“ haben:

Damit wäre nach V. 14b („Wie können sie aber glauben, was sie nicht gehört haben?“) die *conditio sine qua non* {notwendige Bedingung} für das Glauben nicht gegeben und dessen Fehlen hätte eine plausible Erklärung gefunden. Die „Nicht alle“ sind darum auch das implizite Subjekt von *ēkousan* {haben gehört}, mit dem Paulus das zweimalige *akoē* aus V. 17 aufnimmt.

Dabei ist es (M136) „auf Grund des Kontextes wahrscheinlich“, dass er „dabei speziell oder gar ausschließlich an die nichtchristliche Mehrheit Israels denkt“. Mit *men-oungē* {aber selbstverständlich} gibt er aufgrund der Logik der „durch *mē* eingeleiteten verneinten Frage“ die zu erwartende „bejahende Antwort... und kennzeichnet den Erklärungsversuch damit als nicht stichhaltig.“

In übertreibender Weise verweist Paulus zur „Begründung ... mit den Worten von Ps 18,5a^{LXX} ... darauf hin, dass das Evangelium unter allen Menschen verkündigt wurde.“ Während im Psalm der „Plural der Pronomina *autōn* (,ihre Stimme‘, ,ihre Worte‘)“ ursprünglich (Anm. 21) „auf die Himmel (V. 2)“ zu beziehen ist, „die die ‚Herrlichkeit Gottes‘ (den *kəvod-ʾel*) überall bekannt machen“, überträgt Paulus (M136) diese Rolle

auf die Verkündiger und Frohbotschafter von V. 15 ..., und die *rhēmata autōn* {ihre Worte} des Psalmzitats nehmen *rhēma Christou* {Christi Wort} aus V. 17b auf. Obwohl natürlich auch Paulus weiß, dass die geographische Verbreitung

der Christusbotschaft noch längst nicht so weit gekommen ist, wie er hier behauptet, ist sein Gegenargument einleuchtend: Überall dort, wo das Evangelium verkündigt wurde, haben es die wenigsten (V. 16a: *ou pantes* {nicht alle}) von denen, die es gehört haben, angenommen. Das gilt gerade auch für die Juden, und daraus geht hervor, dass deren Unglaube nicht dadurch erklärt werden kann, dass ihnen das Evangelium nicht zur Kenntnis gebracht wurde.

Eine zweite „mögliche Entschuldigung“ bezieht Paulus in Vers 19a ausdrücklich auf „den Unglauben des nichtchristlichen Israel“, das „den Charakter und die Bedeutung des Evangeliums von Jesus Christus nicht erkannt“ haben könnte. Dass die Verse 18 und 19 „nicht nur äußerlich“ parallel gestaltet sind, sondern auch inhaltlich zusammengehören, wird nach Wolter (M136f.)

darin erkennbar, dass „hören“ (*akouein*; V. 18) und „erkennen“ (*gignōskein*; V. 19) auch sonst häufig beisammenstehen und ein stabiles Begriffspaar bilden, das z.T. wie hier ein konsekutives {auf eine Folge bezogenes} Gefälle aufweist, vgl. z.B. ... 1Sam 4,6: *kai ēkousan hoi allophyloi ... kai egnōsan* („und die Fremdstämmigen hörten und erkannten“); Jes 40,21: *ou gnōsesthe? ouk akouesesthe?* („wollt ihr nicht erkennen; wollt ihr nicht hören?“); 40,28: *kai nyn ouk egnōs ei mē ēkousas?* („und nun – hast du nicht erkannt, hast du nicht gehört?“); 48,6: *ēkousate panta, kai hymeis ouk egnōte* („ihr habt alles gehört, und ihr habt nicht erkannt“)...

Im Blick auf (Anm. 24) die weite „Verbreitung dieses Zusammenhangs“ hält es Wolter (M137) für „unwahrscheinlich, dass Paulus hier speziell auf Jes 40,21.28^{LXX} zurückgreift³²⁵“.

Da „[a]uch die Frage von V. 19a ... rhetorisch“ ist und „eine bejahende Antwort impliziert“, hat Israel Paulus zufolge „[s]elbstverständlich ... erkannt, was es mit dem Evangelium auf sich hat“. Allerdings gibt es auch Exegeten³²⁶, die

[g]egen den sprachlichen Befund ... die These vertreten, dass die rhetorische Frage in Röm 10,19a *verneinend* beantwortet werden will. Zur Begründung wird dabei vor allem auf Röm 10,2-3 verwiesen, wo Paulus in der Tat geschrieben hatte, dass die ungläubig gebliebenen Juden „ohne Erkenntnis“ (*ou kat' epignōsin*) um Gott eiferten und dass sie „die Gerechtigkeit Gottes nicht erkannten“. Dort war es jedoch um die fehlende Erkenntnis gegangen, mit der nur der *Glaube* das Evangelium verstehen kann: dass Gott nämlich im Christus-

325 Diese Auffassung vertritt nach Wolter J.R. Wagner, *Heralds of the Good News. Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans* (NT.S 101), Leiden u.a. 2002, 180ff, „mit weitreichenden Folgerungen für die Interpretation von Röm 10,19“.

326 Dazu verweist Wolter u.a. auf O. Hofius, *Paulusstudien* (WUNT 51), 1. Bd., Tübingen, 2. Aufl. 1994, 176 Anm. 5; D. Sänger, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel* (WUNT 75), Tübingen 1994, 160; W. Kraus, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85), Tübingen 1996, 307.

geschehen zum Heil der Welt gehandelt hat. Demgegenüber spricht Paulus in V. 19 von einem sachgemäßen Erkennen der Eigenart des Evangeliums, das ganz offensichtlich auch dem Unglauben zugänglich ist.

In Vers 19b erläutert Paulus mit „dem Zitat von Dtn 32,21b“, worin dieses Erkennen besteht. Dort wendet sich Gott mit folgenden von Wolter übersetzten Worten an sein Volk Israel, wobei die unterstrichenen Worte von Paulus übernommen werden:

Sie haben mich eifersüchtig gemacht auf einen Nicht-Gott, sie haben mich zornig gemacht durch ihre Götzen, und ich werde sie eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk, auf ein unverständiges Volk werde ich sie zornig machen.

Wegen des Zusammenhangs ersetzt Paulus in seinem Zitat die „3. Person (2mal *autous* {sie}) durch die 2. Person (2mal *hymas* {euch})“, um es „auf das nichtchristlich gebliebene Israel“ zu beziehen. Wolter zufolge (M138) will er

deutlich machen, dass Israel das Evangelium durchaus richtig verstanden hat. ‚Eifersucht‘ (*parazēloō*) und ‚Zorn‘ (*parorgizō*) auf die Heiden nimmt er dafür als Erkenntnisgrund. Israel hätte demnach mit ‚Eifersucht‘ und ‚Zorn‘ auf das Verstehen der Eigenart des Evangeliums reagiert, weil es erkannt hat, dass das Evangelium von Jesus Christus, indem es Gottes Heil allein dem Christus-Glauben zusagt, den Unterschied zwischen Israel und den Völkern einebnet. Es relativiert damit diejenige Eigenschaft, die Israel zu Israel macht: seine Unterscheidung von den Völkern. Israels ‚Eifersucht‘ und sein ‚Zorn‘ auf die Heiden, die Paulus in Röm 10,19c-d mit den Worten von Dtn 32,21 als Erklärung für Israels Ablehnung des Evangeliums verantwortlich macht, verweisen darum zurück auf Röm 10,3, wo er dieselbe Reaktion auf das Evangelium auf Israels Interesse zurückgeführt hatte, „an der eigenen Gerechtigkeit festzuhalten“ (*tēn idian [dikaiosynēn] zētountes stēsai*).

So wie Wolter die Erkenntnis des Evangeliums durch das ungläubige Israel darstellt, hätte aber dieser Unglaube so gut wie zwangsläufig erfolgen müssen, denn Wolters Formulierungen klingen nach einer Absage an alles, was im „Evangelium“ von den heiligen Schriften Israels her inhaltlich zu bestimmen wäre, nämlich die Hoffnung auf den vom Messias herbeigeführten Anbruch der kommenden Weltzeit des *Schalom* auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes. Stattdessen scheinen alle Hoffnungen des Paulus vom befreienden Gott Israels weg auf ein religiöses Heil ausgerichtet zu sein, das allein vom „Christus-Glauben“ abhängt. Einebnung aller Unterschiede „zwischen Israel und den Völkern“, das kann unter solchen Voraussetzungen letzten Endes auf das Ende Israels bzw. die Enterbung seiner Heilsgüter durch die neue christliche Religion hinauslaufen.

[21. August 2025] Gerhard Jankowski setzt die Akzente in seiner Auslegung in erheblichem Maße anders (J240). In seinen Augen verschiebt Paulus das wie auch immer verstandene Heil nicht von den Juden zu den Völkern, sondern er sieht die Völker in die Befreiungsverheißungen an Israel mit einbezogen. Die beiden damit verbunde-

nen Fragen beziehen sich darauf, welche Aktualisierung die „prophetische Tradition“ Israels „in der messianischen Auslegung“ erfahren hat. Die erste Frage stellt er in Vers 18:

Ist dieser Tradition und Auslegung in Israel nicht Gehör geschenkt worden? So möchten wohl die Gojim in der Ekklesia fragen, sie, die der Guten Botschaft Gehör geschenkt hatten. Paulus ist es, der für sie diese Frage stellt. Und er beantwortet sie mit einem kräftigen Ja. Natürlich haben sie, die Juden, gehört. Sie haben gehört, weil es weltweit zu hören war.

Es ist aber nach Jankowski gar „nicht Paulus“ und „nicht eine andere Lehrautorität, die wohl auf die Frage hätte antworten können“, sondern die „Antwort auf die Frage gibt die Schrift“. Mehreren Schriftziten entnimmt Paulus die schmerzliche Einsicht: „Die Tradition ist gehört worden, aber sie war nicht mehrheitsfähig.“ Er folgt damit der [Hermeneutik](#) (J241), „die er vorher mit Hilfe der Schrift dargestellt hatte: Weil das Wort nicht transzendent ist, sondern greifbar nahe, gibt es allein auch die Antwort“, und zwar ist es,

wie wir sehen werden, ... die ganze Schrift, die die Antwort gibt, Mosche, und das heißt die Thora, Jesaja, und das heißt die Propheten, und die anderen Schriften wie z.B. die Psalmen, eben **Thora**, **Nebeim** und **Khetubim**, kurz der Thenakh.

Das erste Zitat, das Paulus in diesem Zusammenhang zum Klingen bringt, stammt „aus den Schriften, den Khetubim, Psalm 19,5“, von Paulus nach der „Version der LXX“ wiedergegeben. Für Jankowski ist es wesentlich, den Hintergrund des Psalms mitzuhören, nämlich wer dort die Ehre Gottes auf dem ganzen Erdkreis erschallen lässt, und die zitierten Worte nicht vorschnell christlich-missionarisch zu vereinnahmen:

Es ist nicht die Predigt der messianischen Apostel, und es ist erst recht nicht die Arbeit der „christlichen Missionare“, die es ermöglicht haben, daß die jüdische Ökumene das prophetisch-messianische Wort zu hören bekam. Es sind die Himmel, die die Ehre Gottes und die Taten seiner Hände vermelden, wie es in Psalm 19 heißt. Diese Taten reden eine beredte Sprache auf der bewohnbaren Erde. Überall da sind die Worte nah, also hörbar, und für den Psalm 19 auch machbar, denn in seinem Hauptteil ist dieser Psalm ein Loblied auf die Thora. Ist das so, dann sind die Taten aber nicht nur von Juden, sondern auch von Nichtjuden zu hören.

Paulus findet also in der Schrift selbst vorgezeichnet, was ihm selbst durch den Messias Jesus blitzartig klar geworden ist, dass Gottes Taten und Gottes Ehre durch die Himmel selbst in den durch ihn inspirierten Taten auf der ganzen Erde zu Gehör gebracht und erkennbar werden. Daraus ergibt sich eine weitere Frage: „Hat Israel das nicht erkannt?“

Die Antwort auf diese Frage gibt an erster Stelle Mosche, also die Thora. Paulus zitiert Dtn 32,21 (LXX). Dieser Satz ist entnommen aus dem großen Gesang des Mosche vor seinem Tod. Er ist Erinnerung an die Geschichte Gottes mit seinem Volk, an die Erwählung, an die Fürsorge für den „Augapfel Gottes“ Israel, er ist aber auch Erinnerung an Abkehr und Untreue des Volkes. Aus diesem Zusammenhang ist der Satz genommen. Was für Israel Nicht-Volk, Unvolk, *ouk ethnos – lo-ʿam*, ist, weil es nicht Gottes Volk ist, das soll das „verfettete, feiste“ Volk wieder zur Treue *ereifern*. Damit es erkennt, was es heißt, Gottes Volk zu sein. Für Paulus bedeutet das, daß die Gojim, ursprünglich nicht zu Gottes Volk zu rechnen, mit ihrem Hören auf die befreiende Botschaft Israel an diese Botschaft erinnern.

Während Wolter also annimmt, wie wir oben gesehen haben, dass Paulus den Unglauben der Mehrheit Israels auf Gefühle der Eifersucht gegenüber den Heiden zurückführt, nimmt Jankowski im Hintergrund der von Paulus zitierten Worte die Absicht Gottes wahr, sein Volk Israel im Wetteifern mit einem Nicht-Volk zur Umkehr und zu neuer Treue zu anzustacheln und übersetzt daher das Wort *parazēloō* mit *ereifern*.

In welchem Maße Worte aus dem Wortfeld *zēlos* {Eifer} eine differenzierte Betrachtung erfordern und welche Folgen es haben kann, sie auf die Bedeutung *Eifersucht* zu reduzieren, zeigt ein Blick auf zwei Stellen in der Apostelgeschichte (13,45 und 17,5), zu denen Wolter bemerkt (M138, Anm. 31), dass Lukas auch dort auf „die Kategorie der Eifersucht“ zurückgreift, „um den Widerstand der Juden im pisidischen Antiochien und in Thessaloniki zu erklären“, während Jankowski in seiner Auslegung der Apostelgeschichte³²⁷ eine andere Übersetzung und Auslegung vertritt. Nach Apostelgeschichte 13,45 werden die Juden [55]

von *Eifer*, *zēlos*, erfüllt. *zēlos* darf man hier nicht mit *Eifersucht* oder *Neid* übersetzen. Es geht um den Eifer für die väterlichen Überlieferungen, um den ganzen Einsatz für die Tora.

Im Gegensatz dazu lassen viele andere Exegeten die Juden von kleinlicher Eifersucht bestimmt sein [55, Anm. 30]:

Welche Konsequenz diese Übersetzung haben kann, zeigt Haenchen³²⁸. In seinem Kommentar schreibt er: „Dann schildert Lukas die große und leidenschaftliche Szene, welche die wirkliche Entscheidung bringt ... Aber die große Stunde findet die Juden klein: Neid und Eifersucht auf den Erfolg läßt sie dem christlichen Prediger widersprechen und Christus lästern. Es kommt zur Tren-

327 Gerhard Jankowski, Und dann auch den Nichtjuden. Die Apostelgeschichte des Lukas, Zweiter Teil (9,32-21,14) - Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 98/99, 2003. Die nachfolgend auf Seitenzahlen in eckigen Klammern folgenden Zitate stammen aus diesem Werk.

328 Jankowski zitiert E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Meyers Kommentar), Göttingen, 7. Aufl. 1977, 401.

nung von Evangelium und Judentum: feierlich erklären die Missionare, daß sie sich nun zu den Heiden wenden, die mit Jubel das Gotteswort empfangen. Nur auf krummen Wegen können die Juden den Erfolg der Mission noch einengen ...“. Die Wortwahl ist von Antijudaismus bestimmt.

Zur anderen Stelle [85], Apostelgeschichte 17,5: *zēlōsantes de hoi Ioudaioi* {„Die Jüdäer aber ereiferten sich“} schließt Jankowski zwar eifersüchtige Gefühlslagen unter den Juden nicht völlig aus, plädiert aber dennoch dafür, den jüdischen *Eifer* im Sinne eines Widerstands gegen einen in ihren Augen gefährlichen Messianismus ernst zu nehmen [87]:

Als sich eine große Anzahl der gottesfürchtigen Nichtjuden und Frauen der Eliten der Stadt auf die Seite des Paulus stellen, reagiert die Synagoge. Fast alle Ausleger fassen diese Reaktion als Eifersucht auf den Erfolg des Paulus bei den Gottesfürchtigen und Frauen der oberen Schichten auf. Folglich wird das Verb *zēloō* mit *sie, die Juden, wurden eifersüchtig* übersetzt. Die Eifersucht mag es gegeben haben, da in der Diaspora vor allem die Gottesfürchtigen Ansprechpartner des Paulus waren, die Gruppe, die wahrscheinlich auch die jüdischen Gemeinden als Sympathisanten und Unterstützer ihrer Belange zu gewinnen suchten. Der Vorwurf *der Jüdäer* zeigt, daß es nicht um Eifersucht geht, sondern um leidenschaftlichen, fast fanatischen Widerstand gegen den von Paulus propagierten Messianismus. Diesen Messianismus bekämpfen sie nicht nur als eine heterodoxe Richtung, sie halten ihn für eine alle Juden bedrohende Gefahr. Gerade in der Zeit, in der Lukas schreibt und in der die Rabbinen die Konsolidierung Israels betreiben, drohte dieser Messianismus, der Israel für die Völkerwelt öffnete, ihre Bemühungen zu gefährden. Da die Römer noch nicht zwischen Juden und der messianischen Bewegung unterschieden, mußten folglich mögliche Maßnahmen gegen Messianisten alle Juden treffen. Also war bei Gefahr die messianische Bewegung vom Judentum insgesamt zu isolieren und als alleinige Bedrohung der römischen Ordnung hervorzuheben. Und genau das geschieht in Thessaloniki.

Während also Lukas wahrnimmt, dass eine Mehrheit der Juden sich aufgrund ihres Eifers für ihre väterlichen Überlieferungen gegen die messianische Bewegung wendet, mag Paulus in Römer 10,19 bereits andeuten, was er in 11,11.14 näher ausführen wird, dass die Hinwendung Gottes auch zu den Völkern und ihre Bewährung im Vertrauen auf den Messias und den Gott Israels am Ende auch zum Anlass werden kann, den Eifer der jüdischen Mehrheit für den Messias Jesus zu wecken.

Römer 10,20-21: Was Jesaja über die Völker sagt, die Gott nicht suchten, und über ein untreues und widersprechendes Israel

10,20 Jesaja aber wagt zu sagen (Jesaja 65,1):

„Ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten,
ich offenbarte mich denen, die nicht nach mir fragten.“

10,21 Zu Israel aber spricht er (Jesaja 65,2):

„Den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt
nach einem Volk, das sich nichts sagen lässt und widerspricht.«

[22. August 2025] Nachdem Paulus in Römer 10,19 auf die Frage, ob Israel nicht verstanden hat (M137f.), zunächst als ersten (*prōtos*) „Mose“ zu Wort kommen lässt, führt er in 10,20-21 die Antwort durch „Jesaja aber“ mit zwei weiteren Schriftziten fort (M138), „die auch schon bei Jesaja beisammenstehen (Jes 65,1-2)“. Obwohl sich (Anm. 33) dort „in der hebräischen Bibel und in der Septuaginta“ beide Verse „auf Israel“ beziehen, baut Paulus mit ihnen (M138)

dasselbe Gegenüber auf... wie in Röm 9,30-31, dem Beginn dieses Abschnitts: Das Zitat von Jes 65,1a-b in Röm 10,20 bezieht sich auf die christlich gewordenen Heiden, während Jes 65,2a in Röm 10,21 als Wort „über“ das nichtchristlich gebliebene Israel zitiert wird.

Die Übersetzung von *pros* am Anfang von Vers 21 mit „über“ ergibt sich nach Wolter (Anm. 34) daraus, dass „in dem Zitat von Israel in der 3. Person gesprochen wird“ und daher nicht angeredet sein kann – eine Logik, die die Mehrheit anderer Bibelübersetzer offenbar nicht schlüssig findet.

Indem Paulus (M138) hier wie in Römer 9,30-31 die „christlich gewordenen Heiden ... als Gegenbild zum nichtchristlich gebliebenen Israel“ betrachtet, lässt er erneut (M139) den Weg des Letzteren als um so „unverständlicher erscheinen“, wenn es sogar unter den Heiden, die „Gott nicht suchen“ und „nicht nach Gott fragen“, ... trotzdem welche gibt, bei denen Gott „sich finden ließ“ und denen er „offenbar wurde“ (10,20b.c)“, während sich Israel Gott „verschlossen“ hat, obwohl er „sich immerfort um Israel bemüht hat“.

Eingeleitet werden beide Zitate „als Worte des Propheten Jesaja“, wobei (Anm. 40) ihr Inhalt mit *apotelma kai legei* {er nimmt sich heraus zu sagen} „als provokant oder unverfroren gekennzeichnet werden soll“. Allerdings „spricht in ihnen nicht der Prophet, sondern das Ich Gottes selbst“, und zwar sind (M139f.)

die Feststellungen, die sie enthalten, in beiden Fällen als Vergangenheitsaussagen formuliert ... Darin wird erkennbar, dass Paulus die zitierten Worte nicht als Verheißungen verstanden wissen will, die nun in der Gegenwart Erfüllung gefunden haben. Er verwendet die beiden Zitate vielmehr, um das Geschehen der Verkündigung des Evangeliums und ihrer Folgen, wie er sie in 9,30-33 beschrieben hatte, mit Gottes eigener Deutung auszustatten: Ihr zufolge bedeutet die Hinwendung der Heiden zum Christus-Glauben auf Grund der Verkündigung des Evangeliums nichts anderes, als dass Gott sich von ihnen finden ließ und ihnen offenbar wurde (Jes 65,1 in Röm 10,20b-c). Analoges gilt für Jes 65,2 in Röm 10,21b: Mit seiner Hilfe identifiziert Paulus die Verkündigung des Evangeliums ebenso als Bestandteil von Gottes unablässigem Verlangen nach

seinem Volk wie Israels Zurückweisung der Christus-Botschaft als einen weiteren Fall von dessen notorischer Widersetzlichkeit gegen Gottes Zuwendung.

Indem Paulus (M140) „das nichtchristlich gebliebene Israel als *laos apeithōn kai anti-legōn* {ungehorsames und widersprechendes Volk}“ bezeichnet, nimmt er frühere „Feststellungen... in 10,3b (,sie haben sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen‘) sowie in 10,16a (,nicht alle haben dem Evangelium gehorcht‘)“ auf und stellt sie „als Antithese ... den beiden möglichen Entschuldigungen für Israels Abweisung des Evangeliums“ gegenüber,

die Paulus in V. 18a („nicht gehört“) und in V. 19a („nicht erkannt“) vorgebracht hatte: Nicht diese Gründe sind es, die Israels Zurückweisung des Evangeliums von Jesus Christus erklären, sondern sein notorischer ‚Ungehorsam‘ und ‚Widerspruch‘ gegen Gottes unermüdliche Zuwendung.

Damit erhält am Ende des Abschnitts Römer 9,30 - 10,21 „die ‚Warum‘-Frage, die Paulus in 9,32 sogar explizit formuliert: Woran liegt es, dass die große Mehrheit Israels ‚das Gesetz nicht erreicht hat‘ (9,31) oder – mit den Worten von 9,3 gesagt – ‚von Christus weg verbannt‘ ist“, eine klare Antwort, indem

Paulus hier allein die nichtchristlich gebliebene Mehrheit Israels für ihre gegenwärtige Situation verantwortlich macht. Mit der Deutung dieser Situation durch Jes 65,2 relativiert Paulus aber auch die Besonderheit von Israels Widersetzlichkeit gegen die Zuwendung Gottes im Evangelium, denn er macht sie dadurch gewissermaßen zu einem Bestandteil der Geschichte Israels. Seine Erklärung ruft darum den Eindruck hervor, dass die Ablehnung des Evangeliums einen Charakterzug ins Licht gebracht hat, der für Israel typisch ist, so dass es sich bei der Zurückweisung des Evangeliums lediglich um einen weiteren Fall der Zurückweisung von Gottes Zuwendung durch das von ihm erwählte Volk handelt.

Als der eigentliche Grund (M141) für die Ablehnung des „Evangelium[s] von Jesus Christus“ durch „das nichtchristlich gebliebene Israel“ hat sich Wolter zufolge in den Versen Römer 10,16-21 die Furcht Israels herausgestellt,

die Exklusivität seiner Gottesbeziehung zu verlieren. Dass Israel das Evangelium damit durchaus nicht missverstanden hat, geht aus dem bisherigen Verlauf des Römerbriefes deutlich hervor: Wenn nur der Christus-Glaube über die Zuweisung von Heil und Unheil entscheidet, spielt der Unterschied zwischen Israel und den Völkern vor Gott keine Rolle mehr. Paulus hat damit etwas sehr Wichtiges gesehen: dass Israel, wenn es als das einzige Volk erkennbar bleiben wollte, das Gott aus den Völkern erwählt hat, sich auf den Anspruch des Evangeliums, „eine Macht Gottes zum Heil“ zu sein „für jeden, der glaubt“ (Röm 1,16b), nicht einlassen konnte.

Damit wendet sich Wolter nochmals gegen die Auffassung, „Israels Beharren auf dem Gesetz (9,32)“ sei „durch das Bemühen motiviert, sich sein Heil durch ‚Leistung‘

selber ‚verdienen‘ zu wollen“. Stattdessen steht dahinter „die Gewissheit, dass es seine Unverwechselbarkeit und Alleinstellung als Gottesvolk nur mit Hilfe der Tora zur Anschauung bringen konnte.“ Was „Israel genau verstanden“ hat, ist also,

dass das Evangelium seine Sonderstellung gegenüber den Völkern bedroht, während es andererseits nicht erkannt hat, dass Gott selbst hinter diesem Programm steht und zwischen den Menschen aus Israel und den Völkern keinen Unterschied macht...

Die in Römer 9,3b-5 gestellte Ausgangsfrage des Paulus, wie sich „die gegenwärtige Heilsferne der nichtchristlich gebliebenen Juden zu der ihm geltenden Erwählung verhält“, hat Paulus Wolter zufolge „auch in diesem Abschnitt nicht“ beantwortet, sondern „in ihm lediglich erklärt, aus welchen Gründen die nichtchristliche Mehrheit Israels in die Lage geraten ist, die er zu Beginn von Kap. 9 beschrieben hatte. Im nächsten Vers legt er sich die Ausgangsfrage darum noch einmal vor.“

Nach Gerhard Jankowski (J241) lässt Paulus nach den beiden Zitaten in Römer 10,18-19 aus „den Schriften, den Khetubim“, und aus „Mosche, also [der] Thora“, in Römer 10,20-21 nun auch noch eine Bestätigung des Tora-Zitats „durch Jesaja, also die Propheten“, folgen. Der aus Jesaja 65,1-2 zitierte „Satz wendet sich, wie das ganze Kapitel Jes 65, an Israel“, aber nach Jankowski scheint es

[s]chon die LXX ... aus der Diasporasituation heraus anders verstanden zu haben. Ihr folgt Paulus. Und da wird sie zum ersten Mal offen ausgesprochen, die große Vertauschung, so will es scheinen: Gott lässt sich finden von denen, die ihn weder suchten noch nach ihm fragten, und Israel ist abgewandt von Gott und im Widerspruch zu ihm. Und es ist wohl zunächst nichts anderes als die Beschreibung des Ist-Zustandes.

In der Situation des Paulus (J242) sind diejenigen, die „nicht nach Gott fragten, ... natürlich die Gojim“, die „die befreiende Botschaft gehört“ haben und denen „sich der Gott Israels offenbart“ hat. So sieht „die messianische Position des Paulus“ aus. Und dieser Position „widerspricht Israel sehr heftig“. Indem Jankowski hier bemerkt, dass „[n]icht umsonst ... hier der Widerspruch, *antilegōn*, zum ursprünglichen Text in Jes 65,2 hinzugefügt worden“ ist, übersieht er allerdings, dass nicht erst Paulus, sondern bereits die Septuaginta dieses Wort dem hebräischen Text hinzugesetzt hat. Zu Recht wendet sich Jankowski dagegen, „aus diesem Widerspruch“ eine

Konsequenz ziehen, die gezogen werden könnte und die Paulus auch gleich benennen wird. Dann werden aus den Widersprechenden nur zu schnell die *perfi-dei Judaei* {treulose, ungläubige Juden}, für deren Bekehrung höchstens gebetet werden kann. Es ist eben gut und richtig, daß Paulus die sicher berechtigten Fragen von der Schrift her beantwortet. Die aber verurteilt nicht. Sie zeigt vielmehr, auch in diesen kurzen und sicher gezielt ausgesuchten Zitatfetzen, daß dieses Volk im Widerspruch von Gott nicht aufgegeben ist. Die ausgebreiteten Hände Gottes sind nach wie vor diesem Volk zugewandt.

Übersetzungsvorschlag für Römer 9,30 - 10,21

- 9,30 Was **wollen** wir nun sagen?
Gojim, die nicht der **Bewährtheit nach**jagten,
 haben **Bewährtheit** erlangt, **Bewährtheit aber** aus **Vertrauen**,
- 9,31 Israel **aber**, das **der Bewährtheit der Tora nach**jagte,
ist zur Tora nicht gelangt.
- 9,32 Warum?
 Weil (**es**) nicht aus **Vertrauen**, sondern **wie** aus Werken (**geschah**).
 Sie **stießen** an den *Stein des Anstoßens*,
- 9,33 wie geschrieben **ist**:
Da! Ich setze in Zion einen Stein des Anstoßens, einen Felsen der Falle,
doch wer auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden werden.
- 10,1 **Geschwister**, meines Herzens **Gefallen** und (**mein**) Flehen zu Gott für sie
(richten sich) auf (ihre) Befreiung.
- 10,2 Denn ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer für Gott haben,
aber nicht mit Erkenntnis.
- 10,3 Denn die **Bewährtheit** Gottes **verkennend**
 und an der eigenen **festzuhalten suchend**
 haben sie sich der **Bewährtheit** Gottes nicht **unterworfen**.
- 10,4 Denn Ziel **der Tora ist der Messias**,
zur Bewährtheit für jeden, der **vertraut**.
- 10,5 Denn Mose **beschreibt** die **Bewährtheit, die** aus **der Tora (kommt)**:
Der Mensch, der diese (Tatworte) getan hat, wird durch sie leben.
- 10,6 Die **Bewährtheit aber** aus **Vertrauen sagt** so:
Sage nicht in deinem Herzen:
Wer wird in den Himmel hinaufsteigen?
Das heißt den Messias herabholen.
- 10,7 Oder: *Wer wird in den Abgrund hinabsteigen?*
Das heißt den Messias aus den Toten heraufholen.
- 10,8 **Sondern** was sagt sie?
Nahe ist dir das Wort in deinem Mund und in deinem Herzen.
 Das ist **das Wort des Vertrauens**, das wir **verkünden**:
- 10,9 Wenn du mit deinem Mund bekennt: Herr (**ist**) Jesus (**Er-befreit**),
 und in deinem Herzen **vertraust**: Gott hat ihn **aus** Toten erweckt,
 wirst du **befreit werden**.
- 10,10 Denn mit dem Herzen **wird vertraut auf Bewährtheit hin**,
 mit dem Mund aber **wird bekannt auf Befreiung hin**.
- 10,11 Denn die Schrift sagt:
Jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden werden.
- 10,12 Denn es **ist** kein Unterschied zwischen Jude und Grieche,
 denn derselbe ist HERR **von** allen, **er ist** reich **für** alle, die ihn anrufen.

- 10,13 Denn *jeder, der den Namen **des HERRN** anruft, wird **befreit werden**.*
- 10,14 Wie **nun können** sie den anrufen, **auf** den sie nicht **vertraut haben**?
Wie aber **können sie auf den vertrauen, von dem** sie nicht gehört haben?
Wie aber **können** sie hören ohne **einen Verkünder**?
- 10,15 Wie aber **können sie verkünden**, wenn sie nicht gesandt wurden?
Wie geschrieben **ist**:
*Wie **lieblich** die Füße **derer**, die **Gutes als befreiende Botschaft bringen**.*
- 10,16 **Aber** nicht alle haben **der befreienden Botschaft Gehör geschenkt**.
Denn Jesaja sagt: *HERR, wer hat **dem von uns Erhorchten vertraut**?*
- 10,17 **Also** (kommt) **das Vertrauen aus Erhorchtem**,
das Erhorchen aber **durch des Messias Wort**.
- 10,18 Aber, **sage** ich: Haben sie **etwa** nicht gehört? **Ja doch**:
*Über die ganze Erde **ist ausgegangen** ihr Schall*
*und **bis an die Grenzen der bewohnten Welt** ihre Worte.*
- 10,19 Aber, **sage** ich: Hat Israel **etwa** nicht verstanden?
Als erster sagt Mose:
*Ich werde euch **ereifern mit einem Nicht-Volk**,*
***auf ein unverständiges Volk** werde ich euch **zornig machen**.*
- 10,20 Jesaja aber **wagt es und sagt**:
*Ich wurde gefunden **bei denen**, die mich nicht suchten,*
*ich wurde **denen** offenbar, die nicht nach mir fragten.*
- 10,21 **Zu** Israel aber sagt er:
Jeden Tag** habe ich meine Hände **ausgestreckt
***nach** einem **ungehorsamen** und widersprechenden Volk.*

Plädoyer für Israel als bleibendes Volk Gottes – der Rest, die Übrigen, die heilige Wurzel (Römer 11,1-36)

[23. Oktober 2025] Indem Paulus (J242) mit einem Schriftzitat das Gottesvolk als „[u]nzuverlässig, *apeithōn*, widersprechend, *antilegōn*“ bezeichnet hat, „provoziert“ er nach Gerhard Jankowski

geradezu die Folgerung: Was hat Gott noch mit diesem Volk zu tun? In die Praxis übersetzt: Was haben Wir, die Gojim, noch mit diesen Leuten zu tun? Als guter Anwalt seines Volkes wird nun wieder Paulus die provozierenden Fragen stellen. Und er wird sie beantworten, wieder von der Schrift her, in einem Schlußplädoyer für Israel.

In dreifacher Weise bezieht sich nach Jankowski (J7) dieses Plädoyer auf „Gottes Volk“, nämlich unter den Gesichtspunkten „der Rest 11,1-6“, „die übrigen 11,7-10“ und „Leben aus den Toten 11,11-15“. Schließlich geht Paulus unter dem Stichwort „Heilige Wurzel 11,16-24“ auf die Beziehung zwischen Israel und den Gojim ein und im Abschnitt „Offenes Geheimnis 11,25-36“ auf ihre gemeinsame Zukunft.

Für Michael Wolter (M141) bilden die Anfangsverse von Kapitel 11 einen eigenen Abschnitt „3.4 *Ein Riss geht durch Israel* (11,1-10)“, der (M157) die am Anfang von Kapitel 9 gestellte „Ausgangsfrage“, nämlich „wie sich die gegenwärtige Heilsferne der nichtchristlichen Israeliten zur Erwählung Israels verhält“, immer noch „nicht beantwortet“.

Erst den langen Abschnitt Römer 11,11-32 stellt Wolter (M158) unter die Überschrift: „3.5 *Auch die nichtchristliche Mehrheit Israels wird gerettet werden*“. Interessant ist, dass Wolter seinen inneren Zusammenhang an erster Stelle dadurch begründet sieht, dass Paulus

[z]um ersten Mal seit dem Beginn des Briefes (vgl. 1,5-6.13) ... seine Leser wieder ausdrücklich als Nichtjuden (vulgo „Heiden“ [*ethnē*]) an[spricht]: erstmals und expressis Verbis in 11,13, in 11,17-24 metaphorisch sowie dann in V. 25. 28.30f implizit. Erst mit V. 32, dem letzten Vers dieses Abschnitts, nimmt er wieder „alle“ (zweimal *tous pantas*), d.h. nichtchristliche Juden und christliche Heiden, in den Blick.

Damit widerspricht er ungewollt seiner immer wieder geäußerten Annahme, Paulus adressiere im gesamten Römerbrief durchgehend ausschließlich Heidenchristen.

In die Nähe der von Jankowski verfochtenen Einschätzung des gesamten Kapitels 11 als Plädoyer für die Juden gegenüber den Gojim begibt sich Wolter mit seiner weiteren Vorausschau auf den Abschnitt 11,11-32:

Kennzeichnend ist weiterhin, dass Paulus die christlichen Heiden stets in ein Verhältnis zu den nichtchristlich gebliebenen Juden setzt. Er beschreibt dieses Verhältnis dabei nach zwei Richtungen hin: *Zurückblickend* erklärt er, dass die Abweisung des Evangeliums durch die nichtchristlich gebliebenen Juden die Voraussetzung für die Einbeziehung der Heidenchristen in das Heil Gottes geschaffen hat (V. 11.12.15.19.28.30), und *ausblickend* reflektiert er von diesem Vorgang aus auf die künftige Einbeziehung der nichtchristlichen Juden in dieses Heil (V. 12-15.25.30-31). In diesem Sinne besteht der Abschnitt aus der Suche nach Argumenten, denen Paulus die Gewissheit entnehmen kann, dass die nichtchristliche Mehrheit Israels wieder aus ihrer gegenwärtigen Situation der Heilsferne ihres *anathema einai* ... *apo tou Christou* {von Christus weg verbannt zu sein} (9,3) entlassen und in Gottes Heil einbezogen wird. In V. 17-24 warnt er seine heidenchristlichen Adressaten sogar davor, die nichtchristlichen Juden soteriologisch {auf das Heil bezogen} abzuschreiben.

Dabei vermeidet es Paulus, was Wolter „[b]emerkenswert“ findet, den „nichtchristlichen Juden ... einen Namen zu geben oder ihre Identität durch einen Sammelbegriff zu kennzeichnen, der sie innerhalb Israels zu einer eigenständigen Größe machen würde“, vielmehr sind sie „immer nur als anonyme ‚sie‘ (*autoi* oder *houtoi*) oder als latente Subjekte präsent.“ Die einzige Ausnahme besteht darin (M159), dass er sie in Vers 14 ähnlich wie in 9,3 „als ‚mein Fleisch‘“ bezeichnet, allerdings

unterscheidet sie diese Bezeichnung nicht von den christlichen Juden, denn auch die gehören für Paulus im Unterschied zu den christlichen Heiden zu ‚seinem Fleisch‘. Wenn er in diesem Abschnitt überhaupt von „Israel“ spricht (nämlich in 11,25c.26a), meint er immer alle Juden, die christlichen genauso wie die nichtchristlichen.

„[E]inen in sich geschlossenen theologischen Begründungszusammenhang“ vermag Wolter in diesen Versen trotzdem nicht zu entdecken. Die Darstellung des Paulus

zerfällt vielmehr in eine Vielzahl von Argumentationsfragmenten, in denen es ihm darum geht, die Abfolge von (a) Heilsverlust der nichtchristlichen Juden, (b) Heilsgewinn der christlichen Heiden und (c) Rückkehr der Erstgenannten ins Heil als Bestandteile einer zusammenhängenden Ereignisfolge plausibel zu machen.

Dass diese Argumentation in Wolters Augen letzten Endes nur auf unbefriedigende Ergebnisse hinausläuft, unterstreicht er dadurch, dass ihm zufolge (M227) in den letzten Versen 11,33-36 dieses Briefteils, nämlich „3.6. *Gottes Wege sind unbegreiflich*“ (M226) eine „Ratlosigkeit ... ihren Ausdruck“ findet, indem

Paulus die nach wie vor offene Frage, auf welchem Wege Gott die nichtchristliche Mehrheit Israels aus ihrer gegenwärtigen Heils-, weil Christusferne herausführen wird, mit einer unmissverständlichen Antwort [versieht]: Er bekennt, dass Gottes Wege für Menschen prinzipiell und damit auch für ihn unerkennbar und unverstehbar sind.

Römer 11,1-2b: Paulus bekennt sich zu seiner Identität als Jude, dessen Volk nicht verstoßen ist

11,1 So frage ich nun: Hat denn Gott sein Volk verstoßen?

Das sei ferne!

Denn auch ich bin ein Israelit,
vom Geschlecht Abrahams,
aus dem Stamm Benjamin.

11,2a Gott hat sein Volk nicht verstoßen,

11,2b das er zuvor erwählt hat.

[24. Oktober 2025] Mit den Worten *legō oun, mē apōsato ho theos ton laon autou?* {ich frage nun: Hat Gott etwa sein Volk verstoßen?} schließt Paulus in Römer 11,1 (M143) unmittelbar an die in 10,21 ausgesprochene Deutung von „Israels Abweisung des Evangeliums ... als Ungehorsam und Widersetzlichkeit gegen Gottes Zuwendung“ die „naheliegende“ Frage an, ob „Gott Israel ‚verstoßen‘ habe (*apōsato*)“.

Dabei greift Paulus auf „das Verb *apōtheomai* {verstoßen} mit Gott als Subjekt“ zurück, das „in der Septuaginta gerade dann Verwendung findet“, und zwar (Anm. 7) als Übersetzung von „mehr als ein[em] halbe[n] Dutzend unterschiedlicher Verben“

der hebräischen Bibel, „wenn Gottes Reaktion auf Israels Ungehorsam beschrieben wird oder wenn ein Grund für Israels Erfahrung von Unheil gesucht wird.“

Der Ausdruck *ho laos autou* {sein Volk} wiederum (M143f.) „übernimmt ... eine für das Alte Testament zentrale Redeweise, die die einmalige und exklusive Beziehung zwischen Gott und Israel zum Ausdruck bringt“, z.B. in den beiden Stellen (Anm. 10)

Lev 26,11-12: „Ich nehme meine Wohnung in eurer Mitte, und meine Seele verabscheut euch nicht, und ich wandele in eurer Mitte und bin euer Gott, und ihr seid mein Volk“; 2Sam 7,23: „Wer ist wie dein Volk, wie Israel, die einzige Nation auf der Erde, für die Gott hingegangen ist, um sie für sich zum Volk zu erlösen?“

Inhaltlich (M144) ist der „Begriffsumfang“ von *laos* hier „mit dem von ‚Israel‘ in 9,6bα.27; 11,25.26; Phil 3,5 identisch“, gemeint sind also „alle Juden, die christlichen genauso wie die nichtchristlichen.“

Dass Paulus „diese Schlussfolgerung für falsch hält“, gibt Paulus „[s]chon durch die Formulierung der Frage mit *mē*“ zu verstehen, erst recht aber durch die scharfe Zurückweisung mit *mē genoito* {natürlich nicht}.

Außerdem betont Paulus, „dass auch er selbst zu diesem Volk Gottes gehört“, wobei er sich in dreifacher Weise identifiziert, erstens als *Israēlitēs*, also „als Angehöriger des Volkes, dem Gott selbst den Namen gegeben und dadurch zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat (vgl. Gen 32,29; Jes 43,1)“, zweitens als zugehörig zum *sperma Abraam* {Samen Abrahams}, also der „Gesamtheit des von Abraham abstammenden und mit sowie in ihm erwählten Gottesvolkes“, und drittens „[w]ie in Phil 3,5“ als zugehörig „zum Stamm Benjamin“. Indem Paulus diese Aussagen (M145) mit *gar* {denn} „an das Vorangehende anschließt“, begründet er das Nicht-verstoßen-Sein Israels mit seiner eigenen Zugehörigkeit zu Israel und seinem eigenen Nicht-verstoßen-Sein. Bei diesem Schluss „vom Einzelfall ... aufs Allgemeine“ lässt er allerdings die dafür notwendige „zweite Prämisse (ich bin nicht verstoßen, weil ich zu Jesus Christus gehöre)“ unausgesprochen, so dass sie „von den Lesern ergänzt werden“ muss:

Paulus kann so argumentieren, weil die Zugehörigkeit zu Jesus Christus und die durch leibliche Abstammung vermittelte Zugehörigkeit zu Israel einander nicht ausschließen. Er verdichtet hier die Argumentation von 9,6.27-29: Man kann nicht sagen, dass Gottes Wort dahingefallen ist (9,6a) bzw. dass Gott sein Volk verstoßen hat (11,1b), weil es den judenchristlichen „Rest“ (9,27-29) bzw. weil es den Judenchristen Paulus gibt (11,1d).

Damit ist aber noch nicht (Anm. 20) „die Frage“ beantwortet, „was aus Israels nicht-christlicher Mehrheit wird“. Stattdessen (M145) „formuliert Paulus“ in den Versen 2a-b eine „pointierte Antithese zu der These, die er in V. 1b zur Diskussion gestellt hatte, indem er diese wörtlich wiederholt und durch ein vorangestelltes *ouk* {nicht} negiert“: *ouk apōsato ho theos ton laon autou* {nicht hat Gott sein Volk verstoßen}.

Näher bestimmt Paulus Gottes Volk in Vers 2b mit „dem Relativsatz *hon proegnō* {das er zuvor erkannt hat}“. Damit „nimmt Paulus denselben alttestamentlichen Erwählungsbegriff auf (hebr. *jadaʿ* {erkennen}), den er in Röm 8,29 auf die Glaubenden übertragen hatte“, wozu Wolter (Anm. 22) u.a. auf „Num 16,5^{LXX}; Dtn 34,10; Hos 12,1^{LXX}; 13,5; Am 3,2“ verweist. Dabei ist (M145f.) weder „ausgeschlossen“, dass „die Vorsilbe *pro-* {zuvor} Israels Erwählung in Gottes vorzeitlichem Ratschluss verankern“ noch dass sie „einfach nur verstärken will“, eher will Paulus aber (M146) „mit der Vorsilbe das relative zeitliche Voraussein von Israels Erwählung vor dem in Röm 10,21 festgestellten jetzigen Ungehorsam zum Ausdruck bringen“, worin „eine weitere Begründung für seine Gegenthese“ zum Ausdruck kommt. „Im Blick ist nach wie vor ganz Israel im Sinne von 9,6bα.27, d.h. alle christlichen und nichtchristlichen Juden.“

Während Wolter (M143) die in Römer 10,18.19 und 11,1 verwendeten Frageformulierungen in die von hellenistischen Philosophen geschaffene Form moralphilosophischer Rede einordnet, die als [Diatribē](#) bekannt ist, setzt Gerhard Jankowski im Blick auf sie einen anderen Akzent (J243):

Aber, sage ich, alla legō – sage ich nun, legō oun, mehrfach hören wir in den Kapiteln 10 und 11 diese beiden Wendungen. Sie leiten immer Fragen ein, kritische Fragen an Israel. Gerade die hierbei vorherrschende erste Person Singular zeigt: Nur er, der Jude Paulus, kann diese Fragen stellen. Ein Nichtjude sollte das nicht tun, hier, wo es um das fast intime Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk geht. Erst recht nicht sollten die Fragen von einem Nichtjuden beantwortet werden.

Zwar muss sogleich eingewendet werden, dass ja auch Jankowski oder ich oder jeder christliche Exeget diese Voraussetzung nicht erfüllen, wenn wir bei unserer Auslegung von Paulus-Worten nicht in den unmittelbaren Dialog mit Juden eintreten. Jankowskis Mahnung sollte aber auf jeden Fall Wolters Annahme gegenüber ernst genommen werden, Paulus tausche sich im Römerbrief allein mit Heidenchristen – also sozusagen in gänzlicher Abwesenheit von Juden – über nichtchristliche Juden aus.

Auf welche Weise versucht denn Jankowski, seine eigene Mahnung zu beherzigen? Er konkretisiert sie folgendermaßen:

Wir sollten Paulus und seine Fragen hören und versuchen, sie in seinem Kontext zu verstehen. Es mag ja sein, daß er die erst noch hinter der Hand gestellten Fragen der Nichtjuden in der messianischen Ekklesia aufnimmt und sie zu den seinen macht. Die Antworten überläßt er auf keinen Fall den Nichtjuden. Die gibt er. Von der Schrift her. Auch da ist er ganz und gar ein guter Anwalt seines Volkes.

Zunächst aber gibt Paulus auf die „Frage ...: ‚Hat Gott sein Volk verstoßen?‘ (11,1)“ eine sehr persönliche Antwort (J243f.):

Die Antwort ist ein Aufschrei: „*Unmöglich, mē genoito!*“ Das möge nie geschehen, weil es gar nicht geschehen kann, wie wir diesen Aufschrei auch überset-

zen könnten. Die Frage so zu stellen, wie sie gestellt wird, heißt, sie mit diesem kräftigen Nein beantworten. Er, Paulus selbst, ist das lebendige Nein auf diese Frage, er, der Israelit aus dem Samen Abrahams durch die Geschlechter Israels hindurch, einer aus dem Stamm Benjamin, diesem kleinen, aber gemäß der Tradition gewichtigen Stamm, dessen Männer die Lade beim Einzug in das versprochene Land trugen und auf dessen Gebiet der Tempel gebaut wurde. Paulus kann gar nicht anders als so auf diese unmögliche Frage antworten.

Paulus erwartet aber nicht (J244), dass sich seine Leserschaft „damit ... zufrieden“ gibt. Er begibt sich erneut auf eine Reise in die biblischen Schriften, und zwar zunächst „in eine Epoche Israels, in der tatsächlich Israel sich selbst in Frage gestellt hatte, aber auch erneuert wurde. Es ist die Epoche des Propheten Eliahu.“ Um diesen Propheten, wir kennen ihn unter dem Namen Elia, wird es in den folgenden Versen gehen.

Römer 11,2c-4: Schon zur Zeit des Elia blieb ein Rest von Israel erwählt, der sein Knie nicht gebeugt hat vor der Baal-Schande

11,2c Oder wisst ihr nicht, was die Schrift sagt von Elia,
 11,2d wie er vor Gott tritt gegen Israel und spricht:
 11,3 „Herr, sie haben deine Propheten getötet,
 deine Altäre haben sie niedergerissen.
 Ich bin allein übrig geblieben,
 und sie trachten mir nach dem Leben“?
 11,4 Aber was sagt ihm die göttliche Antwort?:
 „Ich habe mir übrig gelassen siebentausend Mann,
 die ihre Knie nicht gebeugt haben vor Baal.“

[25. Oktober 2025] In den Versen Römer 11,2c-4 erinnert Paulus (M146) an eine „Episode aus der Geschichte Israels“, um zu

zeigen, dass die Annahme, Gott hätte ganz Israel verstoßen (V. 1a), der Wahrnehmung der Situation Israels durch Elia ähnelt (V. 3), die aber von Gott selbst korrigiert wurde (V. 4).

Indem Paulus in Vers 2c mit der „rhetorischen Frage (*ouk oidate ... ?* {wisst ihr nicht?}) ... das Folgende als einen allgemein bekannten Sachverhalt“ charakterisiert, wie Wolter schreibt, muss er auf jeden Fall Adressaten im Blick haben, die sich in den heiligen Schriften der Juden auskennen. Als „Überschrift zu *beiden* Zitaten, die in V. 3-4 stehen“, verweist Vers 2c mit den Worten *en Ēlia* {in [dem Abschnitt über] Elia} auf „den Teil der Schrift ..., in dem das Wirken Elias erzählt wird (1Kön 17 - 2Kön 2)“.

Vers 2d „leitet dann das erste Zitat ein“, indem „Paulus ... Elia hier als einen“ präsentiert, „der sich bei Gott über das Israel seiner Zeit beschwert.“ Dass Paulus 1. Könige 19,10 nicht wörtlich zitiert, ist nach Wolter (M147) „eher ein Erinnerungsfehler ... als

das Interesse an einer Aktualisierung von Elias Klage“, das heißt, „Paulus will mit dem Elia-Wort nicht die gegenwärtige Situation Israels deuten“, vielmehr entspricht

die Beschreibung der Situation Israels durch Elia ... der in V. 1a rhetorisch postulierten Schlussfolgerung Mit ihr hat das Elia-Wort zweierlei gemeinsam: Es rechnet mit dem Abfall ganz Israels, und es ist falsch. ... Was die beiden Einschätzungen in V. 1a in V. 3 gemeinsam haben, ist dasselbe, was sie zu Fehlurteilen macht: die Pauschalität, mit der sie den Heilsverlust des gesamten Gottesvolkes behaupten.

Zur Bedeutung (M148) des Wortes *chrēmatismos*, mit dem Paulus in 4a das in 4b-c zitierte Gotteswort bezeichnet: *alla ti legei autō ho chrēmatismos?* {doch was sagt ihm der Gottesspruch?}, verweist Wolter zunächst darauf, dass „*chrēmatismos* und Stammverwandte ... in der hellenistischen Umwelt des frühen Christentums auditive Offenbarungen vor allem durch Orakel oder Träume“ bezeichnen, und erwähnt (M149) in diesem Zusammenhang auch „Mt 2,12.22; Lk 2,26; Apg 10,22“. Schon in „der Septuaginta und bei Josephus wird häufig das Wort Gottes als *chrēmatismos* oder *chrēmatischein* bezeichnet“, z.B. in „Hi 40,8; Jer^{LXX} 32,30; 37,2; 43,2.4“.

Mit dem in Vers 4b-c zitierten Wort aus 1. Könige 19,18 (M147) korrigiert Paulus so dann „Elias Beschreibung der Situation Israels“. Die Formulierung (M148) *katelipon emautō heptakischilious andras, hoitines ouk ekampsan gony tē³²⁹ Baal* {Ich habe mir siebentausend Männer übrig gelassen, die das Knie nicht (vor) der Baal gebeugt haben} entspricht eher einer „Tradition ..., die älter ist als diejenige der großen Septuaginta-Handschriften“, es ist aber wohl Paulus selbst, der die Futurform der 2. Person Singular *kataleipseis* {du [Elia] wirst übrig lassen} durch die Aoristform der 1. Person Singular *katelipon* {ich [Gott] habe übrig gelassen} ersetzt bzw. „an den hebräischen Grundtext ... *hisch'arthij* {ich habe übrig gelassen}“ angeglichen hat:

Weil Paulus die nicht zu Baal abgefallenen 7.000 Männer mit dem bereits vorhandenen judenchristlichen Rest parallelisiert, kann er Gott nicht lediglich ankündigen lassen, dass er (oder Elia) sie in Israel übrig lassen wird.

Auf jeden Fall (M149) verwendet Paulus innerhalb seines Argumentationsgangs in den Versen 11,1-4

329 In Anm. 33 erläutert Wolter, dass der Gott *ba'al* schon „in der Septuaginta ... häufig einen weiblichen Artikel“ bei sich führt, z.B. in „1Sam 7,4; 2Kön 1,2.3.6.16; 21,3; 2Chr 24,7; 33,3; ... Hos 2,10; 13,1; Zeph 1,4; Jer 2,8.23.28“. Als „Hintergrund“ ist anzunehmen, dass der Eigenname „Baal“ nicht ausgesprochen, sondern durch die grammatisch feminine Ersatzlesung (Qərē) *boscheth* („Schande“; griech. *aischynē*) ersetzt wurde. In diesem Sinne wurde aus Sauls Sohn Isch-Baal („Mann Baals“; vgl. 1Chr 8,33; 9,39) Isch-Boschet („Mann der Schande“; 2Sam 2,8 u.ö.); s. auch Hos 9,10. In 1Kön 18,19.25 übersetzt die Septuaginta hebr. *ba'al* mit *aischynē*...

Dazu verweist Wolter auf A. Dillmann, Über Baal mit dem weiblichen Artikel (*hē Baal*), MPAW 1881, Berlin 1882, 601-620.

das Zitat von 1Kön 19,18 ... nicht als Unheilsaussage (von Israel ist *nur* ein Rest übrig geblieben), sondern als Heilsaussage: Die Übriggelassenen stellen sicher, dass die Geschichte des Gottesvolkes weitergeht.

Weniger nüchtern als Michael Wolter betrachtet Gerhard Jankowski (J244) das, was Paulus aus „der Schrift“ über den „Propheten Eliahu“, wie er nach dem hebräischen Text heißt, in Erinnerung ruft. Es geht nicht einfach um eine falsche Einschätzung des Elia, die er in einer Beschwerde gegenüber Gott äußert und die Gott postwendend korrigiert, es geht um die sowohl in den Augen des Elia als auch des Paulus existentiell bedeutsame Frage, in welcher Weise das Volk Gottes eine Zukunft hat, wenn es sich von dem Gott, dem es seine Befreiung verdankt, loszusagen scheint:

Paulus zitiert zunächst aus 1.Kön 19,10ff. Es sind die entscheidenden Worte, die aus Eliahu herausbrechen, als er wie Mosche auf dem Berg Horeb steht. Am Horeb wird aus den Söhnen Israels das Volk Gottes. Mit diesem Volk wird der Bund geschlossen. Mosche redet mit Gott, hört den befreienden Namen. Nichts davon bei Eliahu. Zwar redet da auch Gott mit ihm, aber nicht in den geltenden Zeichen der Befreiung. Eliahu ist da am Horeb allein, ohne Volk. Denn das Volk hat den Bund verlassen. Verfolgt und getötet, die für den Bund eintraten und über ihn wachten, die Propheten. Zerstört, was an den Bund erinnerte, die Opferstätten. Nur einer ist übrig, Eliahu, dessen Name auch Programm ist: mein Gott ist der Gott Israels. Er, der für diesen Gott eiferte, ist da allein. Ist das Experiment Israel erledigt? Dann die Gottesrede. Paulus zitiert aus ihr nur einen Satz (1. Kön 19,18). In ihr hat Eliahu zu hören, daß er umzukehren hat, um drei Aufträge zu erfüllen. Der eine Auftrag wird dazu führen, daß gnadenlos getötet wird, was in Israel vor dem Baal die Knie gebeugt hat. Nur ein Rest wird übrigbleiben, 7000 Männer, eine verschwindend kleine Zahl. Der Gott Israels bleibt, freilich als ein Gott, der Partei wird, der sich einmischt. Und Israel wird neu anfangen können.

Soweit die Erzählung in 1. Kön 19. Paulus ruft sie auf mit den knappen Zitaten. Für ihn ist in dieser Erzählung wichtig, daß Israel eben nicht verstoßen, ausgelöscht wird, sondern bleibt, wenn auch nur in einem verschwindend kleinen Rest.

Römer 11,5-6: Auch jetzt bleibt ein Rest, erwählt aus Gnade, nicht aus Werken

11,5 So geht es auch jetzt zu dieser Zeit:

Ein Rest ist geblieben, der erwählt ist aus Gnade.

11,6 Ist's aber aus Gnade, so ist's nicht aufgrund von Werken;
sonst wäre Gnade nicht Gnade.

[26. Oktober 2025] In Römer 11,5 will Paulus Michael Wolter zufolge (M149) „die Situation Israels in der Elia-Zeit als Analogie zur aktuellen Gestalt des Gottesvolkes verstanden wissen“, was aus den Worten *houtōs oun kai en tō nyn kairō* {so nun auch in

der Gegenwart} hervorgeht. Dabei entspricht den „7.000, nach 1Kön 19,18 nicht zum Baalskult abgefallenen Israeliten ... in der Gegenwart der ‚Rest‘ (*leimma*)“, mit dem er wie in Römer 9,27 „die Judenchristen“ meint.

Die Worte *kat' eklogēn charitos* {nach der Auswahl der Gnade} beziehen sich als „adverbiale Bestimmung“ auf das Wort *gegonen* {ist entstanden} und wollen „das Zustandekommen des ‚Restes‘ erläutern“. Sonst gibt es (M150) den Ausdruck *kat' eklogēn* {nach der Auswahl} ausschließlich in außerjüdischen hellenistischen Zusammenhängen für „eine Auswahlentscheidung wie z.B. beim Einkaufen“. An unserer Stelle ist Gott als derjenige hinzuzudenken, „der die ‚Auswahl‘ vorgenommen hat“, und der „Genitiv *charitos* {der Gnade}“ bestimmt „das Prinzip des Auswählens“ näher. Auf diese Weise „kennzeichnet Paulus die Einsetzung der Judenchristen in den Status des ‚Restes‘ ... als eine freie Entscheidung Gottes, die nirgendwo anders ihren Grund hat als in seiner göttlichen Souveränität.“ Als Kehrseite „impliziert“ diese Auswahl

aber auch hier das Zugleich von Heil und Unheil: Wenn von einem „Rest“ Israels die Rede ist, ist damit immer auch gesagt, dass der nicht zu ihm gehörenden Mehrheit Israels Unheil widerfahren ist. Dieses Gegenüber wird Paulus in V. 7-10 entfalten.

In Vers 6 erläutert Paulus „den Gnadencharakter von Gottes Auswahl des Restes“ mit einer „Zwischenbemerkung“, die (M151) mit „der Konstruktion der Antithese von ‚Gnade‘ und ‚Werken‘“ zuvor geäußerte Gedanken wiederaufnimmt. Schon in 9,12 war „die ‚Auswahl‘ unter den Söhnen Isaaks das alleinige Werk Gottes ...: ‚nicht auf Grund von Werken, sondern auf Grund des Rufenden‘“, und nach 4,4 handelt Gott „nicht wie ein Mensch *kata opheilēma* {aus Schuldigkeit}, sondern immer nur *kata charin* {aus Gnade}“. Auch ist

wahrscheinlich... ein Bezug auf Röm 9,32b mitzuhören..., wonach das nicht-christlich gebliebene Israel nicht an sein Ziel gelangt ist, weil es dieses Ziel durch ‚Werke‘ zu erreichen versucht hat. Für die Herstellung dieser Querverbindung spricht auch, dass Paulus gleich danach (in V. 7b) eben hierauf Bezug nimmt. Er bewegt sich damit auch in 11,6 zumindest an der Peripherie seines Rechtfertigungsdiskurses.

Während Wolter (M149) die Übertragung der Aussagen des Paulus über Elia auf seine Gegenwart in den Versen Römer 11,5-6 kurz und bündig auf die „Judenchristen“ bezieht und (M151) mit einem Seitenblick auf „das nichtchristlich gebliebene Israel“ im „Gegenüber von ‚Gnade‘ und ‚Werke‘ ... das Gegenüber von Gott und Mensch“ abgebildet sieht, spiegelt sich nach Gerhard Jankowski (J244) im Stichwort *charis* {Gnade} die „Solidarität Gottes mit seinem auserwählten Volk“ wider, um die es auch dem Völkerapostel Paulus immer noch geht:

Israel verworfen, erledigt? Unmöglich! Israel reduziert bis auf einen Rest, das vielleicht ja, erledigt aber niemals. Die Erzählung um Elijah ist der große Beweis dafür. Sehr gezielt hat Paulus diese Erzählung der Schrift ausgesucht. Sie

erzählt von einem erneuerten Israel, das neu beginnt mit einem übriggebliebenen Rest. Und um ein erneuertes Israel ging es ja auch dem Paulus. Er sieht für seine Zeit Israel auch reduziert auf einen Rest. Da mag er sogar in Übereinstimmung sein mit anderen, die auch die Frage nach Israel neu stellten. Einige davon sahen dieses Israel vielleicht in den zum Widerstand bereiten Kämpfern in der Provinz Judäa. Andere setzten auf die Reinheit der Thora bei gleichzeitiger Abstinenz von allen politischen Äußerungen und Aktionen. Ihnen allen ging es um Israel.

Gnade ist für Jankowski aber nicht ein allgemein souveränes und quasi willkürliches göttliches Handeln, sondern Solidarität mit einem erniedrigten Volk, das der Befreiung und Aufrichtung bedarf – allerdings immer wieder auch der Ermahnung und des Gerichts gegenüber denjenigen im Volk, die sich dem befreienden Handeln Gottes entgegenstellen, sich Unterdrückergöttern zuwenden und das eigene Volk niederhalten und ausbeuten. Auf die Frage, wie ein befreites, aufgerichtetes Israel zu seiner Zeit entstehen kann, antwortet Jankowski (J244f.):

Für Paulus ist dieses Israel nicht machbar, auch in seiner Gegenwart unter den herrschenden Umständen ist Israel nicht machbar. Es kann nur werden aus Gnade, wie er sagt, nicht aus Werken. Sonst ist Gnade eben nicht mehr Gnade. Israel, wie groß oder klein auch immer, wird erhalten, gestaltet von der Solidarität Gottes mit seinem Volk, die nicht erzwungen oder produziert werden kann. Solidarität, Gnade, um bei dem alten Wort zu bleiben, ist immer aktiv. Sie gestaltet Zusammenleben neu. Automatisch geschieht da nichts. Auch nicht Israel. Das wird. Aus dem, was als Rest übrigbleibt.

Zur Beschreibung dieses Restes greift Jankowski (J245) auf die in Vers 4 aus 1. Könige 19,18 zitierte Formulierung zurück: „Es bleiben immer welche übrig, die ihre Knie nicht beugen vor dem Baal, dieser Schande“. Hier merkt auch er (Anm. 15) wie zuvor Wolter an, dass Paulus „für den durch und durch maskulinen Gott Baal den femininen Artikel“ verwendet, weil in „der Schrift ... öfter Baal durch *boschet*, *Schande*“, einem Wort im „Femininum“, ersetzt wird. Jankowski zufolge greift Paulus diese Formulierung bewusst auf, damit „[d]ie in Rom ... das so abwertend hören“, denn (J245) gerade in der Hauptstadt werden es diejenigen schwer haben, die

nicht zu Kreuze kriechen und nicht aufgehen in den Verhältnissen, die vom Baal, wie immer er auch sonst heißen mag, bestimmt werden. Wer einen solch politischen Text wie 1. Kön 19 zitiert, der will auch bewußt auf seine politischen Verhältnisse anspielen. Und mit Sicherheit hat Paulus hier vor allem die jüdische Diaspora im Blick, die sich damals nicht gerade durch eine kritische Haltung gegenüber der römischen Weltordnung, dieser Baalisierung im Weltmaßstab, auszeichnete. Wie dem auch sei. Für ihn ist Israel nicht erledigt. Es beginnt erneuert von einem Rest her.

Römer 11,7-10: Wie Gott mit den Übrigen umgeht – verhärtend, betäubend, ihren Rücken beugend – und wie ihnen ihr Tisch zur Falle oder zum Anstoß wird

- 11,7 Wie nun?
Was Israel sucht, das hat es nicht erlangt;
die Erwählten aber haben es erlangt.
Die Übrigen wurden verstockt,
- 11,8 wie geschrieben steht (Jesaja 29,10):
„Gott hat ihnen gegeben einen Geist der Betäubung,
Augen, dass sie nicht sehen,
und Ohren, dass sie nicht hören,
bis auf den heutigen Tag.“
- 11,9 Und David spricht (Psalm 69,23-24):
„Ihr Tisch soll ihnen zur Falle werden und zu einer Schlinge
und zum Ärgernis und zur Vergeltung.
- 11,10 Ihre Augen sollen finster werden, dass sie nicht sehen,
und ihren Rücken beuge allezeit.“

[27. Oktober 2025] Die Verse Römer 11,7-10 {143} enthalten nach Michael Wolter ein Resümee, das die Zerrissenheit Israels in der Gegenwart beschreibt: Einer „Auswahl“ (*eklogē*; V. 7c), die erreicht hat, worauf Israel aus war, stehen die „Übrigen“ (*hoi loipoi*; V. 7d) gegenüber, deren Situation Paulus in V. 8-10 unter Rückgriff auf die Schrift als von Gott bewirkte ‚Verhärtung‘ deutet. Er beendet diesen Abschnitt damit genauso wie die beiden vorangegangenen mit einer Kombination von Schriftzitaten (vgl. 9,27-29; 10,20-21).

In Vers 7b-c: *ho epizētei Israēl, touto ouk epetychen* {was Israel anstrebt, das hat es nicht erreicht} nennt Wolter (M151) den „Israel-Begriff ... semantisch labil“, weil er in 7b „alle Juden“ bezeichnet, in 7c aber nur „die nichtchristlichen Juden, denen in V. 7d die ‚Auswahl‘ der christlichen Juden gegenübergestellt wird.“ Vers 7e lässt dann erkennen (M152), „dass Paulus in V. 7d-e innerhalb des Judentums („Israel“) zwischen einer *eklogē* {Auswahl} und *hoi loipoi* {den Übrigen} unterscheidet.“

Damit wiederholt Paulus, was er „in 9,31 ebenfalls über Israel“ gesagt hat. Dort aber führt er in 9,32 „das Scheitern der nichtchristlich gebliebenen Mehrheit Israels“ auf „Israels Beharren auf den *erga* {Werken} und seine Verweigerung der *pistis* {des Glaubens}“ zurück, während er „in 11,7e mit *epōrōthēsan* {sie wurden verhärtet} eine Begründung“ anführt, „mit der er Gott ins Spiel bringt.“

Dass die Wörter *pōroō* bzw. *pōrōsis* in „deutschen Bibelübersetzungen und Kommentaren“ mit „verstocken“ bzw. „Verstockung“ wiedergegeben werden, hält Wolter für „missverständlich“, weil diese „Abstraktion ... den metaphorischen Charakter des paulinischen Sprachgebrauchs unsichtbar macht“. Vom Grundwort *pōros* her, das nicht nur „unterschiedliche Arten von Steinen (von Tuffsteinen bis Blasensteinen)“

bezeichnen kann, sondern auch „Verknöcherungen wie den sog. Kallus, das Knochengewebe, das bei der Abheilung einer Fraktur neu gebildet wird“, mag eine Übersetzung von *pōrōsis* mit „Versteinerung“ oder „Verhärtung“ angemessen sein.

In „der griechischen Bibel“ kommt *pōroō* nur in Hiob 17,7 „in übertragener Bedeutung“ für schwaches Augenlicht vor: „Verhärtet vor Zorn sind meine Augen“, womit das hebräische Wort *kahah* {schwach werden} übersetzt wird, während (M153) im

Neuen Testament ... meistens von der *pōrōsis tēs kardias* („Verhärtung des Herzens“) die Rede“ ist, und zwar mit Bezug auf Jesu pharisäische Gegner (Mk 3,5), auf die unverständigen Jünger (Mk 6,52; 8,17), auf die ungläubigen Juden (Joh 12,40; 2Kor 3,14 [*ta noēmata autōn* {ihre Gedanken}]) und auf die „Heiden“ (*ethnē*; Eph 4,17f)... – In allen Texten soll die Metapher die Unfähigkeit der Einsicht und des Verstehens erklären.

Dass das „Passiv *epōrōthēsan* {sie wurden verhärtet}“ auf Gott als den „Verursacher von Israels ‚Verhärtung‘“ verweist, ergibt sich daraus, dass auch in Vers 8b „Gott ... ihnen einen Geist der Betäubung“ gibt (M153f.):

Paulus versteht diese ‚Verhärtung‘ aber nicht als Gottes Reaktion auf Israels Unglauben, sondern er stellt sie als Grund und Ursache für Israels Zurückweisung des Evangeliums dar. Mit diesem Modell will er den unbegreiflichen Sachverhalt erklären, warum ausgerechnet das Gottesvolk, das Gott selbst mit einer besonderen Affinität zum Heil ausgestattet hat (Röm 1,16c), sich der Verkündigung des Evangeliums verweigert. ... Im weiteren Verlauf seiner Darstellung wird Paulus versuchen, diesen Vorgang zu rationalisieren, indem er ihm eine bestimmte Absicht zuschreibt: Gott habe Israel „verhärtet“, damit die Heiden Zugang zum Heil bekommen (vgl. Röm 11,11d-12a.15a.25c). Diese Perspektive spielt hier aber noch keine Rolle.

Die Erklärung (M154), dass „Gott selbst Israels Zurückweisung des Evangeliums veranlasst hat“, deutet Paulus in Vers 8 „aus der Schrift“, indem er „eine Kombination von Dtn 29,3^{LXX} und Jes 29,10“ zitiert, zwei Texte, die „sich dadurch angezogen“ haben, „dass hier wie dort Israels fehlende Erkenntnisfähigkeit („Augen“) thematisiert und Gott dafür verantwortlich gemacht wird.“ In seinem Zitat verändert Paulus allerdings die Aussage von „Dtn 29,3 ...“, dass Gott Israels Erkenntnisunfähigkeit nicht beseitigt hat“, indem er daraus „die Feststellung“ macht, „dass Gott Israels Erkenntnisunfähigkeit selbst bewirkt hat.“ Außerdem ersetzt er „*kardian eidenai* {ein Herz[, das fähig ist,] zu erkennen} durch das Fragment *pneuma katanyxeōs* {Geist der Betäubung} aus Jes 29,10“. Weitere Änderungen mögen sich aus „Berührungen mit einer Reihe anderer alttestamentlicher Texte“ ergeben (M154f.), „wie z.B. Jer 5,21 ...; Ez 12,2 ...; Jer 19,15 ...; Sach 7,11 ...“, aber dass (M154) „er sich dabei von Jes 6,10 leiten ließ, ist unwahrscheinlich, denn trotz aller sachlicher Parallelität gibt es für eine Einwirkung dieses Textes auf das paulinische Zitat keinerlei sprachliche Anhaltspunkte.“ Mit dieser Verankerung seiner Aussagen in der Schrift holt Paulus Wolter zufolge

(M155) „das gegenwärtige Geschehnis der ‚Verhärtung‘ Israels durch Gott ... in die Geschichte Israels hinein und nimmt ihm damit ein Stück von seiner Fremdheit und Außerordentlichkeit.“

In den Versen 9-10 „schließt Paulus den Abschnitt mit einem weiteren Zitat ab, das ebenfalls die aktuelle Situation der nichtchristlichen Mehrheit Israels deutet“ und „aus Ps 68,23-24^{LXX}“ stammt. Dabei überträgt Paulus (M156) Aussagen aus dem „Klagelied eines Einzelnen, der Gott um Beistand gegen seine Feinde bittet“, auf „die nichtchristlichen Juden“. Im Psalm ist es der Wunsch des Beters,

dass Gott Unheil über seine Verfolger bringt, und fordert ihn auf, dass er sie nachhaltig entmachtet („beuge ihren Rücken allezeit“). Außerdem bittet er Gott, den gedeckten Tisch, vor dem seine Feinde sitzen, für diese zu einer aufgestellten Falle zu machen: Die zum Essen ausgebreiteten Nahrungsmittel sollen als Köder fungieren, deren Berührung „den Mechanismus des Klappnetzes auslöst und sie einfängt wie die Vögel bei der Vogeljagd“.³³⁰

An das „Zitat in Röm 11,8“ knüpft das Zitat aus Ps 68,23-24^{LXX} durch den Ausdruck *ophthalmoi ... tou mē blepein* {Augen..., dass sie nicht sehen}“ an:

Weil das ‚Verfinstern‘ der Augen auch hier nichts anderes bezeichnen kann als den in Röm 11,8 beschriebenen Vorgang der ‚Verhärtung‘ der nichtchristlichen Mehrheit Israels, muss das auch für den Rest des in V. 9-10 zitierten Textes gelten. In diesem Sinne spricht ‚David‘ nicht von der Unheilsfolge der Verhärtung, sondern von dieser selbst; in ihr hat sich das ereignet, was der Beter von Ps 68,23-24^{LXX} seinen Feinden gewünscht hat. Paulus macht sich ‚Davids‘ Wunsch also nicht in der Weise zu eigen, dass er ihn nun über das nichtchristliche Israel ausruft, sondern er will mit ihm illustrieren, was dem nichtchristlichen Israel widerfahren ist, als es das Evangelium abgewiesen hat.

Paulus meint Wolter zufolge also: „Das, von dem Menschen Gutes erwarten, bringt ihnen Unheil.“ Er vergleicht die „auf dem Tisch ausgebreiteten Nahrungsmittel“, die „denjenigen, die sich an ihnen satt essen wollen, zur Falle werden“, mit (M156f.) „Israels Festhalten an den ‚Werken‘“, das in Römer 9,32b festgestellt wurde (M157):

Es verspricht sich von ihm Gutes, nämlich die Bewahrung seiner Alleinstellung als Gottesvolk, tatsächlich aber löst es damit nur jenes Unheilsgeschehen aus, um dessen theologische Bearbeitung es Paulus seit Röm 9,1 geht. Die nichtchristliche Mehrheit Israels hat diesen Charakter des „Tisches“ nicht erkannt und ist darum in die Falle gegangen. Damit dient aber auch das Zitat von Ps 68,23-24^{LXX} der Erläuterung von Röm 11,7e.

Zusammenfassend zu den Versen Römer 11,1-10 wiederholt Wolter einmal mehr, dass Paulus „auch in diesem Abschnitt ... keine Antwort auf die Frage“ gibt,

330 So verweist Wolter auf F.-L. Hossfeld / E. Zenger, Psalmen 51-100, Freiburg u.a. 2000, 277.

was die Feststellungen von 9,6a und 11,2 für die nichtchristlichen Juden bedeuten, die einerseits ebenfalls *ex Israel* sind (9,6b) und die Paulus darum wie sich selbst (11,1d) „Israeliten“ nennen konnte (9,4), andererseits aber nicht zu diesem „Rest“ und zu dieser „Auswahl“ gehören. Paulus sagt von ihnen lediglich, dass sie „nicht erreicht“ haben, was sie mit allen anderen aus Israel „anstreben“ (V. 7b-c), und dass sie – so wörtlich – „verhärtet wurden“ (*epōrōthēsan*; V. 7e).

Dass „die meisten Juden ... von Gott selbst ‚Verhärtung‘ ... erfahren haben“, ist allerdings ein Gedanke, „der innerhalb seiner bisherigen Erörterung des Israel-Problems neu ist“. Diese „Verstockungsdiagnose“ ist jedoch

retrospektiv {rückblickend} ausgerichtet ...: Paulus will sie nicht als eine zeitlos gültige Wesensaussage über das nichtchristliche Judentum verstanden wissen, sondern als historisch punktuelle Erklärung dafür, warum die Mehrheit Israels auf die Verkündigung des Evangeliums nicht mit Glauben reagiert hat.

Der Frage, wie es mit Israels Mehrheit „weitergehen soll“, der Paulus seit Römer 9,6 bis 11,10 immer noch ausweicht, wird er sich Wolter zufolge erst im „nächsten Vers“ stellen.

Schauen wir nun, wie Gerhard Jankowski (J245) die Verse Römer 11,7-10 auslegt. Nachdem Paulus hervorgehoben hat, dass „Israel nicht verstoßen“ ist, „weil Gott sein Volk nicht verstoßen kann“, also „Israel ... nach wie vor da“ ist, in „einem Rest“, stellt er die naheliegende Frage (J245f.):

Was aber ist mit den anderen? Bei Eliahu wird gegen die anderen ein blutiger Krieg geführt. Gnadenlos soll abgeschlachtet werden, wer sich vor dem Baal hinwirft. Gott selbst, so ist da zu hören, führt Krieg gegen Israel, bis ein Rest übrigbleibt. Diese blutige Geschichte wiederholt sich so von Gott her nicht. Der Rest hat die Lektion gelernt. Aus ihm wurde wieder Israel. Und dieses Israel hat fragend nach dem guten Weg gesucht.

Auf „dieses Suchen“, hebräisch *darasch*, geht Paulus mit dem Verb *epizētein* in Vers 7b ein. Dazu erläutert Jankowski ausführlich (J246), dass sich vom Wort *darasch* das Wort *midrasch* herleitet und was damit für Juden verbunden ist:

Gesucht wird nach Gott, nach seiner Thora. Suchen geschieht dann vor allem in der Auslegung der Schrift, so daß Midrasch zum terminus technicus für eine bestimmte Art der Schriftauslegung wird. Ort des Suchens ist das *bet hamidrasch*, das *Lehrhaus*. Im Lehrhaus wird gelernt und gelehrt. Folglich ist dann das Suchen auch Studium, Forschung und Lehre, also das, was dem Tun, der Praxis, vorausgeht oder es begleitet. Es kann so auch als Theorie bezeichnet werden. Midrasch, das ist der ewige Dialog Israels mit seinem Gott³³¹.

331 Dazu verweist Jankowski auf G. Stemberger, *Midrasch*, München 1989, 21ff.

So knapp, wie Paulus mit den Worten *ho epizētei Israēl* darauf eingeht (J245), „was Israel fragend suchte“, so knapp stellt er auch fest, dass Israel „es nicht gefunden“ hat (*touto ouk epetychen*), jedenfalls nicht das ganze Israel, „die Erwählung aber hat’s gefunden“ (*hē de eklogē epetychen*). In dieser Einschätzung muss nach Jankowski aber keine geringschätzende Beurteilung Israels enthalten sein (J246):

Im Dialog mit seinem Gott hat Israel nicht den gewiesenen Weg gefunden, so behauptet Paulus. Das ist nicht abwertend gemeint. Darin liegt die Anerkennung dieses mühsamen, manchmal lebenslangen Studiums, das Israel auf sich genommen hat. Auch Paulus hat so studiert und geforscht. Er weiß also, wovon er redet. Auch dann, wenn er schreibt, daß nur eine Auswahl und nicht ganz Israel den gesuchten Weg gefunden hat. Da ist das, was weiter oben Rest hieß, noch einmal anders definiert, nämlich als Auswahl, Erwählung, *eklogē*, von und durch Gott. Es ist das gleiche Wort, das Paulus in 11,28 für ganz Israel gebraucht. Es geht eben nicht um Verstoßung, sondern um Erwählung. Die erwählt sind, haben im Dialog mit Gott den gewiesenen Weg gefunden. Und die übrigen? Sie wurden verhärtet. Auch das ist durch und durch gegründet in der Schrift, die Paulus hier wieder zitiert.

Anders als Wolter sieht Jankowski das „erste Zitat“ in Römer 11,8 als „eine Zusammenstellung von Sätzen und einzelnen Worten aus Jes 29,10; Jes 6,9f. und vielleicht auch Dtn 29,3“. Indem er die sachlichen Anklänge an Jesaja 6 gegenüber den Parallelen zum 5. Buch Mose (Deuteronomium) in den Vordergrund stellt, erkennt er in den Worten, die „Jesaja bei seiner Berufung“ hört, den Hintergrund der Argumentation des Paulus im Blick auf das „Stichwort *verhärten, pōroun*“ (obwohl es wörtlich im Jesaja-Text nicht vorkommt), und zitiert Jesaja 6,9-10 folgendermaßen (J246f.):

9 *Er sprach:*

Geh,

sprich zu diesem Volk:

Hört nur, hört,

und unterscheidet nimmer,

seht nur, seht,

und erkennt nimmer!

10 *Zu verfetten ist das Herz dieses Volkes,*

seine Ohren zu verstopfen,

seine Augen zu verkleben,

sonst könnte es mit seinen Augen sehen

und mit seinen Ohren hören,

in seinem Herzen unterscheiden,

umkehren

und Genesung würde ihm.

Das hört Jesaja bei seiner Berufung. Und als er fast verstört fragt, wie lange er so reden soll, bekommt er als Antwort: bis nichts mehr vom Volk übriggeblie-

ben ist als ein Stumpf eines gefälltten Baumes, aus dem ein Trieb wächst, ein Rest also, wenn man so will. Gott ist es hier, der das Volk durch den Propheten verstocken, verhärten läßt, daß es nicht sieht und hört, nichts erkennt.

Auf die Frage (J247): „Was ist das für ein Auftrag, was ist das für eine Botschaft?“ antwortet Jankowski mit einem Zitat von Martin Buber³³²:

„Es kann nichts anderes als eine große Heilsbotschaft sein, ein so neuer, starker, heller Heilston, daß er für die vielen, die nur nach Sicherung des Volksbestandes, nach Beschwichtigung der Unruhe ihrer Seele, nach Bestätigung ihrer Illusionen verlangen, alle Ansage des Unheils übertönt.“ Die auszurichtende Botschaft zielt ab auf „Wiederbelebung durch Auslese“, damit der Rest umkehrt.

Gegen eine solche Interpretation von Römer 11,8 in Verbindung mit 11,7e von Jesaja 6,9-10 her spricht aber, dass Paulus in Vers 7e die Verhärtung Israels als bereits geschehen beschreibt und nicht als einen noch zu erfüllenden Auftrag.

Im Blick auf das zweite Zitat in Römer 11,9-10 zieht Jankowski nicht wie Wolter in Betracht, dass Paulus das scheinbar gute Bemühen des Gottesvolkes (M157) im „Festhalten an den ‚Werken‘“ als Falle deuten könnte, indem es nicht etwa seine „Alleinstellung als Gottesvolk“ bewirkt, sondern jenes „Unheilsgeschehen“ auslöst, das Paulus *pōrōsis* (Verhärtung) nennt. Stattdessen scheint in Jankowskis Augen

[d]as Zitat aus Ps 69,23f. ... eine einzige große Anklage gegen die übrigen aus Israel zu sein. Im Psalm selbst sind diese und noch weit schärfere Worte gegen die Selbstzufriedenen und Selbstsicheren gerichtet, die sich an ihrem Tisch laben und den Elenden nicht beachten, sich höchstens noch an seinem Elend erfreuen.

Und dann schlägt Jankowski im Blick auf das Stichwort *trapeza* {Tisch} eine spannende Auslegung vor, die wiederum nicht in Wolters Blickfeld geraten ist:

Für Paulus ist das Zitat wichtig wegen des Stichwortes Tisch. Tisch ruft Essen auf, das Essen auf jüdische Art und Weise. An ihm durfte kein Nichtjude teilnehmen. In der messianischen Gemeinde aber hatte das gemeinsame Essen der Juden und Nichtjuden zusammen an einem Tisch eine zentrale Bedeutung. In diesem gemeinsamen Essen nahm der Leib des Messias gleichsam Gestalt an. Solange Juden auf dem getrennten Tisch, dem getrennten Essen beharrten, waren sie verhärtet. Was für sie anstößig war, sollte sie anstoßen. Ihre Augen sollten nicht sehen, was am Tage war, um dann das zu sehen, was befreiend auf sie zukam.

In einer Hinsicht vertritt Jankowski eine ähnliche Haltung wie Wolter, dass nämlich Paulus „[k]eine Verstoßung der übrigen propagiert“. Vielmehr sieht er sie „als von Gott verhärtet an“, und Jankowski präzisiert, dass sie auch „hart“ bleiben

332 Jankowski zitiert M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg 1984, 168.

hart auch gegenüber der unerhörten Botschaft von der Befreiung. Von Gott verhärtet, das heißt aus gutem Grund verhärtet, wie noch gleich zu zeigen sein wird. Bis auf den heutigen Tag ist das so, sagt Paulus mit der Schrift. Und mit der Schrift weiß er auch, daß es noch nicht aller Tage Abend ist.

Römer 11,11-12: Israels Fehltritt bringt den Völkern Befreiung, dass sie nacheifern

- 11,11 So frage ich nun: Sind sie gestrauchelt, damit sie fallen?
Das sei ferne!
Sondern durch ihre Verfehlung ist den Heiden das Heil widerfahren;
das sollte sie eifersüchtig machen.
- 11,12 Wenn aber ihre Verfehlung Reichtum für die Welt ist
und ihr Schade Reichtum für die Heiden,
welchen Reichtum wird dann ihre volle Zahl bringen!

[28. Oktober 2025] Zum inneren Zusammenhang des Abschnitts Römer 11,11-16 hebt Michael Wolter hervor (M160), „dass Paulus das gegenwärtige und zukünftige Geschick der nichtchristlichen Juden und das gegenwärtige Geschick der christlichen Heiden miteinander verbindet“, indem „er das Heilsgeschick der christlichen Heiden *als Folge* des Unheilsgeschicks der nichtchristlichen Juden“ darstellt. Dabei läuft – (Anm. 3) jeweils „untereinander austauschbar“ – in den Versen 11d, 12a, 12b und 15a das jüdische Geschick *tō autōn paraptōmati* {ihr Fehltritt}, *to paraptōma autōn* {ihr Fehltritt}, *to hēttēma autōn* {ihr Debakel} und *hē apobolē autōn* {ihr Verlust} auf die daraus sich ergebenden Folgen für das heidnische Geschick hinaus: *hē sōtēria tois ethnesin* {das Heil für die Heiden}, *ploutos kosmou* {Reichtum der Welt}, *ploutos ethnōn* {Reichtum der Heiden} und *katallagē kosmou* {Versöhnung der Welt}. Außerdem fügt Paulus in zwei Zeilen einen „Ausblick auf das künftige Heilsgeschick der nichtchristlichen Juden“ hinzu: „*posō mallon to plērōma autōn* {um wieviel mehr ihre Fülle} (V. 12c)“ und „*tis hē proslēmpsis ei mē zōē ek nekrōn* {was (ist) die Hinzunahme, wenn nicht Leben aus den Toten?} (V. 15b)“.

In Vers 11a-b formuliert Paulus (M161) „zunächst genauso“ wie in 1a-b „eine rhetorische Frage im Diatribenstil“, die „eine mögliche Schlussfolgerung aus dem zuvor Gesagten“ zur Diskussion stellt. Dabei greift Paulus „mit den Metaphern ‚stolpern‘ (*ptaiein*) und ‚fallen‘ (*piptein*) auf die Metaphorik von 9,32-33 zurück“ und bezieht sie auf (M161f.)

„die Übrigen“ von 11,7, die am Stein der Christusverkündigung, den Gott ihnen in den Weg gelegt hat, angestoßen sind (vgl. 10,16). Die Schlussfolgerung basiert auf der Annahme, dass die Abweisung des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden („stolpern“) den endgültigen und irreversiblen Verlust ihrer Zugehörigkeit zu Gottes Eigentumsvolk („fallen“) zur Folge hat. Es ist Paulus selbst, der diese Annahme als mögliche Schlussfolgerung formuliert, die jeder potentielle Leser aus der paulinischen Darstellung seit 9,27 und vor allem seit 10,16 ziehen könnte.

Dass Paulus (M162) „diese Schlussfolgerung für falsch“ hält, gibt er „[s]chon durch die Formulierung der Frage mit *mē* {etwa} ... zu verstehen“ und erst recht durch die scharfe Zurückweisung in Vers 11c mit *mē genoito* {natürlich nicht}. Wenn er trotzdem „die nichtchristlichen Israeliten in 11,22b ‚die Gefallenen‘ (*hoi pesontes*)“ nennt, ist zu bedenken (Anm. 9), dass das Wort *piptein* {fallen} nach Bibelstellen wie „Ps^{LXX} 19,9; 26,2; Hos 7,7; Hebr 4,11; Apk 14,8; 18,2“ zwar „den Verlust des Heils“ umschreiben kann, nach anderen Stellen, wie z.B. „Spr 24,16; Pred 4,10; Jes 24,20; Am 8,14; Mi 7,8“, macht jedoch „noch nicht das ‚Fallen‘... den Heilsverlust definitiv ..., sondern erst das ‚Nicht-Aufstehen‘.“

Anders als in 11,1 (M162f.)

begründet Paulus nun aber nicht die Zurückweisung, sondern er formuliert eine Gegenthese (*alla*; V. 11d), indem er dem „Fehltritt“ (*paraptōma*)³³³ der „Übrigen“ von V. 7 eine ganz andere Folge zuschreibt: Ihre Abweisung des Evangeliums hat dafür gesorgt, dass den Heiden der Zugang zum Heil eröffnet wurde (vgl. auch 11,28a.30b). Die Herstellung dieses Zusammenhangs gibt nicht nur dem *prōton* {zuerst} von Röm 1,16 einen temporalen Klang, sondern sie impliziert auch ein Bild von der Verkündigungsgeschichte des Evangeliums, wie es durch die Apostelgeschichte vermittelt wird: Die Christusbotschaft bekamen zuerst die Juden verkündigt, und erst nachdem sie von diesen abgelehnt worden war, wurde sie auch und mit sehr viel größerem Erfolg unter den Heiden verbreitet.³³⁴

Als (M163) „eigentliche Gegenthese zu der abgewiesenen Schlussfolgerung von V. 11b“ bezeichnet es Wolter jedoch, dass nach Vers 11e die „nichtchristlichen Juden“ nach ihrer „Abweisung des Evangeliums ... auf die christlichen Heiden ‚eifersüchtig‘ ... werden“ sollen. Demgegenüber hatte Paulus in Römer 10,19 „die ‚Eifersucht‘ der nichtchristlich gebliebenen Juden“ in anderer Weise „ins Spiel gebracht“, nämlich „als *Erklärung* der Ablehnung des Evangeliums“.

In Vers 12 folgt ein Bedingungssatz, in dem die ähnlich klingende Wortfolge *paraptōma* {Fehltritt} (V. 12a), *hēttēma* {Debakel} (V. 12b), *plērōma* {Fülle} (V. 12c) ... be-

333 Zur Übersetzung von *paraptōma* mit „Fehltritt“ hebt Wolter hervor (Anm. 16), dass das Wort „zwar von *piptein* {fallen} abgeleitet“ ist, dennoch bezeichnet Paulus mit ihm hier denselben Vorgang, für den in V. 11b *eptaisan* {sie sind gestolpert} stand, und kennzeichnet ihn als *Fehlhandlung* (vgl. Röm 4,25; 5,15-18.20). Vielleicht war auch die Parechese {Zusammenstellung lautlich gleicher oder ähnlicher Wörter von verschiedener Herkunft} *eptaisan/paraptōma* für die Wahl des Wortes ausschlaggebend. ... Die Bedeutung „Übertretung“, die ihm in vielen englischsprachigen Kommentaren zugeschrieben wird („trespass“, „transgression“...), hat *paraptōma* aber nicht, denn dafür braucht es immer eine Vorschrift oder ein Gesetz. Paulus spricht in solchen Fällen darum auch stets von *parabasis* (Röm 2,23; 4,15; 5,14; Gal 3,19; s. auch 1Tim 2,14).

334 Dazu verweist Wolter auf „Apg 13,46-48; 18,5-6; 19,8-9; 22,18-21; 26,20.23; 28,25-28.“

wusste stilistische Gestaltung“ verrät. Mit *kosmos* ist in 12a (wie auch in 15a) nicht „die gesamte Menschheit“ gemeint, „sondern ... nur deren nichtjüdische[r] Teil.“ Das Wort *ploutos* {Reichtum} in 12a.b steht als verallgemeinernde Metapher für die *sōtēria* {das Heil} von Vers 11d:

Die beiden Nominalsätze in Röm 11,12a.b beschreiben wie diejenigen in 8,6. 10c einen Grund-Folge-Zusammenhang: Das Subjekt nennt jeweils den Grund, der Prädikatsnominativ die Folge. Paulus will also auch in Röm 11,12a-b nicht mehr sagen als in V. 11d: dass Heiden von der Ablehnung des Evangeliums durch die nichtchristlich gebliebenen Juden profitieren sollen.

Inhaltlich (M164) unterscheiden sich aber die beiden Vordersätze des Bedingungssatzes in 12a-b, „denn *hēttēma* (V. 12b) hat eine andere Bedeutung als *paraptōma* (V. 12a).“ Als „Nomen“ ist es nur „noch in 1Kor 6,7“ und „Jes 31,8“ zu finden, so dass Wolter sich der Untersuchung verschiedener verwandter Begriffe zuwendet. Er verweist auf „*to hēsson* [„das Schlechtere“] im Gegenüber zu *to kreisson* [„das Bessere“]“, auf die Verben „*hēssaomai/hēttaomai/hēssomai* („unterliegen, besiegt werden, nachstehen, schwächer sein, geringer sein, verlieren“ ...)“ und auf „*hēssa/hētta* („Niederlage“ im Gegenüber zu *nikē* [„Sieg“]“, woraus sich für *hēttēma* ergibt, dass es „weniger den Vorgang als die Folge der Niederlage“ bezeichnet:

In diesem Sinne wird es auch in Jes 31,8-9^{LXX} gebraucht: „Die jungen Männer *esontai eis hēttēma* ..., denn sie werden von einem Felsen eingeschlossen wie von einer Palisade und besiegt werden (*kai hēttēthēsontai*)“. D.h. sie werden zu einer personifizierten Niederlage bzw. – wenn ein siegreiches Gegenüber fehlt – zu einem personifizierten ‚Debakel‘. Auch in 1Kor 6,7 („es ist überhaupt schon ein *hēttēma* für euch, dass ihr untereinander Rechtshandel habt“) will Paulus mit *hēttēma* zum Ausdruck bringen, dass die Gemeinde sich in einem miserablen Zustand befindet.

Daraus schließt Wolter für Römer 11,12b, dass *hēttēma* {Debakel} „die Situation“ bewertet, in die „die nichtchristlichen Juden auf Grund ihrer Ablehnung des Evangeliums geraten sind“, die also die „Folge ihres *paraptōma* {Fehltritts} (V. 11d.12a)“ ist.

Der Nachsatz 12c des Bedingungssatzes besteht aus einem stark verkürzten „A-fortiori-{um so mehr-}Argument“, weil dem „Subjekt (*to plērōma autōn* {ihre Fülle})“ das „Prädikat“ fehlt (M164f.):

Paulus bedient sich hier der rhetorischen Figur der emphatischen [Aposiopese](#). Er bricht den begonnenen Satz ab, um auf diese Weise die Bedeutung des mitzuteilenden Sachverhalts hervorzuheben: Der ist so großartig, dass er „unaussprechbar“³³⁵ ist. Eben dies will Paulus von der Folge sagen, die das Heilsge-

335 So zitiert Wolter das Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, Stuttgart, 4. Aufl. 2008, von H. Lausberg, § 888, 2.c., und verweist zur emphatischen Aposiopese auf die §§ 887-889 im selben Handbuch.

schick der nichtchristlichen Juden mit sich bringt: Wenn bereits ihr „Fehltritt“ und „Debakel“ den Heiden „Heil“ bzw. „Reichtum“ brachte, wird ihre³³⁶ „Fülle“ (*plērōma*) die bereits eingetretene Heilsfolge („Reichtum für die Welt / die Heiden“) so grandios überbieten, dass Paulus dafür die Worte fehlen. Mit *plērōma* spricht Paulus von demselben Vorgang, den er in 11,23 „wiedereinpflanzen“ und in 11,26 „gerettet werden“ nennt und der dazu führen wird, dass das „Von-Christus-weg-verbannt-Sein“ (Röm 9,3) der nichtchristlichen Juden ein Ende findet.

Aber wenn (M165) *to plērōma autōn* {ihre Fülle} sich hier „nur auf die nichtchristlichen Juden beziehen kann“ und Paulus nicht wie in Römer 11,25 „von der Vervollständigung ganz Israels“ durch „die Vollzahl der Heiden {*to plērōma tōn ethnōn*}“ spricht, kann Paulus hier sehr konkret nur die Absicht verfolgen, in überschwänglicher Weise seine Hoffnung für die nichtchristlichen Juden auszudrücken, und zwar, wie Wolter es formuliert, in Gestalt einer „Ad-hoc-Antithese zu *hēttēma* {Debakel}“:

Von V. 11d bis zum Ende von V. 12 beschreibt Paulus eine deutlich erkennbare Abfolge von Ereignissen: Das (a) *paraptōma* und *hēttēma* der nichtchristlichen Juden ermöglicht (b) die *sōtēria* bzw. den „Reichtum“ der „Heiden“ bzw. der „Welt“. Hieraus soll wiederum (c) die ‚Eifersucht‘ der nichtchristlichen Juden resultieren, aus der schließlich (d) deren *plērōma*, die Aufhebung ihres *hēttēma* erwächst. Hierbei handelt es sich um etwas so Großartiges, dass Paulus es nicht beschreiben kann. Sein eigener Standpunkt innerhalb dieser Ereignisabfolge befindet sich in Abschnitt (b), und in jedem einzelnen Wort spricht sich sein unbedingter Wunsch aus, dass den nichtchristlichen Juden die Umkehrung ihres *hēttēma* ins *plērōma* zuteil werden möge. Dieses Engagement kann aber nicht verdecken, dass in dem von Paulus konstruierten Grund-Folge-Zusammenhang zwischen den beiden letzten Abschnitten eine Lücke klafft: Es bleibt offen, wie es erst zur ‚Eifersucht‘ der nichtchristlichen Juden und dann zu ihrem *plērōma* kommen soll. Es ist Paulus in diesen Versen nicht gelungen, aus seinem Wunsch eine theologisch begründete Gewissheit zu machen.

336 Dass sich das Pronomen *autōn* {ihre} „auf die nichtchristlichen Juden“ beziehen muss, hatte Wolter bereits (M161) in seiner Analyse des Abschnitts Römer 11,11-16 klargestellt, denn dessen innerer Zusammenhang „verlangt“ es, dass sich alle hier verwendeten „Pronomina der 3. Person ... (sechsmal *autōn* und einmal *autous*; V. 11d.e.12a.b.c.14b.15a)“ auf diejenigen beziehen, deren Stolpern und Fallen zu Beginn in Frage gestellt wird. Das sind nämlich „die nichtchristlichen Juden ...“, die Paulus zuletzt in 11,7 *hoi loipoi* genannt hatte und auf die sich auch die Pronomina in den Schriftziten von V. 8-10 bezogen haben.“ Nach Wolter (M161, Anm. 5) ist „dieser Sachverhalt überraschenderweise umstritten“. Viele Exegeten lassen sich vom *plērōma tōn ethnōn* {Reichtum der Heiden} (11,25) leiten und verstehen *plērōma autōn* numerisch („ihre volle Zahl“ o.ä.). Sie beziehen die Pronomina auf Gesamt-Israel unter Einschluss der christlichen Juden... Gegen diese Interpretation spricht aber, dass *autōn* dann nicht mehr zum impliziten Subjekt von *eptaisan* {sind sie gestolpert} passt ...

Gerhard Jankowski (J248) beginnt seine Auslegung der Verse Römer 11,11-15 mit dem Stoßseufzer:

Es scheint alles nicht zu helfen. Die guten Erklärungsversuche führen weiter in das Dilemma hinein als heraus. Wer nicht sehen will, was am Tage ist, wer nicht hören will, wer immer nur Anstoß nimmt – was ist mit dem noch anzufangen? Daher noch einmal die entscheidende Frage: Könnte es so sein, daß sie anstießen, um endgültig zu Fall zu kommen?

Indem Paulus diese Frage stellt, nimmt er sie „den Nichtjuden ... aus dem Mund“. Auch sie kann er als Jude

gar nicht anders als mit einem lauten „Unmöglich!“ beantworten. So wie Gott sein Volk nicht verstoßen kann, so läßt er nicht zu, daß es in den Dreck fällt und darin verkommt. Wenn es um Anstoßen, Straucheln geht, dann aber nicht um endgültiges Fallen. Daß man dabei falsche Tritte macht und beim Stolpern den richtigen Weg verfehlt, das ist möglich. Es ist möglich auch bei Juden. Und darüber kann dann auch gesprochen werden.

Die Art und Weise, wie Paulus darüber spricht, vollzieht sich im Spiel „mit Worten, die alle von einer Wurzel abgeleitet sind“. Jankowski verweist auf

Verben und ein Nomen, die Formen des Gehens beschreiben, die nicht normal sind. Diese sind: *ptaiein*, *piptein*, *paraptōma*. *Ptaiein* meint *an etwas stoßen, ins Straucheln kommen*. *Piptein* meint *fallen, zu Fall kommen, hingestreckt daliegen*. Es ist auch als euphemistisches Wort für das Getötetwerden im Kampf in Gebrauch. *Paraptōma* ist ein falscher Schritt, der an einem Sturz (*ptōma*) gerade noch vorbeigeht. Die LXX übersetzt damit verschiedene hebräische Wurzeln, die ein Fehlverhalten beschreiben. *Fehltritt* erscheint uns als adäquate Übersetzung. Das Wortspiel des Paulus ist im Deutschen nur in etwa durch Synonyma nachzumachen.

Zum Inhalt des von Paulus Gesagten betont Jankowski (J249), dass Israel zwar „fehlgegangen“ und „auf Abwege“ geraten ist, aber „es kehrte auch um, fand den Weg wieder“. Im Unterschied zu Wolter übersetzt er *sōtēria* mit „Befreiung“ und verzichtet auf das missverständliche Wort „Heil“, denn Israel sollte „Zeuge dafür“ sein,

daß Befreiung wirklich werden kann. Befreiung meint hier durchaus reale Befreiung aus Unterdrückung. Dafür ist Israel selbst das Beispiel mit seiner Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, durch die es erst zum Volk Gottes wurde. Für Paulus hat Israel diese Aufgabe verfehlt. Dankbar haben dafür die anderen Völker, die Nichtjuden, die Botschaft von der Befreiung gehört und aufgenommen. Sie machen ernst mit der Befreiung, die sie durch Israel erst kennengelernt haben. Das kann nur die Juden dazu anreizen, umzukehren und sich wieder auf das Befreiungsgeschehen einzulassen, zusammen mit den Nichtjuden.

Als „einen Fehler“, eine Abweichung „vom gewiesenen Weg“, sieht es Paulus nach Jankowski an,

daß sich der größere Teil Israels zu seiner Zeit nicht auf den Weg begeben kann, den er mit anderen gegangen ist. Für ihn war das ein fortschrittlicher Weg. Der Fortschritt lag darin, daß das Befreien Gottes im ganzen Weltsystem und unter den anderen Völkern bekannt werden sollte. Wenn das so stimmte, wenn also das jüdische Fehlverhalten eine Bereicherung für die anderen war, um wieviel mehr mußte es erst die Vollkommenheit jüdischen Lebens sein?

Indem Jankowski „das griechische Nomen *plērōma*“ mit „Vollkommenheit übersetzen“ will und nicht „mit *Fülle*“, weist er die Vorstellung ab, dass Paulus hier „ein Ganzes, eine volle Zahl“ meinen würde:

Diese Übersetzung schließt sich an den Gedanken vom Rest oder den übrigen an. Die Fülle wäre dann ganz Israel. Grundsätzlich ist diese Übersetzung möglich, jedoch nicht in unserem Zusammenhang. Wenn Paulus von ganz Israel redet, dann nennt er es auch so, eben *pas Israēl*, wie in 11,25.

Mit Wolters Auslegung (M165), der seine Übersetzung „Fülle“ für *plērōma* eben nicht formal im Sinn einer vollen Zahl oder einer „Vervollständigung ganz Israels“ begreift, überschneidet sich Jankowskis Einschätzung hier insofern, als auch in seinen Augen *plērōma* „nicht ein formaler, sondern ein qualitativer Ausdruck“ ist, was „aus dem Zusammenhang gerade unserer Stelle deutlich“ hervorgeht, denn „hier korrespondiert *plērōma* mit *paraptōma* und *hēttēma*, Fehler, die ebenfalls qualitativ besetzt sind“. ³³⁷ Die Wiedergabe von *hēttēma* mit „Fehler“ wäre allerdings mit Wolter als fehlerhaft zu betrachten; Jankowski selbst korrigiert sich in seiner späteren Übersetzung (G30), indem er für *hēttēma* das Wort „Verlust“ ersetzt.

Im Blick auf die Septuaginta räumt Jankowski ein, dass sie „mit *plērōma* Nomen wie *melo*, ganz im Sinn der formalen Fülle“ übersetzt (J249f.):

Die Rabbinen jedoch verwenden den hebräischen Ausdruck wieder qualitativ. So heißt es z.B. im Midrasch BerR {Bereschit Rabba} 12,6: „Obwohl diese Dinge in ihrer Vollkommenheit, *al meleatan*, geschaffen wurden, wurden sie verdorben, schon als Adam sündigte, und sie werden nicht zu ihrer Vollkommenheit zurückkehren, bis *ben Perez* (der Messias) kommt; denn in *Dies sind die toledot des Perez* ist *toledot* plene, mit einem *waw* geschrieben.“ Gerade der Hinweis auf die Pleneschreibung von *toledot* soll unterstreichen, daß die Dinge in aller Vollkommenheit geschaffen wurden. Und in BerR 14,7 heißt es von Adam, daß er in seiner Vollkommenheit erschaffen wurde wie Eva auch. Pau-

337 Ob tatsächlich Jacobus Johannes Meuzelaar „der erste“ war, „der das erkannt hat“, wie Jankowski annimmt, lasse ich dahingestellt sein. In J. J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen*, Kampen 1979, 130-142, geht Meuzelaar nicht auf Römer 11,12 ein, sondern fast ausschließlich auf Stellen im Epheser- und Kolosserbrief, in denen sich das Wort *plērōma* aber nicht auf Israel, sondern auf den Messias oder auf Gott bezieht. Die von Jankowski im Anschluss zitierten Stellen aus dem Midrasch Bereschit Rabba erwähnt Meuzelaar auf S. 132.

lus scheint *plērōma* ganz in diesem Sinn verwendet zu haben. Er meinte damit die vollkommene Menschlichkeit, wie sie von Gott geschaffen war und wie sie wieder erneuert werden sollte durch den Messias. Deswegen sagen wir hier und auch an den anderen Stellen, wie 11,25; 15,14, *Vollkommenheit*.

Jankowski zufolge (J250) will es Paulus den „Gojim in der messianischen Gemeinde“ sehr klar zu verstehen geben,

daß von Israel, auch von dem fehlerhaften, anstößigen und Anstoß nehmenden Israel, Befreiung und echter Reichtum ausging für das ganze Weltsystem. Wie reich erst würde die Welt werden durch ein vollkommenes Israel. Da blitzt sie dann wieder auf, die Hoffnung auf eine neue, wirkliche und vollkommene, erfüllte Menschheit in einer neuen Welt. Und deren Keimzelle ist und bleibt Israel.

So tritt Paulus als „der Gesandte der Gojim“ zugleich als „Anwalt der Gojim bei seinem Volk“ auf. Im Vergleich dazu wird Lukas später in seiner Apostelgeschichte (13,46f.) den Gesandten „Paulus und Barnabas“ im Gegenüber „zu den Juden in Antiochia“ Worte in den Mund legen, in denen von einer Hoffnung für Israel nicht mehr die Rede ist, nachdem sie „das Wort Gottes“ zurückgewiesen haben:

46 Es war notwendig, daß das Wort Gottes euch zuerst gesagt werde.

Da ihr es nun verstoßt

und euch selbst nicht für wert des Weltzeitlebens urteilt,

da: wir wenden uns zu den Gojim.

47 Denn so hat uns der Ewige geboten:

Zum Licht der Gojim habe ich dich gesetzt,

daß du seist zur Befreiung bis an den Rand des Erdreichs.

Das ist Programm: Hinwendung zu den Gojim. In der Apostelgeschichte klingt das fast wie ein Bruch, denn ab dieser programmatischen Erklärung werden die Auseinandersetzungen mit „den Juden“ immer schärfer. Aber zur Zeit des Lukas befindet sich die Ekklesia auch in einer anderen Situation.

Für Jankowski geht aber schon aus dem Römerbrief „deutlich“ hervor, dass es in der „Ekklesia“, der messianischen Gemeinde, „bei den Nichtjuden eine Tendenz zur Abkehr vom Judentum gegeben“ hat und dass „Paulus ... in seiner Zeit diese Tendenz gespürt“ hat. Darum muss er sich mit ihr so eingehend auseinandersetzen.

Römer 11,13-15: Der Völkerapostel Paulus und die Befreiung Israels, Versöhnung der Welt, Leben aus den Toten

11,13 Euch Heiden aber sage ich:

Weil ich Apostel der Heiden bin, preise ich meinen Dienst,

11,14 ob ich vielleicht meine Stammverwandten eifersüchtig machen und einige von ihnen retten könnte.

11,15 Denn wenn ihr Verlust Versöhnung der Welt ist,

was wird ihre Annahme anderes sein als Leben aus den Toten!

[29. Oktober 2025] In den Versen Römer 11,13-14 ordnet Paulus Michael Wolter zufolge (M166) „seine Mission in die Ereignisabfolge ein..., die er in V. 11d-12 konstruiert hat“, wobei außer „der ersten *Stufe* (*a*: das *paraptōma* {Fehltritt} bzw. *hēttēma* {Debakel} der nichtchristlichen Juden) ... alle anderen Stufen“ vorkommen. Er rühmt sich selbst, „[d]as ‚Heil‘ (V. 11d) bzw. de[n] ‚Reichtum der Heiden / der Welt‘ (V. 12a.b; *Stufe b*) ... durch seine Heidenmission (V. 13b)“ zu bewirken und „[d]adurch ... ‚vielleicht‘ (*ei pōs*) nichtchristliche Juden ‚eifersüchtig‘ (V. 14a wie V. 11e; *Stufe c*)“ zu machen, wodurch er (und nicht Gott wie in Römer 10,19) „für ihre ‚Fülle‘ (V. 12c)“ sorgt, „indem er ‚einige von ihnen rettet‘ (V. 14b; *Stufe d*).“ Damit schreibt er

seiner Heidenmission eine über diese selbst hinausreichende Perspektive zu...: Gerade dadurch, dass er den Heiden das Evangelium verkündigt, eröffnet er den nichtchristlich gebliebenen Juden den Weg zum Heil.

Dass Paulus an dieser Stelle „seine Adressaten ausdrücklich als *ethnē* {Heiden} anredet und damit bei ihrer nichtjüdischen Identität behaftet“, lässt Wolter nicht etwa seine vorgefasste Meinung überdenken, ob Paulus an vielen anderen Stellen nicht etwa doch auch Juden angesprochen haben könnte. Stattdessen bleibt er dabei, dass Heidenchristen die einzigen Adressaten des Paulus sind und allein Paulus als einziger Jude im Römerbriefdiskurs leibhaftig anwesend ist. Und dieser Jude Paulus lässt in diesem Zusammenhang

das christliche Wir, mit dem er sich im bisherigen Verlauf seines Briefes immer wieder mit seinen Lesern verbunden hat (1,3; 4,24-25; 5,1-11; 6,2-8; 7,4-5; 8,4.16-18.23-26.31-39), hinter den Unterschied zurücktreten, der ihn als Juden von den heidenchristlichen Adressaten seines Briefes trennt. Das jüdische Paradigma der Identitätszuschreibung dominiert hier über das ‚christliche‘, wie wir es aus Gal 3,28; 5,6; 6,15; 1Kor 12,13; Röm 10,12 kennen.

Indem Paulus in Vers 14a für „seine Verbundenheit mit den nichtchristlichen Juden auch dadurch zum Ausdruck bringt, dass er sie ‚mein Fleisch‘³³⁸ nennt“, schränkt er diese nach Wolter zugleich auch ein, da sie eben nur (M167) „durch die gemeinsame leibliche Abstammung vermittelt ist“ und „nicht durch eine erwählungstheologische Kategorie“, wozu Wolter auf Römer 9,8 und Galater 4,23.29 verweist.

Darin, dass Paulus sich in Vers 13b „erstmalig seit Röm 1,1 wieder ‚Apostel‘“ nennt, und zwar *ethnōn apostolos* {Apostel der Heiden}, erkennt Wolter die Charakterisierung der

Eigenart seines Auftrags ...: Er verkündigt das Evangelium den „Heiden“, ohne von ihnen die Beschneidung zu verlangen. Er lässt sie darum nach jüdischem Verständnis ‚Heiden‘ bleiben. In dieser Weise hatte er den Auftrag, den er mit seiner Berufung empfang, auch schon in Gal 1,16 beschrieben.

338 Wolter merkt dazu an (Anm. 42), dass Paulus den „Ausdruck ‚mein Fleisch‘ als Bezeichnung leiblicher Verwandtschaft ... aus der Septuaginta übernommen“ hat: „vgl. Gen 29,14; 37,27; Lev 18,6; 25,49; Ri 9,2; 2Sam 5,1; 19,13.14“.

Diese „Tätigkeit, die er als ‚Apostel der Heiden‘ ausübt“, umschreibt Paulus in Vers 13c mit *diakonia* {Dienst}, und an dieses Wort schließt in Vers 14 die vorsichtige Erwartung einer „Bekehrungsbereitschaft der nichtchristlichen Juden“ an (M168):

Wenn Paulus hofft, durch seine Heidenmission „vielleicht“ „einige“ von den nichtchristlichen Juden „retten“ zu können, verkürzt er den in Röm 1,16 beschriebenen Zusammenhang auf seinen Ausgangs- und Endpunkt: Hiernach bringt die *Verkündigung* des Evangeliums Menschen zum *Glauben*, und der hat zur Folge, dass sie eschatische *Rettung* erfahren. In diesem Zusammenhang wird erneut erkennbar, dass das frühe Christentum eine Missions- und Bekehrungsreligion war. Paulus variiert ihn in Röm 11,13-14 im Hinblick auf die nichtchristlichen Juden, indem er einen Umweg einbaut: Er hofft, sie dadurch „retten“ zu können, dass er sie durch den Erfolg seiner Heidenmission „eifersüchtig“ macht und auf diesem Wege zum Glauben führt.

In Vers 15 kehrt Paulus nach „dem Seitenblick auf sich selbst“ mit einem weitgehend mit Vers 12 parallelen nominalen Bedingungssatz, in dem vorn wie hinten „im Prädikat die Verbform fehlt“, noch einmal „zur Beschreibung des Zusammenhangs der Heilsgeschicke von christlichen Heiden und nichtchristlichen Juden zurück“. Im Vordersatz „werden *paraptōma autōn* {ihr Fehltritt} (V. 12a) und *hēttēma autōn* {ihr Debakel} (V. 12b) durch *apobolē autōn* {ihr Verlust} (15a) aufgenommen“, im Nachsatz (M169) „*ploutos kosmou/ethnōn* {der Reichtum der Welt/der Heiden} (V. 12a.b) durch *katallagē kosmou* {Versöhnung der Welt} (V. 15a).“ Außerdem entspricht „*plērōma autōn* {ihre Fülle} (V. 12c)“ dem Ausdruck „*proslēmpsis autōn* {ihre Hinzunahme} (V. 15b)“, und die „Formulierung *posō mallon* {um wieviel mehr} (V. 12c) wird in die rhetorische Frage *tis ... ei mē* {was, ... wenn nicht} (V. 15b) transformiert.“ Am Ende allerdings geht Paulus über „das in V. 12 Gesagte ... dadurch hinaus, dass er die Leerstelle am Ende von V. 12c nun auffüllt, und zwar durch das nominale Prädikat *zōē ek nekron* {Leben aus den Toten}“.

Die Übersetzung der Formulierung *apobolē autōn* ist umstritten. In den „meisten neueren Bibelübersetzungen und Kommentaren“ findet sich die Deutung „als ‚Verwerfung‘ (engl.: ‚rejection‘) mit Gott als implizitem Subjekt“, während „Martin Luthers Übersetzungen von 1522 bis 1545“ und jetzt auch wieder 2017 „*apobolē* als ‚Verlust‘ verstehen will“. In beiden Fällen wird diese Verwerfung bzw. dieser Verlust auf *autōn* {sie, die nichtchristlichen Juden} „als *genitivus objectivus*“ bezogen. Eine „dritte Auffassung“ versteht „*autōn* als *genitivus subjectivus* und sieht Paulus hier von der ‚Verwerfung‘ des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden sprechen“, während „*proslēmpsis autōn* in V. 15b ... dementsprechend deren ‚Annahme‘ des Evangeliums“ bezeichnen würde.

Gegen die letztere Möglichkeit wendet Wolter ein, dass im Text das verworfene Evangelium nicht vorkommt und dass von „einer *apobolē* ... immer nur mit Bezug auf Dinge und Personen gesprochen“ wird, „die man zuvor besessen hat und von denen

man sich trennen muss“, aber (M169f.) „nie die Abweisung von Dingen oder Personen, mit denen man bisher nichts zu tun hatte und die man nicht annehmen will.“

Stattdessen bezeichnet (M170) „*apobolē* ... mit dem Genitiv der Person ... immer einen erzwungenen und unfreiwilligen Verlust, den man erleidet“, und „[w]enn *apobolē* und *proslēmpsis* sowie ihre jeweiligen Stammverwandten einander antithetisch gegenüberstehen, bezeichnet *apobolē* immer den Verlust und *proslēmpsis* immer den Zugewinn“. Daraus ergibt sich auch für Römer 11,15 die Bedeutung „Verlust“ und nicht „Verwerfung“:

Mit *apobolē autōn* will Paulus also nicht sagen, dass Gott die nichtchristlichen Israeliten auf Grund ihrer Ablehnung des Evangeliums verworfen hat. Sie sind ihm vielmehr gegen seinen Willen ‚abhanden gekommen‘, weil sie nicht denen gehören, die – mit den Worten von Röm 10,9 gesagt – Jesus als ihren Herrn bekennen und glauben, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat.

Dementsprechend ist unter *proslēmpsis* in Vers 15b dann wiederum „die Überwindung dieser Trennung und die Aufnahme der nichtchristlichen Israeliten (*autōn* ist aus V. 15a zu ergänzen) in die Gemeinschaft mit Gott sowie mit den christlichen Juden und Heiden“ zu verstehen. Zum Hintergrund des Nomens (M171), das „in der griechischen Bibel nur hier“ vorkommt, verweist Wolter auf Texte,

in denen das Verb *proslambanesthai* ein personales Objekt hat und die die Aufnahme (das ‚Hinzunehmen‘) in eine Gemeinschaft umschreibt. Dies kann die Gemeinschaft mit Gott genauso sein (vgl. 1Sam 12,22 sowie Ps^{LXX} 26,10; 64,5; 72,24) wie die Gemeinschaft mit anderen Menschen (vgl. z.B. 2Makk 10,15; Apg 18,26; 28,2; Röm 14,1.3; 15,7; Phlm 17 ...). In Röm 11,15 gehört beides zusammen.

Mit dem Ausdruck *katallagē kosmou* {Versöhnung der Welt} in Vers 15a führt Paulus konkret aus, worin „die Heilsfolge, die vom ‚Verlust‘ der nichtchristlichen Juden ausgeht“, im Blick auf den Reichtum (*ploutos*; 12a.b) bzw. das Heil (*sōtēria*; 11d) der Heiden besteht:

Weder hat Gott sich versöhnt noch haben die Menschen Gott versöhnt, sondern Gott hat die Menschen zu ‚Versöhnten‘ gemacht, indem er ihren Glauben, der im Christusgeschehen das Heilshandeln Gottes erkennt, als Gerechtigkeit angerechnet hat. Nicht Gott hat sich also geändert, sondern er hat die Menschen verändert und dadurch die zwischen ihm und ihnen bestehende Feindschaft beseitigt (s. auch Kol 1,21f).

Diese „Versöhnung der Welt“ soll in Vers 15b durch *zōē ek nekrōn* {Leben aus den Toten} nicht etwa überboten werden, vielmehr charakterisiert Paulus auf „metaphorische“ Weise

die theologische Eigenart der Hinzunahme der zur Zeit noch „von Christus weg verbannten“ Israeliten (Röm 9,3) in die Gemeinschaft mit Gott und mit de-

nen ..., die bereits in der Gegenwart Christus als ihren Herrn bekennen (Röm 10,9). Die „Hinzunahme“ der nichtchristlichen Juden ist dasselbe, wie wenn Tote lebendig werden.

Ganz ähnlich „wird die Umkehr von Israels Unheil in Heil auch schon in Esr 9,8-9; Ez 37,1-14, Hos 6,2 dargestellt“, und auch in Texten wie „Lk 15,24.32; Eph 2,5; Kol 2,13“ wird „dieselbe Metaphorik ... zur Deutung von Bekehrungen“ verwendet, wobei die „Zeit vor der Bekehrung ... als Tod“ gilt, „und die Bekehrung selbst ... als Gewinn von ‚Leben aus dem Tod‘ gedeutet“ wird. „Darum spricht Paulus hier auch von ‚Leben‘ (zōē) und nicht von anastasis {Auferstehung}.“

Nach Gerhard Jankowski (J250) füllt Paulus als Völkerapostel, wie bereits gesagt, eine Doppelrolle aus: Er ist „beides“ zugleich, „nämlich zu den Gojim gesandt und Gesandter der Gojim bei seinem Volk“. Und als solcher redet er

jetzt in aller Deutlichkeit zu den Gojim, die begonnen haben, Fragen zu stellen in bezug auf Israel, ja, die vielleicht schon begonnen haben, ihr Verhältnis zu Israel und den Juden in Frage zu stellen. Er rühmt seinen Dienst an den Juden, an seinem Fleisch, wie er sagt, und er muß ihn hier rühmen, damit die Nichtjuden nicht auf abwegige Gedanken kommen. Wie sein Dienst befreiend für die Nichtjuden ist, so ist er es für die Juden.

Jankowski meint (J250f.): „Es war schon ganz am Anfang der Ekklesia notwendig, daß da einer sagte, *da: wir wenden uns zu den Juden*‘, um es mit den Worten des Lukas zu sagen.“ Allerdings taucht genau dieser Satz in den beiden Büchern des Lukas nicht wortwörtlich auf; mehr und mehr scheint die Abwendung von den Juden und die Hinwendung allein zu den Menschen aus den Völkern christliche Selbstverständlichkeit zu werden. Demgegenüber beharrt Jankowski darauf, dass jedenfalls Paulus sich eine wahrhaft befreite Welt ohne Einbeziehung der Juden nicht vorstellen kann. Eine solche Zukunftsvision mag unrealistisch erscheinen, aber wer wie Paulus Gott die Auferweckung der Toten zutraut, kann unverbrüchlich an ihr festhalten (J251):

Nur in der Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden wird die volle Menschlichkeit auf einer neuen Erde wirklich werden oder sie wird es niemals und gar nicht. Das aber ist dann wirkliche völlige Veränderung der Welt, das ist dann Totenaufstehung, Leben aus den Toten, neue Schöpfung, neue Erde, neue Menschheit. Dann sind nicht nur die Gojim befreit, sondern mit ihnen zusammen ist es Israel, Gottes Volk, von dem einst die Befreiung ausging und in dem sie nun neu zum Ziel kommt.

Römer 11,16: Sind Erstlingsgabe und Wurzel heilig, so auch der Teig und die Zweige

11,16 Ist die Erstlingsgabe vom Teig heilig,
so ist auch der ganze Teig heilig;
und ist die Wurzel heilig,
so sind auch die Zweige heilig.

[30. Oktober 2025] Nach Michael Wolter (M160) gehört auch Römer 11,16 noch zu dem mit Vers 11 begonnenen Abschnitt hinzu, wofür er zur Begründung zwei Merkmale im Satzbau anführt, zum einen die große Zahl von Bedingungssätzen (12.15.16a.b) „und zum anderen die noch stärkere Häufung von Nominalsätzen, bei denen im Prädikat jeweils die Verbform fehlt (V. 11d.12a.b.c.15a.b.16a.b.c.d)“, die sich beide (M161) „auch in V. 16 finden“. Erst in Vers 17 beginnt Wolter zufolge „ein neuer Argumentationsgang, der sich nicht nur inhaltlich, sondern vor allem auch rhetorisch und syntaktisch markant von V. 11-16 unterscheidet“, da er (Anm. 4) „zwar auch ein Konditionalsatz, aber kein Nominalsatz“ ist und da „die Anrede“ wechselt.

Vers 16 (M172) „besteht aus zwei Metaphern, die unterschiedlichen Bildfeldern entnommen sind“. Die erste in Vers 16a scheint sich von „der Tora zur Teighebe“ in „Num 15,17-21“ herzuleiten, was nach Wolter (Anm. 74) für viele Exegeten schon deshalb „als sicher gelten“ kann, „weil *aparchē* {Anfangsgabe} und *phyrama* {Teig} sonst nie miteinander verbunden werden“. Dieser Text nach der Septuaginta in V. 20-21 lautet:

„Als Anfangsgabe eures Teigs (*aparchē phyramatos hymōn*) entnehmt ein Brot als Entnahme (*aphairema*), als Ausgesondertes für den Herrn; entfernt es wie eine Entnahme vom Dreschplatz als Anfangsgabe eures Teigs (*aparchē phyramatos hymōn*) und gebt es dem Herrn als Entnahme bis in eure (zukünftigen) Generationen“.

Mit der zweiten Metapher in Vers 16b (M172f.)

ruft Paulus einen Sachverhalt aus der Natur auf: dass die Wurzel eines Baumes das Geschick der Zweige bestimmt und umgekehrt die Zweige von der Wurzel abhängig sind. In diesem Sinne werden „Wurzel“ und „Zweige“, sofern sie in der Anatomie des Baumes die Außenglieder bilden, häufig in eine polare Beziehung zueinander gesetzt, und zwar sowohl alltagsweltlich als auch metaphorisch.

Nach Wolter (M173) passen aber eigentlich „beide Metaphern nicht zusammen“, wenn „man Num 15,20-21 als Grundlage für V. 16a nimmt“. Das Problem ist, dass es „in Num 15,20-21 ... gerade auf die *Trennung* der *aparchē* vom Teig“ ankommt, „während beim Baum der *Zusammenhang* von Wurzel und Zweigen wichtig ist. Paulus verwendet die

aparchē-Metapher ... anderenorts jedoch ebenfalls zur Umschreibung von Kontinuität. Die *aparchē* markiert dabei jeweils den Anfang eines in die Zukunft reichenden Zusammenhangs: In Röm 16,5; 1Kor 16,15 nennt Paulus diejenigen, die innerhalb einer Provinz als erste zum christlichen Glauben bekehrt wurden, *aparchē tēs Asias/Achaiās*. Nach 1Kor 15,20.23 ist Christus als *aparchē* (*tōn kekoimēmenōn*) der erste, der von den Toten auferweckt wurde; ihm werden diejenigen folgen, die zu ihm gehören. In Röm 8,23 bezeichnet Paulus

den Geist, der den Christen bereits in der Gegenwart gegeben ist, als *aparchē* des eschatischen Heils, das bis in die Zukunft hineinreicht.

Von daher ergibt sich auch für die *aparchē* in Römer 11,16a, dass „das semantische Merkmal der Zusammengehörigkeit entscheidend“ ist. Sie „teilt ihre Eigenschaft auch dem Teig mit, dem sie entnommen ist.“

Da nun aber die *aparchē* „in Num 15,20-21 ihren Sonderstatus genau umgekehrt dadurch“ gewinnt, „dass sie vom Teig getrennt wird“, darf „[d]ieser Text“ Wolter zufolge „nicht zur Grundlage der Interpretation von Röm 16,11a gemacht werden“.

Ganz logisch erscheint mir Wolters Argumentation aber nicht. Es ist doch so, dass jede *aparchē*, jede Erstlingsgabe, symbolisch Gott übergeben wird anstelle des gesamten Ertrages einer Ernte, anstelle jedes neugeborenen Tieres oder Kindes (wobei das Opfer des Kindes jedoch durch eine Auslösung ersetzt wird, Num 18,15-16) und eben auch anstelle des gesamten Teiges. Das an Gott weggegebene Stück Teig sorgt insofern tatsächlich dafür, dass der gesamte Teig zu Gott gehört, also heilig ist.

Sehr umstritten ist unter den Exegeten, „worauf Paulus mit der ‚Anfangsgabe‘ (*aparchē*) und der ‚Wurzel‘ (*rhiza*) anspielen will. Während (a) die „Mehrheit ... beide mit Abraham oder den Vätern Israels im Sinne von Röm 11,28b“ identifiziert, wo „die nichtchristlichen Juden ... ‚Geliebte der Väter wegen‘“ genannt werden, denkt (M174) (b) eine „Minderheit“ an die „Judenchristen, weil Paulus in Röm 16,5 und 1Kor 16,15 die Erstbekehrten einer Provinz ebenfalls *aparchē* nennt“. Es gibt aber auch die Meinung (c), dass sich nur *aparchē* „auf die Judenchristen“ bezieht und *rhiza* auf „die Väter“ oder (d) „dass Paulus in beiden Fällen von Christus spricht“, wozu u.a. Karl Barth (KD II/2, 314) „1Kor 15,20.23“ als Begründung anführt. Schließlich (e) wird von einigen angenommen, dass (e) „*aparchē* und *rhiza* Israel bezeichnen, während *phyrama* und *kladoi* auf die Heiden verweisen“.

Auf jeden Fall steht für Wolter wegen des Zusammenhangs mit dem Vorangehenden außer Frage, dass „Paulus mit beiden Metaphern die Gewissheit der ‚Gottzugehörigkeit‘³³⁹ und damit der bleibenden Heiligkeit der nichtchristlichen Juden plausibel machen will“, wobei „das Prädikat der Heiligkeit nicht an den Bildern haftet, sondern erst durch Paulus von der Sachebene auf die Bildebene übertragen wird.“ Noch einmal wiederholt Wolter sein Argument (Anm. 85), dass das „auch für die Teighebe“ gilt:

Sie wird in Num 15,20-21 nicht „heilig“ genannt. Wenn man die Eigenschaft der Heiligkeit daraus konstruiert, dass die Teighebe Gott geweiht und darum „heilig“ sei³⁴⁰, kann man sie nicht auf den Teig übertragen, denn der wird ja dem menschlichen Verzehr überlassen und ist darum gerade nicht „heilig“.

339 So zitiert Wolter D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 196.

340 Dazu verweist Wolter u.a. auf J.D.G. Dunn, Romans (WBC 38B), 2. Bd., Dallas, TX 1988, 658.

In diesem Gedankengang übersieht Wolter jedoch, wie bereits gesagt, dass die Teighebe als Überlassung einer Erstlingsgabe an Gott ja ausdrücken soll, dass eigentlich der gesamte Teig Gott zurückzugeben wäre, weil er Gott zu eigen ist, so dass durch eben diese Gabe auch der von den Menschen verzehrte Teig als ebenso gottzugehörig und damit heilig erklärt wird wie die *aparchē* selbst.

Wie dem auch sei, ist jedenfalls Wolter insofern Recht zu geben (M174), als es hier „um die Heiligkeit Israels“ geht, „die ihren Grund darin hat, dass Gott es sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt und Anteil an seiner eigenen Heiligkeit gegeben hat“, was sich beispielhaft (Anm. 87) aus „Lev 19,2: ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, JHWH, euer Gott‘“ ergibt. Der Vers Römer 11,16 fasst also metaphorisch zusammen, warum es für Paulus nicht in Frage kommt, das Volk Israel für von Gott verstoßen zu halten:

Demnach stünden Teighebe und Wurzel hier summarisch für die ‚Väter‘ als Erwählungsgeneration Israels. Die Zugehörigkeit des Teigs zur Teighebe und der Zweige zur Wurzel veranschaulicht die Zugehörigkeit der nichtchristlichen Juden zu Israel. Sie gehören zu dem Volk, das Gott sich dereinst erwählt hat, wie der Teig zur Teighebe und wie die Zweige zur Wurzel. Und es ist diese Zugehörigkeit, die sicherstellt, dass sie auch weiterhin an Gottes Heiligkeit partizipieren.

In seiner Zusammenfassung der Verse Römer 11,11-16 geht Wolter (M175) nochmals auf den „dreistufigen Prozess“ ein, der „plausibel machen soll, ... wie die nichtchristlichen Juden von ihrer gegenwärtigen Unheilssituation zum Heil gelangen können“, wobei diese drei Stufen nicht

aufeinander folgen, sondern Paulus schreibt sie ineinander: Er beginnt (a) mit einer Sinnggebung des ‚Stolperns‘: Es hatte zur Folge, dass das Heil zu den Heiden kam (V. 11d.12a.b.15a). Hieraus – so die paulinische Erwartung – soll (b) auf Seiten der nichtchristlichen Juden ‚Eifersucht‘ erwachsen (V. 11e.14a), die sie ihre Ablehnung des Evangeliums aufgeben lässt und darum (c) zum Heil führt (V. 12c.14b.15b). Nach V. 13-14 kann Paulus darum auch seine eigene Verkündigung des Evangeliums, die darauf ausgerichtet ist, den Heiden das Heil zu bringen, als Bestandteil dieses Prozesses deuten.

Es hat „[n]icht wenige Interpreten dieses Textes“ gegeben, die „Paulus für diese Argumentation kritisiert und ihr theologische Inkonsistenz vorgeworfen“ haben³⁴¹:

341 Ich fasse in dieser Anmerkung alle Autoren mit Seitenangaben zusammen, auf die Wolter im folgenden Absatz verweist: E. Dinkler, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 259f.; E. Güttgemanns, *Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums. Zur strukturellen Relevanz von Röm 9-11 für die Theologie des Römerbriefs*, in: ders., *studies linguistica neotestamentica* (BevTh 60), München, 2. Aufl. 1973, 55; E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 295;

Bereits E. Dinkler hat die paulinische Argumentation „theologisch befremdlich“ genannt, weil sie „einer psychologisierenden Dialektik der Geschichte nahekommt“. Für E. Güttgemanns ist „die kausal-finale Verhältnisbestimmung der Bekehrung der Heiden zur Bekehrung der Juden (...) ein psychologischer Mißgriff der Argumentation“. Käsemann „dünkt“ die paulinische Argumentation in diesen Versen „aberwitzig“. Kuss nennt sie „verwegen“ und „verzweifelt“ sowie „phantastisch“ und „bizarr“ und sieht in ihr „etwas Rührendes und ein Moment der Tragik“. Für H. Räisänen ist die Vorstellung einer Rettung durch Eifersucht eine „nachträgliche Rationalisierung“, die „unmöglich“ die „eigentliche Triebkraft der Mission des Paulus gewesen sein“ könne, und E.P. Sanders spricht von ihr als einer „ziemlich verzweifelten Notlösung“.

In den Augen von Wolter machen es sich „[s]olche Urteile ... jedoch zu leicht“. Auch er konstatiert zwar eine „Inkonsistenz der paulinischen Argumentation“, will ihr aber dadurch gerecht werden, dass Paulus hier seinem in Römer 10,1 ausgesprochenen Herzenswunsch, *eudokia*, „für die nichtchristlichen Israeliten eine Gestalt“ geben will. Darum findet Wolter zufolge (M176) W.D. Davies³⁴² „auch die richtigen Worte, wenn er von der ‚Weigerung des Paulus‘ spricht, ‚sein Volk rücksichtslos der logischen Konsistenz zu opfern““.

Allerdings geht nach Wolter aus den Römer 11,11-15 auch „die paulinische Ratlosigkeit“ hervor, „dass Paulus nicht die geringste Vorstellung davon hat, auf welchem Weg die nichtchristlichen Juden wieder aus ihrer gegenwärtigen Misere herausfinden sollen.“ Immerhin räumt er ein, dass Paulus in Vers 16

mit Hilfe von zwei Bildworten so etwas wie eine Begründung für die Gewissheit [liefert], dass die augenblickliche Heilsferne der nichtchristlichen Juden nur von vorübergehender Dauer ist: weil auch sie bleibend an der Heiligkeit Israels, das Gott sich zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, Anteil haben.

Dass auch Wolter die Argumentation des Paulus in Vers 16 nicht unkritisch betrachtet, zeigt sich in der Art und Weise, wie er deren dreifache Einbettung „in die übergreifende Argumentation“ durch Paulus betrachtet. Zwar verlieren erstens „die nichtchristlichen Juden“ durch ihre Verbannung von Christus weg (Römer 9,3) „nicht die Heiligkeit, die ihnen auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Israel zukommt“, das heißt, sie sind nach 11,11a-c „zwar ‚gestolpert‘, aber nicht ‚gefallen““. Zweitens aber ist „die Teilhabe der nichtchristlichen Juden an der Heiligkeit Israels durch leibliche Abstammung vermittelt“, also „auf einem Weg, den Paulus in Röm 9,6b-13 für theologisch bedeutungslos erklärt hatte“. Und drittens entwertet „Paulus das suggestive Potenti-

O. Kuss, Der Römerbrief (RNT 6), 3 Lieferungen [Röm 1-11], Regensburg, 2. Aufl. 1963/78, 794.800.666.794; H. Räisänen, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens, ANRW II, 25/4 (1987), 2913; E.P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, London 1985, 198.

342 Wolter zitiert W.D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, 85.

al des zweiten Bildwortes („wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige“; 11,16b) sofort wieder“, indem er „[s]chon im nächsten Satz“ feststellt,

dass „einige von den Zweigen“ aus dem fiktiven Baum, an dem sie sich befinden, „herausgebrochen“ wurden (11,17a). Nach der metaphorischen Logik des Bildwortes wären sie damit unweigerlich auch von der Heiligkeit spendenden Wurzel des Gottesvolkes abgeschnitten.

[31. Oktober 2025] Für Gerhard Jankowski (J252) beginnt mit Römer 11,16 bereits der neue Abschnitt „Heilige Wurzel 11,16-24“, in dem das „Bild von der Wurzel, dem Baum und den Zweigen ... den Gedankengang“ bestimmt. Allerdings kommen in Vers 16 zwar schon die Wurzel und die Zweige vor, aber der Vers setzt doch „mit einem anderen Bild ein“, nämlich dem „Bild vom Teig, *phyrama*, und der Hebe, *aparchē*“. Jankowski zufolge (J253) ruft Paulus mit „diesen Worten“ eindeutig „Num 15,18-21 auf“, wo es heißt:

18 Der Ewige redete zu Mosche sprechend:
Rede zu den Söhnen Jissraels, sprich zu ihnen:
Wann ihr in das Land kommt, wohin ich euch kommen lasse,
19 sei es:
wann ihr vom dem Brot des Landes eßt, erhebt dem Ewigen eine Hebe,
20 als **Anfang eurer Teige** erhebt einen Laib als Hebe,
wie die Hebe der Tenne, so erhebt sie,
21 vom Anfang eurer Teige gebt dem Ewigen eine Hebe
in eure Geschlechter.

Hier geht es um Abgaben, die erhoben werden. Der Fachausdruck dafür ist im Hebräischen *temura*. In Ex 25,2 übersetzt LXX diesen Ausdruck mit *aparchē*. Das wiederum bedeutet *Erstling, das, was an erster Stelle steht*, hebräisch *reschit*. Damit wird angedeutet, um was es geht. Jeweils die ersten Früchte, die geerntet wurden, wurden als Abgaben erhoben, zum größten Teil für die Priester und Leviten. Dazu gehörte auch der erste Teil des Teiges, der für ein Brot zubereitet wurde. Der Fachausdruck für diese Abgabe ist *challa, Laib*. In der Mischna ist dieser Abgabe ein ganzer Traktat gewidmet. *Aparchē/reschit* ist dann auch Synonym für alle diese Erstabgaben. Da sie nach Num 15,18ff. für den Gott Israels zu erheben waren, waren sie heilig, d.h., daß sie erstens absolute Pflicht und zweitens nicht jedermann verfügbar waren. Im übrigen war die Durchführung der *challa* eine der vornehmsten Aufgaben der Frauen.

Im Blick auf die *challa* führt Jankowski meine Einwände gegen die oben erläuterte Ablehnung der Bezugnahme von Römer 11,16 auf Numeri 15,20-21 durch Wolter noch weiter aus:

Die *challa*, das erste Stückchen von einem gekneteten Teig, ist heilig, weil sie Gott gehört. Sie ist etwas Besonderes, vom Ganzen Abgesondertes, aber doch

das Ganze bestimmend. Die *challa* heiligt eben den ganzen Teig, aus dem das Brot wird. Das weiß jeder, erst recht weiß das jede jüdische Frau. Was Gott geheiligt ist, das heiligt das Ganze. Zwar wird der Teig ausgeteilt, aber er bleibt unteilbar. Denn die *challa* als Abgabe kommt denen in Israel zugute, die für andere den Dienst am Tempel tun, den Leviten und Priestern. Wenden wir das bildlich auf Israel an, dann heißt das: Ganz Israel ist als Gottes Volk heilig von seinem Anfang, *ap-archē*, an, wie wir auch übersetzen könnten. Das ist eher zu Juden gesagt, die eben wissen, was es mit der *challa* auf sich hat.

In diesem Zusammenhang äußert sich Jankowski (J252) – einführend zu den nun folgenden Versen – zu dem (J252) „schleichenden Antijudaismus“, den es „in den messianischen Gemeinschaften ... gegeben haben“ muss, „besonders in denen, die kaum noch Kontakt zu Juden hatten, wie etwa in Philippi.“ Als „Anzeichen für diesen Antijudaismus“ wertet er die „Ermutigungen zum Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in allen Briefen des Paulus“, und er vermutet, dass die „Nichtjuden in den Gemeinschaften ... einen wie auch immer gestalteten Messias Kult ohne Rückbindung an Israel“ wollten, „d.h. ohne Thora und ohne die befreienden Traditionen.“ Damit hätten schon sie „Paulus mißverstanden“, wie ihn wohl „Marcion ... dann später wirklich grundsätzlich“ hat „mißverstehen wollen“, dessen „antijüdisches Reinigungsprogramm ... aber selbst der Alten Kirche zu viel“ war.

Anders als Wolter denkt Jankowski darüber nach, ob „die Juden“ nicht mit durchaus „guten Gründen einem Messias Kult widersprochen haben“ könnten:

Vielleicht sahen sie die Gefahren deutlicher, als Paulus sie gesehen hat. Der war geradezu besessen von der Hoffnung auf die neue Welt, in der die Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen dem Volk Israel und den Völkern aufgehoben sein sollten. Für diese neue Welt stand – nicht nur für Paulus – der Messias. Da diese neue Welt noch nicht zu sehen war, denn verändert hatte sich augenscheinlich nichts, mußten die Juden ihre Kritik äußern, gerade dann, wenn die Hoffnung auf den Messias zu einem beliebigen Kult verkam, kaum zu unterscheiden von den vielen vorderasiatischen Kulte, die damals auf dem Markt waren.

Eine solche Kritik wollten Jankowski zufolge möglicherweise „Nichtjuden in den messianischen Gemeinden nicht mehr hören und sich deswegen gegenüber dem Judentum abschotten“, aber „Paulus blieb bei seinem in nuce revolutionären Programm“, den Anbruch einer neuen Weltzeit in der Weise tätig zu erwarten, dass Juden gemeinsam mit Gojim in messianischen Gemeinden als dem Leib Christi zusammenleben. So hielt Paulus

fest am Messias, der aber nicht ein Kultheros war, sondern Zeichen für eine Veränderung der Welt. Und er hielt fest an dem Fundament, auf dem die messianischen Hoffnungen gewachsen waren und gehalten wurden, er hielt fest an Israel, an der gemeinsamen, heiligen Wurzel.

Römer 11,17-18: Die metaphorische Abstraktion des Ölbaums, in den du als wilder Ölweig eingepfropft wirst, der von der Wurzel getragen wird

11,17 Wenn nun einige von den Zweigen ausgebrochen wurden,
du aber, der du ein wilder Ölweig bist, in den Ölbaum eingepfropft wurdest
und Anteil bekommen hast an der Wurzel und dem Saft des Ölbaums,
11,18 so rühme dich nicht gegenüber den Zweigen.
Rühmst du dich aber, so sollst du wissen:
Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.

[1. November 2025] In seiner Analyse von Römer 11,17-24 hebt Michael Wolter (M178) die „Eigenständigkeit“ dieser Verse „innerhalb seiner brieflichen Umgebung“ hervor, die „daran erkennbar“ ist, „dass Paulus seine Adressaten nicht wie davor und danach in der 2. Person Plural anredet (vgl. V. 13.25), sondern das ‚Du‘ der 2. Person Singular benutzt.“ Er wendet sich damit aber nicht von den bisher Angeredeten ab, sondern „spricht ... einen beliebigen Heidenchristen an, der die Adressaten des Römerbriefes repräsentiert“, womit er „die Eindringlichkeit des Gesagten“ steigert.

Als problematisch benennt Wolter den Umstand, dass in Vers 17a bei der Aufnahme der in 16b formulierten „Metaphorik“ von Wurzel und Zweigen und ihrer Erweiterung „zu einem komplexen Bild“ aus „zum Teil ... allegorisierenden Bausteinen“

[e]iner dieser Bausteine ... die Plausibilität des vorangegangenen Bildwortes zunichte[macht]: „Einige der Zweige“ sind nicht mehr mit der „Wurzel“ verbunden, von der sie nach V. 16b ihre Heiligkeit beziehen, weil sie „herausgebrochen“ wurden (V. 17a). Gemeint sind die nichtchristlichen Juden, und Paulus umschreibt mit dieser Metapher denselben Sachverhalt, den er in V. 11-12.15 „Fehltritt“ (*paraptōma*), „Debakel“ (*hēttēma*) und „Verlust“ (*apobolē*) sowie in 9,3 „Von-Christus-weg-verbannt-sein“ genannt hatte. Diesen gedanklichen Einschnitt markiert das adversative *de* zu Beginn des Satzes.

Inhaltlich hängt der Abschnitt „vor allem dadurch“ zusammen, „dass Paulus vom ersten bis zum letzten Satz die gegenläufigen Geschicke der christlichen Heiden und der nichtchristlichen Juden aufeinander bezieht“. Von vornherein schließt Wolter jedoch aus (Anm. 6), das hier Gesagte „auf das Verhältnis von Heidenchristen und Judenchristen in Rom“ zu übertragen³⁴³, da „Judenchristen ... als solche in diesem Abschnitt nur mittelbar“ vorkommen, nämlich als „diejenigen Zweige des Ölbaums, die nicht zu den herausgebrochenen gehören (V. 17)“, während sie als „Thema ... nirgendwo präsent“ sind.

Während (M178) in den Versen 17-22 „das *Geschick der christlichen Heiden* im Vordergrund“ steht (M179), „das Paulus im Gegenüber zu dem der nichtchristlichen Ju-

343 Diese Auffassung vertritt Wolter zufolge Ph.F. Esler, *Ancient Oleiculture and Ethnic Differentiation: The Meaning of the Olive-Tree Image in Romans 11*, JSNT 26 (2003), 123ff.

den in den Blick nimmt“, dreht er in den Versen 23-24 „die Blickrichtung um, denn jetzt geht es um die *Heilsaussichten der nichtchristlichen Juden* vor dem Hintergrund des Ergehens der christlichen Heiden.“

Diese „Gegenüberstellung“ kleidet Paulus in die

Metaphorik ... eines Ölbaums ..., aus dem Zweige „herausgebrochen“ wurden, während ein anderer, von einem „wilden Ölbaum“ stammender Zweig in ihn „eingepfropft“ wurde. Dass Paulus mit den „herausgebrochenen“ Zweigen die nichtchristlichen Juden meint und der „eingepfropfte“ Zweig für den exemplarischen Heidenchristen steht, den er als Repräsentanten der Leser des Römerbriefes anspricht, leidet keinen Zweifel. Alles andere ist sowohl auf der Bildebene als auch auf der Deutungsebene Gegenstand lebhafter Diskussion.

In einem viereinhalb Seiten langen Exkurs über den „Ölbaum von Röm 11,17-24 als metaphorische Abstraktion“ geht Wolter auf diese Diskussion ein, indem er zunächst das „Bildfeld“ der Metaphorik betrachtet.

Paulus stellt „zwei Ölbäume“ einander gegenüber, „die verschiedenen Arten angehören: zum einen der sog. ‚Kulturform‘ des Ölbaums, die Paulus in V. 17c.24c *elaia* und in V. 24b *kallielaios* nennt, und zum anderen der sog. ‚Wildform‘ des Ölbaums, von der in V. 17b.24a als *agrielaos* die Rede ist.“ Wolter fügt die botanische Beobachtung hinzu, dass „[d]ie ‚Wildform‘ ... nicht wie ein Baum“ aussieht, „sondern eher wie ein Busch. Außerdem hat sie viel kleinere Früchte, die ungenießbar sind.“

Mit den Stichworten *enkentrizō* {einpfropfen} und *ekklaō* {Herausbrechen} nimmt Paulus „darüber hinaus die Technik des Veredelns von Bäumen durch Pfropfen“ in den Blick, bei der die „Baumkrone auf Aststummel“ zurückgeschnitten wird, um „Schnittstellen ... zum Einsetzen der Reiser ... zu gewinnen.“ Allerdings (M180) „verfährt man in der Praxis genau umgekehrt“ wie in der Darstellung des Paulus, derzufolge „das Reis einem ‚wilden‘ Ölbaum entnommen ist und in einen ‚edlen‘ Ölbaum eingepfropft wird“. Damit unterwirft Paulus Wolter zufolge „die Metaphorik seinem theologischen Interesse“, was auch daran erkennbar ist, „dass er über eine mögliche Wiedereinpfropfung der aus dem Ölbaum herausgebrochenen Zweige nachdenkt (V. 23-24)“ was „[k]ein Gärtner“ in Betracht ziehen würde.

Umstritten ist weiterhin die Frage (M181), „wie Paulus die Bestandteile, aus denen sich das Bild zusammensetzt, gedeutet wissen will“, und zwar „vor allem, für wen oder was der *Ölbaum* steht und wen oder was Paulus mit der Wurzel meint, von der in V. 17c.18c die Rede ist.“ Unter Berufung auf Jeremia 11,16 und Hosea 14,6-7 gehen die meisten davon aus, „dass der *Ölbaum* für Israel stehen soll.“ Andere geben zu bedenken, „dass Paulus in diesem Falle den nichtchristlichen Juden die Zugehörigkeit zu Israel absprechen würde, weil sie ja aus dem Ölbaum ‚herausgebrochen‘ wurden“, und „identifizieren den Ölbaum mit Jesus Christus“ oder konstruieren weitere Deutungsmöglichkeiten, auf die ich hier nicht weiter eingehe. Die in Vers 17c.18c erwähnte „Wurzel“ wiederum „identifizieren die meisten mit Abraham oder den Erzvä-

tern“ und verweisen dazu auf „Parallelen in jüdischen Texten“. Auch hier gibt es viele „[a]ndere Deutungen“, die jedoch (M182) „nur vereinzelt vertreten“ werden, die die Wurzel u.a. auf „Gott“, „die Judenchristen“, auf „Christus“, „den Glauben“ oder auf „Israel... unter Einschluss der nichtchristlichen Juden“ beziehen.

Auch Wolter geht davon aus, dass „eine Identifikation des Ölbaums mit Israel ... nicht zum Israel-Bild von Röm 9-11 passt“, denn „Paulus würde in diesem Fall behaupten, dass die nichtchristlichen Juden nicht mehr zu Israel gehören“, sondern „gewissermaßen ‚Israeliten‘ [wären] (Röm 9,4), die aus Israel entfernt wurden.“ Er widerspricht auch der „Feststellung, der Ölbaum sei eine ‚feste Metapher‘ für Israel“, da er „[w]eder in Jer 11,16 noch in Hos 14,6-7 ... für Israel“ steht, sondern „in beiden Texten Israels Ergehen lediglich mit Hilfe eines Ölbaums illustriert“ wird. Außerdem kann „die Ölbaum-Metapher auch ganz andere Sachverhalte veranschaulichen ... (vgl. z.B. Ps 52,10; 128,3; Sir 24,14; 50,10; Jes 24,13; Sach 4,3.11-14)“. Für einen eindeutigen Verweis auf Israel wäre es Wolter zufolge (Anm. 36) „sehr viel naheliegender gewesen, dafür den Weinstock zu nehmen (vgl. z.B. Ps 80,9; Jer 2,21; Ez 17,5-10; Hos 10,1...)“. Wolter hält „auf der anderen Seite aber auch die Identifikation des Ölbaums mit Christus oder mit denjenigen, die Gottes Wort im Glauben annehmen“, für unmöglich, weil

es den Ölbaum schon vor Christus gab und seine Zweige nicht auf Grund von so etwas wie ‚Glauben‘ an ihm wuchsen. ‚Christus‘ oder der ‚Glaube‘ entscheiden vielmehr erst *jetzt* – mit 3,26 gesagt: *en tō nyn kairō* {in der Jetzt-Zeit} – darüber, welche Zweige aus dem Ölbaum herausgebrochen werden, welche an ihm verbleiben und welche in ihn eingefropft werden.

Diese Deutungsprobleme machen nach Wolter „ein Problem sichtbar, mit dem Paulus selbst an dieser Stelle ringt“. Er will „veranschaulichen, was denjenigen Juden widerfahren ist, die zwar zu Israel gehören, aber ‚von Christus weg verbannt‘ sind (Röm 9,3), und welchen Status diejenigen Heiden erhalten haben, die zwar nicht zu Israel gehören, aber auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus ‚Geliebte Gottes‘ und ‚berufene Heilige‘ (Röm 1,7) sind“. Paulus konstruiert zur Lösung dieser Aufgabe ein Bild, das grundsätzlich nicht stimmig sein kann, nämlich das Bild (M183) „vom ‚edlen‘ Ölbaum, aus dem Zweige ausgebrochen wurden, ‚damit‘ (V. 19b) ein anderer, von einem ‚wildem‘ Ölbaum stammender Zweig in ihn eingefropft werden kann.“ Da Paulus für das, was er hier darstellen will, „keinen eigenen Begriff hat“, kann er es „nur metaphorisch umschreiben“, wobei das „Bild vom Ölbaum ... als eine metaphorische Abstraktion“ fungiert, „mit deren Hilfe Paulus erläutern will, was sich auf Grund der Christusverkündigung und der Begegnung mit ihr abgespielt hat“. Mit der Formulierung „metaphorische Abstraktion“ wendet sich Wolter gegen jeden „Versuch einer allegoretischen Fixierung dieser Metaphorik“, der „zu einer Reduktion ihrer Komplexität“ führen muss und „den theologischen Aspektreichtum, der mit dem Bild verbunden ist“, verkürzt.

Um welche „Sachverhalte und Vorgänge“ geht es also, die Paulus durch die „metaphorische Abstraktion“ des Ölbaums veranschaulichen will?

Vor Christus befanden sich alle Juden und nur Juden als Zweige am Ölbaum. Da war der Ölbaum in der Tat mit Israel identisch.

Jetzt befinden sich auch die christlichen Heiden als Zweige am Ölbaum. Paulus kann aber nicht sagen, dass sie zu ‚Israel‘ hinzugekommen sind, denn sie sind ja keine Juden geworden. Auch darum kann der Ölbaum nicht Israel sein.

Die nichtchristlichen Juden wurden aus dem Ölbaum entfernt.³⁴⁴ Paulus kann aber nicht sagen, dass sie nicht mehr zu Israel gehören, denn sie sind ja immer noch Juden.

Für die „christlichen Juden“ gilt wiederum, dass sie sich nach wie vor „am Ölbaum“ befinden, aber jetzt „aus anderen Gründen als vorher: nicht weil sie Juden sind, sondern weil sie an Christus glauben.“ Daraus ist nach Wolter zu folgern,

dass sich seit und durch ‚Christus‘ die Bedingungen für die Verbundenheit der Zweige mit dem Ölbaum geändert haben. Vorher war es die Zugehörigkeit zu Israel, die darüber entschied, welche Zweige am Ölbaum wachsen dürfen, jetzt ist es der Christus-Glaube. Trotzdem ist der Ölbaum aber nicht die aus jüdischen und nichtjüdischen Christen bestehende Kirche, denn er ist ja immer noch derselbe Ölbaum wie vorher, als er mit Israel identisch war. Von der Kirche kann Paulus ganz bestimmt nicht sagen, dass sie der „eigene Ölbaum“ ist, an dem die herausgebrochenen Zweige *kata physin* {von Natur aus} gewachsen sind (V. 21.24)).

Entsprechend ist Wolter zufolge auch die „Teilmetapher“ des Verhältnisses „der Zweige zur Wurzel“ zu betrachten. Auch sie „umgreift ... alle Interpretationen, die ihr in der Literatur zugeschrieben wurden, ohne dass sie aber einfach nur deren Summe wäre“, denn ihr „Deutungsraum“ stellt

344 Daher gibt Wolter zufolge (Anm. 37) eine Graphik bei F. Mußner, „Mitteilhaberin an der Wurzel“. Zur Ekklesiologie von Röm 11,11-24, in: ders., Die Kraft der Wurzel (SBB 13), Freiburg u.a., 2. Aufl. 1989, 154, „die paulinische Darstellung unzutreffend wieder“, weil sich in ihr „die herausgebrochenen Zweige immer noch bzw. schon wieder am Ölbaum befinden und die eingepfropften Zweige nicht“. Auch die Feststellung von B. Klappert, Traktat für Israel (Römer 9-11), in: M. Stöhr, Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie (ACJD 11), München 1981, 92, „die nichtchristlichen Juden gehörten zum Stamm, der bei der Wurzel mitgemeint sei“, hat nach Wolter

nichts mit dem von Paulus entworfenen Bild zu tun. Dasselbe gilt für den Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980, der Röm 11,18b, („Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“) als Motto voranstellt und die „Wurzel“ mit Israel identifiziert wissen will (EvTh 40 [1980] 260-262).

weitaus mehr Verstehensmöglichkeiten bereit... als alle denkbaren allegoretischen Substitutionen zusammen. Für Abraham oder die Erzväter allein kann die Wurzel schon darum nicht stehen, weil die Heidenchristen nur durch „Christus“ – und das heißt wie immer bei Paulus: durch den Glauben, der das Christusgeschehen als Gottes Heilshandeln deutet – Anteil an der Erwählung Abrahams bekommen.

Wolter plädiert also dafür (M183f.), „sowohl die Rahmenmetapher (die Veredelung des Ölbaums) als auch die Teilmetapher (das Verhältnis der eingepfropften Zweige zur Wurzel)“ nicht auf eine einzige allegoretische Auslegung hin zu entschlüsseln (M184), „sondern in ihrer metaphorischen Offenheit“ zu belassen³⁴⁵, mit zwei Ausnahmen:

Als allegorische Bausteine mit textexternen Referenten können allein die Zweige gelten: Die „herausgebrochenen“ Zweige verweisen auf die nichtchristlichen Juden und die aus einem wilden Ölbaum „eingepfropften“ Zweige auf die christlichen Heiden. Das Bild impliziert auch noch die christlichen Juden als die am Ölbaum verbliebenen Zweige, „unter die“ (*en autois*) der heidenchristliche Wildzweig eingepfropft wurde (V. 17b), doch werden die im weiteren Verlauf des Textes nicht eigens thematisiert.

Zur Einzelauslegung des mit Vers 17 beginnenden Abschnitts weist Wolter nochmals darauf hin, dass das Partikel *de* {aber} in Vers 17a „die Beschreibung der aktuellen Situation der nichtchristlichen Juden von der in V. 16b formulierten allgemeinen Feststellung“ abgrenzt, wobei auch „der bestimmte Artikel *tōn* (*kladōn*) {von den [Zweigen]} ... gezielt auf die Zweige von V. 16b“ zurückverweist:

Was dort allgemein von den Zweigen und ihrer Abhängigkeit von der Wurzel gesagt wurde, gilt für sie nicht mehr, denn sie wurden „herausgebrochen“; darum sind sie nicht mehr mit der Wurzel verbunden. *exeklasthēsan* {wurden herausgebrochen} ist *passivum divinum* und umschreibt das Handeln Gottes.

Nebenbei bemerkt Wolter, dass „*klaō* {brechen} und *klados* {Zweig} ... etymologisch verwandt“ sind, wozu „passt, dass Paulus nur die herausgebrochenen Zweige *kladoi* nennt (V. 17.18.19.21) und nicht das eingepfropfte heidenchristliche Reis.“

Dass sich Paulus mit der Formulierung *tines* {einige} „auf dieselben wie „die Übrigen“ in V. 7“ bezieht, stellt eine „Untertreibung“ dar, mit der er herunterspielt, „dass es die große Mehrheit Israels ist, die sich dem Christus-Glauben versagt hat.“

In Vers 17b-c wird beschrieben (M185), was mit dem *agrielaios* {wilder Ölbaum-[zweig]} geschieht, der als „Pfropfreis“ durch Gott zwischen sie (*en autois*), nämlich

345 Wolter merkt an (Anm. 38), dass auch K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig, 4. Aufl. 2012, 278, „sich in der 4. Auflage seines Kommentars für eine solche Interpretation entschieden“ hat.

„die am Ölbaum verbliebenen Zweige – auf der Sachebene die Judenchristen“, eingepfropft worden ist {*enekentristhēs*}. In dem Wort *synkoinōnos* {Mitteilhaber} bezieht sich die „Vorsilbe *syn-* {mit}“ auf die Judenchristen, mit denen „zusammen ... die Heidenchristen Anteil an der Wurzel“ haben, „aus der der Ölbaum seine ‚Fettigkeit‘ bezieht.“ Die „dreiteilige Genitivkette *tēs rhizēs tēs piotētos tēs elaias*“ muss „im Sinne von ‚Wurzel der Fettigkeit des Ölbaums‘“ gelesen werden, „denn ‚Fettigkeit‘ (*piotēs*) ist immer eine Eigenschaft des Ölbaums und nicht der Wurzel.“ Sie wird (Anm. 49) „dem Ölbaum auf Grund des Öls zugeschrieben, das aus den Oliven gewonnen wird.“

Vom Satzbau her (M185) ist Vers 17 als „Bedingungssatz“ zu verstehen, „der mit der Aufforderung in V. 18a fortgesetzt wird.“ Inhaltlich enthält er „einen Sachverhalt ..., von dem Paulus fürchtet, dass die heidenchristlichen Adressaten des Römerbriefes ihn zum Anlass nehmen könnten, sich in Abgrenzung von den nichtchristlichen Juden zu rühmen.“

In Vers 18a wendet sich Paulus mit „dem Imperativ *mē katakauchō* {triumphiere nicht}“ in einer durch die Vorsilbe *kata* betonten Weise (M186) gegen ein solches Rühmen der Heidenchristen gegenüber den „herausgebrochenen Zweige von V. 17a“, also den „nichtchristlichen Juden“:

Wahrscheinlich stellt er sich das *kauchasthai* {Sich-Rühmen, Triumphieren} als heidenchristliches Gegenstück von Israels „Sich-Rühmen“ gegenüber den Völkern vor, von dem in Röm 2,17 die Rede war ... Er sieht die Gefahr, dass die Heidenchristen jetzt etwas Analoges tun: dass sie sich rühmen, weil sie, die Heiden, jetzt „Geliebte Gottes“ und „berufene Heilige“ sind (1,7a), und dabei auf die nichtchristlichen Juden herabblicken, weil diese „von Christus weg verbannt“ sind (Röm 9,3).

Vers 18b-c enthält einen verkürzten „Bedingungssatz“ ohne vom Satzbau her „passende Fortsetzung, die ihn mit dem in V. 18c folgenden Satz verbindet“, so dass man „so etwas wie *ginōske hoti* {sollst du wissen}“ ergänzen müsste, wie es (Anm. 53) etwa in Johannes 15,18 oder Josua 23,12f. oder Sprüche 29,20 geschieht.

Obwohl Wolter (M186) die „Zielrichtung der paulinischen Argumentation ... leicht verstehbar“ findet, bleibt sie ihm zufolge „sprachlich unklar“, denn (Anm. 55) „nirgendwo sonst“ ist

die Rede davon ..., dass eine „Wurzel“ (*rhiza*) etwas „trägt“ (*bastazei*) oder dass „Zweige“ (*kladoi*) „getragen“ werden. ... – Die Metaphorik findet ihre engste Entsprechung vielleicht in Hermas, Sim. 9,14,5-6:³⁴⁶ „Der Name des Sohnes Gottes ist groß und unendlich, und er trägt (*bastazei*) die ganze Welt.

346 So verweist Wolter im Buch „Der Hirte des Hermas“ im III. Teil „Gleichnisse“ auf das [Neunte Gleichnis, Kap. 14](#): „Die von den Frauen Verführten können Buße tun“, Verse 5-6.

Wenn nun die gesamte Schöpfung durch den Sohn Gottes getragen wird (*bastazetai*), ... Siehst du nun, welche er trägt (*bastazei*)? Diejenigen, die von ganzem Herzen seinen Namen tragen (*phorein*). Er selbst wurde ihnen Fundament, und er trägt (*bastazei*) sie gern, weil sie sich nicht schämen, seinen Namen zu tragen (*phorein*)“...

Die von Paulus in Vers 18c verfolgte Absicht ist nach Wolter (M186f.) noch nicht die Aufwertung der „herausgebrochenen Zweige ... (das tut er erst in V. 24c), sondern er relativiert das heidenchristliche Selbstbewusstsein“, indem er (M187) auf „der Abhängigkeit der Zweige von der Wurzel“ beharrt, wie sie in Vers 16b beschrieben wurde:

Paulus macht die römischen Heidenchristen auf den Sachverhalt aufmerksam, dass dieses Verhältnis unumkehrbar ist und sie immer eine soteriologisch {auf das Heil bezogen} abhängige Existenz führen, die ein Triumphieren über die herausgebrochenen Zweige verbietet. Es geht immer von der Wurzel zu den Zweigen und niemals in die umgekehrte Richtung.

Indem Wolter den Versuch ablehnt, „die Wurzel in 18c allegoretisch zu fixieren“, etwa indem man „den Heilsstatus der christlichen Heiden auf ihre Verbundenheit mit Abraham“ beschränkt, setzt er sich einmal mehr dafür ein, das bedeutungsmäßige „Potential der paulinischen Metaphorik“ in ihrer „theologische[n] Aussagekraft“ voll auszuschöpfen.

Gibt es in seiner Einschätzung der Verse 11,17-18 trotzdem Aspekte, die zu kurz kommen? Betrachten wir, um diese Frage zu prüfen, die Auslegung von Gerhard Jankowski (J253). Er geht davon aus, dass das in Vers 16b erstmals erwähnte „Bild vom Baum, seiner Wurzel, seinen Zweigen“, das Paulus „nun auf beide, Juden und Nichtjuden“, anwendet, ganz selbstverständlich

ein sehr altes Bild für das Volk [ist], das Paulus da aufgreift. Wir kennen es aus dem ersten Psalm, in dem mit einem fruchtbaren Baum verglichen wird, wer die Thora tut, oder aus Jes 65, wo es heißt, daß das Alter des Volkes Gottes wie das eines Baumes sein soll.

Jankowski spekuliert also nicht darüber, ob speziell das Bild des Ölbaums oder vielmehr besser des Weinstocks mit Israel zu identifizieren wäre oder ob die Tatsache des Einpfropfens fremder Zweige in den Baum die gesamte Identifikation mit Israel unmöglich machen würde. Für ihn steht außer Frage (wie ja auch für Wolter im Blick auf das Israel vor Christus), dass Paulus bei diesem Baum an Israel denken muss.

Für die „Wurzel“ gilt nach Jankowski (J253f.), dass sie „der Ursprung, der Anfang einer Pflanze, eines Baumes“ ist, ohne die „der Stamm und die Zweige undenkbar“ sind. Daraus ergibt sich ihm zufolge (J254):

Wenn also die Wurzel heilig ist, dann sind es auch die Zweige. Hier stimmen das Bild der Wurzel und des Baumes mit dem Bild des Teiges überein. Man

braucht nun nicht zu spekulieren, wer für die Wurzel steht. Vielfach wird angenommen, daß damit die Väter, vor allem Abraham, gemeint sind. Israel als ganzes ist die Pflanzung Gottes, Gottes Weinrebe, gewurzelt im verheißenen Land, wie es in Ps 80,9-12 heißt. Wir haben also das gleiche wie im Bild vom Teig: das Ganze ist heilig von seinem Ursprung, von der Wurzel her. Israel ist und bleibt heilig von seiner Wurzel her.

Diese „Metapher“ benutzt Paulus nun, um „[g]eradezu plastisch ... die gegenwärtige Situation Israels und der messianischen Ekklesia“ zu zeichnen:

Da ist Israel, die heilige Wurzel, aus der ein edler Ölbaum gewachsen ist. Aus diesem Ölbaum sind einige Zweige herausgeschnitten worden, wie das Gärtner zuweilen zu tun pflegen, um den edlen Baum zu hegen. Weder ist der Stamm des Ölbaums geschlagen, noch ist die Wurzel entfernt worden. In diesen Stamm sind nun wilde Äste eingepropft worden. Das macht kein normaler Gärtner. Der pflanzt edle Zweige in einen wilden Baum, um den so zu veredeln. Hier werden die wilden Zweige durch das Einpfropfen veredelt. So werden sie in den Genuß der Wurzel kommen, sie werden ihre Genossen.³⁴⁷

Der wesentliche Unterschied der Herangehensweisen von Wolter und Jankowski an die Auslegung unserer Verse liegt darin, dass ersterer klare Unterscheidungen zwischen Judenchristen, Heidenchristen und nichtchristlichen Juden an den Text heranträgt, während Paulus in seinem Blick auf die hier beteiligten Personengruppen zunächst einmal nur zwischen Israel und den Völkern, Juden und Gojim, unterscheidet:

Mit den wilden Zweigen sind Gojim, mit den herausgeschnittenen Zweigen Juden gemeint. Bleiben wir zunächst bei den Gojim. Sie gehören naturgemäß nicht zu Israel, aber sie gehören dazu, um Anteil zu haben an dem, was Israel ausmacht. Sie werden von Israel getragen. Nicht tragen sie Israel. Erst recht nicht haben sie es verdrängt. Und deswegen haben sie keine besondere Stellung, genießen keine Vorzüge, sind den Juden nicht überlegen, stechen in keiner Weise hervor. Sie sollten tunlichst nicht versuchen, all das zu sein und zu tun. Sie hängen von Israel ab und nicht hängt Israel von ihnen ab.

Genau das ist immer wieder die Frage: Was macht Israel aus? Hält die messianische Gemeinschaft aus Juden und Gojim am Vertrauen auf den befreienden Gott Israels fest, an diesem Gott mit dem befreienden NAMEN, der sich im Messias Jesus verkörpert? Oder verwandelt sich eine um diesen Messias versammelte Gemeinde in rasantem Tempo in eine Religionsgemeinschaft von Christen, die sämtliche Unterschie-

347 Jankowski verweist hier mit Strack-Billerbeck, Bd. III, 292, auf den Traktat Yevamot des babylonischen Talmuds bJeb 63a,

wo es von den Nichtjüdinnen Ruth und Noomi heißt, daß sie als Zweige in Abraham eingepropft worden seien. Diese Stelle ist jedoch verhältnismäßig spät zu datieren. Im übrigen werden hier die Zweige sehr betont köstlich genannt, vgl. ebd., Bd. III, 292.

de zwischen Juden und Heiden dermaßen eingeebnet sehen, dass sie das Vertrauen auf Jesus nicht mehr vom Gott Israels her begreifen, sondern es in einen Glauben an einen abstrakt-allmächtig-christlichen Gott verwandeln, wobei sie sich von allen angeblich überholten jüdischen Beschränkungen emanzipieren?

Gegen die Haltung einer solchen „Arroganz“, die sich im folgenden Vers 11,19 noch deutlicher zeigen wird, wendet sich Paulus (J255) mit dem Verb *katakauchasthai*:

Dieses Verb gebraucht nur er und nur hier. *Kauchasthai*, von dem das Kompositum abgeleitet ist, bedeutet *sich rühmen*, *kata-kauchasthai* eigentlich *sich rühmen gegenüber anderen*. Gleichzeitig verstärkt die Präposition das Verb. *Rühmen*, wie herkömmlich übersetzt wird, erscheint uns zu schwach für das, was da geschieht. Wir übersetzen mit *arrogant sein*.

Römer 11,19-21: Der du in den Ölbaum eingepfropft bist, hüte dich vor Arroganz!

- 11,19 Nun wirst du sagen:
Die Zweige sind ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft werde.
- 11,20 Ganz recht!
Sie wurden ausgebrochen um ihres Unglaubens willen;
du aber stehst fest durch den Glauben.
Sei nicht überheblich, sondern fürchte dich!
- 11,21 Hat Gott die natürlichen Zweige nicht verschont,
wird er auch dich nicht verschonen.

[2. November 2025] Nach Michael Wolter (M187) nimmt Paulus in Römer 11,19a im „Stil der [Diatriben](#) ... einen möglichen Einwand seines heidenchristlichen Gegenübers“ vorweg. In seinen Augen ist „das heidenchristliche ‚Ich‘, dem Paulus diesen Einwand in den Mund legt, an dieser Stelle lediglich eine paulinische Konstruktion und Unterstellung“, obwohl er weiß, dass „es nicht lange nach Paulus und bis in die Gegenwart hinein von christlicher Seite zu solchen Herabsetzungen des Judentums gekommen ist“, was er für „so unbestreitbar wie schlimm“ hält. Zugleich schätzt er es als einen „Fehler“ ein, „die paulinische Rhetorik an dieser Stelle als Abbildung römischer Verhältnisse zu interpretieren.“ Ich wüsste aber nicht, weshalb man es ausschließen sollte, dass schon die Aussagen des Paulus auf Erfahrungen mit tatsächlicher Arroganz auf Seiten nichtjüdischer Mitglieder der ihm bekannten messianischen Gemeinden beruhen könnten.

Inhaltlich wiederholt der von Paulus Angesprochene in Vers 19b mit Hilfe der „Metaphorik der Ölbaumveredelung“, was Paulus bereits „in V. 11d.12a.b.15a“ formuliert hatte: „Das Unheilsgeschick der nichtchristlichen Juden sollte den Heidenchristen den Weg zum Heil ermöglichen.“ Dem stimmt Paulus in Vers 20a sogar „ohne jede Ironie zu“, allerdings „akzeptiert“ er den

fiktiven Einwand lediglich, um ihn sofort zu entwerten. Letzteres unternimmt er, indem er den Blick seines Gesprächspartners vom *Zweck* auf den *Grund*

lenkt, der für das Geschick der nichtchristlichen Juden ausschlaggebend war, nämlich auf deren „Unglauben“. Diese Veränderung erlaubt es ihm, seinen heidenchristlichen Gesprächspartner darauf aufmerksam zu machen, dass es auf seiner Seite der „Glaube“ ist, dem er seinen Heilsstatus verdankt. Paulus setzt den Glauben gegen das fiktive „Ich“ des Heidenchristen. Er verlässt damit das metaphorische Bildfeld, denn in der pomologischen {auf den Obstbau bezogenen} Praxis entscheiden nicht die individuellen Eigenschaften der Zweige darüber, ob sie aus dem Ölbaum entfernt oder in ihn eingepfropft werden. Außerdem können Zweige weder glauben noch unglauben.

Mit den Dativen *tē apistia* {des Unglaubens wegen} bzw. *tē pistei* {des Glaubens wegen} nennt Paulus „das Kriterium, das darüber entschieden hat, welche Zweige aus dem Ölbaum entfernt wurden und welche an ihm verblieben bzw. in ihn eingepfropft wurden.“ Dabei ersetzt Paulus „auf der Seite der christlichen Heiden ... das auf den Vorgang der Einpfropfung“ verweisende Wort *enkentrithō* {eingepfropft wurde} durch „das aktive Perfekt *hēstēkas* {du stehst}, das die gegenwärtige heilvolle Existenz der christlichen Heiden bezeichnet.“

Zum Ausdruck *tē pistei hēstēkas* {du stehst des Glaubens wegen} erläutert Wolter näher, dass Paulus die „heilvolle Existenz der Christen ... auch sonst oft metaphorisch als ‚stehen‘ (*histēmi/stēkō*)“ bezeichnet:

Röm 5,2 (in der Gnade); 14,4c-d; 1Kor 10,12; 15,1 (im Evangelium); 16,13 (*en tē pistei*); 2Kor 1,24 (*tē pistei*); Gal 5,1; Phil 1,27 (*en heni pneumatī* {in einem Geist}); 4,1 und 1Thess 3,8 (*en kyriō* {im Herrn}); s. auch Eph 6,14; Kol 4,12; 2Thess 2,15; 1 Petr 5,12 (in Gottes *alēthēs charis* {wahrhaftiger Gnade}).

Zu den (M189) „bildfeldlichen Wurzeln dieser Metaphorik“ verweist Wolter auf

Ps 20/19,8-9 ...: „Diese (vertrauen) auf Wagen, jene auf Rosse, wir aber vertrauen auf den Namen JHWHs, unseres Gottes; sie sind gestürzt und gefallen (*naphlu*, LXX: *epesan*), wir aber stehen (*qamnu*; LXX: *anestēmen*) und bleiben aufrecht“. „Fallen“ beschreibt auch in Ps 18,39; 36,13; Sir 1,30 (zu diesem Text s. gleich) Röm 11,11.22; 14,4; Hebr 4,11 den Verlust der heilvollen Existenz.

Paulus kennt diese „Metaphorik“, was „vor allem aus Röm 14,4 und 1Kor 10,12“ hervorgeht, „wo Paulus mit ‚fallen‘ den denkbaren Verlust des Heils in den Blick nimmt.“ Dort wie hier in Römer 11,20 geht mit ihr ein klares „theologische[s] Profil“ einher:

Ihr „Stehen“, ihre heilvolle Existenz also, verdanken die Adressaten nicht sich selbst, sondern Gott (vgl. V. 22c: „über dich aber Gottes Güte“). Wenn Paulus in V. 20c Gott dadurch ins Spiel bringt, dass er vom Glauben spricht, so ist damit zum einen gesagt, dass Gott die christlichen Heiden nicht um ihrer selbst willen, sondern allein auf Grund ihres Glaubens in den Status versetzt hat, in dem sie sich jetzt befinden. Das unterscheidet sie von Israel, das Gott um seiner selbst willen erwählt hat, nämlich weil er es „geliebt hat“ (Dtn 4,37; 7,7-8;

10,15 u.ö.). Zum anderen impliziert diese Feststellung, dass dieser Status kein unverlierbarer Besitz ist, sondern stets an die Bedingung des Glaubens gebunden bleibt. Das geht aus V. 22d-e hervor („... wenn du bei der Güte bleibst; anderenfalls wirst auch du ausgehauen“).

Somit (M189f.) „korrigiert“ Paulus „das ‚Ich‘-Sagen der christlichen Heiden durch den Verweis auf den Glauben, der im Christusgeschehen das Handeln Gottes zum Heil aller Menschen wahrnimmt.“ Diese Woltersche Formulierung kenne ich nun ja schon seit langem, und immer wieder stoße ich mich an ihrer abstrakten Glätte, die ja etwas durchaus Richtiges aussagt, aber eben davon absieht, dass dieses Christusgeschehen vom Handeln des Gottes Israels her zu begreifen ist, dessen befreienden NAMEN der Messias Jesus verkörpert, wobei in den Augen des Paulus die Menschen aller Völker nur gemeinsam mit Israel zu ihrem Heil, ihrer Befreiung, gelangen.

In Vers 20d folgen (M190) mit *mē hypsēla phronei alla phobou* {sei nicht überheblich, sondern fürchte dich} zwei „Imperative“, die „aufeinander verweisen und sich gegenseitig interpretieren“. Mit ihnen nennt Paulus Wolter zufolge „die Konsequenzen, die der fiktive heidenchristliche Gesprächspartner aus dem in V. 20b-c Gesagten ziehen soll“ und die „nicht lediglich das Verhältnis der Heidenchristen zu den nicht-christlichen Juden“ betreffen, sondern „auch ihr Gottesverhältnis“:

Paulus ist mit seiner Mahnung in Röm 11,20 nicht weit von dem entfernt, was Sir 1,30 schreibt: „Überhebe dich nicht selbst (*mē exhypso seauton*), damit du nicht fällst (*hina mē pesēs*) und über deine Seele Schande bringst, denn der Herr wird offenbar machen dein Verborgenes, und mitten in der Versammlung wird er dich niederwerfen, weil du nicht hinzugetreten bist in der Furcht des Herrn (*phobō kyriou*) ...“.

Mit Hilfe eines „A-fortiori-(‚Erst-recht‘-)Arguments“ begründet Paulus in Vers 21 die eben ausgesprochene Mahnung, indem er „bildfeldliche Sprache (‚Zweige‘) und sachhältige Sprache (‚Gott‘; ‚nicht schonen‘) miteinander kombiniert“, wobei aber der Ausdruck *kata physin* {nach der Natur} „auf beide Seiten“ gehört. Natürlicherweise gehören im Bild nur die „Zweige, die der Ölbaum selbst hervorgebracht hat“, zum Ölbaum, und der Sache nach (M191) „bezeichnet *kata physin* die durch leibliche Abstammung vermittelte Zugehörigkeit der nichtchristlichen Juden zu dem in Abraham erwählten Gottesvolk, die sie mit allen anderen Juden gemeinsam haben und die sie von allen Heiden unterscheidet.“ Als „gewisse Analogie“ erwähnt Wolter den „Gebrauch von *kata physin* zur Kennzeichnung leiblicher Kindschaft in Abgrenzung von einer durch Adoption zustande gekommenen Kindschaft“, die mit *kata thesin* {nach Festsetzung} umschrieben wird. „In diesem Sinne wären die christlichen Heiden *kata thesin* zu Zweigen am (edlen) Ölbaum geworden“, wozu Wolter auch auf die „Adoptionsmetaphorik in Röm 8,15“ verweist.

Auf „der Sachebene“ argumentiert Paulus folgendermaßen:

Wenn Gott sogar Juden aus dem Ölbaum entfernt hat, weil sie nicht zum Glauben gefunden haben, wird er das erst recht mit Heiden tun, wenn sie den Glauben verlieren.

Demzufolge ist nach Paulus davon auszugehen, „dass Juden Gott näherstehen als Heiden“, womit er einer „Logik“ folgt, innerhalb derer er „den Unterschied zwischen Juden und Heiden theologische Qualität zuerkennt. Damit schreibt er allerdings „der leiblichen Abstammung hier (und dann auch in V. 24.28b-29)“ einen Stellenwert zu, der Wolter zufolge allem widerspricht, „was vor allem in Röm 1,18 - 3,20.22b-23.27-30; 9,6b-13; 10,12-13 zu lesen war, wo Paulus immer wieder betont hatte, dass es bei Gott keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden gibt.“

Vielleicht begreift Wolter die paulinische Logik deswegen nicht, weil Paulus Israels Geschichte mit dem Gott, der den befreienden NAMEN trägt, durchaus als etwas Besonderes und Unaufhebbares betrachtet, in die im Vertrauen auf den Messias Jesus jedoch auch die Menschen aus den Völkern mit hineingenommen werden können. Insofern werden tatsächlich Unterschiede zwischen „Juden und Heiden“ aufgehoben, aber keineswegs so, dass jeder Unterschied bedeutungslos wird, also indem etwa aus dem Gott Israels, der für sein Volk Israel gemeinsam mit den Völkern die kommende Weltzeit des Friedens auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes anbrechen lassen will, ein abstrakt-allmächtiger Allergott würde, an den man glauben muss, um in den Himmel zu kommen.

Zu der Formulierung „*ouk epheisato* {er hat nicht verschont} mit Gott als Subjekt (V. 21a)“ betont Wolter, „dass Paulus die gegenwärtige Heilsferne der nichtchristlichen Juden – also das, was er in Röm 9,3 ‚von Christus weg verbannt sein‘ genannt hatte – auf Gottes Handeln zurückführt“. Aus dem „Futur *pheisetai* {er wird nicht verschonen} in V. 21b“ geht hervor, dass auch „die Heidenchristen ihren Heilsstatus“ durch ihren „Verlust des Glaubens ... wieder verlieren“ werden.

Dass Gerhard Jankowski (J254) den Satz in Römer 11,19: „*Es wurden Zweige herausgeschnitten, damit ich eingepfropft werde*“, als Ausdruck einer unerträglichen „Arroganz“ einzelner Gojim „gegenüber Israel“ beurteilt, haben wir oben bereits gesehen. In seinen Augen ist er „mit Sicherheit ein Zitat, den Paulus wohl öfter zu hören bekam von den Nichtjuden in der Ekklesia“. Der Satz lässt erkennen, dass diese sich keineswegs dessen bewusst waren, dass sie von Israel abhängen und nicht umgekehrt. Nur mit sehr knappen Worten geht Jankowski auf seine Folgen ein (J255):

Da wollten einige Israel beerben, indem sie es enterbten. Hier blitzt er auf, der Antijudaismus, der aus einem Überlegenheitsgefühl genährt wird und der sich später, als der Bruch mit dem Judentum vollzogen war, auf christlicher Seite viel zu oft in der Theologie artikuliert und vulgär sich auf den Straßen austobte. Wie eigentlich sonst nirgendwo tritt Paulus hier jeglicher Arroganz aufseiten der Gojim in der messianischen Gemeinde entgegen.

Römer 11,22-24: Fürchte die Güte und Strenge Gottes, der natürliche Zweige in den Ölbaum wieder einpfropfen kann

- 11,22 Darum sieh die Güte und die Strenge Gottes:
die Strenge gegenüber denen, die gefallen sind,
die Güte Gottes aber dir gegenüber, sofern du in der Güte bleibst;
sonst wirst auch du abgehauen werden.
- 11,23 Jene aber, sofern sie nicht im Unglauben bleiben,
werden eingepfropft werden;
denn Gott vermag sie wieder einzupfropfen.
- 11,24 Denn wenn du aus dem Ölbaum, der von Natur aus wild war, abgehauen
und wider die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft worden bist,
um wie viel mehr werden die natürlichen Zweige
wieder eingepfropft werden in ihren eigenen Ölbaum.

[3. November 2025] In Römer 11,22 stellt Paulus (M192) das jeweilige Geschick „von christlichen Heiden und nichtchristlichen Juden ... in das Licht von zwei unterschiedlichen Handlungsprinzipien Gottes ...: seiner ‚Güte‘ (*chrēstotēs*) und seiner ‚Strenge‘ (*apotomia*).“ Während in Vers 22a, der „als Überschrift“ des Folgenden fungiert, die Strenge auf die Güte folgt, ist in 22b-c der Strenge die Güte nachgestellt, eine „Anordnung“, die „sich dem Interesse am Geschick des heidenchristlichen Gesprächspartners verdankt, der Gottes Güte erfahren hat“, denn diese wird in Vers 22d-e beschrieben. Paulus fordert den von ihm Angesprochenen dazu „auf, in seinem eigenen Geschick Gottes *chrēstotēs* {Güte} und in dem der nichtchristlichen Juden Gottes *apotomia* {Strenge} zu erkennen.“

Während „*chrēstotēs* ... schon in der Septuaginta“ für „eine Eigenschaft Gottes (hebr. *tov*)“ steht oder auch für ein „Heilsgut, das Gott seinem Volk oder den Frommen auf Grund seiner ‚Güte‘ schenkt (z.B. Ps 30,20^{LXX}), ist „*apotomia* in der griechischen Bibel nur hier belegt.“ Es gibt aber das „[s]tammverwandte“ Adjektiv *apotomos* {streng} z.B. in Weisheit 11,10, wo (M192f.) „Gott Israel ‚wie ein Vater zurechtgewiesen (*nouthetōn*) [hat]‘, während er die Ägypter ‚wie ein *apotomos basileus* {strenger König} behandelt hat.“

In Vers 22b-c stehen sich (M193) mit *men – de* {zwar – aber} zwei gegensätzliche Nominalsätze gegenüber, in denen es Paulus auch wieder „nicht um Gottes Handlungsweisen als solchen geht, sondern darum, wie diese sich in den unterschiedlichen Geschicken der nichtchristlichen Juden und der christlichen Heiden ausgewirkt haben.“ Dabei fällt auf, dass „Paulus die nichtchristlichen Juden in V. 22b ‚Gefallene‘ (*pesontes*) nennt“, während „er eine solche Interpretation des Unheilsgeschicks der nichtchristlichen Juden“ in Vers 11b-c „noch ausdrücklich zurückgewiesen“ hatte. Diese „Bezeichnung“ steht „der Feststellung, dass der heidenchristliche Gesprächspartner ‚steht‘ (*estēkas*; V. 20c), antithetisch gegenüber“ und ist „vielleicht auch durch sie veranlasst“.

Am Ende des Verses lenkt Paulus in 22d-e „den Blick seines Gesprächspartners von der Gegenwart in die Zukunft“, nämlich darauf, dass „seine Teilhaberschaft an der ‚Wurzel des Fettes des Ölbaums‘ (V. 17c) ihm nicht nur einzig auf Grund des Glaubens gegeben sind, sondern ihm auch nur unter der Bedingung erhalten bleiben, dass er diesen Glauben bewahrt“. Wenn dieser der damit ausgesprochenen „Aufforderung nicht Folge leistet“, wird es ihm (M194) „genauso ergehen wie den nicht-christlichen Juden: Er wird ‚nicht geschont‘ (*oude ... pheisetai*; V. 21b) und wie sie aus dem Ölbaum entfernt (*ekkepēsē*)“.

Mit den Worten *kakeinoi de* {jene aber}, ganz betont am Anfang von Vers 23, richtet „Paulus den Blick seines fiktiven Gesprächspartners“ noch einmal ganz neu aus, nämlich in die Richtung derjenigen, „die er zuletzt *hoi pesontes* {die Gefallenen} genannt hatte (V. 22b)“. Dass jetzt „sein Interesse sich darauf richtet, die Heilsperspektive der nichtchristlichen Mehrheit Israels in den Vordergrund zu stellen“, ist auch daran erkennbar, dass er dem in der Mitte eingeschobenen „Bedingungssatz ...: ‚sofern sie nicht im Unglauben bleiben‘ (V. 23b)“, „die unbetonteste Stelle im Satz“ zuweist und am Schluss des Satzes die „Zukunftsperspektive der nichtchristlichen Juden als spiegelbildliches Gegenüber zum Ergehen der christlichen Heiden“ darstellt (M194f.):

Wie die christlichen Heiden, sofern sie nicht „bei Gottes Güte bleiben“, nach V. 22d-e das Unheilsgeschick zu erwarten haben, das Gott in der Gegenwart den nichtchristlichen Juden bereitet hat, so wird diesen – unter der Voraussetzung, dass sie nicht „im Unglauben bleiben“ – das Heilsgeschick zuteil werden, das jene bereits in der Gegenwart erfahren.

Dass Paulus sich (M195) „der bildfeldlichen Extravaganz des Vorgangs“ bewusst ist, den er mit *enken-tristhēsontai* {sie werden eingepfropft werden} beschreibt, zeigt die Schlussformulierung des Verses 23: *dynatos gar estin ho theos palin enken-trisai autous* {Gott hat nämlich die Macht, sie wieder einzupfropfen}:

Kein Mensch würde Zweige, die er bei der Veredelung von Ölbäumen erst herausgeschnitten hat, danach wieder einpfropfen. Paulus verlässt darum die Bildebene und begibt sich auf die Sachebene. Auf ihr ist nämlich durchaus vorstellbar, was bei der Veredelung von Ölbäumen nicht praktiziert wird. Hier befindet er sich nämlich in der Welt, in der es nicht um Zweige geht, sondern um Menschen.³⁴⁸ Vor allem aber ist das die Welt, in der nicht menschliche Gärtner

348 Bereits in seiner Analyse dieses Abschnittes (M180, Anm. 17) hatte Wolter darauf hingewiesen, dass in „ähnlicher Weise“ wie Paulus auch der römische Kaiser und Schriftsteller Mark Aurel im [elften Buch seiner Selbstbetrachtungen](#) (11,8) „mit dieser Metaphorik“ umgeht: „Ein Zweig der von einem benachbarten Zweig abgehauen wurde (*apokopeis*), wurde zwangsläufig auch von der ganzen Pflanze abgehauen (*apokekophthai*). So ist darum auch ein Mensch, der sich von einem Menschen trennt, von der gesamten Gemeinschaft abgefallen. Einen Zweig haut ein anderer ab (*kladon men oun allos apokoptei*), ein

tätig sind, sondern Gott. Aus diesem Grunde verweist Paulus mit dem Adjektiv *dynatos* auf Gottes Allmacht, die zu seinem Gott-Sein gehört und es ihm erlaubt, Dinge zu tun, zu denen Menschen nicht in der Lage sind. Dazu gehört das Verwandeln von Steinen in Kinder Abrahams (Lk 3,8 par. Mt 3,9) genauso wie Tote auferwecken (Hebr 11,19), alten Leuten Kinder schenken (Röm 4,21; Gen 18,14) oder zuvor herausgebrochene Ölbaumzweige wieder einpfropfen (Röm 11,23d).

„Auffällig ist“ nach Wolter, dass Paulus in den beiden Versen 22 und 23 sowohl im Blick auf den „heidenchristlichen Gesprächspartner“ als auch auf die „nichtchristlichen Juden“ das Stichwort *epimenein* {bleiben} verwendet, um die Voraussetzung zu nennen, unter der sie weiterhin oder erneut zum Ölbaum gehören können, nämlich: „bei der ‚Güte Gottes‘“ bzw. „nicht ‚im Unglauben bleiben‘“. Das spricht Wolter zufolge (M196) gegen die „Annahme, Paulus wolle mit V. 23 die Gewissheit zum Ausdruck bringen, dass Gott der nichtchristlichen Mehrheit Israels den sie zum Heil führenden Glauben schenken werde.“ Stattdessen ist am „Ende von V. 23 ... nicht nur offen, ob die nichtchristliche Mehrheit Israels ihren Unglauben aufgeben wird, sondern auch, ob Gott sie wieder einpfropfen wird. Paulus stellt lediglich fest, dass Gott dazu die Macht hat, weil er Gott ist.“

Vers 24 enthält „ein weiteres Argument ...“, das die Erwartung der Aufhebung der aktuellen Heilsferne der nichtchristlichen Juden wahrscheinlich machen soll“, aber nun ohne dass „von einer Bedingung die Rede“ ist. Wie in Vers 21 verwendet Paulus eine „A-fortiori-(,Erst-recht‘-)Argumentation (*posō mallon*)“. Dort hatte er geschrieben:

Wenn Gott sogar Juden die Erfahrung von Unheil nicht erspart, wird er diese Erfahrung erst recht Heiden nicht ersparen. Demgegenüber bewegt Paulus

Mensch aber trennt sich vom Nächsten, wenn er hasst und sich abwendet. Er weiß aber nicht, dass er sich vom gesamten Gemeinwesen abgeschnitten hat. Es gibt jedoch ein Geschenk Gottes, der die Gemeinschaft zusammengefügt hat: Es ist uns nämlich erlaubt, wieder mit dem Nachbar(zweig) zusammenzuwachsen (*symphynai*) und wieder Vervollständiger des Ganzen zu werden (*tou holou symplērōtikoi genesthai*). Wenn es aber eine solche Trennung mehrfach gibt, wird es schwer, eine Wiedervereinigung und Wiederherstellung des Getrennten zu bewirken. Und überhaupt gleicht der Zweig, der von Anfang an mitsprosselte ..., nicht dem (Zweig), der nach dem Abhauen wieder eingepfropft wurde (*tō meta tēn apokopēn authis enkentristhenti*) – was jedenfalls die Gärtner sagen: dass er zwar zusammenwachsen, aber nicht übereinstimme (*homothamnein men, mē homodogmatein de*)“.

Das heißt, wie in Römer 11,23 kann auch (M195, 95) nach „Mark Aurel 11,8 ... ein Zweig, der aus einem Baum entfernt wurde, durchaus wieder eingepfropft werden, auch wenn er nach Auskunft der Gärtner dann nicht mehr so gut zu den am Baum verbliebenen Zweigen passt. Bemerkenswert ist aber, dass auch Mark Aurel auf der Sachebene seiner Metaphorik Gottes Hilfe in Anspruch nimmt: Dass „es uns erlaubt ist, wieder mit dem Nachbar(zweig) zusammenzuwachsen und wieder Vervollständiger des Ganzen zu werden“, ist ein „Geschenk Gottes, der die Gemeinschaft zusammenfügt“.

sich in V. 24 auf der Heilsseite und kehrt die Argumentationsrichtung um: Wenn Gott sogar Heiden Heil zugewandt hat, wird er erst recht auch Juden Heil zuwenden. Beide Argumente setzen voraus, dass Juden auf Grund ihrer durch leibliche Abstammung vermittelten Zugehörigkeit zu Israel Gott näherstehen als Heiden.

Die Art und Weise (M197), wie Paulus zur „Darstellung dieses Sachverhalts ... noch einmal auf die Metaphorik der Ölbaumveredelung“ zurückgreift, ist nach Wolter zwar „pomologischer Unsinn“, denn man kann nicht einfach davon ausgehen, dass „[e]in ‚wildes‘ Pfropfreis, das in einen ‚edlen‘ Ölbaum eingepfropft wurde“, zwar „dort immer ein Fremdkörper“ bleibt, während „Zweige, die aus einem ‚edlen‘ Ölbaum herausgebrochen wurden, auch weiterhin ‚edle‘ Zweige“ bleiben und „darum leichter wieder in den Ölbaum, von dessen Art sie sind und aus dem sie herausgebrochen wurden, eingepfropft werden“ können. Zu verstehen ist „die paulinische Argumentation nur dann ..., wenn man sie von der Sachebene her interpretiert“, nämlich von „der jüdischen Erwählungstheologie“ her:

Paulus geht davon aus, dass Juden gegenüber Heiden bei Gott etwas voraus haben, weil sie Juden sind, d.h. auch unabhängig davon, ob sie glauben. Dass er sich damit in Widerspruch zu allem setzt, was er zuvor geschrieben hatte (z.B. in Röm 1,18 - 3,20.22b-23.27-30; 9,6b-13; 10,12-13), ist hier ebenso offenkundig wie in V. 21.

Damit ist es Paulus Wolter zufolge auch in diesem Abschnitt nicht gelungen, „mit Hilfe seiner metaphorischen Argumentation“ zu „einer theologisch begründeten Gewissheit“ zu gelangen, „dass Gott die nichtchristliche Mehrheit Israels aus ihrer gegenwärtigen Heilsferne wieder herausführen wird“. Er hat lediglich herausgestellt, „dass es möglich bis wahrscheinlich ist“, aber eben nicht gewiss:

Das weiß er ganz offensichtlich auch selbst, denn diese Unsicherheit liefert eine plausible Erklärung dafür, dass er im nächsten Abschnitt auf die Form der Mitteilung von esoterischer Offenbarung zurückgreift, um seine Leser der Reintegration der nichtchristlichen Mehrheit Israels ins Heil zu vergewissern.

In seiner Zusammenfassung des Abschnitts Römer 11,17-24 geht Wolter nochmals auf einen Gesichtspunkt innerhalb der Argumentation des Paulus in diesen Versen ein, der ihm am meisten Kopfzerbrechen bereitet. Sie hat nämlich (M198f.)

zur Voraussetzung, dass Juden und Heiden sich auch als solche theologisch voneinander unterscheiden: Weil Juden Juden sind, stehen sie Gott näher und haben eine größere Affinität zum Heil als Heiden. Gott hat darum jetzt nicht die Völker erwählt, wie er einst Israel erwählt hatte. Jenseits der Unterscheidung, die durch Glaube und Unglaube zustandekommt, wird noch ein ganz anderer Unterschied erkennbar: das in Gottes Erwählung gründende Gegenüber von Israel und den Völkern. Ihm schreibt Paulus nicht nur weiterhin bestehende Geltung zu, sondern er leitet aus ihm auch die Wahrscheinlichkeit ab, dass

Gott, nachdem er sogar Heiden in sein Heil hineingenommen hat, auch diejenigen Angehörigen Israels wieder in sein Heil hineinholen wird, die er jetzt auf Grund ihres Unglaubens aus ihm entfernt hat. Paulus bescheinigt seinen heidenchristlichen Adressaten damit, dass ihnen etwas fehlt, was die nichtchristlichen Juden auszeichnet: eine durch leibliche Abstammung (*kata physin*; V. 21a.24a.c) vermittelte Affinität zum Heil Gottes, die unabhängig vom Glauben Bestand hat. Diese Unterscheidung widerspricht dem, was Paulus vor allem in Röm 1,18 – 3,20.22b-23.27-30; 9,6b-13; 10,12-13 geschrieben hatte. Freilich mildert er den Widerspruch dadurch ab, dass er in V. 23b („... sofern sie nicht im Unglauben bleiben“) die Reintegration der nichtchristlichen Mehrheit Israels in das Heil Gottes an die Bedingung bindet, dass ihre gegenwärtige Ablehnung des Evangeliums ein Ende findet.

Vordergründig besteht dieser Widerspruch zweifellos. Die Frage ist aber (M199), ob es Paulus wirklich um eine „durch leibliche Abstammung ... vermittelte Affinität“ der Juden „zum Heil Gottes“ geht, die in seinen Augen die Besonderheit Israels ausmacht. Ist es nicht vielmehr die Art und Weise der Erwählung Israels als des kleinsten und immer wieder der äußeren und inneren Unterdrückung gottfeindlicher Mächte ausgesetzten Volkes durch den befreienden NAMEN Gottes, die Israel von den Völkern unterschieden hat? In einem solchen Sinne können die Völker nicht als von Gott erwählt betrachtet werden; sie können aber, indem sie sich zum Messias des Volkes Israel bekennen, in die Solidarität Gottes mit seinem Volk hineingenommen werden und gemeinsam mit Israel den Anbruch einer kommenden Weltzeit des Frieden tätig erwarten. Ich muss zugeben, dass Paulus das ausdrücklich nicht so sagt. Ich erschließe es aus einer Gesamtschau auf den Zusammenhang der befreienden „Großen Erzählung“, die in den Büchern der Bibel entwickelt wird.³⁴⁹

Michael Wolter geht außerdem davon aus, dass der Abschnitt Römer 11,17-24 „eine unter den Interpreten des Römerbriefes weitverbreitete Annahme zu seiner Interaktion mit den Verhältnissen im christlichen Rom überaus unwahrscheinlich“ macht, da er „in diesem Text ausschließlich das Verhältnis der *Heidenchristen* (den ‚eingepropften‘ Zweigen) zu den *nichtchristlichen Juden* (den ‚herausgebrochenen‘ Zweigen)“ beschreibt, während „[c]hristliche Juden ... nur ganz am Rande und indirekt“ vorkommen (in Vers 17) und „ansonsten ... innerhalb der Argumentation keinerlei Rolle“ spielen:

349 Ein Jahr nach dem Beginn meines Römerbrief-Blogs mag es angebracht sein, nochmals auf Hintergründe der Auslegung von Gerhard Jankowski zu verweisen, auf die auch ich mich beziehe. Sie sind pointiert zusammengefasst in meinen vier Vorträgen über das Buch von [Ton Veerkamp](#), „Die Welt anders“, Gießen 2018 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701)) nachzulesen, in dem Veerkamp die Bibel als „Große Erzählung“ interpretiert, die von Paulus unter weltweit veränderten Umständen in einer völlig neuen Weise aufgenommen wird: [Paulus: Volk und Völker – Tora undurchführbar](#).

Daraus kann man mit guten Gründen schließen, dass die Abfassung des Römerbriefs nicht dadurch veranlasst ist, dass Paulus einen Konflikt zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christen in Rom bearbeiten will. Wäre es so, hätte er in diesen Versen ganz anders argumentieren und das Verhältnis der eingepropften Zweige zu den am Ölbaum verbliebenen besprechen müssen. Eben das tut er aber nicht.

Dem ist wohl zuzustimmen, zumal Paulus anders als in seinen Briefen an die Korinther im Römerbrief auf keine konkreten Konflikte eingeht, die ihm zu Ohren gekommen sind. Trotzdem weiß Paulus aus seiner Erfahrung natürlich, dass eine Überheblichkeit, die er einem von ihm angesprochenen idealtypischen „Heidenchristen“ gegenüber „nichtchristlichen Juden“ unterstellt, auch in Rom mit innergemeindlichen Ressentiments gegenüber jüdischen Mitgliedern einhergehen könnte.

Für Gerhard Jankowski (J255) steht außer Frage, dass „Paulus nicht gerade zimperlich“ ist „in seinem Urteil über das Verhalten einiger aus Israel.“ Auch in seinen Augen

sind einige der Zweige herausgeschnitten worden – von Gott. Einige wurden untreu. Aber da ist er den Vätern der Überlieferungen bis in die Schrift hinein sehr nahe. Und er kann so urteilen als einer aus Israel. Auch hat er mehr als einmal an seinem eigenen Leib zu spüren bekommen, was es heißt, daß seiner Praxis überall von den meisten seiner Glaubensgenossen widersprochen wurde.

Ein solch hartes Urteil kann aber für Paulus „noch lange kein Grund“ sein,

sich von Israel zu trennen. Er will nicht von der Treue und Zuverlässigkeit Gottes zu seinem Volk lassen. Wie Gott einige Zweige abschneiden kann, so kann er sie auch wieder einpflanzen. Der Gott, der gegenüber seinem Volk sein Recht einfordert, wenn es dieses Recht verläßt, bleibt gerade darin diesem Volk treu. Strenge und Güte gehören da zusammen. Weil da nie endgültig verdammt und verurteilt wird, sondern immer wieder neu die Möglichkeit zur Umkehr offengehalten wird.

Das gilt nach Paulus „[g]erade für Israel“. Er ist davon überzeugt, dass geschehen wird, was „diesem Volk zugesagt wurde“, auch „wenn alles in der gegenwärtigen Situation dagegen spricht“, denn „dieser Gott“ steht „zu seinem Volk“. Das verdeutlicht Paulus „in dem zur Betonung des Ganzen verwendeten Kal-wachomer-{Leichtes-und-Schweres-}Schluß in 11,24“ :

Denn wenn du aus einem naturwüchsigen Wildölbaum herausgeschlagen wurdest

und widernatürlich in einen Edelölbaum eingepropft wurdest,

um wieviel mehr werden diese, die naturwüchsigen eingepropft werden in den eigenen Ölbaum.

Mit diesen Worten wendet sich Paulus (J256)

gegen die Arroganz der Gojim, die meinten, in der messianischen Ekklesia auch ohne Juden auskommen zu können, und dennoch teilhaben wollten an den großen Hoffnungen und Erzählungen Israels.“

Römer 11,25 -26a: Ein Geheimnis ist die teilweise Verhärtung Israels, damit die Fülle der Gojim hinzukommt und ganz Israel befreit wird

11,25 Ich will euch, Brüder und Schwestern, dieses Geheimnis nicht verhehlen, damit ihr euch nicht selbst für klug haltet:
Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren,
bis die volle Zahl der Heiden hinzugekommen ist.

11,26a Und so wird ganz Israel gerettet werden...

[11. November 2025] Zur Analyse des Abschnitts Römer 11,25-32 weist Michael Wolter (M202) darauf hin, dass sich Paulus nach „zuletzt 10,1 und 11,2.13 ... wieder mit einer direkten Anrede an die christlichen Heiden in Rom“ wendet „(V. 25a.b.28a.30a.b.31a)“, die in seinen Augen ja durchgehend „die Adressaten seines Briefes“ sind und (Anm. 5) „[m]indestens in den Versen 28a.30a.b.31a ... repräsentativ für alle Heidenchristen“ stehen (M202):

Ihnen stellt er die nichtchristlichen Juden als „sie“ gegenüber (V. 28.30b.31a.b). Erst ganz zum Schluss (V. 32) wird dieses Gegenüber durch das comprehensive, christliche Heiden und nichtchristliche Juden umfassende „sie alle“ (zweimal *tous pantas*) aufgehoben.

Im ersten Teil dieses Abschnitts (Verse 25-27) „eröffnet Paulus seinen Lesern in Form einer kleinen Apokalypse (V. 25c-26a), dass ‚ganz Israel‘ gerettet wird, und bekräftigt seine Gewissheit mit einem Schriftzitat (V. 26b-27b).“

In Vers 25a hebt Paulus (M202f.) mit der „doppelten Verneinung“ *ou thelō hymas agnoein* {ich will nicht, dass ihr nicht ... wisst} untertreibend besonders hervor, was er sagen will (M203): „Ich will, dass ihr unbedingt wisst“. Bevor er jedoch den „Inhalt der Mitteilung ... mit *hoti* {dass [bzw. einen Doppelpunkt vertretend]}“ anschließt, kennzeichnet er sie zunächst als *to mystērion touto* {dieses Geheimnis}, was – wie in 1. Korinther 15,51 – „seine Mitteilung zu einer Apokalypse“ macht:

Er gibt den Lesern auf diese Weise zu verstehen, dass sie von ihm eine esoterische Offenbarung empfangen werden, deren Inhalt nicht nur hier erstmals bekannt gemacht wird, sondern der auch für das normale menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar ist. Er kann nur durch einen von Gott erwählten Mittler zugänglich gemacht werden, dem Gott Einblick in seinen verborgenen Geschichtsplan gewährt. Diese Rolle schreibt Paulus sich hier zu.

Wolter (Anm. 9) versteht hier das Wort *mystērion* von ihrem Gebrauch im äthiopischen Henochbuch her, wo folgendermaßen von einem „Geheimnis“ die Rede ist:

äthHen 103,2³⁵⁰: „Ich kenne das Geheimnis und habe die Tafeln des Himmels gelesen und das heilige Buch gesehen“; 104,10: „Ich kenne dieses Geheimnis, dass die Sünder das Wort der Wahrheit vielfach verdrehen und übertreten“; 106,19: „Ich kenne die Geheimnisse der Heiligen, denn er, der Herr, hat (sie) mir gezeigt und mir verkündet, und ich habe (sie) auf den Tafeln des Himmels gelesen“.

Allerdings schränkt Wolter (M203) seine Einschätzung des Begriffs *mystērion* durch Paulus als esoterisch sofort wieder ein, indem er es für „unwahrscheinlich“ hält,

dass Paulus das „Geheimnis“, das er ‚offenbart‘, auch selbst durch eine Offenbarung empfangen hat oder dass es ihm als „prophetische Erleuchtung“³⁵¹ oder unvermittelt durch das Studium der Schrift aufgegangen ist, wobei eine strikte Abgrenzung zwischen diesen Herleitungen ohnehin nicht möglich ist. Es spricht demgegenüber sehr viel mehr dafür, dass Paulus hier ad hoc {spontan} formuliert. Die Kennzeichnung seiner Mitteilung als „Geheimnis“ fungiert als Leseanweisung, die das Folgende mit unhinterfragbarer Autorität ausstatten und gegen mögliche Zweifel immunisieren soll. Auch dass Paulus in V. 26b-27 ein Schriftzitat folgen lässt, macht diese Annahme wahrscheinlich: Obwohl eine esoterische Offenbarung eigentlich nicht auf die Bestätigung aus der Schrift angewiesen sein sollte, hat Paulus es für erforderlich gehalten, den Inhalt seiner ‚Enthüllung‘ durch ein Schriftzitat zu bekräftigen, wie er das sonst immer nur bei Texten tut, die er selbst verfasst hat.

Eine Gemeinsamkeit (M204) mit „den meisten jüdischen Apokalypsen“ besteht nach Wolter aber darin, dass „auch die paulinische ‚Offenbarung‘ durch die Differenzierung des Widerspruchs zwischen der Erwählung Israels und seiner aktuellen Heilsferne veranlasst“ ist. Wie jene erklärt auch diese „zunächst die gegenwärtige Unheilslage“, hebt anschließend „ihre zeitliche Befristung hervor“ und lässt „zum Schluss ... das Heil eschatische Oberhand gewinnen“.

In Vers 25b ist nach Wolter „die Lesart *heautois phronimoi*“ als „ursprünglich“ einzuschätzen (M201), so dass es um ein Wissen „in Bezug auf euch selbst“ geht und nicht um „die Einsicht ..., dass sie sich zu Unrecht für ‚klug‘ halten“. Letzteres (Anm. 17) „wäre die Bedeutung der Lesart *par' heautois phronimoi* wie in Röm 12,16 nach Spr 3,7; 26,5.12; 28,11 (hebr. jeweils *bəʿejnejkha* bzw. *bəʿejnaw* [‚in deinen/seinen Augen‘])“. Wo diese in Handschriften von Römer 11,25 auftaucht, hält Wolter (M201, Anm. 1) sie für eine vereinfachende Angleichung „an den üblichen Sprachgebrauch“. Tatsächlich gibt Paulus (M204)

350 Wolter zitiert es nach der Übersetzung von S. Uhlig, JSRZ V/6. Nachzulesen sind die Texte auf der Internetseite von Michael Lütge unter [Das 1. Buch Henoch \(äthiopischer Henoch 3.-1.Jh.v.Chr.\)](#).

351 So zitiert Wolter D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 198.

seinen heidenchristlichen Lesern zu verstehen, dass er ihre Einsicht erweitern will, damit sie nicht mehr nur auf ihr eigenes Heilsgeschick beschränkt bleibt, sondern sich auch auf das Heilsgeschick Israels erstreckt.

Die „angekündigte Mitteilung des ‚Geheimnisses‘“ folgt nun in den Versen 25c-26a.

In Vers 25c sagt Paulus mit der Wendung *apo merous* {zum Teil}, „dass einem Teil Israels ‚Verhärtung‘ widerfahren ist“, womit er (M205) „diejenigen aus Israel“ meint, die er zuvor als *ou pantes* {nicht alle} (10,16a), *hoi loipoi* {die Übrigen} (11,7) oder *ti-nes* {einige} (11,17) bezeichnet hat und „die nicht zum ‚Rest‘ oder zur ‚Auswahl‘ ... gehören“.

Mit dem „Ausdruck *to plērōma tōn ethnōn* {die Vollzahl der Heiden}“ in Vers 25d meint Paulus Wolter zufolge „nicht alle Heiden der Welt“, denn er

schreibt nicht *panta ta ethnē* {alle Heiden}, und das macht es wahrscheinlich, dass er nur von der durch Gott festgesetzten Zahl der Heiden spricht. Hierbei handelt es sich um einen Gedanken, der auch in Apg 13,48 aufgenommen ist. Im Hintergrund steht die Vorstellung vom eschatologischen Maß, das häufig in apokalyptischen Texten begegnet. Sie besagt, dass Gott für alle Vorgänge und Abläufe im Geschichtsverlauf ein ‚Maß‘ bestimmt hat, das ‚erfüllt‘ sein muss, bevor es weitergehen oder das Ende kommen kann. *plērōma* hat hier darum auch eine ganz andere Bedeutung als in V. 12. Aus dem Ausdruck *to plērōma tōn ethnōn* geht darum sogar hervor, dass Paulus nur von einem Teil der Heiden erwartet, dass er zum Glauben kommt.

Dass Paulus in diesem Vers (M206) „nur allgemein vom ‚Hineinkommen‘ (*eiserchesthai*) der ‚Vollzahl der Heiden‘“ spricht, „ohne dass gesagt wird, wohin sie ‚hineinkommt‘“, plädiert Wolter dafür, diese „Leerstelle“ zu respektieren „und nicht mit Konkretionen“ aufzufüllen, „die aus anderen Überlieferungszusammenhängen in den Text eingetragen werden“, was verschiedene Exegeten auf unterschiedliche Weise tun, die u.a. (Anm. 30) auf das „Reich Gottes“, das „Leben“, den „Bund“ oder die „Völkerwallfahrt zum Zion“ verweisen. Dass Paulus nicht „die endzeitliche Heilsgemeinde Israel“³⁵² meinen kann, geht Wolter zufolge daraus hervor, dass „die christlichen Heiden ... ja keine Juden“ werden. Das Wort (M206)

eiserchesthai {Hineinkommen} bedeutet darum hier nicht mehr als ‚zum Glauben / zum Heil kommen‘. Paulus spricht über die Bekehrung der Heiden zum Evangelium, und mit *eiserchesthai* bezeichnet er einen Vorgang, der dem in Röm 11,17.18.24 metaphorisch als „Eingepfropft-Werden“ umschriebenen Geschick des wilden Ölbaum-Reises entspricht. Er stellt das „Hineinkommen“ der

352 So zitiert Wolter U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a./ Neukirchen-Vluyn 1980, 255; sein Gegenargument belegt er mit D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 198.

Heiden als ein Geschehen dar, das bereits begonnen hat, aber noch nicht abgeschlossen ist.

Mit dem Wort *achri* {bis} bestimmt Paulus „die Verhärtungsaussage von V. 25c“ zeitlich näher: Zum einen bleibt

diese Verhärtung solange bestehen ..., bis das „Hineinkommen“ der Heiden abgeschlossen sein wird. Zum anderen betont er, dass sie dann – d.h. nachdem die „Vollzahl der Heiden“ „hineingekommen“ ist – ihr Ende finden wird. Nach allem, was ab 9,30 vorausgegangen ist, kann dieses Ende seinen Ausdruck in nichts anderem finden als darin, dass auch die nichtchristliche Mehrheit Israels zum Christus-Glauben kommen wird.

Um das auszudrücken, übernimmt Paulus in Vers 26a den „Ausdruck *pas Israēl* {ganz Israel}“ aus der Septuaginta, wo er (Anm. 34) als Übersetzung für „hebr. *kal-jīṣraʿel*... knapp 150mal“ vorkommt. Damit kündigt Paulus an (M207),

dass die Spaltung Israels in einen christlichen und einen nichtchristlichen Teil, von der erstmals in 9,6b die Rede war, nach dem „Hineinkommen“ der Heiden aufgehoben wird. Der Riss, der nach 11,1-10 durch Israel geht, wird geschlossen, und die Trennung zwischen der „Erwählung“ und den „Übrigen“ (11,7) bzw. zwischen dem „Rest“ (9,27; 11,5) und den ‚Verhärteten‘ (11,7.25) wird ihr Ende finden. Mit der Ergänzung des Attributs *pas* zu *Israēl* will Paulus dementsprechend die Pointe setzen, dass es nicht nur die judenchristliche Minderheit Israels ist, die gerettet wird (so, ebenfalls mit *sōthēsetai*, Röm 9,27c unter Rückgriff auf Jes 11,22), sondern auch seine jetzt noch nichtchristliche Mehrheit.

Indem Paulus mit *sōthēsetai* {wird gerettet werden} „die Zuweisung des eschatischen Heils in derselben Weise wie in Röm 10,9.13 (s. auch 1,16; 10,10; 13,11)“ bezeichnet, „ist ihm in 11,26a zur Gewissheit geworden“, was „er in 10,1 noch als Herzenswunsch und Gebetsanliegen geäußert hatte – dass auch die nichtchristliche Mehrheit Israels ‚zum Heil‘ (*eis sōtērian*) gelangen möge“.

Nicht einig sind sich die Exegeten über „die Frage, wie die ‚Rettung‘ ganz Israels sich zur Beendigung der ‚Verhärtung‘ seiner nichtchristlichen Mehrheit nach dem ‚Hineinkommen‘ der Heiden verhält“. Umstritten ist in diesem Zusammenhang „die Bedeutung von *kai houtōs* {wörtlich: und so}.

Auszuschließen ist von vornherein, *kai houtōs* auf *kathōs gegrapται* {wie geschrieben steht} in Vers 26b zu beziehen, „weil dieser Ausdruck weder bei Paulus noch sonst in der griechischen Bibel ein vorangehendes *houtōs* aufnimmt.“ Aber (M208) weitere „drei Bedeutungen“ kommen „in Frage; die beiden ersten von ihnen sind temporal“, und zwar entweder „rein temporal (,und dann‘) als Feststellung eines zeitlichen Nacheinanders“ oder „konnektiv (,daraufhin‘)“, wobei „das auf der linken Seite von *kai houtōs* erwähnte Geschehen“ als „so etwas wie die Voraussetzung für das auf der rechten Seite folgende Ereignis“ verstanden wird. Die dritte Bedeutung nennt Wolter (M209) „modal-resümierend (,auf diese Weise“).

Gegen die letztere Möglichkeit, also „dass die ‚Verhärtung‘, die einem Teil Israels bis zum ‚Hineinkommen‘ der ‚Vollzahl der Heiden‘ widerfährt, die Art und Weise wäre, auf die ‚ganz Israel‘ gerettet wird“, sprechen nach Wolter „vor allem zwei Gründe“. Erstens kann von dem Teil Israels, der „die christliche Minderheit Israels“ bildet, nicht gesagt werden, dass er „auf dem Weg der ‚Verhärtung‘ der nichtchristlichen Juden ... gerettet wird“, und zweitens würde der unmittelbare „Bezug von *kai houtōs* auf die ‚Verhärtung‘ der nichtchristlichen Juden“ die Erwähnung von deren zeitlicher Befristung in Vers 25d „gänzlich funktionslos machen.“

Unter „den beiden temporalen Interpretationen“ entscheidet sich Wolter für die „konnektive“, denn Paulus will „nicht einfach nur eine chronologische Abfolge beschreiben“, vielmehr geht es ihm darum,

den Zusammenhang zwischen den links und rechts von *kai houtōs* stehenden Ereignissen aufzuweisen. Die Aufhebung der „Verhärtung“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels nach dem „Hineinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ wäre dann die Voraussetzung dafür, dass „ganz Israel“ (und das heißt hier pointiert: nicht nur die christliche Minderheit, sondern auch die nichtchristliche Mehrheit) gerettet wird.

Nach Wolter (M210) ist bei dieser Deutung vorauszusetzen, „dass die Rettung ganz Israels (V. 26a) und die Wiederherstellung seiner Einheit zwei verschiedene Ereignisse sind“, wobei Letztere der Ersteren vorausgeht. Das heißt:

„ganz Israel“ entsteht nicht erst dadurch, dass die ‚verhärtete‘ Mehrheit und die glaubende Minderheit jeweils als solche, d.h. getrennt voneinander, „gerettet“ werden. Die Einheit Israels wird vielmehr bereits dadurch wiederhergestellt, dass nach dem „Hineinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ die „Verhärtung“ seiner nichtchristlichen Mehrheit beseitigt wird (V. 25e-d). Weil die „Verhärtung“ nach V. 7e-8 darin bestand, dass die nichtchristliche Mehrheit Israels der Verkündigung des Evangeliums keinen Glauben geschenkt hat, kann diese Erwartung sich auf nichts anderes als darauf beziehen, dass sie nun ebenfalls zum Glauben kommt. „Daraufhin“ werden dann die nichtchristlichen Juden zusammen mit den christlichen Juden „gerettet“.

Auch Gerhard Jankowski (J257) denkt im Blick auf Römer 11,25 über das Stichwort *mystērion* {Geheimnis} nach. Zunächst stellt er fest:

Der Zustand Israels war für Paulus kein Geheimnis. Da brauchte er sich nur umzusehen. Parteien und Gruppierungen kämpften um den richtigen Weg. Der großen Aktivität der Widerstandsbewegung in Judäa stand die sicher von einem vitalen Interesse geprägte Passivität der Diaspora gegenüber. Doch über diesen Zustand hören wir nichts, er war zu offenkundig, als daß es darüber etwas zu sagen gab. Aber es gab ein Geheimnis um Israel und die Welt, das unbedingt enthüllt werden mußte, weil die Zeit dafür reif war.

Weiter geht Jankowski darauf ein, woher das „Wort *mysterion*, *Geheimnis*“, stammt, nämlich aus

der Welt bestimmter griechischer Kulte. In geheimen Riten und Lehren wurden sogenannte unaussprechliche Dinge begangen oder verkündet, um so teilzuhaben an der verborgenen Wahrheit und durch deren Schau erlöst zu werden. Als Mysterienkulte galten u.a. der Kult des Dionysos, des Mithras oder der Kybele.³⁵³

In der Septuaginta gibt es das Wort „nur in den Schriften aus der hellenistischen Zeit“, und auch dort „nicht in dem Sinn, wie es die Mysterienkulte kennen.“ Als Beispiel zitiert Jankowski Daniel 2,27f.:

27 Das Geheimnis, um das der König fragt,
nicht Weise, Beschwörer, Magier, Bestimmer vermögen es dem König darzutun.

28 Es wohnt jedoch ein Gott im Himmel,
der Geheimnisse offenbart.

Er hat dem König Nebukadnezar kundgetan,
was in der Späte der Tage geschehen wird.

Die Welt, wie sie sein soll und sein wird – „*was in der Späte der Tage geschehen soll*“ –, ist bei Gott bereits existent. Für die Menschen ist sie noch nicht sichtbar. Wenn es jedoch Zeit ist, muß dieses Geheimnis enthüllt und öffentlich gemacht oder, wie bei Daniel, „gedeutet“ werden.

Interessant ist nun für Jankowski, dass sich auch Paulus nach 1. Korinther 4,1 „als *Ökonom der Geheimnisse Gottes*“ begreift, allerdings „ohne genau zu sagen, was Inhalt dieser Geheimnisse ist.“ Nach 1. Korinther 15,51 ist die

Verwandlung aller bei der Auferstehung der Toten ... für ihn solch ein Geheimnis, das schon jetzt öffentlich gemacht werden muß ... Da enthüllt er, „was in der Späte der Tage“ geschehen wird und muß. **Das** Geheimnis jedoch, das jetzt schon bekanntgemacht werden muß, ist für ihn, daß die Gojim mit Israel zusammen Teilhaber an den Verheißungen Gottes sind. So jedenfalls haben ihn seine späteren Schüler verstanden, wie es aus Eph 3,5ff. und Kol 1,26f. deutlich wird. Nicht um irgendeine mysteriöse Esoterik also geht es, sondern um das große Projekt des Paulus, die Anteilhabe der Gojim an den Verheißungen Gottes für Israel.

Dafür, dieses „Geheimnis jetzt, in der augenblicklichen Lage Israels und der Welt, öffentlich zu machen“, ist nach Ansicht des Paulus „[d]ie Zeit ... reif“ (J257f.):

Mit dem Stilmittel der doppelten Verneinung im Griechischen (wörtlich: *ich will nicht, daß ihr nicht kennt*) akzentuiert Paulus die Dringlichkeit der Veröff-

353 Dazu verweist Jankowski (Anm. 21) auf K. Ziegler / W. Sontheimer (Hg.), *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Bd. III, München 1979, 1533ff.

fentlichung des Geheimnisses. Es darf nicht mehr verborgen sein. Er hat dabei eine pädagogische Absicht: „*daß ihr euch selbst nicht für klug haltet*“ (11,25). Anders gesagt, daß die Gojim sich nicht aufs Spekulieren verlegen und sich dabei arrogant ein Bild von Israel zurechtzimmern, das reines Wunschdenken bleiben muß. Da ist dann Israel verworfen und an seiner Stelle sind die Gojim erwählt. Das wurde dann leider von den Gojim aus bittere Wahrheit.

Jankowski setzt in Vers 25b also mit der Lesart *par' heautois phronimoi* {wörtlich: klug bei euch selbst} eine Kritik an der Arroganz der Gojim voraus, während Wolter (M204) mit *heautois phronimoi* {(nur) in Bezug auf euch selbst} neutraler davon ausgeht, dass Paulus lediglich die Einsicht der Heiden über ihr eigenes „Heilsgeschick“ hinaus „auch auf das Heilsgeschick Israels“ lenken will. Aber auch wenn Wolter hier Recht zu geben ist, ist nicht von der Hand zu weisen (J258), dass „das offene Geheimnis des Paulus“ einer Verwerfung Israels zugunsten der Heiden entgegensteht:

Israel ist zwar teilweise verstockt, aber deswegen nie abgeschrieben. Längst noch nicht ist die Vollkommenheit der Gojim wirklich deutlich. Weder das eine noch das andere ist das Geheimnis. Erst wenn beides zusammenkommt, wird das Ziel des Geheimnisses erkennbar. Es ist die Befreiung ganz Israels.

Zwei von Jankowski verwendete Stichworte (J256) sind hier näher zu betrachten. Erstens die Übersetzung „Vollkommenheit der Gojim“³⁵⁴ für *to plērōma tōn ethnōn*, was in eine andere Richtung geht als die Woltersche (M206) „Vollzahl der Heiden“. Dazu hatte Jankowski (J249f.) bereits in seiner [Auslegung von Römer 11,12](#) (hier S. 768) im Anschluss an rabbinische Texte und im Blick auf „ein vollkommenes Israel“ von einem Aufblitzen der „Hoffnung auf eine neue, wirklich und vollkommene, erfüllte Menschheit in einer neuen Welt“ gesprochen. Dass Paulus sich als Ziel Gottes eine bestimmte Zahl von maximal erretteten Menschen aus den Völkern vorstellt, klingt abwegig gegenüber der Vision eines zukünftigen Volkes Israel inmitten der Völker, die genau durch ihre Versöhnung mit den Völkern zur Vollkommenheit oder Fülle ihrer Menschlichkeit gelangen. Dieser Vision entspricht auch, dass Jankowski *sōthēsetai* nicht wie Wolter (M201) mit „gerettet werden“, sondern (J256) mit „befreit werden“ wiedergibt.

Warum aber nennt Jankowski (J258) nur die „Befreiung ganz Israels“ als „Ziel des Geheimnisses“, von dem Paulus spricht? Zur Begründung schreibt er, dass

nur Israel ... die Befreiung aus Ägypten [erfuhr], sozusagen paradigmatisch für alle Völker. Deswegen kann auch nicht nur ein Teil von Israel befreit werden, deswegen kann auch nicht nur ein Teil der Gojim befreit werden. Wenn es um Befreiung geht, dann kann es nur um die Befreiung **ganz** Israels gehen, die kommen wird und kommen muß. Ganz Israel, über dessen Verwerfung und Enterbung die Gojim begannen zu spekulieren.

354 In seiner späteren Übersetzung schreibt er (G31): „Fülle der Gojim“.

Römer 11,26b-27: Zions Löser wendet Abtrünnigkeiten von Jakob und bestätigt den Bund mit ihnen durch Wegnahme ihrer Verfehlungen

11,26b ... wie geschrieben steht (Jesaja 59,20; Jeremia 31,33):

„Es wird kommen aus Zion der Erlöser;
der wird abwenden alle Gottlosigkeit von Jakob.

11,27 Und dies ist mein Bund mit ihnen,
wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde.“

[12. November 2025] In den Versen Römer 11,26b-27 (M210) „bekräftigt Paulus den Inhalt seiner ‚Offenbarung‘“ mit einem „Schriftzitat... nach der üblichen Zitationsformel *kathōs gegraptoi* {wie geschrieben steht} (V. 26b)“, aus dem hervorgeht,

dass er die Aufhebung der Verhärtung der nichtchristlichen Mehrheit Israels und dann auch die Rettung ganz Israels von niemand anderem als von Gott selbst erwartet. Kein anderer als Gott selbst wird nach paulinischer Überzeugung dafür sorgen, dass die bis zum „Hineinkommen“ der „Vollzahl der Heiden“ verhärtete Mehrheit Israels in das Heil einbezogen wird, das nach Röm 10,9 jedem zugesagt ist, der ‚mit seinem Mund Jesus als Herrn bekennt und in seinem Herzen glaubt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat‘. Das liegt auch auf der Linie von 11,23.

Inhaltlich stellt Paulus in seinem Schriftzitat Texte aus zwei Stellen aus dem Jesajabuch zusammen, 59,20-21a und 27,9. Kapitel 59 entnimmt er die unterstrichenen Teile aus den Versen 20-21a:

kai hēxei heneken Siōn ho rhyomenos kai apostrepsei asebeias apo Iakōb. kai hautē autois hē par’ emou diathēkē... {Und kommen wird um Zions willen der Retter, und entfernen wird er die Gottlosigkeiten von Jakob. Und das ist für sie die Verfügung von mir...}

und ergänzt sie (M211), wohl „weil er hier ein und dasselbe Thema vorgefunden hat: die Beseitigung der ‚Gottlosigkeiten‘, der ‚Gesetzlosigkeit‘ und der ‚Sünde‘ Jakob-Israels“, mit einem Ausschnitt aus dem Kapitel 27 im Vers 9:

dia touto aphairethēsetai hē anomia Iakōb. kai touto estin hē eulogia autou, hotan aphelōmai autou tēn hamartian {Darum wird weggenommen werden die Gesetzlosigkeit Jakobs. Und dies ist sein Segen, wenn ich wegnehmen werde seine Sünde.}

Damit beide Texte zusammenpassen, „macht Paulus aus den LXX-Singularformen *hamartian* {Sünde} und *autou* {seine} (Jes 27,9c) in Röm 11,27b die Pluralformen *hamartias* {Sünden} und *autois* {ihre}“. So versieht er den „Inhalt der *diathēkē* ... mit einer neuen Bestimmung ..., die darin besteht, dass Gott ‚ihre Sünden wegnehmen‘ wird“, wobei Wolter *diathēkē* nicht mit „Bund“, sondern mit „Verfügung“ übersetzt³⁵⁵.

355 Zur Begründung verweist Wolter mit E. Kutsch, Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehl-

Eine weitere Änderung nimmt Paulus am Anfang des Zitats vor, wo er „[s]tatt *heneken Siōn* („um Zions willen“) in Jes 59,20a^{LXX} ... *ek Siōn* („aus Zion“)“ schreibt, wobei umstritten ist (M212), ob er sie bereits aus einer Vorlage übernommen hat.

Wesentlicher sind aber „zwei weitere Fragen“, die ebenfalls „sehr kontrovers diskutiert werden“, nämlich erstens, ob „*ho rhyomenos* („der Retter“)“ mit „Gott oder Christus“ zu identifizieren ist, und zweitens, ob *hēxei* {er wird kommen} „von der Parusie {Wiederkunft} Christi“ spricht oder sich auf „das bereits erfolgte erste Kommen Christi (unter Einschluss der nachösterlichen Christus-Verkündigung)“ bezieht.

Wolter untersucht zur „Beantwortung beider Fragen“ die Art und Weise, wie der „Ausdruck *ek Siōn* (hebr. *mizijjon*) {aus Zion} in der alttestamentlich-jüdischen Literatur“ verwendet wird, wobei er zu seiner „nicht geringe[n] Überraschung“ nur zwölf Texte gefunden hat, nämlich (M212f.) „Ps^{LXX} 13,7 par. 52,7...; 19,3...; 49,2...; 109,2...; 127,5...; 133,3...; 134,21...; Jes 2,3 par. Mi 4,2...; Am 1,2...; Joel 4,16“. Nach all (M213)

diesen Texten „kommt“ und handelt *ek Siōn* immer nur einer: der Gott Israels. Niemand sonst. Dass sie dieses Handeln „von Zion“ (hebr. *mizijjon*) ausgehen lassen, ist von der Vorstellung bestimmt, dass Gott seinen Wohnsitz auf dem Zion hat. Ob Paulus diesen Ausdruck in dem von ihm zitierten Text bereits vorgefunden hat oder ob er selbst das Zitat von Jes 59,20-21a in diesem Sinne geändert hat, macht darum keinen großen Unterschied. Die semantische {bedeutungsmäßige} Geschlossenheit dieser Redeweise spricht in jedem Fall dafür, dass Paulus das von ihm zitierte Wort nur so verstanden wissen wollte, dass es von *Gott* als „Retter“ spricht und dass es Gottes Eingreifen zugunsten Israels verheißt.

Auch die zweite Frage ist damit Wolter zufolge eindeutig beantwortet:

Die prophetische Verheißung spricht weder vom ersten noch vom zweiten Kommen Jesu, denn sie spricht überhaupt nicht von Jesus Christus, sondern allein von Gottes Heilshandeln an seinem Volk. Mit dem Zitat will Paulus seine Zuversicht in der Schrift verankern, dass Gott die „Verhärtung“ der nichtchristlichen Juden von seiner Seite aus aufheben und ihnen wieder Heil zuwenden wird.

Hinzu kommt weiter, dass „es weder für die Vorstellung, dass der irdische Jesus ‚aus Zion‘ gekommen ist, noch für die Erwartung, dass der Erhöhte bei der Parusie ‚aus

übersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1978, 156, darauf, dass „Paulus mit *diathēkē* hier wie in Gal. 3,15.17 eine ‚einseitige »Setzung«‘ bezeichnet“, daher „wäre eine Übersetzung mit ‚Bund‘ missverständlich.“ Außerdem fügt er hinzu: „Eine Anspielung auf Jer 31,31-33 ist nicht zu erkennen“, sie sie in der Lutherübersetzung vorausgesetzt wird. Tatsächlich enthält die LXX-Version dieser Stelle (38,33) zwar die Worte *hautē hē diathēkē* {dies ist der Bund}, aber nicht in wörtlicher Übereinstimmung mit Römer 11,27 und schon gar nicht in Verbindung mit der Befreiung von Gottlosigkeiten und Sünde.

Zion' kommen wird, einen Beleg gibt.“ Außerdem ist sowohl in Vers 26d mit *apostrepsei asebeias* {entfernen wird er die Gottlosigkeiten} als auch in Vers 27b mit *aphelōmai tas hamartias* {ich nehme ihre Sünden weg} „von demselben Geschehen“ die Rede, das jeweils „Gottes Handeln“ ist. Entsprechend (M214) hatten schon „die zu *apostrepsei* und *aphelōmai* parallelen passivischen Futurformen *enken-tristhēson-tai* {werden eingefropft werden} (V. 23c.24b) und *sōthēsetai* {werden gerettet werden} (V. 26a) ... Gottes Handeln“ umschrieben, was auch aus Vers 23b hervorgeht: „Gott hat die Macht, sie wieder einzufropfen“. Und nach Vers 8 „ist die ‚Verhärtung‘ (V. 25c) der nichtchristlichen Mehrheit Israels Gottes Werk, und niemand anderer kann darum auch ihre Aufhebung bewirken.“

Dass „Paulus Gottes ‚Kommen‘ sicher nicht als ein [Theophanie](#)geschehen erwartet“ hat“, geht nach Wolter

schon aus Röm 9,9 hervor: Obwohl Paulus hier Gen 18,10.14 mit den Worten zitiert: „Zu dieser Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben“, hat er sich das ‚Kommen‘ Gottes hier natürlich nicht als eine Theophanie vorgestellt. Genauso wie das ‚Brüllen‘ Gottes in Joel 4,16 und Am 1,2 ist auch die Rede vom ‚Kommen‘ Gottes metaphorische Umschreibung für das Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes.

Mit dem Jesaja-Zitat will Paulus „also nicht ... das Wie der Einbeziehung der nichtchristlichen Juden in die Rettung ganz Israels“ beschreiben, sondern ihre „Gewissheit“ hervorheben und dass er sie „als eine Tat Gottes“ erwartet. Die von ihm zusammengefügten Schriftstellen machen „deutlich, dass es Paulus im Zitat in erster Linie auf die Befreiung Israels von seinen ‚Gottlosigkeiten‘ und ‚Sünden‘ ankommt.“

Zur „Übertragung des Zitats auf den Kontext“ von Römer 11,25-32 hebt Wolter „drei Aspekte“ als „wichtig“ hervor:

Erstens verweist Paulus mit den „Pronomina *autois* {für sie} (V. 27a) und *autōn* {ihre} (V. 27b) ... auf die nichtchristlichen Juden, von deren *paraptōma* {Fehltritt} und *hēt-tēma* {Debakel} Paulus in V. 11d.12a.b gesprochen hatte.“

Zweitens zeigen sowohl „die ‚Gottlosigkeiten‘ und ‚Sünden‘ Jakob-Israels im Zitat“ als auch deren „Entsprechung in der ‚Verhärtung‘ (*pōrōsis* V. 25c) und im ‚Ungehorsam‘ (*apeitheia*; 10,21; 11,30b.31a.32a) der nichtchristlichen Mehrheit Israels“ als „theologische Wertungen... ein gestörtes Gottesverhältnis an“, das durch Gott selbst „ein Ende gefunden“ hat (M214f.):

Mit dem Zitat will Paulus der „Verhärtung“ und dem „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels selbstverständlich nicht die Etiketten „Gottlosigkeit“ und „Sünde“ aufkleben. Er will mit ihm vielmehr das Eingreifen Gottes charakterisieren: Dass Gott sein Volk nicht erst dann retten wird, wenn es seine „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ von sich aus aufgegeben hat. Im Zitat heißt es darum auch, dass Gott selbst und von sich aus dafür sorgen wird, dass Jakob-Israel mit seinen „Gottlosigkeiten“ und „Sünden“ aufhört.

Drittens ergibt sich daraus (M215) für „Gottes Eingreifen als ‚Retter aus Zion‘“, dass er „die ‚Verhärtung‘ und den ‚Ungehorsam‘ der nichtchristlichen Mehrheit Israels“ dadurch beendet“, dass er „die nichtchristliche Mehrheit Israels zum Christus-Glauben führen wird.“ Aber

auf welche Weise das Zum-Glauben-Kommen der nichtchristlichen Juden vonstatten gehen soll – darüber sagt Paulus kein Wort. Nur *dass* es dazu kommen wird, das ist ihm gewiss. Aus der Einbettung des Schriftzitats in seinen Kontext geht darum hervor, dass Paulus die Einbeziehung der nichtchristlichen Juden in die Rettung ganz Israels nicht auf einem „Sonderweg“ erwartet hat, der sie am Christus-Glauben vorbei zum Heil führte.³⁵⁶

Gerhard Jankowski (J258) geht in seiner Auslegung von Vers 26b-27 nur auf das Zitat aus Jesaja 59,20 ein, das Paulus „interpretierend abändert“:

Wörtlich übersetzt lautet Jes 59,20:

*Aber für Zion, **le-Zijon**,
kommt ein Löser
für die in Jaakob,
die **umkehrten** von der Abtrünnigkeit.*

Zion ist keineswegs überholt. Die aktive Umkehr ist immer möglich. Befreiung und Rettung hängen so an Zion und an Jaakob/Israel.

Unschärf argumentiert Jankowski hier insofern, als Paulus ja gerade nicht dem hebräischen Text folgt, der eine aktive Umkehr von Menschen aus Jakob erwähnt, sondern der Septuaginta, derzufolge (J256) es der „Löser“ ist, der „kommen“ wird, „abzuwenden die Abtrünnigkeiten von Jaakob“, wie Jankowski selber übersetzt.

Was die Identifikation dieses *rhyomenos* betrifft, von Jankowski nicht mit „Retter“, sondern „Löser“ wiedergegeben, setzt er ohne nähere Begründung voraus, dass Paulus damit nicht Gott selbst, sondern den von ihm gesandten Messias meint:

Für Paulus kommt der Löser – für ihn ist das der Messias – aus Zion und damit natürlich auch aus Israel. Fast könnte man sagen, daß Paulus hier „zionistisch“ argumentiert, auf jeden Fall aber zentriert auf Israel. Und mit diesem Israel steht Gott nach wie vor im Bund. Der einmal geschlossene Bund ist ungekündigt. Der ungekündigte Bund steht für die Treue Gottes zu seinem Volk. Die Treue Gottes ist in diesem Abschnitt das wirkliche Thema und nicht das untreue oder enterbte Israel. Durch die Treue Gottes hat Israel Zu-

356 Dass Juden „an der Verkündigung des Evangeliums vorbei“ zum Heil gelangen, vertreten nach Wolter u.a. Mußner, Hofius, Klappert und Theißen, dass dies „an Christus vorbei“ geschieht, sagen Stendahl, Gager, Gaston und Schöttler. „Den Begriff ‚Sonderweg‘ hat Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus (FzB) 1) Stuttgart 1973, 245 geprägt, ohne aber die durch ihn bezeichnete Interpretation zu teilen.

kunft. Sie wird zum Ziel bringen, was nun ein offenes Geheimnis ist: die Befreiung für ganz Israel und die Teilhabe der Gojim daran.

Anders als Wolter setzt Jankowski also auch als selbstverständlich voraus, dass Paulus mit dem Wort *diathēkē* nichts anderes meinen kann als den zwischen Gott und Israel geschlossenen Bund. Dass Israel durch „die Treue Gottes ... Zukunft“ hat, das ging allerdings auch aus Wolters Auslegung eindeutig hervor.

Römer 11,28-29: Auch Juden, die wegen der befreienden Botschaft zu Feinden wurden, bleiben Geliebte Gottes

11,28 Nach dem Evangelium sind sie zwar Feinde um eurer willen;
aber nach der Erwählung sind sie Geliebte um der Väter willen.

11,29 Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen.

[13. November 2025] In den Versen Römer 11,28-29 stellt Paulus Michael Wolter zufolge fest (M202), „dass und warum die nichtchristlichen Juden, auch wenn sie aus der Perspektive des Evangeliums ‚Feinde‘ sind, nicht aus Gottes Erwählung herausgefallen sind.“

Der enge Bezug (M215) von Vers 28 auf den vorangegangenen Vers geht daraus hervor, dass er aus zwei „Nominalsätze[n]“ besteht, in denen „die Subjekte jeweils in den Prädikaten“ stecken und „aus V. 27 ergänzt werden“ müssen: „Es sind die dort mit *autois* {für sie} und *autōn* {ihre} bezeichneten nichtchristlichen Juden.“ Mit Hilfe „der Konjunktionen *men* {zwar} und *de* {aber}“ sagt Paulus als „Zugeständnis“ (M215f.), „dass die nichtchristlichen Juden ‚Feinde‘ sind, ‚doch‘ wird dieser Sachverhalt dadurch überboten, dass sie ‚Geliebte‘ sind.“ Wolter vergleicht (M216) diese „Gegenüberstellung“ mit einer Erzählung des antiken Redners und Philosophen Maximus v. Tyrus aus dem späten 2. Jahrhundert³⁵⁷, die seines Erachtens „Röm 11,28 auch sprachlich sehr nahe kommt“:

Es geht um das Zusammentreffen von Glaukos und Diomedes im Trojanischen Krieg, bei dem die Freundschaft ihrer Väter über ihre aktuelle Gegnerschaft dominiert: Demnach begegnete Glaukos „einem Mann, der ein Feind zu sein schien wegen des Zufalls der Schlacht, jedoch ein Freund wegen der Gastfreundschaft der Väter (*echthrō dokounti kata tēn tou poleμου tychēn, philō de kata tēn tōn paterōn xenian*)“. Beide erneuern daraufhin die Freundschaft ihrer Väter. – Auch hier geht die Feststellung der Feindschaft voraus, damit sie konzessiv in den Schatten der Freundschaft gestellt werden kann.

357 Er belegt das von ihm Zitierte mit „Diss. 39,1“; in der im Internet verfügbaren englischen Übersetzung: [The dissertations of Maximus Tyrius](#) redet Maximus am Anfang der 39. Dissertation allerdings über eine andere Frage, nämlich warum Sokrates sich gegenüber seinen Richtern nicht verteidigt habe; Gleiches gilt für die lateinische Übersetzung [Maximi Tyrii Platonici Sermones](#).

Zum „Ausdruck *kata to euangelion* {wegen des Evangeliums}“ hält Wolter die Frage, „ob *echthroi* {Feinde} passivisch (Gott sieht die nichtchristlichen Juden als Feinde an) oder aktivisch (sie verhalten sich Gott gegenüber feindlich) zu verstehen ist“, für „eine unsachgemäße Alternative“, denn „[w]enn Gott in ihnen Feinde sieht, dann *sind* sie Feinde, auch wenn sie sich selbst nicht dafür halten.“ In Wolters Augen ist aber (Anm. 69) die von Mußner³⁵⁸ „vertretene Position“ ausgeschlossen,

der zufolge Paulus hier von der „aktiven Feindschaft der Juden gegen das Evangelium“ spricht und sie als „Feinde‘ dem Evangelium gegenüber“ bezeichnen wolle. In diesem Fall hätte bei *kata* nicht der Akkusativ (*to euangelion*), sondern der Genitiv stehen müssen...

Mit der Formulierung *di' hēmas* {um euretwillen} betont Paulus nochmals (M217):

Die Zurückweisung des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden und die damit einhergehende Zerrüttung ihres Gottesverhältnisses soll den christlichen Heiden den Weg zum Heil eröffnen. Paulus nimmt hier eine theologische Rationalisierung vor, um dem Unheilsgeschick der nichtchristlichen Juden seinen Charakter als Differenz Erfahrung zu nehmen. Er schreibt ihm eine Heilsfolge zu, damit er es als Bestandteil von Gottes Heilshandeln erklären kann.

Im zweiten bezogenen Nominalsatz in Vers 28b verweist Paulus sowohl mit *kata de tēn eklogēn* {wegen der Erwählung} als auch mit *agapētoi* {Geliebte} „auf Israels Erwählung“, denn „Gott hat Israel erwählt, weil er es liebt (Dtn 7,7-8), und weil die nichtchristlichen Juden zu Israel gehören, gilt ihnen selbstverständlich auch weiterhin Gottes Liebe.“ Mit dem „Ausdruck *dia tous pateras* {um der Väter willen}“ bezieht sich Paulus „auf die Erwählung der Väter Israels, die die Erwählung all derer einschließt, die von ihnen abstammen.“ Belege für den „Zusammenhang ‚Väter‘, ‚lieben‘ und ‚erwählen‘“ findet Wolter u.a. in 5. Mose (Deuteronomium) 4,37; 10,15 und Psalm 46,5^{LXX}.

Mit Vers 29: *ametamelēta gar ta charismata kai hē klēsis thou theou* {Denn unbereut (sind) die Gnadengaben und der Ruf Gottes} erklärt Paulus (M217f.),

warum selbst die Feindschaft zwischen Gott und den nichtchristlichen Juden (V. 28a) deren Erwählung nicht aufheben kann und sie, weil sie zu Israel gehören, von Gott „Geliebte“ bleiben. Hier – erst hier – formuliert Paulus die Gegenthese zu der in Röm 9,6a implizierten Möglichkeit. Die Begründung verlagert er ins Gottesbild, und damit argumentiert er hier zum Teil ganz ähnlich wie in Röm 3,3-4. Weil Gott Gott ist, kann Israels Erwählung niemals etwas anderes sein als ein Entschluss, den Gott in freier Souveränität und aus eigener Initiative gefasst hat.

358 Er zitiert F. Mußner, Sind die Juden „Feinde Gottes“? Bemerkungen zu Röm 11,28, in: Katholisches Bibelwerk e.V. (Hg.), Dynamik im Wort, Stuttgart 1983, 236.

Wolter wiederholt damit seine allgemein auf das souveräne Gottsein Gottes gestützte Sicht des Gottes Israels, die Israels Erwählung als völlig beliebig erscheinen lässt, was er mit einem Blick auf 5. Mose 7 und zwei andere Bibelstellen belegt (M218):

Er hat mit seiner Erwählung nicht auf bestimmte Voraussetzungen reagiert, die er auf Seiten des von ihm erwählten Volkes vorgefunden hätte. Dtn 7,7-8 bringt diesen Gedanken unmissverständlich zum Ausdruck: „Nicht hat JHWH sich euch zugeneigt und euch erwählt, weil ihr zahlreicher wäret als alle Völker ..., sondern wegen der Liebe JHWHs zu euch ...“. Dementsprechend kann auch das spätere Verhalten seines Volkes Gott nicht veranlassen, seine Erwählung zurückzunehmen, denn Gottes Entscheidung, es aus allen Völkern zu erwählen, ist von Israel nicht beeinflussbar. Wäre es anders, wäre Gott nicht Gott, sondern er würde reagieren wie ein Mensch (vgl. die vergleichbaren Abgrenzungen in Num 23,19 und 1Sam 15,29: Gott „ist nicht wie ein Mensch, dass er bereute [*tou metanoēsai*]“).

Erneut frage ich mich aber, ob der biblische Blick auf die Erwählung Israels durch Gott nicht doch als Anlass für seine Liebe eben gerade die besondere Bedürftigkeit nach Liebe, Schutz und Aufrichtung voraussetzt, wie sie in 5. Mose 7,7 durch den Hinweis darauf ausgedrückt wird, dass Israel das kleinste unter allen Völkern ist.

Während das „betont vorangestellte“ Stichwort *ametamelētos* {unbereut} „in der griechischen Bibel nur noch in 2Kor 7,10“ und „in der gesamten hellenistisch-jüdischen Literatur“ gar nicht vorkommt, in „der paganen Gräzität“, dem heidnisch-griechischen Schrifttum, „aber recht verbreitet“ ist, gibt es die damit verbundene inhaltliche Vorstellung in der Bibel außer an den oben genannten Stellen auch noch in

Ps 109,4^{LXX}: „Der Herr hat geschworen, und er wird (es) nicht bereuen (*ou metamelēthēsētai*)“; Jer 4,28: „Ich habe geredet und werde mich nicht anders besinnen (*ou metanoēsō*)“; Hebr 6,17: „die Unwandelbarkeit (*to ametatheton*) seines (sc. Gottes) Entschlusses“.

Allerdings gibt Wolter zu bedenken (Anm. 76), „dass es im Alten Testament auch Texte gibt, die ausdrücklich davon sprechen, dass Gott sein Tun auch durchaus bereuen kann (z.B. Gen 6,6f; 1Sam 15,11.35; Jer 18,10).“

Was genau kann Gott denn Paulus zufolge nicht bereuen? Er macht (M219) „diesen Charakter von Gottes Erwählung an Gottes *charismata* {Gnadengaben} und *klēsis* {Ruf, Berufung} fest“. Wenngleich Wolter darauf hinweist, dass „dies selbstverständlich generell von allen ‚Gnadengaben‘, die er Menschen zuwendet, und jeglichem ‚Ruf‘, den er Menschen zuteil werden lässt“, gilt, „hat Paulus hier ganz konkret Israels Erwählung im Blick.“ Da er bereits in Galater 3,18 „davon gesprochen“ hat,

dass Gott Abraham die „Erbschaft“ (*klēronomia*) „im Wege der Verheißung geschenkt hat“ (*di' epangelias kecharistai*). Man wird darum nicht fehlgehen, wenn man *charismata* in Röm 11,29 als Sammelbegriff für die in 9,4 aufgezählten Erwählungsmerkmale interpretiert.

Zwar wird sonst das „Nomen *klēsis* {Ruf} ... niemals im Kontext von Israels Erwählung“ verwendet, aber die „Stammverwandten von *klēsis*“ dienen oft „als Erwählungsbegriffe“, und zwar „auch in Verknüpfung mit Begriffen, die in V. 28b eine Rolle spielen: mit *eklegesthai* {auswählen}, dem verbalen Pendant zu *eklogē* {Auswahl}, sowie mit ‚lieben‘.“ Da eine „große Nähe ... vor allem zu Jes 41,8-9“ besteht und außerdem auf Texte wie „Jes 43,1; 48,12; 51,2; 54,6; Hos 11,1; Joel 3,5 sowie Röm 1,7“ zu verweisen ist, kann Paulus Wolter zufolge (Anm. 77) „mit dem ‚Ruf‘ also nicht die christliche Verkündigung“ meinen.³⁵⁹

Damit verweisen die beiden Begriffe *charismata* und *klēsis* „auf ein und dieselbe Handlung Gottes“.

Für Gerhard Jankowski (J259) steht wie für Wolter außer Frage, dass diejenigen, die „Paulus *Feinde um euretwillen*“ nennt, von Gott keineswegs „abgeschrieben“ sind,

denn sie sind ebenso *Geliebte um der Väter willen*. Und Gott hat nicht und niemals bereut, daß er dieses Volk berufen und begnadet hat.

Das ist schon fast alles, was Jankowski zu den Versen Römer 11,28-29 sagt – wenn er nicht ausführlich auf die Frage eingehen würde, warum er diejenigen, die er „Feinde um euretwillen“ nennt, im Blick auf das *euangelion* {gute, befreiende Botschaft} so bezeichnet. Es geht Paulus ja darum, dass ganz Israel *sōthēsetai*, befreit wird (11,26), in einer engen Verknüpfung mit der *sōtēria*, der Befreiung, der Völker (11,11). Bewusst greift Jankowski zur Wiedergabe dieser griechischen Begriffe nicht auf die Wortfelder Rettung und Heil zurück, um Missverständnisse abzuwehren:

Befreiung, befreit werden, das sind die Hauptstichworte aus der großen Exoduserzählung. Ein versklavtes Volk wird befreit. Befreiung ist ein offener, geschichtlicher Vorgang, zu sehen jedenfalls, erlebbar und erfahrbar. Befreit werden heißt eben auch, aus der römischen Unterdrückung befreit werden. Auch die endgültige Befreiung ist als geschichtlich-konkrete erhofft. Diese Erde mit den Menschen darauf ist der Ort der Befreiung. So jedenfalls wird es erhofft. Ob Befreiung im Gange ist, ist also immer an der Wirklichkeit zu überprüfen.

Nun hält es Jankowski aber für möglich, dass schon unter den Nichtjuden in den von ihm gegründeten oder besuchten Gemeinden, die Paulus kannte, ein Verständnis von Befreiung um sich griff, wie es sich im Christentum später allgemein durchsetzte:

Es kann nun sein, daß die Gojim in der messianischen Ekklesia auch von Befreiung redeten, sie sogar schon durch den Messias vollzogen sahen, aber nur in jedem und jeder einzelnen und nicht sosehr in der Realität als vielmehr im geistlichen Bereich. Befreiung aus konkreter Sklaverei wurde zur Erlösung von dem, was einen von innen und außen gefangenhält. Die Gute Botschaft wurde

359 So sieht das nach Wolter U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI), 2. Bd., Zürich u.a. / Neukirchen-Vluyn 1980, 258).

gehört, freudig aufgenommen, aber kaum aufs Konkrete bezogen. Wer erlöst und befreit war, für den war alles in Ordnung.

Wenn das so war, dann wäre „Widerspruch von der jüdischen Seite“, der sich dagegen erhebt, durchaus eine verständliche Reaktion:

Wie konnte man von Befreiung reden, wenn überhaupt nicht erkennbar war, daß Menschen als Befreite in der Gesellschaft lebten? Sie, die da widersprachen, nennt Paulus Feinde um euretwillen.

Ob Paulus wirklich ein solches Verständnis für diejenigen Juden hatte, die sich seiner Vision des Hineinkommens der Völker in ein befreites Israel durch das Vertrauen auf den Messias Jesus verschlossen, muss dahingestellt bleiben. Er könnte auch einfach voller Trauer einer für ihn nicht nachvollziehbaren Ablehnung dessen gegenüberstehen, was ihm durch den Messias selbst zur selbstverständlichen Überzeugung geworden war.

Im Blick auf die später vollzogene Trennung der christlichen von der jüdischen Religion legt Jankowski jedoch den Finger auf nach wie vor offene Wunden. Zumindest im Nachhinein ist jüdische Kritik an der Öffnung des Paulus für die Völker nachvollziehbar, da sie bisher weder zum Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens noch zur Versöhnung der Völker mit den Juden geführt hat, sondern stattdessen zum Versuch der Enterbung Israels durch ein heidenchristlich dominiertes Christentum und zu wachsender Judenfeindschaft bis hin zum modernen Antisemitismus.

Römer 11,30-32: Der Ungehorsam von Völkern und Juden als Ausgangspunkt von Gottes Erbarmen für „die Alle“

- 11,30 Denn wie ihr einst Gott ungehorsam gewesen seid,
nun aber Barmherzigkeit erlangt habt wegen ihres Ungehorsams,
11,31 so sind auch jene jetzt ungehorsam geworden
wegen der Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist,
damit auch sie jetzt Barmherzigkeit erlangen.
11,32 Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam,
damit er sich aller erbarme.

[14. November 2025] In den Versen Römer 11,30-32 (M202)

bezieht Paulus nach V. 17-24 noch einmal die Geschicke der christlichen Heiden und der nichtchristlichen Juden aufeinander. Dabei unternimmt er es, der Ablehnung des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden einen positiven Sinn zu geben, indem er am Beispiel der Heidenchristen zeigt, dass ihr derzeitiger „Ungehorsam“ (*apeitheia*) die Vorstufe von Gottes „Erbarmen“ (*eleos*) über sie ist.

In dieser (M219f.) „Darstellung der Verkettung von ‚Ungehorsam‘ und ‚Erbarmen‘“, die „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ umfasst, „geht es nur um die christlichen Heiden (,ihr‘) und die nichtchristlichen Juden (,sie‘)“, während die „nichtchristli-

chen Heiden und die christlichen Juden ... in ihr nicht“ vorkommen. Indem hier also vorausgesetzt wird (M220), „dass die Judenchristen niemals ‚ungehorsam‘ waren“, ergibt sich ein Widerspruch zur Argumentation des Paulus am Anfang des Römerbriefes, denn es waren „nach Röm 1,18 - 3,20 durchaus nicht nur die Heiden Gott ‚ungehorsam‘ ..., sondern alle Menschen, d.h. auch die Juden“.

In Vers 30 wiederholt Paulus, dass der „Ungehorsam der nichtchristlichen Juden ... das Erbarmen zur Folge“ hat, „das die Heidenchristen gefunden haben.“ Nach Wolter muss aber „[u]nterhalb der Textoberfläche“ vorausgesetzt werden, dass erst „die Verkündigung des Evangeliums“ beide Vorgänge „in Gang gesetzt hat“:

In der Gegenwart Erbarmen gefunden haben nicht alle Heiden, sondern nur diejenigen, die auf die Verkündigung des Evangeliums mit Glauben reagiert haben. Auch ist ihr Ungehorsam nicht schon durch den Ungehorsam der nichtchristlichen Juden beendet worden, sondern erst durch ihre eigene Hinwendung zum Christus-Glauben. Demgegenüber sind die Heiden, die auf die Verkündigung des Evangeliums nicht mit Glauben reagiert haben, Gott weiterhin ungehorsam, und sie haben bisher auch kein Erbarmen gefunden. Für Paulus gehören ‚Erbarmen finden‘ und die glaubende Annahme des Evangeliums nicht nur unauflöslich zusammen, sondern sie bilden ein Ineinander, das es ihm unmöglich macht, einer der beiden Seiten die Priorität zuzuschreiben.

Im Blick auf Vers 31 ist nach Wolter die zu Vers 30 parallele Gestaltung zu beachten, denn nun wird „das Geschick der nichtchristlichen Juden nach dem der Heiden“ modelliert, und der „Abfolge von Vergangenheit und Gegenwart auf der Seite der Heidenchristen (V. 30a.b) entspricht auf der Seite der nichtchristlichen Juden die Bewegung von der Gegenwart (V. 31a) in die Zukunft (V. 31b).“ Was die Textkritik angeht, hält Wolter (M202, Anm. 4) ein in vielen Handschriften in Vers 31b eingefügtes *nyn* {jetzt} für nicht ursprünglich, denn es steht „[a]ußer Frage ..., dass das *eleēthenai* {Erbarmen-Finden} der nichtchristlichen Juden für Paulus noch aussteht.“

In Vers 31a gibt es zwei Probleme mit dem Satzbau, auf die Wolter ausführlich eingeht und die mir beim Nachdenken Knoten im Hirn verursacht haben. Beide hängen mit dem Ausdruck *tō hymeterō eleēi* {wörtlich: dem eurigen Erbarmen} am Ende von V. 31a zusammen.

Das erste Problem besteht darin, dass einige Exegeten diesen Ausdruck „nicht mit dem davor stehenden *ēpeithēsan* {sie sind ungehorsam geworden} verbinden“. Stattdessen soll „es in den folgenden Finalsatz hinein“ gehören und „mit *eleēthōsin* (V. 31b)“ zu verknüpfen sein, woraus sich als „Übersetzung ergibt ...: ... damit auf Grund des Erbarmens, das euch zuteil wurde, auch sie Erbarmen finden.“ Wolter weist das vor allem deswegen zurück (M221), weil die beiden Halbverse 30b und 31a in klarem „Parallelismus“ formuliert sind³⁶⁰:

360 Den von Wolter in nur zwei Zeilen wiedergegebenen griechischen Text ordne ich aus Platz-

30b *nyn* {jetzt}

ēleēthēte {ihr habt Erbarmen gefunden}

tē toutōn apeitheia {wegen ihres Ungehorsams}

31a *nyn* {jetzt}

ēpeithēsan {sind ungehorsam geworden}

tō hymeterō eleei {wegen des euch zuteil gewordenen Erbarmens}.

Mit der in der letzten Zeile in Klammern hinzugefügten Übersetzung des Ausdrucks *tō hymeterō eleei* durch Wolter komme ich auf das zweite, schwerer nachzuvollziehende und zu lösende Problem: Wie ist eben dieser Dativ korrekt zu verstehen und wiederzugeben? Er unterscheidet drei verschiedene Möglichkeiten:

- (a) als *dativus causae* oder *instrumentalis* („auf Grund eures Erbarmens“ oder „durch euer Erbarmen“),
- (b) als direktes Objekt von *ēpeithēsan* („sie sind eurem Erbarmen gegenüber ungehorsam geworden“) oder
- (c) als *dativus commodi* („zugunsten des Erbarmens, das euch zuteil wurde“) bzw. als finaler Dativ oder Dativ des Zwecks („um des Erbarmens willen, das euch zuteil wurde“)...

Die beiden „unter (a) und (b) genannten Interpretationen“ passen nicht gut mit der Aussage in Vers 30b zusammen: Dort war nämlich (M221f.)

der Ungehorsam der nichtchristlichen Juden ... der *Grund* für das Erbarmen, das die Heidenchristen gefunden haben, hier nun, in V. 31a, soll er auf einmal dessen *Folge* (V. 31a) sein. Andererseits passt diese Interpretation zu dem, was Paulus zuvor über den Grund für den Unglauben der nichtchristlichen Juden geschrieben hatte: Sie haben das Evangelium zurückgewiesen, weil sie an ihrer *idia dikaiosynē* {eigenen Gerechtigkeit} festhalten wollten (Röm 10,3b) bzw. weil sie auf die Völker und deren Gleichstellung „eifersüchtig“ waren (10,19). Hiernach ist das Heil, das den Heiden durch das Evangelium verkündigt wird, Grund für dessen Zurückweisung durch die nichtchristlichen Juden.

Indem auf der anderen Seite (M222) die dritte „Interpretation (c)“ im Grunde einfach nur wiederholt, was Vers 30b sagt, ist auch diese in Wolters Augen nicht wirklich befriedigend, aber er neigt dazu, ihr den „Vorzug“ zu geben, weil sie „besser zum engeren literarischen Kontext ab Röm 11,11 passt“.

Knoten in meinem Hirn entstehen nun dadurch, dass Wolter zwei verschiedene Fragen miteinander verquickt. Zunächst ist unklar (M221): Meint der Ausdruck *tō hymeterō eleei* das den angeredeten Menschen aus den Völkern *eigene* Erbarmen, das sie

gründen (vor allem weil ich in geschweiften Klammern wie sonst auch zusätzlich Wolters deutsche Übersetzung ergänze) untereinander an.

anderen zuwenden, oder das ihnen von Gott *zugewendete* Erbarmen? Die von Wolter mit (a) und (b) gekennzeichneten Verständnismöglichkeiten klingen zunächst so, als seien sie im ersteren Sinne gemeint, aber als er näher auf sie eingeht (M222), setzt er für alle drei Möglichkeiten voraus, dass es um „das Erbarmen“ im letzteren Sinn geht, „das die Heidenchristen gefunden haben“.

Dann bleibt nur noch eine zweite Frage zu klären: Wie bestimmt der Ausdruck *tō hymeterō eleei* das Verb *ēpeithēsan* näher? Sind die Juden ungehorsam geworden,

(a) weil dafür euer Erbarmen-Finden ursächlich war, also knapp gesagt (J256): „durch eure Begünstigung“, wie Jankowski übersetzt, oder

(b) indem sie „dem euch [geschenkten] Erbarmen [gegenüber] ungehorsam“ wurden (so übersetzt die Elberfelder Bibel), oder

(c) drückt *tō hymeterō eleei* nochmals wie in 30b aus, was der Ungehorsam der Juden bewirkt, geschieht er also zu eurer „Begünstigung“?

Betrachten wir Jankowskis ungewöhnliche Übersetzung der Verse 30-31 im Ganzen:

30a *Denn wie ihr einst widerstrebtet,*

30b *nun aber begünstigt wurdet durch derer Widerstreben,*

31a *so haben auch diese jetzt widerstrebt durch eure Begünstigung,*

31b *damit auch sie begünstigt werden.*

Er entscheidet sich klar für Wolters Möglichkeit (a), und zwar (M222) gerade weil Paulus doch wohl mit Absicht in 30b und 31a Ursache und Folge des Widerstrebens der Juden vertauscht, denn in seinen Augen hat eben das Widerstreben der Juden gegen die Begünstigung der Nichtjuden deren Begünstigung verursacht oder verstärkt, während jetzt umgekehrt die von Paulus proklamierte Begünstigung der Völker durch Gott zum Widerstreben der Juden geführt hat.

Obwohl Wolter dazu neigt, der Möglichkeit (c) den „Vorzug“ zu geben, weil sie „besser zum engeren literarischen Kontext ab Röm 11,11 passt“, entscheidet er sich selber (M202) letzten Endes doch für eine kausale Übersetzung im Sinne von Möglichkeit (a): „wegen des Erbarmens, das euch zuteil geworden ist“, wobei er mit dem Wort „wegen“ anstelle von „durch“ vielleicht auch offen lassen will, ob damit eher eine Ursache (a) oder eine Wirkung (c) ausgedrückt sein soll.

In Vers 31b kündigt Paulus Wolter zufolge (M222) dem „Geschick der christlichen Heiden“ entsprechend nun auch „die Beendigung des Ungehorsams der nichtchristlichen Juden“ an, deren

zukünftiges ‚Erbarmen-Finden‘ mit der Beendigung ihres Ungehorsams und ihrer Hinwendung zum Christus-Glauben einhergehen wird. Gott wird sich ihrer dadurch erbarmen, dass er sie auf den Weg zum Christusglauben führt.

Das heißt, Paulus will „den Ungehorsam der nichtchristlichen Juden gegenüber dem Evangelium als vorübergehendes Stadium in einem Geschichtsverlauf verstanden

wissen ..., der ein heilvolles Ende nimmt“, womit er (M223) „[w]ie schon in V. 28a ... die Strategie einer Kontingenzbewältigung“ verfolgt, „um der Ablehnung des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden den Charakter einer Differenzerfahrung zu nehmen.“

In Vers 32 verallgemeinert Paulus dieses „geschichtstheologische Argument zu einem Bild des Handelns Gottes, indem er seine Strategie der Kontingenzbewältigung in das Gottesbild hinein verlängert.“ Was in den Versen 30-31 „auf geschichtliche Abfolgen“ bezogen war, wird jetzt zu einer „Aussage über Gott und dessen Handeln.“ Anders als eben führt „Paulus in V. 32a jetzt auch ausdrücklich den Ungehorsam auf Gottes Handeln zurück“. Damit spricht er „dem Ungehorsam der Menschen gegenüber Gott jegliche Autonomie ab und integriert ihn in das auf Heil ausgerichtete Handeln Gottes.“

Mit dem Ausdruck *synkleiein eis* {in etwas einschließen} wird nach „geläufigem hellenistischem Sprachgebrauch... die Unterwerfung oder Nötigung unter einen Zwang oder die Preisgabe an Unheil“ beschrieben, also „ein Ergehen ..., das immer gegen den Willen desjenigen erfolgt, der ihm überantwortet wird.“ Zum Hintergrund des Wortes verweist Wolter auch darauf, dass sich in „der Septuaginta ... *synkleiein eis* mit dieser Bedeutung mitunter als Wiedergabe von hebr. *ssagar*“ findet, wobei er Stellen anführt, in denen es um die Auslieferung an Feinde geht: „Ps 31/30,9...; 77/78,62...; Am 1,6).

Wert legt Wolter darauf, hervorzuheben, dass es sich in Römer 11,32 nicht um

eine Wiederholung von 5,12-21 handelt ..., denn der Ungehorsam der nichtchristlichen Juden hat in Röm 11,30-32 einen ganz anderen Bezugspunkt als der Ungehorsam aller Menschen dort: In Röm 5,12-21 war es die Tora, hier ist es das Evangelium.

Mit gleichem Nachdruck betont Wolter (M224), dass das „determinierte „alle“ (2mal *tous pantas* {diese alle}) ... nicht die gesamte Menschheit aus Juden und Nichtjuden“ meint, sondern

lediglich die einst „ungehorsamen“ Heidenchristen, die auf Grund ihres Glaubens „jetzt“ Erbarmen gefunden haben, und die nichtchristlichen Juden, die „jetzt“ dem Evangelium „ungehorsam“ sind, derer sich Gott aber dadurch erbarmen wird, dass er sie zum Glauben führt. Die Vorstellung einer ‚Allversöhnung‘ (*apokatastasis pantōn*) darf man hier darum nicht eintragen, denn die nichtchristlichen Heiden und ihr zukünftiges Geschick bleiben gänzlich außerhalb der Perspektive.

Zur Begründung weist Wolter darauf hin, dass die „anthropologischen *pas*-{alle-}Ausagen in Röm 1,16; 3,20.22-23.28-30; 10,4.11-12; 15,8-12; Gal 2,15-16, die die gesamte Menschheit in den Blick nehmen“, eine andere Absicht hatten, nämlich „gegenüber der jüdischen Erwählungstheologie die Unterschiedslosigkeit von Juden und

Heiden in den Vordergrund zu stellen“. Hier dagegen „setzt Paulus den Akzent ... an einer ganz anderen Stelle“, nämlich „den Einschluss auch der nichtchristlichen Juden in das Erbarmen, das die Heidenchristen bereits gefunden haben.“

Zusammenfassend beschreibt Wolter die Aussage des Abschnitts Römer 11,25-32 folgendermaßen (M225):

Weil Gott Israel ohne jede Vorbedingung geliebt und erwählt hat, kann der „Unglaube“ der nichtchristlichen Juden Gottes Liebe und „Treue“ zu seinem Volk nicht außer Kraft setzen und ihn veranlassen, die Erwählung Israels zu revozieren. Die Gewissheit, dass Gott auch die nichtchristliche Mehrheit Israels zum Heil führen wird, verankert Paulus damit in seinem Gottesbild.

Die „sprachliche Gestalt“, die Paulus dieser Gewissheit verleiht, lässt „die Erwartung erkennen ..., dass Gott die nichtchristliche Mehrheit Israels dadurch zum Heil führen wird, dass er sie auf den Weg des Christus-Glaubens führt.“ Im Blick „auf die Heiden“ rechnet Paulus aber „damit, dass nicht ihre Gesamtheit, sondern lediglich eine vorher von Gott festgesetzte Zahl zum Glauben finden und gerettet wird (11,25d).“

Paulus hat aber (M226) „keine Worte“ dafür,

auf welche Weise „Gott selbst eingreifen wird, um die „Verhärtung“ und den „Ungehorsam“ der nichtchristlichen Mehrheit Israels zu beseitigen. ... Von einer christlichen Judenmission steht in Röm 11,25-32 kein Wort. Paulus legt die Rettung der nichtchristlichen Mehrheit Israels durch die Hinführung zum Christus-Glauben vielmehr ganz und gar und restlos in Gottcs Hand. Auf welchem Wege Gott seinen Heilswillen für „ganz Israel“ (V. 26a) in die Tat umsetzen wird, kann Paulus nicht sagen. Das unterscheidet ihn von vielen seiner Interpreten, die an dieser Stelle der Meinung sind, dass sie besser Bescheid wissen als Paulus selbst. Demgegenüber bleibt bei Paulus zum Schluss eine unverkennbare Leerstelle. Sie muss respektiert werden und darf nicht durch Szenarien aufgefüllt werden, die aus den theologischen Vorlieben der Exegeten heraus entworfen werden.

Abschließend kommt Wolter nochmals darauf zurück, „dass Paulus seine Gewissheit als Enthüllung eines ‚Geheimnisses‘ (*mystērion*) präsentiert (11,25a)“, was die von ihm „mitgeteilten Inhalte mit transzendenter Autorität ... versehen und möglicher Kritik ... entziehen“ soll, zugleich „aber auch erkennen“ lässt,

wie schwer es Paulus fällt bzw. dass es ihm eigentlich nicht gelungen ist, die Aufhebung der bereits in Röm 9,3-4 beschriebenen Dissonanz, die die gegenwärtige Situation der nichtchristlichen Mehrheit Israels kennzeichnet, in intersubjektiv begründbarer und argumentativ nachvollziehbarer Weise darzustellen.

Diese Ratlosigkeit findet ihren Ausdruck auch in den letzten Versen dieses Briefteils. In ihnen versieht Paulus die nach wie vor offene Frage, auf welchem

Wege Gott die nichtchristliche Mehrheit Israels aus ihrer gegenwärtigen Heils-, weil Christusferne herausführen wird, mit einer unmissverständlichen Antwort: Er bekennt, dass Gottes Wege für Menschen prinzipiell und damit auch für ihn unerkennbar und unverstehbar sind.

Gerhard Jankowski steuert zur Einzelexegese der Verse 30-32 über seine bereits zitierte Übersetzung hinaus keine weiteren Erkenntnisse bei. Stattdessen setzt er seine bereits zu Vers 28 angestellten Überlegungen über die Feindschaft derjenigen Juden fort, die (J256) „[n]ach der Guten Botschaft ... Feinde euret wegen“ waren, also auf die plötzliche Begünstigung der Nichtjuden mit „Widerstreben“ reagieren. Jankowski zufolge (J259) wird diese

Feindschaft ..., schmerzhaft sichtbar und spürbar, ... positiv gewendet. Es sind die „Feinde“, die die Gojim herausholen aus ihrem Wolkenkuckucksheim, in dem sie als vorzeitig Erlöste über dem Alltag der Welt schweben und einer Alles-in-Ordnung-Theologie nachgehen. Ihr steht entgegen das Noch-nicht! der „Feinde“. Es sind die „Feinde“, die nicht lockerlassen, auf den unerlösten und unbefreiten Zustand der Welt hinzuweisen, in dem sie sich noch befindet. Die Feinde um euretwillen werden so zu Freunden. Sie werden gebraucht zur Korrektur. Und sie werden gebraucht, weil nur über sie und mit ihnen das geschehen wird, was geschehen muß: die Befreiung Israels und der Gojim, die Befreiung der Menschheit. Für Paulus kann das nur in diesem Zusammenhang geschehen.

Damit vertritt Jankowski eine Gegenposition zu Wolter, in dessen Augen es Paulus nur in den ersten Kapiteln des Römerbriefs um alle Heiden und alle Juden und deren ununterschiedene Verfallenheit an den Zorn Gottes ging, während er sich in der Argumentation von Römer 11 nur auf die nichtchristlichen Juden und die christlichen Heiden bezieht. Ich gebe zu, dass Wolters Einschätzung rein formal stimmt. Aber zugleich stimmt auch, dass für Paulus formale Logik nicht immer den allerhöchsten Stellenwert einnimmt. Immerhin gehören die auf den Messias vertrauenden Juden ja mit Sicherheit auch zu den in Vers 32 erwähnten *pantas* (Allen), denen Gott sein Erbarmen erweist, obwohl sie nicht zuvor in den Ungehorsam gegenüber dem Evangelium eingeschlossen waren.

Wolters Argumentation ist vor dem Hintergrund einer viel späteren christlich-dogmatischen Diskussion zu begreifen, in der es um die auf eine jenseitsweltliche Erlösung nach dem Tod bezogene Frage geht, ob nur solche Menschen die Versöhnung mit Gott und ewiges Heil empfangen können, die in diesem Leben an Jesus Christus geglaubt haben, während alle anderen der ewigen Verdammnis bzw. Gottesferne anheimfallen. Die Frage ist nur, ob schon Paulus wirklich so gedacht hat oder ob er nicht als Jude, der er war, seine Hoffnung auf eine *sōtēria* {Befreiung} gerichtet hat, die das Ende der Versklavung unter die Gewaltherrschaft Roms als eines neuen weltweiten Ägypten erhoffte. Wenn *sōtēria* das Seelenheil einzelner Menschen meint,

macht die Frage Sinn, aber auch Angst, ob dieses von dem Glauben an eine ganz bestimmte Person mit Namen Jesus abhängt. Ist *sōtēria* aber Befreiung im Sinne eines versöhnten und gerechten Miteinanders der Menschen aller Völker, wie die Tora und die Prophetenbücher Israels sie allen hoffenden Menschen vor Augen gemalt haben, dann kann Paulus mit seiner ungewöhnlichen Formulierung in Römer 11,32 wirklich nur die gesamte Menschheit meinen und aus *tous pantas* {diesen allen} niemanden grundsätzlich ausschließen. Das macht Paulus „[a]uch sprachlich“ deutlich, was genau „freilich nur im Griechischen zu erkennen“ ist, während eine wörtliche Übersetzung ins Deutsche, wie sie Jankowski versucht, ziemlich holprig klingt (J256):

*Denn Gott hat die Alle zusammengeschlossen ins Widerstreben,
damit er die Alle begünstige.*

Hier entspricht nach Jankowski (J259) dem „*ganz Israel, **pas** Israël*, aus 11,26 ... das recht ungewöhnliche *die Alle, hoi **pantes***, aus 11,32.“ Genau wie Wolter weiß auch er, dass der „demonstrative Artikel ... eine bestimmte Gesamtheit von Menschen“ bezeichnen will, aber diese Gesamtheit besteht in Jankowskis Augen nicht lediglich aus den Heidenchristen und den zum Glauben kommenden nichtchristlichen Juden (J259f.):

Nach allem, was wir bis jetzt von Paulus gehört haben, ist das die Gesamtheit von Juden und Gojim. Für ihn ist das die neue Menschheit in einer neuen Schöpfung. Nicht gemacht, organisiert und geplant, sondern aus Gott und durch ihn und auf ihn hin, im Werden begriffen, in einem revolutionären Prozeß.

Römer 11,33-36: Loblied auf die Ehre Gottes zum Abschluss des Lehrvortrags über Israel und die Völker

- 11,33 O welch eine Tiefe des Reichtums,
beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!
Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!
- 11,34 Denn „wer hat des Herrn Sinn erkannt,
oder wer ist sein Ratgeber gewesen“? (Jesaja 40,13)
- 11,35 Oder „wer hat ihm etwas zuvor gegeben,
dass Gott es ihm zurückgeben müsste?“ (Hiob 41,3)
- 11,36 Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.
Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

[17. November 2025] Zur Analyse (M227) von Römer 11,33-36, „einem Lobpreis Gottes“, mit dem Paulus „diesen Briefteil“ abschließt, hebt Michael Wolter hervor, dass er „einer bestimmten Gattung ... nur schwer“ zuzuweisen ist. Seltsam finde ich es, dass er sich dazu zunächst nur auf Vorstellungen griechischer oder römischer Philosophen von Plato über Aristoteles bis zu Quintilian und nicht auf biblische Quellen bezieht. Erst später geht er darauf ein (M228), dass Paulus den Lobpreis wohl „selbst

formuliert“, und zwar „unter Verwendung von Bausteinen, die er aus alttestamentlich-jüdischen und hellenistischen Traditionen übernommen hat.“

Der Lobpreis besteht (M228) aus drei Teilen, die jeweils auch wieder „eine Dreierreihe“ enthalten:

V. 33a die Reihe *ploutos kai sophia kai gnōsis* {Reichtum und Weisheit und Erkenntnis}, V. 34-35 drei aufeinander folgende *tis*-{wer-}Fragen und V. 36a die präpositionale Trias *ex autou kai di' auton kai eis auton* {aus ihm und durch ihn und auf ihn hin}. Eine gewisse Kohärenz {innerer Zusammenhalt} des Ganzen wird auch dadurch hergestellt, dass „Reichtum“ (*ploutos*; V. 33a) und „Herrlichkeit“ (*doxa*; V. 36b), die hier den gesamten Text einrahmen, auch sonst häufig ein Paar bilden.

Zum Beleg verweist Wolter (Anm. 4) vor allem auf „1Kön 3,13; 1Chr 29,12.28; 2Chr 17,5; Spr 8,18“, wo *ploutos* und *doxa* als Übersetzung für das hebräische *ʿosher* und *kavod* verwendet werden, und auf Genesis 31,16, wo „die LXX gegenüber der hebräischen Vorlage *doxa* ergänzt“ hat. All diese Stellen beziehen sich aber nicht auf ein Gotteslob, sondern auf Reichtum und Ehre von Menschen und im Fall von Sprüche 8,18 auf die personifizierte Weisheit.

Indem nach Wolter (M228) die Verse 33 bzw. 34-35 jeweils „Gottes absolute Souveränität und seine kategoriale Überlegenheit über den Menschen“ hervorheben, verankert Paulus nun die „apokalyptische Hermeneutik“, auf die er in Vers 25-26a mit „einer fingierten esoterischen Offenbarung“ zurückgegriffen hat, nun grundsätzlich „im Gott-Sein Gottes“ und erklärt „menschliche Erkenntnisfähigkeit für nicht ausreichend, um Gottes Umgang mit der nichtchristlichen Mehrheit Israels verstehen zu können“. Dabei steht Paulus (M229) in der Tradition „der apokalyptischen Weisheit des frühen Judentums“, wozu Wolter u.a. auf Weisheit 9,13-17 und Hiob 11,7-8^{LXX} verweist.

In dem mit der „Interjektion *ō*“ eingeleiteten Ausruf *ō bathos ploutou kai sophias kai gnōseōs theou* {Was für eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!} in Vers 33a stehen die drei Genitive „auf ein und derselben grammatischen Ebene“. Damit wird einerseits die „Tiefe {*bathos*}“ als „ein Merkmal ‚des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes‘“ näher bestimmt, während andererseits (M231) der „Genitiv *theou* ... zu allen drei Gliedern der Aufzählung“ gehört. Da nicht nur die Ersteren, sondern auch der Letztere ein „*genitivus subjectivus*“ ist (Anm. 14), ist „Gott ... hier also nicht der Gegenstand des Erkennens“, vielmehr sind *sophia* und *gnōsis* hier bedeutungsgleich und heben als [Hendiadyoin](#) die Weisheit und Erkenntnis Gottes hervor, während Paulus dadurch, dass er

den „Reichtum (Gottes)“ an den Anfang der Reihe stellt und ihm dadurch Leitfunktion zuschreibt, ... daran erinnern [will], dass Gottes Heilswille und Heilmöglichkeiten unermesslich sind. Sie machen es darum möglich, auch der nichtchristlichen Mehrheit Israels Heil zuzuwenden. Die Intention der Reich-

tumsmetaphorik weist darum in dieselbe Richtung wie deren Verwendung in Röm 10,12: Dort hatte Paulus auf sie zurückgegriffen, um die soteriologische Inklusion auch der Heiden plausibel zu machen. Jetzt benutzt er sie, um sich und seine Leser der Inklusion auch der nichtchristlichen Juden in das Heil zu vergewissern.

Aber wie genau ist das Wort *bathos* zu verstehen? Auf der einen Seite (M230) „ist ‚Tiefe‘ (*bathos*) in der gesamten antiken Literatur als metaphorische Umschreibung für ‚Verborgenheit‘ oder ‚Geheimnis‘ belegt“, wozu Wolter u.a. „Pred 7,24^{LXX} ...; Spr 20,5...; Jer 17,9...“ als Belege anführt. Damit „verbindet sich ... immer wieder die Feststellung, dass die in ihr verborgenen Geheimnisse menschlichem Erkennen verschlossen sind und nur enthüllt werden können, wenn Gott sie offenbart; vgl. Dan 2,22...; Hi 12,22^{LXX}...; Hi 11,7-8; ... 1Kor 2,10“. Auf der anderen Seite können „*bathos* und seine Stammverwandten, wenn sie mit *ploutos* etc. in Verbindung treten“, auch „steigernde Funktion“ haben und „die Größe und Unermesslichkeit des Reichtums“ betonen. In Römer 11,33a treffen sich „[b]eide Gebrauchsweisen ... darin, dass man den Geheimnischarakter ‚des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes‘ auf ihre Unermesslichkeit zurückführen kann, die mit den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten und Vorstellungen nicht zu erfassen ist.“

In Vers 33b (M231) folgt ein weiterer Ausruf in Gestalt zweier bedeutungsgleicher und stilistisch parallel formulierter Sätze: *hōs anexeraunēta ta krimata autou kai anexichniastoi hai hodoi autou* {Wie unergründbar (sind) seine Entscheidungen und unerforschbar seine Wege!}, mit denen Paulus aus Vers 33a „von den beiden Merkmalen des metaphorischen Profils von *bathos* (Unermesslichkeit und Verborgenheit) nach V. 33b das Element der Verborgenheit in den Vordergrund“ stellt. Er greift damit auf eine „Begrifflichkeit“ zurück, mit der „die Unzugänglichkeit Gottes für menschliches Erklären und Verstehen auch anderswo zum Ausdruck gebracht“ wird, vor allem (M232) in weisheitlichen Texten, etwa „Jdt 8,14...; Weish 9,16...; Sir 1,3...; 18,4“.

Insgesamt verhalten sich die beiden Teile von Vers 33 „inhaltlich komplementär“ zueinander. In Vers 33a ging es um göttliches Erkennen und Verstehen, in Vers 33b macht Paulus „die Nichtverstehbarkeit von Gottes Handeln... zum Thema“, wobei ein weiteres [Hendiadyoin](#) aus den Begriffen „*krimata* (‚Entscheidungen‘) und *hodoi* (‚Wege‘) ... die Gesamtheit von Gottes Tun komprehensiv {zusammenfassend} umschreiben soll.“ Auch damit greift Paulus auf Vorbilder aus der Septuaginta zurück (vgl. z.B. Daniel 3,27^{LXX} und Judith 9,6. Insbesondere nennt Wolter (Anm. 18) „darüber hinaus für Gottes *krimata* {Entscheidungen} auch Ps 118,75^{LXX}; Weish 12,12; 17,1; Sir 21,5; PsSal 2,10.15; 8,7. 23.34; 10,5; 17,10 sowie für seine *hodoi* Dtn 32,4; Tob 3,2; Ps 24,10^{LXX}; Sir 39,24; Jes 55,8-9; Dan 3,27^{LXX}“ und „Apk 15,3“, wozu er mahnend hinzufügt:

Diese Bedeutung von *hodos* darf nicht mit einem Sprachgebrauch verwechselt werden, in dem der Ausdruck ‚Weg Gottes‘ [metonymische](#) Umschreibung für

die Tora ist (z.B. Gen 18,19: „die Wege des Herrn bewahren“; 2Sam 22,22; 2Kön 21,22; Ps 18,22; 81,14; 103,7...). Thema dieser Texte sind nicht die Wege, die Gott selbst geht, sondern die Wege, die sein Volk nach Gottes Gebot gehen soll, eben die ‚Halacha‘.

Nach Wolter (M233) nimmt Paulus mit seiner „Feststellung, dass Menschen das Handeln Gottes grundsätzlich nicht verstehen können, ... auch und vielleicht sogar in erster Linie die gegenwärtige Situation Israels“ in den Blick und bringt so

zum Ausdruck, dass er im Grunde genommen ... keinerlei Erklärung dafür hat, warum Gott die Mehrheit seines Volkes verhärtet und den Weg des Unglaubens beschreiten lässt, obwohl er sie doch liebt und erwählt hat. Die beiden Ausrufe in V. 33a.b beziehen sich darum nicht lediglich auf den unmittelbar vorangegangenen Abschnitt, sondern auf Röm 9,1 - 11,32 insgesamt.

Das hieße (Anm. 19): Paulus ist

von der in Röm 11,11.15.19 gegebenen Erklärung (die nichtchristliche Mehrheit Israels wurde ‚herausgebrochen‘, damit die christlichen Heiden ‚eingepfropft‘ werden können), selbst nicht besonders überzeugt ... Auch er wird sich im Klaren darüber gewesen sein, dass Gott, da er doch Gott ist, den Heiden das Heil auch ohne die Verhärtung der meisten Juden hätte zueignen können.

In den Versen 34-35 knüpft Paulus (Anm. 20 bzw. M229) nochmals an die Tradition „der apokalyptischen Weisheit des frühen Judentums“ an, um (M233) „mit Hilfe von drei rhetorischen Fragen, die alle mit ‚Niemand!‘ beantwortet werden wollen, die absolute Souveränität und Nichtverstehbarkeit Gottes“ festzustellen. Ohne die Texte „als Zitate kenntlich“ zu machen, formuliert er „die Fragen unter Rückgriff auf zwei Texte aus der Septuaginta“, nämlich Jesaja 40,13 und Hiob 41,3a.

Den ersten Text zitiert er in Vers 34 fast wörtlich nach dem griechischen Text von Jesaja 40,13: *tis gar egnō voun kyriou? ē tis symboulos autou egeneto?* {Denn wer hat das Denken des Herrn verstanden? Oder wer ist sein Berater geworden?}

Die Formulierung des zweiten Textes in Vers 35: *ē tis proedōken autō, kai antapodothēsetai autō?* {Oder wer hat ihm zuvor gegeben, dass ihm vergolten wird?} „steht jedoch dem hebräischen Text näher als dem der Septuaginta“, denn dort stehen im Griechischen die Worte *ē tis antistēsetai moi kai hypomenei?* {Oder wer wird mir widerstehen und wird bestehen?}. Umstritten ist (M234), ob „Paulus hier ... direkt auf den hebräischen Text zurückgreift“, was wir aber dahingestellt sein lassen können.

Die „verbreitete Annahme, dass Paulus mit den drei Fragen in V. 34-35 die drei Begriffe aus V. 33a in umgekehrter Reihenfolge wiederaufnehme (*ploutos* – *proedōken* {Reichtum // zuvor gegeben} // *sophia* – *symboulos* {Weisheit // Berater} // *gnōsis* – *egnō* {verstanden // Erkenntnis})“, hält Wolter für „eher unwahrscheinlich“, denn „das erste Begriffspaar“ passt „nicht recht zueinander“, und „eine Differenzierung zwischen *sophia* und *gnōsis*“ dürfte „von Paulus kaum intendiert sein“. Vielmehr will

„die Katalogform, die Paulus hier schafft, ... durch ihre Gesamtheit und als Einheit wirken.“

Um „die Ausrufe und rhetorischen Fragen von V. 33-35“ zu begründen, stellt Paulus in Vers 36a fest,

worin die kategoriale Eigenständigkeit Gottes besteht, die sein Denken und Handeln für Menschen so unbegreiflich macht. Er bildet zu diesem Zweck wieder eine Dreierreihe, diesmal von präpositionalen Ausdrücken, die je für sich und alle zusammen das feststellen, was das Wesen Gottes ausmacht: dass alles „aus ihm und durch ihn und auf ihn hin“ ist. Paulus greift damit eine Tradition auf, die weit in die griechische Philosophiegeschichte zurückreicht.

In einem längeren Exkurs (M235) führt Wolter diese Tradition auf ihren „Ausgangspunkt“ in der „aristotelische[n] Vier-Ursachen-Lehre“ und ihre unterschiedlichen Erweiterungen in „mittelplatonischer Rezeption“ zurück. So nennt z.B. Seneca³⁶¹

fünf *causae* {Ursachen}: *id ex quo*, *id a quo*, *id in quo*, *id ad quod*, *id propter quod* („das Aus-was, das Durch-wen, das In-was, das Nach-Was, das Wozu-Was“); bei einer Statue seien das die Bronze (*ex quo*), der Bildhauer (*a quo*), die „Gestalt“, die sie bekommt (*in quo*), das Modell, dem sie nachgebildet wurde (*ad quod*), und die fertige Statue selbst (*propter quod*). In Abschn. 9 überträgt Seneca dieses Schema auf die ganze Welt (vgl. auch ebd. 65,4-7).

Schließlich kommt es zur Aufnahme „der aristotelisch-platonischen Reihe durch die stoische Philosophie“, die anders als ihre Vorgänger, wie Seneca an der eben zitierten Stelle, Abschnitt 12, sagt, „nicht nach verschiedenen Ursachen, sondern nur nach der einen, der *prima et generalis ... causa* {der ersten und allgemeine Ursache} fragt“ und bei der „es sich um nichts anderes als um die ‚wirksame Vernunft‘, d.h. um ‚Gott‘: *ratio ... faciens, id est deus*“, handelt:

Damit wird nicht nur die Zahl der Präpositionen variabel, sondern es verschiebt sich auch ihre semantische {bedeutungsmäßige} Ausrichtung. Sie bezeichnen nicht mehr verschiedene „Ursachen“, sondern unterschiedliche Weisen und Aspekte des *einen* Gottes und seines Wirkens. Dadurch werden sie zu Bausteinen von Gottesprädikationen.

Zu den „in Röm 11,36a verwendeten Präpositionen“ findet Wolter „auch sonst“ viele Belege, so bezeichnet etwa die „Kombination von *ek* {aus} und *eis* {auf ... hin} ... Ursprung und Ziel, Anfang und Ende“. Dass auch griechische und römische Autoren sie im Blick auf Gottheiten oder die Natur verwenden, um den „Eindruck von Totalität“ hervorzurufen, verwundert nicht, aber ich frage mich, ob Paulus es tatsächlich nötig

361 Wolter zitiert Seneca mit „Ep. Mor 65,8“, also aus den [Epistulae morales ad Lucilium](#) im Siebten Buch den 69. Brief, Abschnitt 8. Im Folgenden wird er aus demselben Brief auch noch auf die Abschnitte 9, 4-7 und 12 Bezug nehmen.

hatte, auf Formulierungen heidnischer Philosophie zurückzugreifen, um sich auf den Gott Israels zu beziehen.

Jedenfalls bilden nach Wolter in Vers 36a

die drei Prädikationen eine Abfolge ab. Zwischen Ursprung (*ek*) und Ziel (*eis*) – biblisch: zwischen Schöpfung und Vollendung – bezeichnet *dia* Gottes Wirken in der Geschichte.

In Vers 36b schließt Paulus den Lobpreis Gottes mit den Worten ab: *autō hē doxa eis tous aiōnas, amēn* {Ihm (gehört) die Herrlichkeit bis in Ewigkeit! Amen}. Eine solche „[Doxologie](#)“, die aus vier Elementen besteht“,

ist erstmals in Gal 1,5 belegt und findet sich mit außerordentlicher Stabilität in der frühchristlichen Literatur: (a) Eröffnung durch die Nennung der Person, die gepriesen wird, im Dativ (hier *autō*); (b) doxologisches Prädikat (*hē doxa*), meistens ohne Kopula {Hilfsverb}; (c) Ewigkeitsformel (hier *eis tous aiōnas*); als fakultatives Formelement, das nicht alle Doxologien haben, kann (d) eine Bekräftigung durch „Amen“ folgen. Möglicherweise basiert die literarische Verwendung auf einem Gebrauch in der gottesdienstlichen Liturgie.

Als „genaue Parallele“ in „jüdischen Texten“ nennt Wolter 4. Makkabäer 18,24. Ähnliche Formulierungen (M236f.) gibt es in Exodus 15,11 ...; Ps^{LXX} 85,12 ...; 103,31 ...; Dan^{LXX} 3,26.55.56“, die auch (M237) „am Ende eines Textes oder Textabschnitts“ erscheinen:

Paulus schließt mit ihr [der Doxologie] darum nicht nur den Hymnus, sondern auch den gesamten Briefteil ab, den er in 9,1 begonnen hatte. Aus diesem Grunde geht es sicher nicht an der Intention der Doxologie vorbei, wenn man sie als Antwort auf die in 9,6a ausgesprochene Gewissheit interpretiert: dass Gottes Wort, mit dem er Israel zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat, nicht dahingefallen ist.

[18. November 2025] Die Auslegung der Kapitel 9 bis 11 zusammenfassend stellt Wolter (M237) einen deutlichen Zusammenhang der beiden Abschnitte Römer 9,1-6a und 11,25-32 fest, der darauf hinausläuft, dass „die nichtchristlichen Juden“, auch „wenn sie zur Zeit ‚Feinde‘ (11,28a) und ‚von Christus weg verbannt‘ sind (9,3)“, „doch von Gott ‚Geliebte‘ (11,28b)“ bleiben, „weil sie ‚Israeliten‘ sind (9,4).“ Indem Paulus erwartet, „dass Gott ihre aktuelle ‚Verhärtung‘ (11,25; s.auch 11,7) und ihren ‚Ungehorsam‘ (11,30-32; s. auch 10,21) dadurch aufheben wird, dass er auch sie zum Christus-Glauben führen wird (11,25-27.31-32)“, greift Paulus „theologische Akzente“ auf, die er „in Röm 1-8 mehrfach gesetzt hatte“. Dass nämlich

Gott Juden und Heiden auf demselben Weg zum Heil führt (11,30-32), hatte er bereits in 1,16-17 und 3,28-30 hervorgehoben und dabei deutlich gemacht, dass dies nur der Weg des Christus-Glaubens sein kann. Innerhalb von Röm 9-11 hat Paulus diesen Grundsatz auch in 10,9-13 zum Ausdruck gebracht.

Das ist auch der Weg, auf dem Paulus die beiden Arten und Weisen „miteinander verknüpft, wie Paulus von der Liebe Gottes spricht“. Er lässt (M238) „die Manifestation von Gottes Liebe ‚in Christus Jesus‘ (Röm 8,39)“ sich mit „ihrer Manifestation in der Erwählung Israels (Dtn 7,6-8) ... in der Gewissheit vereinen, dass Gott auch die jetzt noch ‚verhärteten‘ und ‚ungehorsamen‘ Juden (10,21; 11,7.25.30-32) zum Christus-Glauben führen wird.“

Wie aber „die nichtchristliche Mehrheit Israels ... zum Glauben kommt – davon hat Paulus keinerlei Vorstellung“, das lässt er „einzig und allein Gottes Werk bleiben“. Insbesondere ist von „Jesus Christus und seiner Parusie ... in 11,25-32 ebenso wenig die Rede wie von der ‚Kirche‘.“ Das hat nach Wolter weitreichende Konsequenzen für die Deutung von Römer 9-11:

Die Kirche kommt auch sonst in Röm 9-11 nicht vor. Wo Paulus über die Gesamtheit aller Christen spricht (9,24), geht er nicht weiter als bis zur Pluralität der christlichen „Wir“, die Gott aus Juden und Heiden „gerufen“ hat. Die Singularität Israels bleibt in Röm 9-11 konkurrenzlos. Sie wird an keiner Stelle durch die Singularität oder Einsheit von so etwas wie ‚Kirche‘ ersetzt. ‚Israel‘ und ‚Kirche‘ stehen einander in Röm 9-11 nicht gegenüber. Ein solches Bild kann Paulus auch darum nicht voraussetzen, weil ‚Israel‘ und die christlichen „Wir“ sich in Gestalt der Judenchristen überschneiden und ein Teil Israels damit zur ‚Kirche‘ gehört.

Von daher kann man weder sagen, „dass Paulus in Röm 9-11 ‚Israel‘ kritisiert – er kritisiert lediglich seine nichtchristliche Mehrheit ob ihrer Uneinsichtigkeit (10,2-3)“, noch ist „Röm 9-11 ... „kirchenkritisch“ zu interpretieren³⁶². „[K]ritische Töne“ wenden sich warnend nur (M238f.)

an die christlichen *Heiden* ..., die nichtchristlichen Juden soteriologisch {auf das Heil bezogen} abzuschreiben und zu vergessen, dass Gott sie, die Heidenchristen, nicht wie einst Israel um ihrer selbst willen in sein Heil hineingenommen hat, sondern einzig und allein auf Grund ihres Glaubens (11,17-24). Umgekehrt widerspricht aber auch die entgegengesetzte These, der zufolge „Israel allein Gottesvolk (bleibt), wenn es Kirche wird“³⁶³, dem Textbefund. Sie widerspricht ihm schon darum, weil bereits die Möglichkeit, dass Israel nicht mehr Gottesvolk bleiben könnte, aus theo-logischen Gründen undenkbar ist, denn: „Unbereut sind die Gnadengaben und der Ruf Gottes“ (11,29), und das schließt selbstverständlich auch die nichtchristlichen Juden ein.

362 Diese These vertritt B. Klappert, Traktat für Israel (Römer 9-11), in: M. Stöhr, Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie (ACJD 11), München 1981, 72ff.

363 Dazu verweist Wolter auf E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 300, und E. Gräßer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985, 223.

Wenn Paulus Wolter zufolge (M239) die in 9,1-5 gestellte Frage erst in 11,25-32 beantwortet, hätte er sich dann nicht alles, was er in 9,6 - 11,24 schreibt, im Grunde sparen können? In seinen Augen schiebt er „die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem in 9,3-4 beschriebenen Widerspruch vor sich her“:

In 9,6b-29 geht es um den judenchristlichen Rest sowie um Gott und dessen Recht auf Willkür: Weil er Gott ist, hat er die Macht und das Recht, immer wieder neu festzulegen, wer zu Israel gehört und wer nicht, wessen er sich erbarmt und wen er verstockt, wen er zum Zorn und wen er zum Erbarmen bestimmt. In 9,10 - 10,21 blickt Paulus eher zurück und bespricht die Ablehnung des Evangeliums durch die nichtchristlichen Juden, und in 11,1-10 beschreibt er noch einmal den Riss, der durch Israel hindurchgeht.

Dass Paulus der Beantwortung seiner Ausgangsfrage ausweicht, hängt nach Wolter damit zusammen, dass er die am Ende gegebene „Auflösung“ noch nicht „von Anfang gekannt“ hat. Zugleich stellt Wolter in dieser Antwort (M240) „einen Widerspruch“ fest, „der nicht heilbar ist“, da „Paulus auf der einen Seite gerade im Römerbrief immer wieder betont, dass es zwischen Juden und Nichtjuden keinen Unterschied gibt“ und „Gott bei seinen Erwählungsentscheidungen keinerlei Rücksicht auf die leibliche Abstammung nimmt, sondern frei bleibt, immer wieder neu zu entscheiden, wen er erwählt und wen nicht“, während er „in Röm 11,23-24 und 11,25-29“ argumentiert, „dass es doch einen theologisch relevanten Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden gibt“, nämlich ihre „durch leibliche Abstammung vermittelte Zugehörigkeit zu dem Volk, das Gott sich erwählt hat, als er Israels ‚Väter‘ erwählt hat.“

Indem Wolter diesen Widerspruch am Ende aber so auf den Punkt bringt: „Juden liebt Gott, schon weil sie Juden sind, Heiden liebt er erst, nachdem sie Christen geworden sind“, wird ansatzweise erkennbar, warum er sich so schwer damit tut, das scheinbar Widersprüchliche in der Argumentation des Paulus nachzuvollziehen. Obwohl Wolter sich ja selbst dagegen wendet, dass Paulus in Römer 9-11 von der Kirche geredet haben soll, und obwohl er immer wieder hervorhebt, dass Paulus alle Unterschiede zwischen Juden und Heiden als aufgehoben betrachtet, unterstellt er Paulus immer wieder, dass er zwischen Juden und *Christen* unterscheidet. Daraus würde letzten Endes folgen, was in einer heidenchristlich dominierten Kirche dann auch sehr schnell passiert ist, dass eine neue christliche Religion die jüdische Religion ablöst und überwindet. Aber genau das liegt nicht in der Absicht des Paulus.

Tatsächlich bezieht sich der einzige für Paulus relevante Unterschied auf ein Israel, dem der einzig wahre Gott mit dem befreienden NAMEN Befreiung verheißen hat, und auf die Völker, die für eine Weltordnung unter der Herrschaft versklavender fremder Götter stehen und von denen Israel sich nach rabbinischer Auslegung der Tora fernzuhalten hat. Es ist dieser Unterschied, den Gott durch die Ermordung des Messias Jesus am römischen Kreuz und durch seine Auferweckung gegenstandslos gemacht hat, aber nicht etwa insofern, als dadurch die Befreiungsverheißungen für

Israel aufgehoben wären. Im Gegenteil, Paulus will die Völker in die Verheißungen Israels mit hineinnehmen: Ein weltoffenes Israel in messianischer Versöhnung mit Menschen aus den Völkern vermag die versklavende Weltordnung zu überwinden.

Wie stark die Interpretation des Römerbriefs von Missverständnissen geprägt sind, zeigt auch Wolters Hinweis auf andere Exegeten (Anm. 10), die in seinen Augen das „paulinische Scheitern an dieser Stelle ... festgestellt“ haben. So spricht N. Walter³⁶⁴

von der „Unaufhebbarkeit der Spannung zwischen dem Individualprinzip des Heils und der Nation-Bezogenheit der Israel-Verheißungen Gottes“, die „auch am Ende von Röm 9,1 - 11,32 bestehen (bleibt)“; sie werde „von Paulus stark artikuliert, aber nicht aufgelöst“. W.D. Davies nennt es das „paulinische Dilemma“: „auf der einen Seite der historischen Bedeutung seines Volkes gerecht zu werden, ohne dadurch automatisch ihre ethnische Besonderheit in den Status eines besonderen Vorrangs zu erheben“.

Nein, Paulus geht es weder um Israel als „Nation“ noch um eine „ethnische Besonderheit seines Volkes“, sondern darum, dass in die befreienden Verheißungen Gottes für ein von sich aus unbedeutendes und dennoch geliebtes Volk alle Völker der Welt einbezogen werden.

Natürlich kann man trotzdem Wolter in gewisser Weise zustimmen (M241), „dass es Paulus nicht gelungen ist, eine theologisch kohärente Lösung der Israel-Frage zu finden“, aber anders als er es meint, nämlich insofern, als sich die Hoffnung des Paulus auf die Überwindung der Feindschaft zwischen Israel und den Völkern später eben nicht erfüllte. Und die Skepsis der rabbinisch geführten jüdischen Mehrheit gegenüber den von Paulus gegründeten messianischen Gemeinden ist durchaus nachvollziehbar, wenn man sich vor Augen führt, wie schnell so genannte Heidenchristen schon bald eine Kirche dominierten, die zunehmend judenfeindlich wurde.

Immerhin unterscheidet auch Wolter zwischen den „Rahmenbedingungen, auf denen die paulinische Erörterung der Israel-Frage basiert“, und den heutigen Voraussetzungen für ihr Verständnis. Zwar bezieht Wolter die Zukunftsvision des Paulus von den Verheißungen Israels her nicht wie Jankowski auf gesellschaftliche Befreiung, aber trotzdem ist in Wolters Augen für Paulus eine inzwischen verloren gegangene „eschatologische Perspektive“ in Gestalt einer „Naherwartung der ‚Rettung‘ (Röm 13,11)“ selbstverständlich, und diese setzt voraus,

dass die jetzt „verhärteten“ (11,7.25) und „jetzt ungehorsamen“ (11,30-32) Juden dieselben Juden sind, deren Gott sich „erbarmen“ wird (11,30-32). Nach 11,17-24 im Bild gesagt: Die jetzt auf Grund ihres Unglaubens aus dem Ölbaum herausgebrochenen Zweige sind dieselben, die Gott auch wieder einpfropfen wird.

364 Wolter zitiert N. Walter, Zur Interpretation von Römer 9-11, ZthK 81 (1984), 176 und 178, sowie W.D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, 147.

Außerdem ist ihm bewusst, dass „Paulus ein anderes Israel vor Augen“ hat, als heutige Christen es normalerweise haben, nämlich „ein Israel, durch das ein Riss geht (11,1-10), weil es aus christlichen und nichtchristlichen Juden besteht.“ Indem ein „Teil ‚Israels‘ ... sich ‚in Christus‘“ befindet, stehen (M241f.)

Christen und Juden ... aus paulinischer Perspektive nicht nebeneinander noch gar einander gegenüber, denn es gibt nicht nur Christen aus den Völkern, sondern auch Christen aus Israel. Dabei ist es Paulus selbst, in dessen Existenz diese Überschneidung konkrete Gestalt gewinnt, weil er zu jenem Teil des Judentums gehört, das bis ins Christentum hineinreicht. Wir dürfen darum mit guten Gründen annehmen, dass es seine Identität als Christ *und* Jude ist, die Paulus nicht nur überhaupt veranlasst hat, im Anschluss an Röm 1-8 auch noch die Frage nach dem theologischen Status und dem Geschick seiner „Brüder“ und „Verwandten nach dem Fleisch“ (9,3) zu stellen, sondern die auch dafür verantwortlich war, dass er diese Frage so erörtert hat, wie wir es heute in Röm 9-11 lesen.

In diesem Zusammenhang erinnert Wolter (Anm. 11) dankenswerterweise noch einmal daran,

dass es die Begriffe ‚Christ/Christen‘, ‚christlich‘ und ‚Christentum‘ in paulinischer Zeit noch nicht gab und wir sie darum nur als interpretationssprachliche Abstraktionen verwenden können. Mit ihnen bezeichnen wir Menschen, die Paulus meistens *hoi pisteuontes* {die Glaubenden} nennt (Röm 3,22; 4,11.24; 1Kor 1,21; 14,22; Gal 3,22; 1Thess 1,7; 2,10.13), aber auch *hoi tou Christou* {die zu Christus (Gehörenden)} (1Kor 15,23; Gal 5,24; s. auch Röm 8,9) oder „*hoi epikaloumenoi* {die Anrufenden} den Namen unseres Herrn Jesus Christus“ (1Kor 1,2) oder *hoi en Christō* {die in Christus} (Röm 8,1).

Wolter weiß also genau (M242), dass „[d]iese beiden Sachverhalte ... Paulus von allen Interpreten“ trennen, „die heute über Röm 9-11 nachdenken“. Darum ist es ihm zufolge nicht möglich, die heutige „Situation der nichtchristlichen Mehrheit Israels“ so zu deuten, wie Paulus es getan hat, was (Anm. 12)

etwa für die Deutung des jüdischen Neins zum Evangelium als „Ungehorsam“ (*apeitheia*; Röm 10,21; 11,30-32; 15,31) sowie durch die in 10,21; 11,8-9 zitierten alttestamentlichen Texte [gilt] oder für die Charakterisierung der Situation der nichtchristlichen Juden als „Debakel“ (*hēttēma*; 11,12), als „Verlust“ (*apobolē*; 11,15) und als „Herausgebrochen-Sein“ (*ekklathēnai*; 11,17.20) oder für die Feststellung, dass sie im Verhältnis zu Gott „Feinde“ (*echthroi*; 11,28a) sind – um nur einige Beispiele zu nennen.

Ebenso wenig kann man heute (M242) „die Erwartung“ an die „zukünftige Veränderung“ der Situation des Judentums „durch das Eingreifen Gottes so ... übernehmen, wie Paulus sie formuliert hat.“

Da die „heutigen christlichen Interpreten dieses Textes ... keine Juden mehr“ sind, teilen sie nicht die „existentielle Bestimmtheit, die das paulinische Engagement für die in Röm 9-11 verhandelte Sachfrage kennzeichnet“, und

hoffen ... auch nicht mehr auf die Wiederherstellung einer zerbrochenen Einheit Israels. „Ganz Israel“ (11,26a) ist für sie etwas ganz anderes als für Paulus, der darunter die Gesamtheit von christlichen und nichtchristlichen Juden verstand. Vor allem aber hat sich auch die paulinische Hoffnung, der Erfolg der Heidenmission würde die nichtchristlichen Juden „eifersüchtig“ machen (Röm 11,11.13-14), als illusorisch erwiesen. Diese Entwicklung und die Erinnerung daran, was Christen Juden angetan haben, verstärken darum noch die Unvorstellbarkeit einer christlich buchstabierten Heilshoffnung für Juden.

Am Ende seiner Beschäftigung mit Römer 9-11 äußert Wolter angesichts dessen ein gewisses Verständnis für die Reaktion derjenigen „christliche[n] Theologen“³⁶⁵, die

sich die Realisierung der von Paulus in Röm 11,25-32 artikulierten eschatologischen Gewissheit für das nunmehr in seiner Gesamtheit nichtchristliche Israel nur so vorstellen können, dass Gott es auf einem ‚Sonderweg‘ an Christus vorbei zum Heil führen wird.“ Damit stehen sie zwar in Widerspruch zu allem, was Paulus in Röm 9-11 schreibt, doch verbietet es dieser Widerspruch natürlich nicht, diese Erwartung zu teilen. Man muss sich allerdings die Mühe machen, sie mit einer tragfähigen theologischen Begründung zu versehen.

Gegenüber Wolters eingehender Auslegung der Verse Römer 11,33-36 und seiner noch ausführlicheren Zusammenfassung seiner Auslegung der Kapitel 9 bis 11, beschränkt sich Gerhard Jankowski am Ende seiner Auslegung dieser Kapitel auf wenige Bemerkungen (J260):

Das Plädoyer für Israel schließt ab mit einem Loblied auf die Ehre Gottes. Es ist keine Ausflucht aus einer gewissen Aporie heraus. Es ist Zeichen der Dankbarkeit für das, was unbegreiflich möglich geworden ist, das Zusammenleben der Juden und der Gojim in der messianischen Ekklesia. Im übrigen war es üblich, daß ein Lehrvortrag zu einem Thema mit einem Gebet oder einer sogenannten Doxologie abschloß. Denn alles Lehren geschieht allein zur Ehre Gottes.

Übersetzungsvorschlag für Römer 11,1-36

11,1 Sage ich nun:
Hat Gott etwa sein Volk verstoßen?
Das geschehe nicht!
Denn auch ich bin ein Israelit,
aus Abrahams Samen, vom Stamm Benjamin.

365 Er bezieht sich vor allem auf die bereits in meiner Anm. 356 genannten Theologen Mußner, Hofius, Klappert, Theißen, Stendahl, Gager, Gaston und Schöttler.

- 11,2 Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er **zuvor** erkannt hat.
Oder wisst ihr nicht, was die Schrift **bei** Elia sagt,
als der vor Gott gegen Israel **Klage führt?**
- 11,3 **HERR**, deine Propheten haben sie **getötet**,
deine **Opferstätten niedergerissen**,
und ich allein **wurde übriggelassen**,
und sie trachten nach **meiner Seele**.
- 11,4 Doch was sagt ihm der Gottesspruch?
*Ich habe mir übrig**gehalten** siebentausend **Mann**,*
*die das Knie nicht gebeugt haben vor **der Baal-Schande**.*
- 11,5 So ist nun auch in der **Gegenwart** ein Rest **geworden**
nach Auswahl der Gnade.
- 11,6 Wenn aber durch Gnade, nicht **mehr** aus Werken,
sonst ist die Gnade nicht **mehr** Gnade.
- 11,7 Was nun?
Was Israel **anstrebt**, das hat es nicht erreicht.
Aber die **Auswahl** hat es erreicht.
Die Übrigen aber wurden verhärtet,
- 11,8 wie geschrieben **ist**:
Gott gab ihnen einen Geist der Betäubung,
*Augen, **dass sie** nicht sehen,*
***und** Ohren, **dass sie** nicht hören,*
bis auf den heutigen Tag.
- 11,9 Und David sagt:
*Ihr Tisch soll zur Schlinge werden und zum **Klappnetz***
*und **zum Anstoß** und zur Vergeltung für sie.*
- 11,10 Verfinstert werden sollen ihre Augen, **dass sie** nicht sehen.
*Und beuge ihren Rücken **gänzlich**.*
- 11,11 **Sage** ich nun:
Sind sie etwa gestrauchelt, um zu fallen?
Das geschehe nicht!
Sondern durch ihren Fehltritt (**kam**) die Befreiung zu den **Gojim**,
um sie **zum Nacheifern zu reizen**.
- 11,12 Wenn **aber** ihr Fehltritt (**zum**) Reichtum der Weltordnung (**wurde**)
und ihr **Niedergang zum** Reichtum der **Gojim**,
um wieviel mehr ihre Fülle.
- 11,13 Euch **aber**, den **Gojim**, sage ich:
Gerade insofern ich **Apostel** der **Gojim** bin,
gebe ich meinem **Auftrag die Ehre**,
- 11,14 **ob** ich vielleicht mein Fleisch (**und Blut**) **zum Nacheifern reize**
und einige von ihnen **befreie**.

- 11,15 Denn wenn ihr **Verlust** (zur) Versöhnung (mit) der Weltordnung (wurde), was (wird) die Hinzunahme (sein), wenn nicht Leben aus Toten?
- 11,16 Wenn **aber** die **Erstlingsgabe** heilig (ist), (ist es) auch der Teig, und wenn die Wurzel heilig (ist), (sind es) auch die Zweige.
- 11,17 Wenn aber einige der Zweige herausgebrochen wurden, du aber, **der du** ein wilder Ölbaum(zweig) warst, unter sie eingepfropft und **Mittelhaber** an der Wurzel der Fettigkeit des Ölbaums wurdest,
- 11,18 **triumphiere** nicht gegenüber den Zweigen.
Wenn du **doch triumphierst**:
Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.
- 11,19 Nun wirst du sagen:
Herausgebrochen wurden Zweige, damit ich eingepfropft werde.
- 11,20 **Gut!** Des **Unvertrauens** wegen wurden sie herausgebrochen.
Du aber stehst des **Vertrauens** wegen.
Denk nicht **überheblich**, sondern fürchte dich.
- 11,21 Denn wenn Gott die **naturwüchsigen** Zweige nicht schonte, wird er auch dich nicht schonen.
- 11,22 Sieh **doch** Gottes Güte und Strenge:
Über die **Gefallenen** Strenge, **über** dich aber Gottes Güte, **sofern** du bei der Güte bleibst, **da** auch du (sonst) **ausgehauen** wirst.
- 11,23 Jene aber, **sofern** sie nicht im **Unvertrauen** bleiben, werden eingepfropft werden,
denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen.
- 11,24 Denn wenn du ausgehauen wurdest
aus **dem** wilden Ölbaum(, **dem du**) von Natur aus (angehörst,) und gegen die Natur eingepfropft wurdest in **einen** edlen Ölbaum, um wieviel leichter werden diese, die **naturwüchsigen**, eingepfropft werden in den eigenen Ölbaum.
- 11,25 **Denn** ich will **euch** nicht in Unkenntnis lassen, **Geschwister**,
über dieses Geheimnis,
damit ihr nicht (nur) in Bezug auf euch selbst **Bescheid** wisst:
Verhärtung ist Israel zum Teil **geschehen**,
bis die **Fülle** der **Gojim** hineingekommen **sein wird**,
- 11,26 **und so** wird ganz Israel **befreit** werden,
wie geschrieben **ist**:
Kommen wird aus Zion der Löser,
abwenden wird er die Abtrünnigkeiten von Jakob.
- 11,27 *Und das ist für sie der von mir her (bestehende) Bund,*
wenn ich wegnehmen werde ihre Verfehlungen.
- 11,28 **Im Blick auf die befreiende Botschaft** (sind sie) zwar Feinde um euretwillen,
im Blick auf die Auswahl aber Geliebte um der Väter willen.

11,29 **Denn** unbereut (sind) die **Gnadengaben** und der Ruf Gottes.
 11,30 Denn wie ihr einst Gott **ungehorsam wart**,
 jetzt aber Erbarmen **erfahren** habt
 wegen ihres Ungehorsams,
 11,31 so sind auch diese jetzt ungehorsam **geworden**
wegen des euch (zuteil gewordenen) Erbarmens,
 damit auch **sie** Erbarmen **erfahren**.
 11,32 Denn Gott hat **die** alle **zusammengeschlossen im** Ungehorsam,
 damit er sich aller erbarme.
 11,33 **O Tiefe des Reichtums**
und der Weisheit
und der Erkenntnis Gottes!
*Wie **unergründbar** (sind) seine **Urteile***
und unerforschbar seine Wege!
 11,34 *Denn wer **hat das Denken des Herrn verstanden?***
Oder wer ist sein Berater geworden?
 11,35 *Oder wer hat ihm zuvor gegeben,*
dass ihm vergolten wird?
 11,36 Denn aus ihm
 und durch ihn
 und auf ihn hin ist **alles**.
 Ihm **(ist) die Ehre in die Zeitalter hinein!**
 Amen.

Ermutigung zu einer neuen *Halacha* des Zusammenlebens in der messianischen Gemeinde von Juden und Gojim (Römer 12,1-2)

[23. November 2025] Die Überschrift des nun beginnenden großen Abschnitts Römer 12,1 - 15,13 in Michael Wolters Kommentar (M243): „*Was Christen tun und lassen sollen*“ lässt vermuten, dass er nach drei ausführlichen Kapiteln über die Juden diese Thematik nun als abgehakt betrachtet. Seiner Auffassung nach redet Paulus ja ohnehin nur die Heidenchristen an, römische Judenchristen gibt es natürlich, aber sie spielen Wolter zufolge für Paulus im Römerbrief keine besondere Rolle.

Im Vorausblick auf den „Aufbau dieses Briefteils“ stellt Wolter fest, dass Paulus in den Kapiteln 12 und 13 „das Verhalten“ behandelt, „das die römischen Christen sowohl untereinander als auch im Verhältnis zu ihrer nichtchristlichen Umwelt an den Tag legen sollen“, während er (M244) in Römer 14,1 - 15,1-13 „Ethosdifferenzen“ und „unterschiedliche Ernährungsstile“ unter Christen anspricht, ohne diese Konflikte mit der Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden in Verbindung zu bringen.

Die Notwendigkeit einer ethischen Vergewisserung, wie Paulus sie in Römer 12,1 - 15,13 vorlegt ergibt sich nach Wolter daraus, dass sich „Ethos und Identität“ gegen-

seitig bedingen, denn „jede soziale Gruppe, die als solche über einen längeren Zeitraum hinweg existieren will“, braucht ein „Ethos“, das „es den Angehörigen der Gruppe möglich“ macht,

sowohl ihre Zusammengehörigkeit als auch ihre Unterscheidung von der Mehrheitsgesellschaft zur Darstellung zu bringen und damit die Gruppe als Gruppe erkennbar werden zu lassen und die soziale Kohäsion unter ihren Mitgliedern zu befestigen.

Während Paulus „innerhalb des ersten Hauptteils des Briefcorpus“ die „Identität“ der Christen „als ‚Geliebte Gottes‘ und ‚berufene Heilige‘ (1,7)“ herausgestellt und deren ethische Entsprechung noch sehr allgemein „in Röm 6,1 - 7,6 und 8,1-17 skizziert“ hatte, „ist der neue Briefteil im Vergleich mit diesen beiden Abschnitten sehr viel konkreter.“ Außerdem hebt Wolter hervor (M245), dass Paulus jetzt „eine neue ethische Leitkategorie“ einführt, nämlich „die ‚Liebe‘ (*agapē*)“, der er „eine übergeordnete verhaltensnormierende Bedeutung zuschreibt“, und diese

„Liebe“ [fungiert] hier als ethische Entsprechung zum „Glauben“ ..., den Paulus in Röm 1,16-17 zum Leitbegriff von Röm 1-5 gemacht und dann für die Erörterung der Israel-Frage noch einmal hervorgeholt hatte (9,30-33; 10,4.6.8-11.14.16.17). Die hierin zum Ausdruck kommende Komplementarität lässt sich sogar noch verallgemeinern: Sie besteht darin, dass der Glaube sich auf Gott bzw. Jesus Christus bezieht, während es bei der Liebe um das Verhältnis zu den Mitmenschen geht. Beides fällt bei Paulus aber nicht auseinander, denn er stellt das Verhältnis zu den anderen Menschen als Bestandteil des Gottesverhältnisses dar.

Immerhin stellt Wolter fest, dass die ethischen Ausführungen des Paulus das Letztere „mit der ethischen Weisung der Tora gemeinsam“ haben. Trotzdem sieht er (Anm. 8) im Hintergrund der Entsprechung von Glaube und Liebe bei Paulus den

sog. „Kanon der zwei Tugenden“³⁶⁶, der in der antiken Popularphilosophie weit verbreitet war. Er führt die Gesamtheit der menschlichen Lebensführung in ihren beiden Grunddimensionen (das Gottesverhältnis und das Verhältnis zu den Menschen) auf zwei Basistugenden zurück (meistens „Frömmigkeit“ im Verhältnis zu Gott und „Gerechtigkeit“ im Verhältnis zu den Menschen). Der paulinischen Kombination von ‚Glaube‘ und ‚Liebe‘ kommt Seneca, Ep. Mor. 90,³⁶⁷ recht nahe: Die Philosophie habe gelehrt, „Göttliches zu verehren, Menschliches zu lieben“ (*colere divina, humana diligere*).

366 Wolter bezieht sich dazu auf A. Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden, Köln/Opladen 1968.

367 So zitiert Wolter Seneca aus Senecas [Epistulae morales ad Lucilium](#) im 14./15. Buch den 90. Brief, Abschnitt 3.

Die Absichten, die Paulus mit Römer 12,1 - 15,13 verfolgt, sind nach Wolter (Anm. 9) sehr gut mit dem Begriff „Paränese“ zu kennzeichnen, wozu er sich u.a. auf Philo³⁶⁸ beruft, demzufolge „die ‚Paränese‘ (*parainesis*) ,einerseits lehrt, sich vom Schlechten fernzuhalten, und andererseits dazu antreibt, nach dem Edlen zu streben“.

Die beiden ersten Verse 12,1-2 dieses langen Abschnitts (M243) bezeichnet Wolter aufgrund ihrer

Grundsätzlichkeit als eine ‚Präambel‘³⁶⁹ ..., die nicht nur alles Folgende mit einer theologisch-ethischen Deutung versieht, sondern auch Orientierung für ethische Handlungsfelder vermitteln kann, die Paulus in den folgenden Abschnitten nicht in den Blick nimmt.

Für Gerhard Jankowski (J5-7) steht außer Frage, dass Paulus, nachdem er in den Kapiteln 1-8 gegenüber den Juden als „Anwalt der Nichtjuden“ und in den Kapiteln 9-11 gegenüber den Gojim als „Anwalt der Juden“ aufgetreten ist, in einem dritten großen Abschnitt Römer 12,1 - 15,13 nun „Ermutigungen zur gemeinsamen Praxis“ von Juden und Gojim in der messianischen Gemeinde vorlegt³⁷⁰.

In seiner Einleitung zu dessen Auslegung (J261) setzt sich Jankowski damit auseinander, dass man „gewöhnlich den jetzt beginnenden Teil des Schreibens“ als eine „Paränese“, d.h. „Mahnrede“, versteht, in der „Paulus die ‚Christen‘ zur Gestaltung ihrer neuen Lebenswirklichkeit ermahnt.“ Dabei „bediente sich“ Paulus, wie z.B. Günther Bornkamm³⁷¹ schreibt,

„geradezu geflissentlich allgemein gültiger und verständlicher Begriffe und Wendungen ohne jedes Bestreben, eine neue, spezifisch christliche Werteskala auszuarbeiten. Das zeigt sich besonders deutlich in den zahlreichen, locker und ohne systematische Ordnung gefügten Aneinanderreihungen seiner Mahnungen, die formal und inhaltlich in den ‚Tugend- und Lasterkatalogen‘ jüdischer Spruchtradition und hellenistischer Populärethik ihre unmittelbare Parallele haben. Wie er in Röm 12,8ff. Spruchgut aus den Proverbien und anderen

368 Für die von Wolter so zitierte Stelle aus Philos Werk „*Legum allegoriae*“ („Allegorische Erklärung der Gesetze“) ist im Internet nur eine englische Übersetzung verfügbar: [Allegorical Interpretation I](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften).

369 Dazu verweist Wolter auf Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1975, 56.

370 Jankowski merkt an (J262), dass er bei „der Auslegung der Kapitel 12-15 ... z.T. auf erste Versuche“ zurückgreift, „die im Rahmen der Arbeit der Theologischen Kommission der Evangelischen Studentengemeinde (ESG) entstanden sind“ und 1978 in der exegetischen Zeitschrift „*Texte & Kontexte*“ 2/78 veröffentlicht wurden. Sie bestehen aus einer Übersetzung (S. 4-7), aus „Anmerkungen“ von Ton Veerkamp (S. 7-11) und einer schon damals von Gerhard Jankowski verfassten Auslegung unter der Überschrift „Ermutigungen“ (11-27).

371 Jankowski zitiert G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, 210.

alttestamentlichen Büchern, aber auch solches aus der urchristlichen Tradition aufreiht, so kann er ohne Bruch und Unterschied ebenso auf sittliche Weisungen aus der vernünftigen Ethik des Heidentums zurückgreifen ...“.

Jankowski ist sich dessen bewusst, dass das von Bornkamm (und entsprechend sicher auch von Wolter Gesagte) zutreffen mag, „was die hier genannten ‚Quellen‘ betrifft“, aber „das Ziel der sogenannten Paränese ist bei Paulus jedoch ein anderes“. Sie richtet sich nämlich „eindeutig an Juden **und** Gojim in der messianischen Ekklesia“ und ermutigt „zu einer gemeinsamen Praxis beider“. Wie sollte es auch anders sein in einem Brief, der sich elf Kapitel lang durchgehend mit dem Verhältnis von Israel und den Völkern auseinandergesetzt hatte? Und es ist verwunderlich, wenn christliche Exegeten meinen, die Augen vor den gewaltigen Herausforderungen verschließen zu können, vor die das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der Hauptstadt Rom beide Seiten gestellt haben muss. Nach Jankowski stieß eine

gemeinsame Praxis ... überall an Grenzen, vor allem im täglichen Umgang miteinander. Galten die Speisevorschriften noch, die die Juden einzuhalten hatten? Welche Festtage waren nach welchem Festkalender zu begehen? Wie wir sehen werden, wird Paulus genau auf diese Fragen Antworten versuchen. Dabei gab es Schwierigkeiten.

Das zentrale Problem für Paulus „wie für alle Juden“ bestand darin, dass ihr „Lebenswandel von der Thora her bestimmt und auch geregelt“ war. Über die Tora selbst hinaus (J261f.) „schrieben z.T sehr genaue Anweisungen vor“, was „zu tun und zu lassen war“ (J262):

Das waren die Anweisungen der Halacha, ein Begriff, der von der hebräischen Wurzel *halakh*, *gehen*, abgeleitet ist. Die Halacha aber konnte in der messianischen Gemeinde aus Juden und Gojim nicht mehr Geltung haben. Sie hatte gerade ein Zusammenleben von Juden und Gojim unmöglich gemacht.

Zugleich wusste Paulus natürlich, dass es

[v]ollkommene Freiheit im Lebenswandel ... in diesen Gemeinden aber auch nicht geben [konnte]. Die Freiheit hatte ihre Disziplin. Und dafür waren Regeln aufzustellen, wenn man so will eine neue andere Halacha, der zu folgen es sowohl Juden als auch Gojim möglich sein mußte. Sie durfte nicht mehr trennen, sondern zum gemeinsamen Lebenswandel ermutigen. U.E. sind diese letzten Kapitel des Schreibens der Entwurf einer solchen ermutigenden Halacha.

Um eine neue gemeinsame Halacha „zu entwickeln“, hatte es Paulus aber Jankowski zufolge nicht nötig, „auf ‚die sittlichen Weisungen aus der vernünftigen Ethik des Heidentums‘ oder auf die ‚hellenistische Popularethik‘“ zurückzugreifen, denn:

Er hatte nach wie vor die Thora. Die war auszulegen und anzuwenden für eine ermutigende Halacha. Sprachlich konnte und mußte er dabei auf die hellenistische Begrifflichkeit zurückgreifen, damit er auch von den Gojim verstanden

werden konnte. Ge- und Verbotslisten werden dabei nicht aufgestellt. Daß Ermutigungen zu Teilen auch Ermahnungen sein müssen, ist wegen der Disziplin, die Freiheit erst zur Freiheit macht, selbstverständlich. So werden wir in den folgenden Ermutigungen zur gemeinsamen Praxis wenig Imperative, wohl aber viele aktive Partizipien hören. Denn es geht um eine gemeinsame Halacha, also um ein gemeinsames Tun.

Römer 12,1: Im wortgemäßen Dienst stellt eure Leiber als Opfer für Gott bereit: lebendig, heilig, wohlgefällig

12,1 Ich ermahne euch nun, Brüder und Schwestern,
durch die Barmherzigkeit Gottes,
dass ihr euren Leib hingebt als ein Opfer,
das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei.
Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.

[24. November 2025] Zur Begründung dafür, dass Römer 12,1-2 als Präambel des gesamten Abschnitts 12,1 - 15,13 aufzufassen ist, hebt Wolter hervor (M247), dass diese Verse „auf Grund des Neueinsatzes durch die Selbstaussage in V. 3a deutlich von der Fortsetzung getrennt“ sind und dass man in „dem, was dann von 12,3 bis 15,13 folgt, ... exemplarische Entfaltungen und Konkretionen der grundsätzlichen Weisung von V. 1-2 sehen“ kann. Mit *oun* {nun} „bringt Paulus zum Ausdruck, dass die folgende Weisung sich als Konsequenz aus dem ergibt, was vorausgegangen ist.“

Das einleitende Wort *parakalō* {zur Bedeutung siehe gleich} (oder *parakaloumen* im pluralen Wir) verwendet Paulus (M248) auch anderswo, um „seine Adressaten zu einem bestimmten Tun [zu] veranlassen“, und zwar (Anm. 6):

Wie hier *mit folgendem Infinitiv*: Röm 15,30; 16,17; 2Kor 2,8; 6,1 (Acl); Phil 4,2; 1Thess 4,10; *mit Imperativ*: 1Kor 4,16; 1Thess 5,14; *mit hina*: 1Kor 1,10; 16,15f; 2Kor 12,8; 1Thess 4,1; s, auch *mit eis to + Infinitiv*: 1Thess 2,12.

Dass diese Formulierung keinem Befehl gleichkommt (M248), geht aus Philemon 8-9 hervor, wo Paulus erklärt, „dass er auf das ihm zustehende Recht ‚anzuordnen‘ (*epitassein*) verzichtet und ‚der Liebe wegen lieber aufruft (*parakalō*)‘.“

Zu den „Wurzeln“ von *parakalō* verweist Wolter erstens auf den „von O. Schmitz³⁷² so genannten ‚gemeingriechischen Sprachgebrauch‘“, innerhalb dessen das „Bedeutungsspektrum des Verbs ... eine große Breite“ aufweist:

Wenn von ihm wie hier eine Infinitivergänzung abhängt, die ein bestimmtes Tun in den Blick nimmt ..., reicht es von „bitten“ und „ersuchen“ über „appellieren“ bis hin zu „ermahnen“ und „auffordern“. Eine trennscharfe Abgrenzung

372 Wolter zitiert O. Schmitz nach einem Artikel im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament: ThWNT V, 772,1.

zwischen den unterschiedlichen Bedeutungsnuancen ist in der Regel nicht möglich.

Wichtig ist vor diesem Hintergrund auch, „dass zwar Menschen sich durch *parakalein* an Gott wenden ..., nicht aber umgekehrt Gott an die Menschen“, so

dass auch Jesus niemals ein *parakalō* in den Mund gelegt wird; er ist immer nur der Adressat des *parakalein* anderer Menschen (Mk 1,40; 5,10.12.17.18.23 parr.; 6,56 par; 7,32; 8,22; Lk 7,4 par). Verbreitet ist *parakalō* bzw. *parakaloumen* in Briefen von Königen an Städte, mit denen sie um Unterstützung und Loyalität bitten ...

Zweitens nennt Wolter als „andere Wurzel“ den „Sprachgebrauch des griechischen Alten Testaments“:

Im übersetzten Teil der Septuaginta steht *parakalein* vor allem für hebr. *nacham pi*. („trösten“, „Mitleid haben“; Gen 24,67; 37,35; 38,12; 2Sam 10,2; Hi 7,13; Ps 86/85,17; 119/118,82; Jes 22,4 u.ö.) und *paraklēsis* für nominale Ableitungen von diesem Verb (Ps 94/93,19; Hi 21,2; Hos 13,14; Nah 3,7; Jes 57,18; 66,11; Jer 16,7; 38,9^{LXX}). Hier kann darum auch Gott Subjekt von *parakalein* und *paraklēsis* sein (z.B. Ps^{LXX} 22,4; 70,21; 85,17; 93,19; Jes 57,18; Jer 38,9^{LXX}). Die Bedeutung kann dabei sogar so weit gehen, dass sie die ‚Hilfe‘ oder ‚Rettung‘ aus der Not einschließt (vgl. Pred 4,1; Jes 49,13; 51,12). Paulus hat diesen Sprachgebrauch in Röm 15,4.5; 2Kor 1,3-7; 2,7; 7,4.6.7f.13; 1Thess 3,7; 4,18; Phlm 7. Für die Interpretation von *parakalō* in Röm 12,1 spielt er keine Rolle.

Zur „Verwendung von *parakalō/parakaloumen*“ in Römer 12,1 stellt Wolter fest, dass hier „sein Gebrauch ... solchen Texten am nächsten“ steht, „in denen es ebenfalls eine verhaltensregulierende Weisung einleitet“, wozu er auf die Autoren Isocrates, Polybius, Josephus, Plato, Demosthenes, Epikur und Dionysius v. Halicarnass verweist.

Das Wort *oiktirmōn* (M250) in der Formulierung *dia tōn oiktirmōn tou theou* {kraft der Barmherzigkeit Gottes} hat trotz seines Plurals „singularische Bedeutung“, da Paulus den Plural aus „der Septuaginta“ aufnimmt, „die mit ihm den hebräischen Abstraktplural *rachamim* („Barmherzigkeit“; von hebr. *racham* [„sich erbarmen“]) wiedergibt“, z.B. (Anm. 19) in „2Esr 19 (= Neh 9), 19.27.28; Ps 24/25,6; 39/40,12; 78/79,8; 118/119,77.156; 144/145,9; Jes 63,15; 3Makk 2,20; 6,2.“

Gegen (Anm. 22) „die meisten Kommentare“ geht Wolter davon aus (M250), dass Paulus mit diesem Ausdruck inhaltlich

nicht Gottes Handeln an allen, die zu Jesus Christus gehören, [charakterisiert,] sondern er spricht von Gottes Handeln an sich selbst. *dia tōn oiktirmōn* {kraft der Barmherzigkeit} gehört nicht zu *parastēsai* {darbringen}, sondern zu *parakalō* {aufrufen}. Es soll nicht das Handeln der Adressaten begründen, sondern das Ermahnen des Briefschreibers autorisieren.

Zur Begründung beruft sich Wolter auf Formulierungen aus der mit *oiktirmoi* nahezu gleichbedeutenden „Wortfamilie *eleos*“,

wie Paulus sie in 1Kor 7,25 („ich äußere meine Meinung als einer, der beim Herrn Erbarmen gefunden hat [*ēleēmenos hypo kyriou*], zuverlässig zu sein“) und in 2Kor 4,1 („wir haben diese Aufgabe, weil wir Erbarmen gefunden haben [*kathōs ēleēthēmen*]“) formuliert. Nicht weit entfernt sind auch Röm 12,3 und 15,15, wo Paulus seine ethische Weisung dadurch autorisiert, dass er auf die „Gnade“ (*charis*) seines apostolischen Amtes verweist, die Gott ihm „gegeben“ habe (s. auch Röm 1,5; 1Kor 3,10; 15,10; Gal 1,15; 2,9; Eph 3,2.7.8). Dieselbe Funktion hat der Verweis auf Gottes Barmherzigkeit auch in Röm 12,1a.

Dass sich Paulus (M251) zu „einer solchen Absicherung seiner Autorität genötigt sieht, ist nicht verwunderlich“, da es ja die „ihm gänzlich unbekannten römischen Christen“ sind, denen er „Weisungen für ihre Lebensführung ... erteilen“ will.

Das Wort *parhistēmi* {wörtlich: bei-stehen} hatte Paulus in Römer 6,13.16.19 verwendet, um ein Zur-Verfügung-Stellen auszudrücken. Daran „knüpft Paulus“ in Vers 1b „mit dem Infinitiv *parastēsai* an“, dabei gibt der „Aorist ... seiner Aufforderung genauso wie denjenigen von Röm 6,13b.19c eine ingressive {einen Beginn ausdrückende} Ausrichtung („ab jetzt“)“. Da das Wort *thysian* {Opfer} im Akkusativ „spezifiziert, zu was die Leser ihre ‚Leiber‘ machen sollen“, was (anders als in der „hellenistischen Umwelt“) „in der griechischen Bibel einzigartig“ ist, übersetzt Wolter (M247) *parastēsai* hier mit „dass ihr ... darbringt“.

Welche (M251) „Eigenschaften“ hat nun „das ‚Opfer‘ ..., das die Leser in Gestalt ihrer ‚Leiber‘ ‚darbringen‘ sollen“? Paulus greift auf die „drei Attribute *zōsa* {lebendig}, *hagia* {heilig} und *euarestos tō theō* {Gott wohlgefällig}“ zurück, um es näher zu beschreiben. Erstens ist es „ein ‚Opfer‘, das nicht durch eine kultische Handlung, sondern durch eine bestimmte Lebensführung („leben“ im Sinne von Röm 8,12.13) dargebracht wird“ und bei dem „nicht getötet“ wird. Zweitens wird „seine Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck“ gebracht,

denn Heiligkeit gehört zu den Merkmalen, die Gottes Gott-Sein ausmachen. Wie hier auf Menschen übertragen und im Kontext ethischer Weisung ist es seit jeher konstitutiver Bestandteil der jüdischen Erwählungstheologie (vgl. z.B. Ex 22,30; Dtn 7,5f; 14,1f.21): Israels Lebensweise soll so beschaffen sein, dass in ihr seine Identität als Gottes Eigentumsvolk zum Ausdruck kommt.

Drittens schließlich (M252) ist *euarestos theō* zwar „eigentlich so gut wie nie als Eigenschaft eines Opfers belegt“, aber „der Ausdruck“ bezeichnet „in der Regel eine Lebensführung, mit der Gott zufrieden ist“, z.B. (Anm. 34) in „Gen 5,22.24; 6,9; 17,1; Ps 25,3^{LXX}; Weish 4,10; 9,10“ und „Röm 14,18; Eph. 5,10.“ Darum gehört (M252) „dieses Attribut“ von seiner Bedeutung her „nicht zur kultischen Bildseite, sondern zur ethischen Sachseite der Metaphorik.“ Auch bei Philo und im Hebräerbrief kann „ein Verhalten, das ‚Gott wohlgefällig‘ ist, metaphorisch als ‚Opfer‘ bezeichnet“ werden:

Nach Philo, Spec. Leg. 1,201³⁷³ ist der Verstand (*nous*), „der untadelig ist und gereinigt wurde durch die Reinigungen der vollkommenen Tugend, das allerheiligste Opfer (*hē euarestatē thysia*) und Gott ganz und gar wohlgefällig (*holē di' holōn euarestos theō*)“. In Hebr 13,16 bezeichnet das Verb *euarestein* die Wirkung von „Opfern“, die metaphorisch für ein Gott wohlgefälliges Verhalten in der Gemeinschaft (*eupoia* und *koinōnia*) stehen. In Phil 4,18 nennt Paulus die finanzielle Zuwendung, die die Gemeinde ihm durch Epaphroditus gesandt hat, eine *thysia dektē, euarestos tō theō* {angenehmes Opfer, Gott wohlgefällig}. Es wird eben dieses semantische Profil gewesen sein, das Paulus zur Wahl gerade dieses Adjektivs veranlasst hat.

Dass in Römer 12,1 „die Leser nicht ‚sich selbst‘ als Opfer darbringen“ sollen, „sondern ihre ‚Leiber‘ {*sōmata*}“, also ihre „ethisch darzustellende und erfahrbare Außenseite der Identität“, d.h. „die Gesamtheit der menschlichen Existenz unter ihren alltagsweltlichen Bedingungen und in ihren lebensweltlichen Bezügen“, bringt im Römerbrief eine „theologische Besonderheit“ mit sich, denn es ist ja (M252f.)

derselbe Leib ..., den er in Röm 6,12; 8,10.11 „sterblich“ und „tot“ genannt hatte (s. auch 7,24) und auf dessen „Erlösung“ die Christen klagend warten (8,23), durch den nun seine Leser zum Ausdruck bringen sollen, dass sie Gottes Eigentum sind. Paulus formuliert hier das Gegenstück zu der in 8,13 ausgesprochenen Aufforderung, „das Tun des Leibes“ zu „töten“, um damit den Tauftod (6,2-11) auch existentiell nachzuvollziehen. Weil auch die Christenmenschen nicht ohne Leib existieren, kommt es jetzt darauf an, dass sie ihre Zugehörigkeit zu Gott auch in der konkreten Lebensführung sichtbar und erfahrbar machen. Konkreter wird Paulus an dieser Stelle nicht; aber das gehört zum Überschriftcharakter seiner Aufforderung.

In Vers 1c wird (M253) „die Darbringung der Leiber als Opfer als ‚eure *logikē latreia*‘ identifiziert“. In einem längeren „Exkurs“ legt Wolter dar, warum damit in seinen Augen der „vernunftgemäße Gottesdienst“ gemeint ist. Ihm zufolge greift Paulus mit

dem Ausdruck *logikē latreia* ... ein aus der stoischen Philosophie stammendes Konzept auf, das in seiner Umwelt weit verbreitet war. Sein Kern ist die Vorstellung, dass die gesamte Welt vom Logos als dem göttlichen Vernunftprinzip durchwaltet und geordnet ist. ... Der göttliche Logos ist auch in jedem Menschen als einem beseelten und mit Vernunft begabten Wesen präsent. ... Die Menschen gelten als „göttlich“, weil sie „so etwas wie einen Gott in sich haben“ ...

373 Für die von Wolter so zitierte Stelle aus Philos Werk [De specialibus legibus](#) („Über die Einzelgesetze“) ist im Internet eine englische Übersetzung verfügbar: [The Special Laws I](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften).

Mit den letzten Worten zitiert Wolter den antiken Philosophiehistoriker Diogenes Laertius³⁷⁴, auf den er sich (M254) dann noch einmal bezieht, um die mit dem Logos verbundene Handlungsanweisung herauszustellen:

Die Menschen haben ihr Leben so zu führen, dass sie „in Übereinstimmung mit der Natur handeln, d.h. mit der eigenen und mit der des Ganzen, und nichts tun, was das gemeinsame Gesetz verbietet, welches die rechte Vernunft ist (*ho orthos logos*), die alles durchdringt und die auch bei Zeus ist, der über die Ordnung aller Dinge herrscht“.

Aber kann es sein, dass der Jude Paulus sich so selbstverständlich auf Konzepte der griechischen Philosophie einlassen würde? Diese beruft sich ja erklärtermaßen auf eine von Zeus beherrschte Götterwelt, die dem befreienden NAMEN des Gottes Israels ganz und gar entgegensteht. Müsste man nicht wenigstens, wenn dem so wäre, die kritische Frage an Paulus richten, ob die jüdische Mehrheit nicht sehr gute Gründe hatte, sich dem Glauben an einen Jesus Christus zu verweigern, den Paulus mit Hilfe von Konzepten der heidnischen Philosophie zu propagieren versucht?

Wie dem auch sei, nach Wolter ist aus dem von ihm dargelegten Argumentationszusammenhang unter Berufung auf die Philosophen Seneca und Philo der Schluss zu ziehen,

dass die Gott gemäße Gestalt der Verehrung einen Kult verlangt, der nicht aus dinglichen Opfern besteht, sondern dem Logos-Charakter Gottes dadurch Rechnung trägt, dass er ebenfalls Logos-Gestalt annimmt. ...

In diesem Zusammenhang beschreibt das Adjektiv *logikos* {vernunftgemäß} einen Gottesdienst, der ohne dingliche Opfer auskommt. ... In diesen Zusammenhang gehören auch all diejenigen Texte, in denen das Adjektiv *logikē* als Attribut zu *thysia* {Opfer} Verwendung findet. Seine semantische {bedeutungsmäßige} Leistungsfähigkeit besteht in allen Fällen darin, das Opfer zu metaphorisieren: Es teilt den Lesern mit, dass nicht von dinglichen Opfern die Rede ist, sondern von solchen, die im stoischen Sinne der Vernunft gemäß sind...

Wolter ist überzeugt davon (M255), dass Paulus mit dem Ausdruck *logikē latreia*

unter Rückgriff auf die Sprache jener Vorstellung die Gesamtheit der christlichen Lebensführung als eine religiöse Praxis [identifiziert], die ohne kultisch-rituelle Handlungen auskommt.

374 Auf das folgende Zitat verweist Wolter mit der Quellenangabe „Diogenes Laertius 7,88“. Dort stehen Ausführungen über Zenon im Siebenten Buch, Erstes Kapitel, Abschnitt 88, die in einer [deutschen Übersetzung von Otto Apelt](#) auf S. 38 nachzulesen sind. Das vorige Zitat „Diogenes Laertius 7,119“ steht einige Seiten weiter im Abschnitt 119 auf S. 50. Ergänzend dazu erwähnt Wolter in Senecas [Epistulae morales ad Lucilium](#) im 4. Buch den 41. Brief, wo im Abschnitt 1-2 der Satz zu finden ist: „*In unoquoque virorum bonorum ... habitat deus*“ {In einem jedem guten Mann ... wohnt Gott}.

Damit will er „die in V. 1b ausgesprochene Forderung als die für Christen spezifische Gestalt einer von kultischen Handlungen freien Religionsausübung identifizieren“.

Erst nach dem Abschluss seines Exkurses deutet Wolter an, wovon er sich mit seinem Vorschlag, *logikos* hier mit „vernunftgemäß“ zu übersetzen, abgrenzen will, nämlich dass man von „einem ‚geistlichen‘ oder ‚geistigen‘ Gottesdienst“ spricht, wie dies (Anm. 42) u.a. Lietzmann, Käsemann, Wilckens, Schlier, Dunn, Lohse und Hultgren tun.

Immerhin meint Wolter auch nicht (M255), dass schon Paulus wie spätere Christen „mit ihrer Rede von den *logikai thysiai* der Christen ... das christliche Ethos vom ‚blutigen‘ Opferkult seiner Umwelt abgrenzen“ wollten.

Gerhard Jankowski stellt seiner Auslegung von Römer 12,1 eine Übersetzung voran (J263), die „in großen Teilen den herkömmlichen Übersetzungen“ widerspricht und „fremd“ klingt. „Auch das Griechische mag damals fremd geklungen haben, obwohl die Sätze Worte enthalten, die man aus der hellenistischen Ethik kannte“ (J262):

1 Brüder,
nun ermutige ich euch durch die Erbarmungen Gottes,
eure Leiber bereitzustellen:
ein lebendiges, heiliges Opfer,
wohlgefälliges Einhergehen vor Gott, euren wortgemäßen Dienst.

Jankowski zufolge (J263) waren „[v]om Wortklang her ... die Worte wohlbekannt“. Aber die „nicht einfache Struktur, in die sie eingebunden sind“, lässt erkennen, dass „mit ihnen Inhalte der Schrift, des Thenakh, vermittelt werden wollen“, was er „an den wichtigsten Worten aufweisen“ will.

Er beginnt mit dem Wort *euarestos*, das am Ende des folgenden Verses noch einmal vorkommen wird:

Euarestos ist ein Adjektiv, das vom Verb *euarestein* abgeleitet ist. Das Verb bedeutet *gut-*, *wohlgefallen*, das Adjektiv demnach *wohlgefällig*. Beide sind geläufige hellenistische Worte. Daher ist es auffallend, daß beide in unserer Literatur relativ selten sind. Das Verb kommt dreimal im Hebräerbrief, das Adjektiv einmal im Hebräerbrief, einmal in Titus, je einmal in Eph und Kol und fünfmal bei Paulus, davon dreimal in unserem Schreiben, vor. Die LXX hat das Adjektiv nur in Weisheit, das Verb mehrmals als Übersetzung der Wurzel *halakh* im Hitpael, *einhergehen*, *umgehen mit*. So wird von Henoch und Noach gesagt, daß sie mit Gott umgegangen sind (Gen 5,22.24; 6,9). Auch von Abraham heißt es, daß er einherging vor Gott (Gen 17,1). „*Ich ergehe mich in der Treue zu dir*“, sagt einer in Ps 26,3. Dieser Satz macht deutlich, was gemeint ist: ein Umgang, ein Einhergehen, ein Lebenswandel dem Bund getreu und getreu auch der Weisung, die in diesem Bund gilt, kurz ein gottgefälliges Gehen. Deswegen wohl gebraucht hier die LXX das Verb *euarestein* und meint eine Gott angenehme Halacha, ein wohlgefälliges Einhergehen. Und in diesem Sinn müssen

wir wohl auch das Adjektiv bei Paulus übersetzen. Denn er will zu einem Einhergehen, einem Lebenswandel ermutigen, wie er Gott gefällt.

Obwohl Jankowskis Wiedergabe (J262) von *euareston tō theō* mit „wohlgefälliges Einhergehen vor Gott“ zu viel in den Text einträgt und er später auch selbst (G32) zur Übersetzung „ein ... Opfer ..., das Gott wohlgefällig ist“, zurückkehrt, macht er mit Recht auf biblische Hintergründe unseres Textes aufmerksam, die für den Juden Paulus sicher wichtiger waren als die Ausführungen hellenistischer Philosophen.

Entsprechendes gilt (J263) für das Wort *logikos*, das er ebenfalls auf seine Hintergründe in der jüdisch-hebräischen Schrift hin abklopft:

Das Adjektiv *logikos* ist von *logos* abgeleitet. Die ursprüngliche Bedeutung ist *die Rede, das Wort betreffend*. *Hē logikē technē* ist z.B. die Kunst, mit Worten umzugehen, dann auch die Kunst des Denkens und seines Ausdrucks, die Logik, wie sie von Aristoteles entwickelt und von den sogenannten Logikern praktiziert wurde. Solch ein intellektueller Umgang mit dem Wort und den Wörtern ist der Schrift völlig fremd. Deswegen hat die LXX *logikos* nicht, obwohl sie an einer Fülle von Stellen *logos* hat. *Logos* ist für sie *dabar, Tat-Wort, wirkungsmächtiges Wort*. *Logikos* ist demnach das, was diesem Wort entspricht, ihm gemäß, was eben *wortgemäß* ist, wie wir übersetzen. Auch in unserer Literatur ist *logikos* äußerst selten; außer Röm 12,1 hat es nur noch 1.Petr 2,2 in ähnlichem Zusammenhang, was eigentlich den Gebrauch der LXX bestätigt. Auch Paulus geht es nicht um eine ausgefeilte, vernünftige Technik im Umgang mit den Worten, sondern um einen Lebenswandel, der dem Wort gemäß ist. Und der ist nun wirklich allein „vernünftig“.

Schließlich kommt Jankowski (J264) „zu dem ersten, als Überschrift über alles Weitere gesetzten Wort *parakalein*“, mit dem die Septuaginta „die Wurzel *nacham*“ übersetzt, „die trösten, aufmuntern bedeutet“. Aus Jesaja 40,1 geht hervor, dass sie auch meinen kann: „Aus dem Zustand der Resignation jemanden herausholen, ihn Wackeln aus seiner verzweiferten Starre“:

*Tröstet, tröstet (LXX: **parakaleite**) mein Volk,
spricht euer Gott,
redet zum Herzen Jerusalems,
und ruft ihr zu,
daß vollendet ist ihr Scharwerk,
daß abgegnadet ist ihre Schuld!*

Nach Jankowski ist das „keine billige Vertröstung, erst recht keine Ermahnung“, sondern „reine und kräftigende Ermutigung zu einem Neuanfang.“ Er erwägt aber trotzdem (Anm. 2):

Wenn denn *parakalein* hier mit *ermahnen* übersetzt werden sollte, dann in dem Sinn, wie es ein früher Prediger der Reformation verstanden hat: „Ein ser-

mon darin zu allen evangelischen Predigern / ein **fröhliche tröstliche Ermahnung** (Hervorhebung: G. J.) ist / daß sie das allergrößte Heilium / das lebendige Wort Gottes freudig und keck den durstigen Seelen vorlegen /und sich vor keiner Kreatur schrecken lassen.“³⁷⁵

Warum, so fragt sich Jankowski (J264f.), ist nach „den beiden großen mehr oder weniger theoretischen Teilen“ des Römerbriefs nun auch der letzte Teil mit seiner „breiten Anleitung zur Praxis ... nur an wenigen Stellen konkret“? Seine Antwort (J265):

Das hat seinen guten Grund. Einmal kannte Paulus Rom und die dortige jüdische und messianische Gemeinde nur vom Hörensagen. Zum anderen ist die Anleitung zur Praxis die Konsequenz aus den beiden anderen Teilen. Wenn Juden und Nichtjuden zusammengehören, wenn sie in nuce die erhoffte neue Welt und die neuen Menschen in ihrem Zusammenleben verkörpern, dann können sie nur ermutigt werden, diese Möglichkeit gemeinsam zu wagen. Es ist nach allem, was bisher an gegenseitigen Abgrenzungen nicht nur schriftlich fixiert war, sondern auch faktisch gelebt wurde, ein gewagtes Experiment, das in der Tat der Ermutigung bedurfte. Deswegen auch das sehr betont gesetzte „*ich ermutige euch also*“ in den beiden ersten Sätzen, die die Überschrift für den letzten Teil des Schreibens sind.

Dass Paulus hier von der Bereitstellung eines Opfers, *thysia*, redet, hat nach Jankowski damit zu tun, dass

Paulus weiß, was er Juden und Nichtjuden zumutet. Beide werden nicht so sehr Kompromisse als vielmehr Opfer bringen müssen. Toleranz, die im Grunde immer nur die Schwächeren und Unterlegenen gegenüber den Starken aufbringen müssen, ist hier auch nicht verlangt. Und es wird auch nicht um eine neue Moral gehen. Paulus ermutigt, sich selbst ganz und gar, mit dem ganzen Leib, als Opfer bereitzustellen. In einem Parallelismus membrorum schließt er auf, was dieses Opfer ist. Es ist der Gott angenehme Lebenswandel, der Dienst, der dem Wort gemäß ist.

Wir haben oben schon gesehen, dass Jankowski mit dem Versuch dieser Parallelisierung der Worte *euareston tō theō* {wohlgefälliges Einhergehen vor Gott} und *tēn logikēn latreian hymōn* {euren wortgemäßen Dienst} dem Text nicht ganz gerecht wird. Trotzdem bleibt zu bedenken, was Jankowski zum Text ausführt, in dem

eine sehr aktuelle Anspielung vorliegt. Zu dieser Zeit wurden in Jerusalem noch die Opfer im Tempel vollzogen. Dieser Dienst wurde *ʿaboda* genannt, griechisch *latreia*. Wie wir weiter oben gesehen haben, war die Annahme ei-

375 So bezieht sich Jankowski auf Kaspar Aquilas Predigt auf der Ebernburg 6. Juni 1523, zitiert nach H. Faulenbach (Hg.), Das 16. Jahrhundert, Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte, Bd. 1, Düsseldorf 1991, 31f.

nes Proselyten nur dann gültig vollzogen, wenn er beschnitten war, das Tauchbad genommen hatte und wenn für ihn das Blut gesprengt worden war. Letzteres konnte nur in Jerusalem vollzogen werden. Paulus war der Meinung, daß dieses Opfer für die Gojim durch den Messias vollzogen war. Sie konnten nun dem Leben dienen, indem sie ihre Leiber als ein **lebendiges** Opfer bereitstellten. Für die Juden war im Umgang mit Nichtjuden verpflichtend, was als Halacha im Mischnahtraktat Aboda Zara (Götzendienst) geboten bzw. verboten war: „*Folgende Dinge, devarim, sind verboten ...; es ist verboten ...*“, fast jeder Satz dieses Traktats wird mit diesen Wendungen eingeleitet. Danach war ein Verkehr mit den Gojim so gut wie unmöglich. Diese formalisierten Leistungen, die das Zusammenleben verunmöglichten, brauchten die Juden in der messianischen Gemeinde nicht mehr erbringen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, in welcher Weise Paulus eine neue, ganz „andere, Gott genehme Halacha“ zu skizzieren versucht, einen „Dienst, der dem Wort gemäß war, das als Weisung gegeben war.“ Paulus bot den von ihm angesprochenen Juden und Nichtjuden in Rom (J266)

nicht eine ‘*aboda zara* {wörtlich: (Verbot) fremden Dienstes} als Halacha an, sondern eine ‘*avoda ha-davar* {wörtlich: Dienst des (Tat-)Wortes}, einen Dienst in gebotenem gemeinsamem Tun.

Römer 12,2: Passt euch nicht dieser Weltzeit an, sondern verwandelt euer Denken, um zu erproben, was Gottes Wille ist: das Gute, Wohlgefällige, Vollkommene

12,2 Und stellt euch nicht dieser Welt gleich,
sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes,
auf dass ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist,
nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.

[26. November 2025] Auch in seiner Auslegung von Römer 12,2 versucht Wolter (M255) die Aussage des Paulus zunächst von griechischer Philosophie her zu begreifen, dieses Mal, indem er davon ausgeht, dass Paulus mit den beiden Imperativen *mē syschēmatizesthe ... alla metamorphousthe* {gleicht euch nicht ... an, sondern verwandelt euch}, in denen „es um die allgemeine Orientierung der christlichen Lebensweise“ geht, auf die Gattung „des rhetorischen *genus deliberativum* {Beratungsrede}“ zurückgreift, wie Aristoteles (M256) sie in seiner Rhetorik („Rhet. 1,3,3“) beschrieben hat. Dabei sagt er

erst ..., was seine Leser *lassen* sollen („sich dieser Welt gleich zu machen“; V. 2a), und dann ..., was sie *tun* sollen („sich zu verwandeln durch die Erneuerung des Verstandes ...“; V. 2b-d). ... Inhaltlich wird die Antithese in den beiden Teilen der Weisung durch das Gegenüber von „diese Welt“ (V. 2a) und „Gott“ (V. 2c) markiert.

Es ist ein sehr seltenes Wort, nämlich *syschēmatizein*, das „in der griechischen Bibel nur noch in 1Petr 1,14“ vorkommt, mit dem „Paulus seine Leser pauschal dazu“ auffordert, „sich nicht der Kultur der nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft anzupassen“. Umgekehrt sollen also die „Leser ... ihrer Identität eine ethische Gestalt geben, die sie innerhalb ihres lebensweltlichen Kontextes zu Außenseitern macht.“

Auch wenn Wolter eben noch auf „das Gegenüber von ‚diese Welt‘ (V. 2a) und ‚Gott‘ (V. 2c)“ hingewiesen hat, wählt er in seiner Übersetzung anstelle von „Welt“ doch den „Ausdruck ‚diese Weltzeit‘ (*aiōn houtos*)“, den „Paulus einer Vorstellung“ entnimmt, „die in der Eschatologie des frühen Judentums entstanden“ und (Anm. 48) „vor allem in [4Esr 7,50](#)“ oder im [äthiopischen Henochbuch 48,7 und 71,15](#) dokumentiert ist (M256f.),

aber auch im frühen Christentum sowie von der rabbinischen Literatur rezipiert wurde: das sog. ‚Zwei-Äonen-Schema‘. Die beiden ‚Äone‘ sind zwei Weltzeitalter, die aufeinander folgen: „Dieser Äon“ (hebr. *haʿolam haseh*) ist immer die Gegenwart, in der die Verfasser der jeweiligen Texte und ihre intendierten Leser leben. Er ist voller Leiden, böse und schlecht, denn in ihm herrschen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Er geht aber dem Ende entgegen, denn Gott wird an seine Stelle den „kommenden Äon“ treten lassen (hebr. *haʿolam habaʿ*; griech. *aiōn mellōn/erchomenos*), in dem er den Frommen und Gerechten ewiges Heil sowie den Sündern und Gottlosen ewige Verdammnis zuweisen wird.

Wolter merkt an (Anm. 49), dass „[a]ußer bei Paulus ... diese Vorstellung im Neuen Testament noch in Mt 12,32; Mk 10,30 par. Lk 18,30; Lk 16,8; 20,34-35; Eph 1,21; Hebr 6,5“ und „Eph 2,2“ begegnet, und weist darauf hin, dass (M257)

Paulus ... zwar immer nur von „diesem Äon“ [spricht] (1Kor 1,20; 2,6.8; 3,18; 2Kor 4,4; Gal 1,4: „der gegenwärtige, böse Äon“ [*ho aiōn ho enestōs ponēros*]), doch ist dabei der „kommende Äon“ im Hintergrund immer präsent.

Anders als noch bei der Auslegung des Ausdrucks *zōē aiōnios* {ewiges Leben, Leben der kommenden Weltzeit} in [Römer 2,7](#) zieht Wolter hier ausdrücklich in Betracht, dass Paulus mit dem Stichwort *aiōn* auf zwei zeitlich aufeinanderfolgende Zeitalter auf dieser Erde Bezug nimmt, und nicht auf eine Ewigkeit, die als ein räumlich zu begreifendes himmlisches Jenseits vom Diesseits zu unterscheiden wäre. Trotzdem lassen seine Formulierungen immer noch darauf schließen, dass er sich die kommende Weltzeit weniger als eine immerwährende Friedenszeit in Freiheit und Gerechtigkeit vorstellt als im Sinne einer Zuweisung von Seelenheil oder Verdammnis nach dem Tod jedes einzelnen Menschen (M257):

Wenn Paulus die kulturelle Umwelt der Leser des Römerbriefes *aiōn houtos* nennt, so steckt darin eine Deutung, die zwei Nebentöne mitklingen lässt: dass die Tage der aktuellen Mehrheitskultur gezählt sind und dass an ihre Stelle ein ‚Äon‘ treten wird, in dem seine Leser mit Heil belohnt werden, wenn sie der

paulinischen Weisung folgen und sich nicht an die zur Zeit noch in Geltung stehende Leitkultur anpassen.

Im Blick auf die Seite des Tuns ruft Paulus in Vers 2b-d dazu auf, „sich ‚durch die Erneuerung (*anakainōsis*) des Denkens‘ zu ‚verwandeln‘ (*metamorphousthai*)“. Beide Wörter (Anm. 51) gibt es im Griechischen erst seit Paulus; als einzige außerbiblische Parallele erwähnt Wolter wieder einmal den stoischen Philosophen

Seneca³⁷⁶, Ep. Mor. 6,1: „Ich merke ..., dass ich nicht nur gebessert, sondern verwandelt werde (*non emendari me tantum sed transfigurari*)“; 94,48: „Wer gelernt und verstanden hat, was zu tun und zu lassen ist, ist erst dann weise, wenn seine Seele in das, was er gelernt hat, verwandelt ist (*transfiguratus est*)“.

Indem Paulus hier „[b]egrifflich und sachlich ... zum einen Röm 6,4 und 7,6“ mit ihren Vorstellungen vom Wandeln und Dienen in der *kainotēs* {Neuheit} des „Lebens“ bzw. des „Geistes“ aufnimmt und „[z]um anderen ... an Röm 1,28“ anknüpft, wo ebenfalls „*nous* {Verstand, Denken} für die ethische Urteilsfähigkeit des Menschen“ steht, lässt er einmal mehr erkennen, dass in seinen Augen das „rechte ethische Handeln ... von der rechten intellektuellen Einsicht abhängig“ ist. Und da der *nous* „vor der Bekehrung ... zur rechten ethischen Urteilsbildung nicht in der Lage war“, muss er nun „erneuert“ werden. In Wolters Formulierung: „Paulus fordert seine Leser auf, ihre Bekehrung nun auch in der ethischen Urteilsbildung zu manifestieren“, halte ich allerdings nach wie vor den Begriff „Bekehrung“ nicht für angemessen, denn Paulus ruft ja nicht zum Verlassen der Konfession des Judentums und zu einem Übertritt zum Christentum auf, sondern er will, dass Menschen, die Juden oder Gojim bleiben, zu radikal neuen ethischen Entscheidungen fähig werden, und zwar insbesondere dazu, im Vertrauen auf den Messias Jesus ihre Trennung voneinander zu überwinden.

In Vers 2c (M258) nennt Paulus als „Zweck und Folge der ‚Erneuerung des Verstandes‘“, dass die „Leser ... in die Lage versetzt werden, ethische Entscheidungen zu treffen, die dem Willen Gottes entsprechen“, nämlich all dem, „was Gott den Menschen zu tun aufgegeben hat.“ Aber nicht dieser Wille ist „Gegenstand der Prüfung“, sondern (Anm. 56) es geht Paulus wie in Epheser 5,10 darum, „herausfinden, was dem Herrn wohlgefällig ist {*dokimazontes ti estin euareston tō kyriō*}“. Nach Wolter findet *dokimazein* „[d]ieselbe Verwendung ... auch in 1Thess 5,21: ‚Alles prüft (*dokimazete*), das Gute haltet fest‘.“

Ähnlich wie in Vers 1b zählt Paulus in Vers 2d (M258) mit *to agathon kai euareston kai teleion* {das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene} eine „Dreizahl“ von „Eigenschaften eines Handelns“ auf, „das in Übereinstimmung mit Gottes Willen steht“,

376 Die beiden von Wolter zitierten Stellen finden sich in Senecas *Epistulae morales ad Lucilium*, die erste im [1. Buch, 6. Brief, Abschnitt 1](#), die zweite im [14./15. Buch, 94. Brief, Abschnitt 48](#).

wobei sich „[a]lle drei Begriffe ... gegenseitig“ interpretieren. Zum Stichwort *to agathon* {das Gute} hebt Wolter hervor, dass es bei Paulus schon in Römer 2,10 und auch sonst „eine große Rolle“ spielt „(Röm 12,9.21; 13,3; 15,2; 16,19; Gal 6,10; 1Thess 5,15)“. Mit Zitaten römischer und griechischer Autoren belegt Wolter, dass auch sie mehrere dieser drei von Paulus verwendeten Attribute in unterschiedlicher Zusammenstellung verwenden, und zur „griechischen Bibel“ stellt er fest, dass in ihr das Wort „*teleios* auch sonst Menschen nach ihrer Lebensführung“ charakterisiert, z.B. in „Gen 6,9; Dtn 18,13; 2Sam 22,26; Weish 9,6; Sir 44,17; Mt 5,48; 19,21“ und „Jak 1,4“.

Hervorzuheben sind nach Wolter in diesem Zusammenhang vor allem zwei Sachverhalte (M259), die „für die paulinische Ethik sehr typisch“ sind, nämlich erstens:

Welches Handeln dem Willen Gottes konkret entspricht, steht nicht ein für allemal fest, sondern muss in immer wieder neuen ethischen Situationen immer wieder neu herausgefunden werden. Das christliche Ethos besteht nicht aus einem Inventar von institutionalisierten Handlungen, die feststehen sowie zeit- und kulturunabhängige Verbindlichkeit beanspruchen. Es macht vielmehr ethische Entscheidungen erforderlich, die in wechselnden Kontexten immer wieder neu danach fragen müssen, was der „Wille Gottes“ verlangt bzw. was „das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ ist, und die darum durchaus unterschiedlich ausfallen können.

Dem mag uneingeschränkt zuzustimmen sein. Anders sieht das meines Erachtens bei seiner zweiten Feststellung aus,

dass die Allgemeinheit der drei ethischen Normen der Inklusivität der paulinischen Soteriologie {das Heil betreffende Lehre}, wie sie im Römerbrief auch schon vorher zutage getreten ist (vgl. nur Röm 1,16-17; 3,21.22a.27-30; 10,4.11-13), unmittelbar entspricht: Der Forderung, dass ethisches Handeln „das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ als ethischen Maßstab nehmen soll, können alle Menschen – Juden genauso wie Nichtjuden – ohne jede Einschränkung zustimmen. Für Paulus ist damit Gottes Wille nicht mehr an die Tora gebunden, die Gott nach Röm 2,18 Israel gegeben hat, damit es – „unterrichtet aus dem Gesetz“ – weiß, „worauf es ankommt“. Diese ethische Generalisierung ist darum die folgerichtige Konsequenz der paulinischen Aufhebung des theologischen Unterschieds zwischen Juden und Heiden.

Wir werden gleich sehen, welche Sichtweise Jankowski dazu entfalten wird. Wolter jedenfalls scheint selbstverständlich anzunehmen, dass Paulus in Römer 12,1-2 zwar „Metaphern und Traditionen ganz unterschiedlicher Herkunft“ verwendet, dabei aber die ihm zutiefst eigene jüdische Tradition in den Hintergrund treten lässt, fast bis hin zur Bedeutungslosigkeit. In seiner Auslegung spielt die Beziehung von Juden und Nichtjuden für Paulus ab jetzt keine Rolle mehr; damit geht es ethisch gesehen schon in diesen beiden Versen und erst recht in dem, was folgt, nur noch sehr allgemein um „Orientierung für christliches Handeln“.

Gerhard Jankowski (J262f.) schlägt auch für Römer 12,2 eine fremd klingende Übersetzung vor:

*2 Und paßt euch nicht dieser Epoche an,
sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Erwägens,
um zu erproben, was der Wille Gottes ist,
das Gute,
das wohlgefällige Einhergehen,
das Ganze.*

Warum er (J263) *euarestos* mit dem Blick auf das „wohlgefällige Einhergehen“ biblischer Gestalten wie Henoch, Noah oder Abraham wiedergibt, hatte ich oben bereits erläutert. Zur Übersetzung von *to teleion* mit „das Ganze“ erläutert er (J264):

Teleios hat die Bedeutung von *vollkommen, vollendet*. Es hat aber auch noch zwei spezielle Bedeutungen. Einmal bezeichnet es einen Mann, der volljährig und in der Reife seiner Jahre steht. Zum anderen ist es ein Terminus aus der kultischen Sprache: ein Opfertier, das voll und ganz den Bestimmungen für ein Opfer entspricht, das also das richtige Alter hat und völlig fehlerfrei ist, ist *teleios*. In beiden Bedeutungen kennt es auch die LXX als Übersetzung von *tam*. Das Lamm, das an Passah geschlachtet werden soll, hat *tam/teleios*, also *heil, ganz* zu sein, Ex 12,5. In Gen 6,9 heißt es von Noah:

*Noach war ein bewährter (LXX: dikaios), ganzer (teleios) Mann unter seinen Geschlechtern,
mit Gott ging Noach um (euērestēsen).*

Hier haben wir die Bedeutung, die auch für Paulus maßgeblich ist und die er sicherlich auch aus dieser Stelle gewonnen hat: sich zu bewähren, ganz zu sein in dem, was zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel gehört. Anders gesagt, ein wahrer, reifer Mensch zu werden und zu sein und kein unerfahrener, unmündiger zu bleiben. Übrigens sahen die Rabbinen die Proselyten als unmündige und unerfahrene Menschen an, die den gottgefälligen Lebenswandel erst noch zu lernen hatten.

Erneut ist darauf hinzuweisen, dass Jankowski zwar in seiner späteren Übersetzung (G32) dann doch am Ende von Vers 2 zur Formulierung „*das Gute, das Wohlgefällige und Vollkommene*“ zurückkehrt, aber trotzdem bleibt die Erschließung biblischer Hintergründe der von Paulus verwendeten Begriffe wertvoll für ihr Verständnis, wenn man ernst nimmt, dass sich Paulus nicht von den Verheißungen Israels verabschiedet hat, sondern sich genau von ihnen her den Völkern zuwendet.

Es sind nach Jankowski (J266) ja beide gemeinsam, „Juden und Nichtjuden“, die in Römer 12,2

[e]rmutigt werden ..., sich den herrschenden Verhältnissen nicht anzupassen. Wer eine neue Welt und neue Menschen für möglich hält, ja herbeisehnt, der

kann nicht angepaßt leben. Er ist auf Erneuerung aus, auf Umgestaltung, wohl wissend, daß eine Veränderung der Zustände in der Welt nicht möglich ist ohne die Veränderung bei sich selbst, im Leben und im Denken. Das läuft freilich nicht auf ein Selbsterfahrungsprogramm hinaus, das schließlich nur noch sich selbst genügen will und die Welt nicht mehr wahrnimmt. Kriterium für die Erneuerung der Zustände und der Menschen ist der Wille Gottes. Und der wird erkennbar in dem, was dem Guten dient, in dem, wie Juden und Nichtjuden auf neue Weise und durchaus angenehm zusammenleben können, und in dem, was die Welt ganz und heil macht, kurz all das, was auch in der Thora des Lebens geboten ist.

Auch Wolter (M256) hatte ja im Blick auf den Ausdruck *me syschēmatizesthe tō aiōni toutō* {gleicht euch nicht der Gestalt dieser Weltzeit an} davon gesprochen, „sich nicht der Kultur der nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft anzupassen“. Aber diese Nichtanpassung verstand er dann doch eher im Sinne religiöser Bekehrung zum christlichen Glauben samt ethischer Neuausrichtung. Jankowski dagegen (J266) traut Paulus zu, dass er von der auf gesellschaftliche Befreiung ausgerichteten Tora Israels her die grundlegende „Veränderung der Zustände in der Welt“ für möglich und sogar geboten hält – was die Tora fordert, wird im Vertrauen auf den Messias Jesus möglich, indem Israel und die Völker sich gemeinsam auf die Suche nach dem machen, „was dem Guten dient“.

Seine Auslegung von Römer 12,1-2 beendet Jankowski mit der Einschätzung, dass „Paulus ... ein schlechter Agitator und erst recht ein schlechter Seelsorger“ wäre, wenn er es bei einer so allgemeinen ethischen Ermutigung und Zielsetzung beließe:

Denn noch leben Juden und Nichtjuden, wenn auch zusammen, in und unter den herrschenden Verhältnissen. Und für dieses Leben hören wir nun konkrete Ermutigungen, damit beide an die Arbeit gehen können. Denn vom neuen Leben kann man predigen, und die Hoffnung auf eine neue Welt kann man wecken. Beides ist aber zu lernen im Tun.

Übersetzungsvorschlag für Römer 12,1-2

- 12,1 Ich ermutige euch nun, **Geschwister**,
durch die **Erbarmungen** Gottes,
eure Leiber **bereitzustellen**
als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer,
euren **wortgemäßen (Gottes-)Dienst**.
- 12,2 Und **passt** euch nicht dieser Weltzeit an,
sondern **lasst** euch **umgestalten**
durch die Erneuerung des **Denkens**,
um zu erproben, was der Wille Gottes ist:
das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.

Im Leib des Messias und mit Feinden leben (Römer 12,3-21)

[3. Dezember 2025] Im Blick auf den ethischen Hauptteil Römer 12,1 - 15,13 sind Michael Wolter und Gerhard Jankowski darin einig, dass in 14,1 - 15,13 ein zusammenhängendes Thema behandelt wird. Den großen Abschnitt 12,3 - 13,14 teilen zwar beide in fünf Unterabschnitte ein, aber die ersten drei auf sehr verschiedene Weise.

Wolter (M260) stellt ihn unter die Überschrift „*Erfordernisse des christlichen Alltags*“ und unterteilt ihn (M243) in die fünf Unterabschnitte „12,3-8; 12,9-21; 13,1-7; 13,8-10; 13,11-14“. Dabei steht (MX) nach Ausführungen in 12,3-8 über die „Vielfalt der anvertrauten Aufgaben in dem einen Leib Christi“ in 12,8-21 ein „paränetischer Katalog“ verschiedener Ermahnungen, dem in 13,1-7 eine Antwort auf die Frage folgt, „[w]arum man sich den überlegenen Obrigkeiten unterordnen soll“.

Nach Jankowski dagegen (J7) wird in 12,3-16 der „[e]in[e] Leib im Messias“ beschrieben, während es im Abschnitt 12,17 - 13,14 um den „Umgang mit dem Bösen“ geht. In diesem Zusammenhang ruft Paulus zunächst in den Versen 12,27-20 allgemein zum „Frieden machen“ auf und stellt anschließend in 12,21 - 13,1-7 den „Umgang mit den überragenden Mächten“ als beispielhaft für den Umgang mit dem Bösen dar, womit er eine Idee von Karl Barth aufgreift, wie wir sehen werden.

In meinen Augen haben beide Unterteilungen etwas für sich, und da es Überschneidungen gibt, z.B. weil schon der Vers 12,14 eher in Jankowskis Unterabschnitt „Umgang mit dem Bösen“ passt, lege ich meiner Auslegung keine weitere innere Unterscheidung des gesamten Restkapitels 12,3-21 zugrunde, in dem es nach Wolter (M243) „um das Verhalten“ geht, „das die römischen Christen sowohl untereinander als auch im Verhältnis zu ihrer nichtchristlichen Umwelt an den Tag legen sollen.“ Dass zwischen 12,21 und 13,1-7 Zusammenhänge bestehen (M308), sieht auch Wolter; trotzdem ist seine Beobachtung nicht von der Hand zu weisen (M280), dass die Verse 12,17-21 durch eine „Inklusion“ noch enger als mit dem Folgenden zusammengehalten werden, „die Paulus mit Hilfe der Antithese ‚böse‘/‚gut‘ (*kakon/kalon* bzw. *agathon*) in V. 17 und V. 21 bildet.“

Römer 12,3: Im Bedenken dessen, was einem anvertraut ist, sich nicht überheben, sondern besonnen handeln

12,3 Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben ist, jedem unter euch, dass niemand mehr von sich halte, als sich's gebührt, sondern dass er maßvoll von sich halte, wie Gott einem jeden zugeteilt hat das Maß des Glaubens.

[4. Dezember 2025] In seiner Analyse des Abschnitts Römer 12,3-8 hebt Michael Wolter hervor (M260f.), dass dessen Zusammengehörigkeit „durch eine semantische {bedeutungsmäßige} Achse hergestellt“ wird,

die von der individualisierenden Anrede *panti tō onti en hymin* {einem jeden, der bei euch ist} (V. 3a) über das ebenso individualisierende *hekastō hōs* {einem

jedem} (V. 3d) und die diversifizierenden (unterscheidenden) Ausdrücke (*polla melē* {(viele Glieder)} (V. 4a.b), *panta ou tēn autēn praxin* {alle nicht dieselbe Tätigkeit} (V. 4b), *hoi polloi* {die Vielen} (V. 5 a), *kath' heis allēlōn melē* {als Einzelne aber voneinander Glieder} (V. 5b) bis hin zu *charismata ... diaphora* {Gnadengaben ... in unterschiedlicher Weise} (V. 6a) verläuft. Sie endet dann in der Darstellung des unverbundenen Nebeneinanders von sieben Charismen bzw. Tätigkeiten in V. 6b-8d.

Indem Wolter damit Paulus unterstellt, er rede ganz allgemein von jedem Einzelnen in seiner Unterschiedenheit von anderen Christen, tut er so, als wäre Paulus nicht zuvor acht Kapitel lang auf die konfliktbeladene Beziehung zwischen Israel und den Völkern eingegangen und als wäre dieses Thema jetzt für ihn überhaupt nicht mehr von Belang. Insbesondere (M262) durch „die umständliche Formulierung *panti tō onti en hymin* {wörtlich: jedem in euch Seienden}“ soll sich Wolter zufolge

[j]eder Einzelne ... gerade in seiner individuellen Besonderheit angesprochen fühlen. Paulus redet nicht die Leserschaft als Gruppe an, sondern er wendet sich an jeden Einzelnen separat. So bereitet er bereits hier das Thema vor, dass ihn dann ab V. 4 beschäftigen wird: die Vielfalt und unterschiedliche Verteilung der Charismen (V. 6a).

Richtig daran ist, dass Paulus „die Leserschaft“ tatsächlich nicht als homogene Gruppe anspricht, aber Wolter ignoriert die in ihr offen zutage liegenden Konfliktherde.

In Vers 3a (M262) lässt Paulus mit *legō gar* {Denn ich sage} einen neuen Hauptsatz beginnen, indem er tut, was er sagt, nämlich etwas sagen, was grammatikalisch ein „Performativ“ genannt wird – wie schon in Vers 1a bei *parakalō oun hymas* {Ich ermahne euch nun}. Und ebenso wie er dort mit *dia tōn oiktirmōn tou theou* {kraft der Barmherzigkeit Gottes} „auf seine ihm von Gott verliehene Autorität“ verwiesen hatte, tut er dies jetzt erneut mit der Formulierung *dia tēs charitos tēs dotheisēs moi* {kraft der Gnade, die mir gegeben wurde}, wobei er an seine Berufung“ denkt, „die er in 1Kor 15,10 und Gal 1,15 auf die ‚Gnade Gottes‘ zurückführt“.

In Vers 3b-c formuliert Paulus den „Inhalt der Weisung“ als „ein Wortspiel ..., das nicht einmal annäherungsweise adäquat übersetzt werden kann“:

*mē hyperphronein par' ho dei phronein
alla phronein eis to sōphronein*
{wörtlich: nicht über(heblich) denken anstelle dessen, was zu denken ist, sondern denken auf bescheidenes Denken hin}...

Genauer ist *hyperphronein* auf „den Habitus von Menschen“ zu beziehen, „die überheblich sind und sich anderen überlegen fühlen, weil sie sich auf ihre individuellen Eigenschaften etwas einbilden“, während (M263) *sōphronein*, wörtlich „eigentlich ‚gesund denken‘“, von seiner Stammverwandtschaft „mit *sōphrosynē*, der Bezeichnung für eine der vier Kardinaltugenden (lat. *temperantia* und *moderatio* {Mäßigung

und Selbstbeherrschung}“, her zu verstehen ist, deren „Bedeutung ... jedoch sehr diffus“ ist. Auch in Texten von Plato und Xenophon wird sie „menschlicher Überheblichkeit entgegengesetzt“, bei Plutarch hat sie mit der „Einhaltung des rechten Maßes“ zu tun, und Philostratus³⁷⁷ setzt sie in „Opposition zu *hyperphronein* wie in Röm 12,3“, indem er

Vespasian die Worte in den Mund ...legt ...: „Die Herrscherrechte und Ehrungen, die mit der Herrschaft über die Römer einhergehen, habe ich so vernünftig und maßvoll (*sōphronōs kai metriōs*) verwaltet, dass ich weder als *hyperphrōn* noch umgekehrt als *kateptēchōs* (unterwürfig) gelte“.

Das heißt (M264), ein *sōphronein* ist im

Gegenüber zu *hyperphronein*... ein *phronein* ..., das auf Überheblichkeit verzichtet und darum ein *phronein* ist, „das sein muss“ (*ho dei*), weil es ‚maßvoll‘ (nach Philostratus, Vit. Apoll. 5,29: *metriōs*) ist. Dass Paulus dann in V. 3d vom *metron pisteōs* {zur Bedeutung siehe unten} spricht, dürfte darum der Aufforderung zum *sōphronein* in V. 3c geschuldet sein.

Als auf Vers 3c bezogener „Nebensatz“ gibt Vers 3d „Auskunft über die Art und Weise des *phronein eis to sōphronein* {des den Sinn darauf Richtens, bescheidenen Sinnes zu sein}, das jedem aufgegeben ist.“ Dabei ist das Wort *hekastō* {jedem} betont an den Satzanfang gezogen, sogar vor das Wort *hōs* {wie}. In der Formulierung *hekastō hōs* {einem jeden wie} begreift Wolter von Parallelen her, die er u.a. in 1Kor 3,5; 7,17; Num 26,54^{LXX}; 2Kor 9,7; 1Petr 4,10 findet, die Konjunktion *hōs* überall im Sinne von „je nachdem, wie“. Alle diese Texte

haben miteinander gemeinsam, dass sie innerhalb einer vorgegebenen Gleichheit *individuelle Unterschiede zur Geltung bringen*. Für das Verständnis von Röm 12,3d ist diese Eigenart von Bedeutung, weil zu dieser Stelle darüber diskutiert wird, ob Paulus hier die Unterschiede oder die Gleichheit zwischen den Christen in den Vordergrund stellen will.

Umstritten ist nun, was genau Gott „je nachdem“ jedem zugeteilt oder anvertraut hat {*emerisen*}, nämlich *metron pisteōs*. Beide Wörter werden nämlich von der Grammatik und Bedeutung her sehr verschieden verstanden. Wolter unterscheidet (M265) drei „Grundtypen“ des Verständnisses.

Erstens wird erwogen, *metron* „quantitativ“ im Sinne von „Maß“ zu verstehen; dann bezeichnet es „das Ergebnis des Zumessens“:

Paulus mache darauf aufmerksam, dass Gott jedem einzelnen Christen ein unterschiedlich großes „Maß an Glauben“ „zugeteilt“ habe. Diese Vorstellung komme auch dort zum Ausdruck, wo Paulus vom „Wachsen“ des Glaubens

377 Für die von Wolter zitierte Stelle „Vit. Apoll. 5,29“ finde ich im Internet die englische Übersetzung [Life of Apollonios 5.26-30](#).

spricht (2Kor 10,15) oder von „Defiziten“ des Glaubens (1Thess 3,10) oder von „Schwachen“ im Glauben (Röm 14,1f).

Diese „Vorstellung vom Glauben als eines portionierbaren und damit endlichen Ganzen“ lehnt Wolter jedoch ab, zumal dann im Widerspruch zur Argumentation des Paulus in diesem Abschnitt derjenige, der „mehr Glauben abbekommen hätte als andere, ... sich diesen überlegen fühlen“ dürfte.

Zweitens wird *metron* „qualitativ verstanden“ im Sinne von „Maßstab“ oder „Richtschnur“; dann meint es „das Instrument des Zumessens“:

Paulus spreche vom Christus-Glauben, den Gott allen Christen *gleichermaßen* „zugeteilt“ habe, und zwar als einen allen *gemeinsamen* „Maßstab“, an dem sie sich in ihrem Verhalten zu orientieren haben.

Diese Interpretation ist aber nach Wolter erst recht unmöglich, denn die eben besprochene

Einleitung mit *hekastō hōs* {jedem wie} lässt keinen Zweifel daran zu, dass Paulus hier gerade nicht die Gleichheit, sondern die *Unterschiedlichkeit* von Gottes Zuteilen hervorheben will.

Drittens ist erst in „den letzten Jahren ... eine weitere Interpretation hinzugekommen, die ... für *pistis* eine ganz andere Bedeutung annimmt“, nämlich „die *Aufgabe*, die Gott jedem Einzelnen anvertraut habe.“³⁷⁸ Hintergründe dafür finden sich z.B. in 1Chr 9,26, wo es heißt (M266),

dass „vier Obertorwächter *en pistei* waren“, und 9,31 sagt von einem Leviten, dass er „*en tē pistei* über die Arbeiten der Pfannenopfer war. ... Dieses Verständnis von *pistis* findet seine Entsprechung im Gebrauch von *pisteuesthai* als „anvertraut bekommen“ mit Bezug auf eine Aufgabe in Röm 3,2; 1Kor 9,17; Gal 2,7; 1Thess 2,4; 1Tim 1,11; Tit 1,3.

Nach Wolter fügt sich dieses Verständnis „sinnvoll in den Kontext von Röm 12,3-8 ein“, und es entspricht

sprachlich und sachlich 2Kor 10,13 ..., wo Paulus mit Bezug auf sich selbst Analoges schreibt: „Wir werden uns nicht rühmen *eis ta ametra* {über alles Maß hinaus}“ (dem entspricht in Röm 12,3b *mē hyperphronein*), „sondern nach dem Maßstab der Richtschnur, die Gott uns als Maßstab zugewiesen hat“ (*kata to metron tou kanonos hou emerisen hēmin ho theos metrou*); vgl. darüber hinaus Eph 4,7 („jedem Einzelnen von uns wurde die Gnade gegeben

378 Wolter beruft sich dazu vor allem auf J.C. Poirier, *The Measure of Stewardship: Pistis in Romans 12:3*, TynB 59 (2008) 145-152, und J.K. Goodrich, „Standard of Faith“ oder „Measure of a Trusteeship“? A Study in Romans 12:3, CBQ 74 (2012), 753-772, sowie J.K. Goodrich, *The Interpretation of metron pisteōs in Romas 12.3 – A Rejoinder to Porter and Ong*, JGRCJ 9 (2013) 213-220.

nach dem Maß der Gabe Christi [*kata to metron tēs dōreas tou Christou*]“) und 1Petr 4,10 {siehe dazu unten meine [Auslegung von Römer 12,6](#), S. 862}. *metron* bezeichnet dann das zu jedem Einzelnen passende „Maß“, das in der ihm jeweils anvertrauten Aufgabe besteht.

Meines Erachtens macht es sehr viel Sinn, dass „Paulus ... hier also nicht vom Glauben der Christen“ spricht,

sondern vom Vertrauen, das Gott ihnen durch die Zuteilung von Charismen entgegenbringt. Dabei nimmt Gott nicht etwa eine quantitative Unterscheidung vor, als würde er dem einen Christen mehr vertrauen und dem anderen weniger. Die Unterscheidung besteht vielmehr darin, dass er dem einen dieses „Charisma“ anvertraut und dem anderen jenes. Es ist also die je und je unterschiedliche *Gestalt* von Gottes Vertrauen, die den Unterschied ausmacht.

Nach Wolter ruft Paulus mit der Formulierung *hekastō hōs* {je nachdem ... wie einem jeden} also zugleich ein „Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenzen“ auf, wobei

die Charismen lediglich unterschiedliche Gestalten ein und desselben Vertrauens sind, das Gott den Christen entgegenbringt. Darum soll keiner sich für etwas Besseres halten (V. 3b) und ist jeder Einzelne auf gefordert, die ihm anvertraute Aufgabe so zu versehen, wie diese es ihm als „rechtes Maß“ vorgibt, d.h. wie es ihr entspricht.

[5. Dezember 2025] Auch wenn ich Wolters Interpretation von *metron pisteōs* angemessen finde und seine Auslegung von Römer 12,3 für nachvollziehbar halte, ziehe ich gerne als Ergänzung die Ausführungen von Gerhard Jankowski heran (J268), um dem bei Wolter ausgeblendeten Hintergrund der nach wie vor wesentlichen Beziehungsklärung zwischen Israel und den Völkern gerecht zu werden. Jankowski zufolge geht es nämlich (J268)

hier nicht um einen Moralkodex einer Gemeinschaft Gleichgesinnter für ihren Umgang mit anderen oder, wie es meistens verstanden wird, um Anweisungen an Christen für ihren Umgang untereinander oder auch mit anderen. Paulus zeigt vielmehr auf, wie Juden und Nichtjuden zusammenleben können, was zu seiner Zeit schwierig, wenn nicht unmöglich war. Allein um diese Möglichkeit, allein um eine Halacha für das Zusammenleben dieser so unterschiedlichen Größen geht es. Das muß immer wieder betont werden, damit nicht aus den Ermutigungen des Paulus Allgemeinplätze werden, aus denen man sich das gerade Passende heraussuchen kann.

Es sind ja alles andere als Gleichgesinnte, die sich im Vertrauen auf den Messias Jesus in messianischen Gemeinschaften zusammenschließen, vielmehr ruft Paulus „zur Solidarität der Gegensätzlichen im gemeinsamen Tun“ auf. Zur Verdeutlichung der „Gegensätze“ geht Jankowski zunächst auf „die gängigen Schlagworte aus der damaligen Diskussion“ ein, die es vonseiten hellenistischer Schriftsteller gab:

Denn bei aller Toleranz auf seiten der politisch Herrschenden schlägt gerade bei den damaligen Meinungsbildnern ein fast blinder Haß gegen die Juden durch. Bei dem Philosophen Seneca sind die Juden *gens scleratissima, das verruchteste Volk*. Für den Historiker Tacitus sind die Sitten der Juden *sinister, foedus, absurdus, sordidus, finster, ekelhaft, abgeschmackt, schäbig*, die Mesianisten bezeichnet er anlässlich der Brandkatastrophe in Rom als *superstitio* und *odium humani generis, Aberglauben, Haß des menschlichen Geschlechts*. So etwas wird gerne von allen Antisemiten bis in die Neuzeit hinein zitiert³⁷⁹. Als Menschenhasser, Gottlose und die dümmsten der Barbaren galten Juden bei so manchem hellenistischen Schriftsteller³⁸⁰.

Ebenso große Vorbehalte gab es vonseiten der Juden auch gegenüber den Gojim:

„Gesegnet seist du, Herr unser Gott, König der Welt, daß du mich nicht gemacht hast als goj“, so heißt es in den Berakhot des jüdischen Morgengebets. Ein Proselyt galt als einer, der vom Grab her kommt, d.h., daß er vor seiner Konversion als Goj total unrein war, wie die Gojim überhaupt als unrein galten. Die Gojim, das sind die Feinde Israels per definitionem. „Gehässigkeiten auf jüdischer Seite“ nennen das Strack-Billerbeck³⁸¹ und bieten dafür an verschiedenen Stellen eine überwältigende Fülle an Belegen.

Angesichts (J269) dieser gewaltigen „Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden“ ist es für Paulus nicht einfach, ihnen allen „einen gangbaren Weg, eine Halacha“ zu zeigen, damit sie „in der messianischen Gemeinde miteinander leben und miteinander umgehen“ können. Man versteht die Worte des Paulus kaum angemessen, wenn man den „Hintergrund der eben beschriebenen Gegensätze“ außer Acht läßt.

Von dieser Einsicht her begreift Jankowski das in Römer 12,3 mehrfach verwendete Wort *phronein* in einer besonders zugespitzten Weise:

Gegen das Miteinander hat es in allen messianischen Gemeinden Einwände von beiden Seiten gegeben. Paulus kann davon ausgehen, daß auch in Rom diese Einwände erhoben werden. *Bedenken, phronein*, nennt er das.

Was *phronein* „im klassischen Griechisch“ bedeutet, ist Jankowski durchaus bewusst, nämlich

Einsicht gewinnen, Bewußtsein haben, etwas gründlich durchdenken. Im hellenistischen Griechisch gewinnt es auch die Bedeutung von *die gleiche Gesinnung (einer Partei) haben*. Gemeint ist dann, zu denken und zu bedenken, was in einer Gruppe oder einer Partei gedacht wird.

379 Jankowski verweist dazu beispielhaft auf das „durch und durch rassistische Handbuch der Judenfrage des ‚Schöpfers des praktischen Antisemitismus‘ Th. Fritsch, 1935 in 38. Aufl. erschienen.“

380 Dazu verweist Jankowski auf M. Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, Stuttgart 1976, 112.

381 So zitiert Jankowski Strack-Billerbeck, Bd. III, 588.

Aber Paulus, der „das Wort insgesamt an 21 Stellen“ hat, „davon achtmal im Römerbrief“, verwendet es anders, also

nicht in der Bedeutung von *Gesinnung haben*. Es kommt ihm nicht auf das Denken einer einzigen Gruppe an. Er hat es mit Gruppen von Menschen zu tun, in denen gegensätzliche Denk- und Verhaltensweisen vorhanden sind. Die werden manchmal laut oder empfindlich sichtbar. Man hat Bedenken gegen das, was die anderen tun oder von einem verlangen. Da ist man nur auf die eigene Gruppe bedacht. Paulus benutzt das Verb, um zur Einheit mit denen zu ermutigen, die etwas anderes denken und anders leben.

Von daher interpretiert Jankowski das „Wortspiel“ mit dem Verb *phronein* in Römer 12,3 in folgender Weise:

Wir hören *hyperphronein*, *phronein*, *sōphronein* (*sōs* = *gesund*). *hyperphronein* ist das Bedenken, das man gegeneinander hat, *sōphronein* ist das gesunde Bedenken, das die Gegensätze aufeinanderzuführt, sie anerkennt und sie solidarisch aushält. Das Ziel nennt er in 12,16: *dasselbe untereinander bedenken*.

Jankowskis Übersetzungsvorschlag für Römer 12,3 sieht dementsprechend so aus (J266):

*Ich sage freilich durch die mir gewährte Gnade jedwedem unter euch:
Nicht überheblich zu bedenken an dem vorbei,
was unbedingt zu bedenken ist,
sondern zu bedenken auf das gesunde Bedenken hin,
wie einem jeden Gott ein Maß der Treue zugemessen hat.*

Später (G32) gibt Jankowski *eis to sōphronein* mit „um zur Besinnung zu kommen“ wieder, und das „Maß der Treue“ wird zum „Maß des Vertrauens“.

Bringt man diese Anregungen mit den oben dargelegten Einsichten von Wolter zusammen, könnte man meines Erachtens am besten vom *Maß des Anvertrauten* sprechen – in dem Sinne, dass Gott jedem die Bewältigung der jeweils besonderen Herausforderungen, denen er sich zu stellen hat, auch zutraut.

Römer 12,4-5: Als Glieder im Leib des Messias sind wir zugleich Glieder voneinander

12,4 Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben,
aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben,
12,5 so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus,
aber untereinander ist einer des andern Glied.

[6. Dezember 2025] In den Versen Römer 12,4-5 kommt Paulus Michael Wolter zufolge (M261) auf das „Modell des menschlichen Leibes“ zu sprechen, mit Hilfe dessen er „bereits im 1. Korintherbrief“ das „Nebeneinander einer Vielzahl von Funktionen und Aufgaben in der Gemeinde (1Kor 12,4-11.28-30)“ erläutert hatte:

Wie jeder „eine“ menschliche „Leib“ „viele Glieder“ hat, so sei auch die Gemeinde „ein Leib“, der „viele Glieder“ hat (Röm 12,4-5; 1Kor 12,12-27; s. auch 10,17). Seine Leser sollen dadurch in die Lage versetzt werden, die Vielfalt der Aufgaben und Tätigkeiten, die es innerhalb jeder christlichen Gemeinde gibt, als selbstverständlichen Bestandteil von deren sozialer Gestalt anzusehen.

Bereits im 1. Korintherbrief (M267) wollte Paulus mit dieser „Metapher ... die Überbewertung bestimmter Charismen und die Herabsetzung anderer ... korrigieren.“

Statt aber nun das Bild „Ein Leib in Christus“ vom konfliktbeladenen Zusammenschluss von Juden und Menschen aus den Völkern her zu begreifen, benennt Wolter als einzigen Hintergrund

eine in seiner Umwelt geläufige Metaphorik ..., die menschliche Gemeinschaften wie Staaten und Völker unter Rückgriff auf das Bild vom „Leib“ (*sōma*) und seinen „Gliedern“ (*melē*) bzw. „Teilen“ (*merē*) charakterisiert.

Dazu beruft er sich auf Aristoteles, Dionysius v. Halicarnass, Chrysipp bei Plutarch und verweist (Anm. 28) außer auf Plato auch auf den „Gebrauch der Leib-Metaphorik in der stoischen Ethik“³⁸².

382 Zum Letzteren bemerkt Wolter immerhin, dass ein „Unterschied zwischen ihm und der paulinischen Verwendung“ besteht, was nach R.M. Thorsteinsson, *Paul and Roman Stoicism: Roman 12 and Contemporary Stoic Ethics*, JSNT 29 (2006), 151f., u.a. aus „Seneca, Ep. Mor. 95,51-52“ hervorgehe. Diese Stelle in Senecas *Epistulae morales ad Lucilium*, im [14./15. Buch, 95. Brief, Abschnitt 51-52](#), lautet (mit von mir eingefügter Hervorhebung):

[51] Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum. Quid agimus? quae damus praecepta? Ut parcamus sanguini humano? quantum est ei non nocere cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriante panem suum dividat? Quare omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam? cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: [52] **omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit.** Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus.

Ins Deutsche (von mir mit Hilfe von DeepL) übersetzt steht dort:

[51] Hier ist eine weitere Frage: Wie sollen wir unsere Mitmenschen behandeln? Was sollen wir tun? Welche Gebote sollen wir geben? Dass wir menschliches Blut verschonen sollen? Wie großartig ist es doch, demjenigen, dem man helfen sollte, keinen Schaden zuzufügen! Es ist natürlich sehr lobenswert, wenn ein Mensch seinem Mitmenschen gegenüber freundlich ist. Sollen wir ihn lehren, Schiffbrüchigen die Hand zu reichen, Verlorenen den Weg zu weisen, sein Brot mit Hungrigen zu teilen? Warum sollte ich alles aufzählen, was getan und vermieden werden sollte, wenn ich ihm kurz diese Formel der menschlichen Pflicht geben kann: [52] **Alles, was du siehst, wodurch das Göttliche und das Menschliche miteinander verbunden sind, ist eins; wir sind die Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns zu Verwandten gemacht, da sie uns aus demselben und**

Nach Wolter (M267) kommt „dem Bild, das Paulus seinen Lesern vorzeichnet“, am nächsten die von Dionysius v. Halicarnass, Ant. Rom. 6,86³⁸³, erzählte

Fabel des Menenius Agrippa vom Protest der Glieder des menschlichen Leibes gegen den Magen, mit dem der Protest der römischen *plebs* gegen die Privilegien des Senats verglichen wird...: „Die Füße sagen, dass auf ihnen der ganze Leib ruht, und die Hände, dass sie die Künste ausüben und Lebensmittel herbeischaffen ..., und der Kopf, dass er sieht und hört“. Sie halten dem Magen vor: „Was tust du von diesen Dingen? Oder worin besteht deine Wohltat und deine Nützlichkeit für uns?“ Ebenso verhalte es sich mit der Polis: „Viele Gruppen füllen sie gemeinsam, und in nichts gleichen sie einander, aber jede von ihnen für sich (*hōn hekaston idian*; ebd. 4) gewährt der Gemeinschaft Nutzen wie die Glieder dem Leib (*hōsper ta melē tō sōmati*; ebd.). Die einen bebauen die Äcker, die anderen kämpfen gegen die Feinde, andere machen auf dem Meer vielerlei Gewinn, wieder andere üben die notwendigen Künste aus“. Diese Aufzählung der Vielfalt von Tätigkeiten der ‚Glieder‘ des Leibes entspricht dem Katalog der Charismen, den Paulus in V. 6b-8a zusammenstellt.

Wolter zufolge will Paulus also auf nichts anderes hinaus, als dass es „zum Wesen des einen menschlichen Leibes“ gehört,

dass er nicht nur viele Glieder hat (*Thema* {worüber etwas ausgesagt werden soll}: V. 12,4a), sondern dass diese Glieder auch *unterschiedliche* ‚Tätigkeiten‘ ausüben (*Rhema* {das über das *Thema* Ausgesagte}: V. 4b).

Es bleibt also dabei, dass Wolter die sehr konkreten Konflikte zwischen Juden und Gojim in der messianischen Gemeinde außer Acht lässt, und annimmt, dass Paulus lediglich (M268) „ein Bewusstsein dafür schärfen“ will,

dass die Vielzahl und die Unterschiedlichkeit der innergemeindlichen Aufgaben nicht nur ein organischer und notwendiger Bestandteil der Einsheit der Gemeinde ist, sondern dass sie für diese ebenso existenznotwendig ist wie die Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Glieder für den menschlichen Leib.

In Vers 5 erläutert Paulus „zunächst nur V. 4a, also das *Thema* des Bildes“, indem er sagt: „Wie der menschliche Leib *einer* ist und aus *vielen* Gliedern besteht, so ist auch die christliche Gemeinde *ein* Leib“, der aus einer Vielzahl von ‚Gliedern‘ besteht“,

zu demselben hervorbringt; sie hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt und uns gesellig gemacht. Sie hat bestimmt, was fair und gerecht ist; nach ihrer Verfassung ist es elender, zu schaden als geschädigt zu werden; auf ihren Befehl hin sind die Hände bereit zu helfen.

Deutlich wird aus den hervorgehobenen Sätzen, dass für den hellenistischen Philosophen die Leib-Metaphorik tatsächlich von einer Einheit des Menschen mit Gott bzw. der Natur ausgeht, also von einer für den Juden Paulus völlig abwegigen Vorstellung.

383 Eine englische Übersetzung dieser Stelle ist hier im Internet nachzulesen: [Dionysius of Halicarnassus, Roman Antiquities](#).

und von diesem Leib spricht er als „vom ‚Leib *in Christus*‘ (*sōma en Christō*)“. Wie an vielen anderen Stellen (Anm. 31: „Röm 15,17; 16,3b.8-13; 1Kor 3,1; 4,15.17b; Gal 3,26.28; 5,6; Phlm 8.16“) bezeichnet (M268)

[der] Ausdruck *en Christō* ... hier genauso wie der Genitiv *Christou* in 1Kor 12,27 diejenige symbolische Sinnwelt, in der allein die christliche Gemeinschaft als „Leib“ wahrgenommen werden kann. Der Genitiv *Christou* in 1Kor 12,27 und *en Christō* in Röm 12,5a tragen dem Sachverhalt Rechnung, dass die Angehörigen der christlichen Gemeinde nicht nach dem alltagsweltlichen Verständnis der Leibmetaphorik, sondern allein auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus als „Leib“ gelten können. Paulus verwendet den Ausdruck „Leib Christi“ als eine sekundäre Metapher, die als primäre Metapher den sozialen und politischen Gebrauch des Bildes vom Leib voraussetzt.

Endlich räumt Wolter zwar ein, dass Paulus die Leib-Metaphorik aus der hellenistischen Umwelt nicht einfach ungebrochen übernimmt, sondern sozusagen gefiltert durch den Bezug auf den Glauben an Jesus Christus, aber dass in diesen Leib des Messias sehr konkret die Völker in die Gemeinschaft mit Israel einbezogen sind (vgl. Epheser 3,6) und dass dies der hauptsächliche Grund für die Verwendung dieser Metapher sein könnte, hält er nicht einmal einer Erwägung für wert.

In Vers 5b macht Paulus mit der Formulierung *allēlōn melē*, wir sind „voneinander Glieder“, wie in Epheser 4,25 und inhaltlich entsprechend in 1. Korinther 12,27³⁸⁴ (M268f.)

auf die Egalität des Status aufmerksam ..., die alle Christen kennzeichnet: Unabhängig davon, welche „Tätigkeit“ sie ausüben, sind sie und ihre Tätigkeiten alle gleich, weil sie alle „Glieder“ sind. Darüber hinaus steckt in dieser Formulierung eine interessante Ekklesiologie: Für Paulus ist die Kirche als „Leib in Christus“ nicht eine Größe, die unabhängig von ihren Gliedern existiert, sondern sie entsteht durch ihre Glieder, d.h. durch diejenigen, die zu Jesus Christus gehören.

Wolters Pochen auf die „Egalität“ aller Christen klingt gut, verdeckt jedoch in dieser Allgemeinheit die gewaltigen Herausforderungen für eine messianische Gemeinde, mit den in ihr nach wie vor bestehenden Vorurteilen und Konflikten zwischen Juden und Gojim umzugehen.

Demgegenüber legt Gerhard Jankowski (J268) großen Wert darauf, dass es sehr konkret „die Ermutigungen“ des Paulus „zum Zusammenleben von Juden und Nichtjuden“ sind, die „mit dem großartigen Bild von dem einen Leib und den vielen unterschiedlichen Gliedern begründet“ werden:

384 Dort fehlt das Wort *allēlōn* {voneinander}, und der hier vorliegenden Formulierung für „als Einzelne“ *to de kath' heis* {wörtlich: im Blick auf das gemäß dem Einen aber} entspricht dort *ek merous* {wörtlich: aus den Teilen, von den einzelnen Teilen her}.

Und ermutigt wird nicht zu einer alle Gegensätze vertuschenden Gefühlsduselei, sondern zur Solidarität der Gegensätzlichen im gemeinsamen Tun.

Und da Paulus im Vers 3 zuvor (J269) ausgiebig auf das von Jankowski mit „Bedenken“ übersetzte Wort *phronein* zurückgegriffen hat, meint er den Schluss ziehen zu dürfen:

Bedenken werden immer da laut, wo es eine unterschiedliche, ja gegensätzliche Praxis gibt. Nun könnte man die Unterschiede nivellieren und die Gegensätze aufheben, wenn es denn nur um eine einheitliche Praxis geben soll. Genau das macht Paulus nicht. Er läßt die Unterschiede gelten. Was er will, verdeutlicht er an der damals durchaus bekannten Metapher von dem einem Leib mit den vielen unterschiedlichen Gliedern. Es geht ihm um eine Einheit. Der Leib bildet diese Einheit ab. Er ist eine Einheit von Vielen und Unterschiedlichen. Dafür stehen die verschiedenen Glieder an dem einen Leib. Damit ist aber das Bild noch nicht ausgeschöpft. Die verschiedenen Glieder haben in dem einen Leib einander nötig, sie tun zwar nicht das gleiche, aber sie brauchen und helfen einander in ihrem je verschiedenen Tun. Der eine Leib lebt durch das Tun der verschiedenen Glieder. So beschreibt die Metapher eine Praxis.

Mit dieser Praxis kann Paulus nach Jankowski (J269f.) nichts anderes meinen als

die messianische Praxis des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden. Deswegen heißt es bei Paulus: „*So sind die Vielen, wir, ein Leib im Messias*“ (11,5). Gerade das *im Messias* ist so betont gesetzt, daß wir auch übersetzen können: *Wir sind ein Leib, das aber im Messias*.

Es war J.J. Meuzelaar³⁸⁵, „der über die Verwendung der Metapher bei Paulus eine bahnbrechende Studie geschrieben hat“ und auf dessen Einsichten Jankowski aufbaut. Dessen Arbeit über den „Leib des Messias“ endet mit folgenden Worten:

„In der oekumenischen Perspektive des Apostels geht es nämlich um eine messianische, d.h. oekumenische, Ekklesia aus Juden und Nichtjuden. Die Metapher von dem einen Leibe hat er benutzt, damit gerade diese Perspektive verstanden werde von ‚Juden‘ und ‚Griechen‘ und sich bewähre in einer gemeinsamen Bemühung, die Einheit des Geistes zu bewahren durch den Bund des Friedens.“

Römer 12,6-8: Sieben verschiedene beispielhafte Gaben und Taten der Solidarität

12,6 Wir haben mancherlei Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist.
Hat jemand prophetische Rede, so übe er sie dem Glauben gemäß.

385 Jankowski zitiert J.J. Meuzelaar, Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen, Assen 1961, 174.

- 12,7 Hat jemand ein Amt, so versehe er dies Amt.
Ist jemand Lehrer, so lehre er.
- 12,8 Hat jemand die Gabe, zu ermahnen und zu trösten, so ermahne und tröste er.
Wer gibt, gebe mit lauterem Sinn.
Wer leitet, tue es mit Eifer.
Wer Barmherzigkeit übt, tue es mit Freude.

[8. Dezember 2025] Bereits in seiner Analyse des gesamten Abschnitts Römer 12,3-8 hatte Wolter (M261) auf dessen „Berührungen mit 1Petr 4, 7-11“ hingewiesen, die „nicht nur einzelne Stichworte, sondern auch die Struktur der gesamten Argumentation“ betreffen (von mir zeilenweise angeordnet):

„(7) So ist das Ende aller Dinge nahe herbeigekommen.
Seid darum besonnen (*sōphronēsate*) und nüchtern zu Gebeten.
(10) Wie ein jeder die Gnadengabe empfangen hat
(*hekastos kathōs elaben charisma*),
dient einander mit ihr als gute Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes
(*poikilēs charitos theou*).
(11) Wenn einer redet, (*soll er reden, als einer, der*) Gottes Worte (*spricht*)
(*ei tis lalei, hōs logia theou*),
wenn einer dient, (*soll er dienen, als einer, der*) aus der Kraft (*dient*),
die Gott gewährt (*ei tis diakonei, hōs ex ischyos hēs chorēgei ho theos*).“

Insbesondere gibt es dort wie hier in Römer 12,3c „die Aufforderung zum *sōphron-ein* zu Beginn ... und schließlich Mahnungen, die sich auf innergemeindliche Tätigkeiten beziehen“, wie hier in Römer 12,6-8, allerdings „fehlt durchgängig die in Röm 12,3-8 aus 1Kor 12,12-27 übernommene Leib-Glieder-Metaphorik.“ Wolter hält es für „wahrscheinlich, ... dass 1Petr 4,7-11 Bestandteil der Wirkungsgeschichte von Röm 12,3-8 ist“, da „der 1. Petrusbrief auch an anderen Stellen Vertrautheit mit paulinischer Sprache und Texten erkennen lässt“.

Entgegen (M269, Anm. 34) der „Mehrheitsmeinung“ der Exegeten beginnt Wolter zufolge (M269) in Vers 6a „kein neuer Satz, sondern der in V. 4 angefangene geht weiter“, und zwar ähnlich wie in Römer 3,23-24, wo es nach der Formulierung *pantes gar ēmarton* {alle haben gesündigt} im folgenden Vers mit dem Partizip *dikaio-menoi* {und werden gerechtfertigt} weitergeht:

Auch inhaltliche Gründe sprechen dafür, V. 6a mit V. 4-5 zu verknüpfen, denn erst in V. 6a führt Paulus den in V. 4 begonnenen Vergleich aus, weil er erst hier die Feststellung von V. 4b („die Glieder [sc. des Leibes] haben alle nicht dieselbe Tätigkeit“) auf die christlichen Wir überträgt.

Das Verb *echei* in Vers 4b, das sich trotz der Singularform auf den Ausdruck *ta de melē panta* {die Glieder alle aber} im Neutrum Plural bezieht und ausdrückt, dass diese *ou tēn autēn echei praxin* {nicht dieselbe Tätigkeit haben}, wird in Vers 6a

durch *echontes charismata* {und haben die Gnadengaben} aufgenommen. Daraus geht hervor, dass „Charismen“ für Paulus nicht latent vorhandene Begabungen oder Talente sind, die erst noch zu entdecken wären. Paulus spricht hier vielmehr von den Tätigkeiten, die von Angehörigen der Gemeinde ausgeübt werden. Er deutet sie als Aufgaben, die Gott ihnen geschenkt hat.

Indem Paulus mit *kata tēn charin tēn dotheisan hēmin* {kraft der Gnade, die uns gegeben wurde} eine „Formulierung“ wählt, mit der er in Vers 3 ganz ähnlich „die eigene apostolische Autorität ... begründet“, deutet er auch diese als eine unter vielen von Gott „den Angehörigen der Gemeinde als Charismen“ geschenkten Aufgaben.

Während Paulus „in 1Kor 12,4-11 die unterschiedlichen Charismen mit Hilfe einer sie verbindenden einheitsstiftenden Größe einfangen will“, die dort im „Geist“ besteht, stellt er hier Wolter zufolge „gerade umgekehrt ... ihre Unterschiedlichkeit in den Vordergrund“. Darum ist auch das der eben zitierten Formulierung (M269f.) „betont nachgestellte Adjektiv *diaphora*“ als Prädikat zu verstehen und mit (M260) „in unterschiedlicher Weise“ zu übersetzen.

In den Versen 6b-8a (M270) „zählt Paulus vier Tätigkeiten auf, um die allgemeine Feststellung von V. 6a, dass Gott die Charismen unterschiedlich verteilt hat, exemplarisch zu veranschaulichen“. Mit ihnen „spiegelt“ Paulus nach Wolter „weder Verhältnisse in Rom wider, noch bildet die Reihenfolge der Charismen eine Hierarchie ab“, denn an anderen Stellen wie 1. Korinther 12,8-10.28-29 oder 14,1-6.26 können sie in anderer Zusammenstellung und Reihenfolge auftauchen, auch (M271) ist es „nicht immer möglich, die hier genannten Charismen überschneidungsfrei voneinander abzugrenzen“.

Die zweite bis vierte der vier Tätigkeiten (M273) in den Versen 7a.b.8a stellt Paulus mit der „dreimaligen, scheinbar redundanten Wiederholung des gleichen Wortes bzw. Wortstammes“ im Nachsatz gleichberechtigt nebeneinander, das heißt, Paulus antwortet auf die Frage, in welcher unterschiedlichen Gestalt wir eine bestimmte Gnadengabe haben, sehr knapp mit (M260):

eite diakonian en tē diakonia {wenn Dienst, im (= in Gestalt von) Dienst};
eite ho didaskōn en tē didaskalia {wenn einer lehrt, im Lehren};
eite ho parakalōn en tē paraklēsei {wenn einer ermahnt, im Ermahnen}.

Ausführlich geht Wolter darauf ein (M271, Anm. 45), dass sich „nicht einmal annäherungsweise sagen“ lässt, an „welche Tätigkeit Paulus bei *diakonia* {Dienst} denkt“, denn das Wort meint sehr allgemein „jede Art von Tätigkeit, die um anderer willen durchgeführt wird“, vom „Tischdienst (Apg 6,2)“ bis hin zu dem „was die Obrigkeit in Gottes Auftrag tut, um die staatliche Ordnung aufrechtzuerhalten (Röm 13,4)“. Aber in Matthäus 25,44 kann auch die „Reihe ‚einem Hungrigen zu essen und einem Dürstenden zu trinken geben, einen Fremden aufnehmen, einen Nackten bekleiden sowie einen Kranken oder Gefangenen besuchen‘, ... summarisch als ‚jmdm. dienen‘ (*diakonein* ...) charakterisiert“ werden.

Am Anfang der Reihe von Charismen in Vers 6b (M272) „gibt die Näherbestimmung, mit der Paulus in V. 6b das Charisma der Prophetie versieht, diesem eine Sonderstellung“, indem er feststellt, „dass diejenigen, die das Charisma der Prophetie ‚haben‘ (V. 6a), es *kata tēn analogian tēs pisteōs* ‚haben‘.“ Was bei Luther mit „dem Glauben gemäß“ übersetzt wird, gibt Wolter (M260) mit „in Relation zur anvertrauten Aufgabe“ wieder, womit er für das Wort *pistis* die bereits in Vers 3 von ihm bevorzugte Interpretation aufgreift. Wie kommt er zu dieser Übersetzung?

Zunächst (M272) bezeichnet der „Begriff *analogia*“ in „der Mathematik... ein proportionales Verhältnis“, das heißt sozusagen: Analogie will „Ungleichheit als einen Ausdruck von Gleichheit erklären“. Von daher „werden sprachlich ganz ähnlich wie in Röm 12,6b mit *kata (tēn) analogian* + Genitiv auch anderswo Entsprechungsverhältnisse beschrieben“, wozu Wolter auf mehrere Stellen bei Philo³⁸⁶ verweist, etwa dass nach „Virt. 95 ... die Abgaben für den Tempel *kata to analogon tēs ktēseōs* (‚in Relation zum Besitz‘) abzuliefern“ sind. Zum „Ineinander von Gleichheit und Unterschiedlichkeit“ zitiert Wolter außerdem wörtlich

Philo, Heres 145: „Eine notwendige Form der Gleichheit (*isotētos idea*), ist *hē dia analogias*, nach der das Wenige dem Vielen und das Kleine dem Großen als gleich (*isa*) geachtet wird“; darum verlangten Staaten von den Bürgern, dass sie „von ihrem Besitz das Gleiche (*to ison*) zahlen – nicht der Zahl nach, sondern in Relation (*analogia*) zum Wert des Eigentums“. Dementsprechend ist es gerade die individuell unterschiedliche Bemessung, die als Ausdruck von Gleichheit gilt.

In demselben Werk von Philo kommt der jüdische Philosoph in „die Nähe von Röm 12,6b“ mit seinem

Kommentar zur Mannaspeisung in Heres 191, wo er Ex 16,18 (‚wer viel gesammelt hatte, hatte keinen Überschuss, und wer wenig gesammelt hatte, hatte keinen Mangel‘) „nach dem Maßstab der Relation“ (*tō tēs analogias ... metrō*; vgl. Röm 12,3d) interpretiert: „Was jedem zukam“ (*ho epebalen hekastō*; vgl. Röm 12,3d), wurde so zugeteilt, „dass keiner Mangel hatte und keiner Überfluss“. Ebenfalls um das rechte Maß von Gottes Gabe geht es in der Auslegung von Num 11,23^{LXX} (‚wird die Hand des Herrn nicht reichen?‘) in Mut. Nom. 232: Diese Worte machten deutlich, dass Gott den Angesehenen und den Unscheinbaren „das schenkt (*charizetai*), was zu den Ausrichtungen und Maßen (*stath-*

386 Wolter zitiert mit „Virt. 95“ Philos Werk [De virtutibus](#) (deutsche Übersetzung: [Über die Tugenden](#)), mit „Heres 145“ und weiter unten „Heres 191“ das Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) (deutsche Übersetzung: [Über den Erben des Göttlichen](#)) und mit „Mut. Nom. 232“ das Werk [De mutatione nominum](#) („Über den Wandel der Namen“), für das im Internet nur eine englische Übersetzung verfügbar ist: [On the Change of Names](#) (hier steht der übersetzte Text von Philo erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften).

mēmata kai metra) der Seele eines jeden passt, indem er das jedem Entsprechende (*to analogon hekastois*) in Gleichheit ausrichtet und zuzisst (*stathmōmenos kai diametrōn isotēti*)“. Das *metron* von Röm 12,3d und die *analogia* von 12,6b interpretieren sich darum auch schon außerpaulinisch gegenseitig.

Aus all dem ergibt sich für Wolter, dass die „in den Kommentaren mehrheitlich verbreitete Auffassung, Paulus verlange hier, dass die Prophetie sich der Norm des als *fides quae creditur* {der Glaube, der geglaubt wird} verstandenen Glaubens unterwerfen soll“ (M273) „unwahrscheinlich“ ist, und zwar

auch auf Grund des Gedankens der Proportionalität, der in *kata tēn analogian* steckt. Er zeigt an, dass Paulus auf der Seite der *pistis* eine interne Differenzierung voraussetzt: ‚Wir haben Prophetie je nach *pistis*‘ – so ließe sich der Inhalt dieser Feststellung umschreiben. Paulus will hier darum betonen, dass Gott das Charisma der Prophetie zwar proportional gleich, aber gerade dadurch unterschiedlich verteilt hat.

Für „diese Differenzen innerhalb des Charismas der Prophetie“ kann Paulus nach Wolter aber kaum „so etwas wie eine Varianz des Glaubens der Propheten nach Umfang oder Inhalt verantwortlich machen“, darum umschreibt

pistis hier genauso wie in V. 3d im Sinne von ‚Vertrauen‘ ... die Tätigkeit ..., die Gott den christlichen Propheten in unterschiedlicher Weise anvertraut hat. ... Dass er nur das Charisma der Prophetie mit einer solchen internen Differenzierung versieht, könnte seinen Grund in Erfahrungen mit prophetischem Pluralismus haben, wie sie z.B. in 1Kor 14,29-31.37 erkennbar werden.

[9. Dezember 2025] Den vier in Römer 12,6b-8a aufgezählten Gnadengaben (M274) lässt Paulus in Vers 8b-d drei weitere folgen, und zwar in Form von „drei Nominalsätzen, die vor allem den beiden in V. 7b.8a vorangegangenen Sätzen ähneln, sich von ihnen aber deutlich unterscheiden“. Auch hier wird im Vordersatz wie in Vers 7b-8a derjenige genannt, „der eine bestimmte Tätigkeit in der Gemeinde ausübt“, und der Nachsatz mit „*en* + Dativ“ gebildet, womit wieder die Art und Weise der Ausübung dieser Tätigkeit bezeichnet wird. Der Unterschied besteht erstens darin, dass diese drei Sätze nicht mit *eite* {es sei} eingeleitet werden, zweitens wird „im Nachsatz“ das sinntragende Wort „des Vordersatzes“ nicht einfach „wiederholt“, sondern durch „ein anderes Wort... aus einem anderen semantischen Feld“ ersetzt:

Es bezeichnet in allen drei Fällen nicht eine Tätigkeit, die innerhalb der Gemeinde ausgeübt wird, sondern die Art und Weise, die das zuvor beschriebene Tun bestimmen soll.

Am wichtigsten ist der zuletzt genannte Unterschied: Die Kombination von *Tun* im Vordersatz (*metadidonai* {spenden}, *proïstasthai* {leiten} und *eleein* {Barmherzigkeit praktizieren}) und *Tugend* im Nachsatz (*haplotēs* {Lauterkeit}, *spoudē* {Eifer} und *hilarotēs* {Fröhlichkeit}) sorgt dafür, dass alle drei Sätze den Modus der Aufforderung annehmen...

Aus diesem Grund ist als das in den drei Nominalsätzen fehlende „Prädikat das Verb den jeweiligen Vordersatzes in der 3. Person des Imperativs zu ergänzen“, nämlich: „*metadidotō* {spende}, *proïstatō* {leite} und *eleitō* {praktiziere sie}.“

Im Blick auf die „Beschreibungen des Tuns zu Beginn der drei Sätze“ hält Wolter es „in keinem einzigen Fall“ für möglich, „ein bestimmtes ‚Amt‘ innerhalb der Gemeinde zu identifizieren“ (M274f.):

Ein *proïstamenos* {Leiter} (V. 8c) muss nicht das Amt des Gemeindeleiters innehaben, er kann auch jede beliebige andere – auch nur partielle und vorübergehende – Leitungsfunktion innerhalb der Gemeinde versehen. ... Ein *metadidous* {Spender} (V. 8b) kann zwar durchaus einer sein, der den Auftrag hat, für die Versorgung von Bedürftigen aus Mitteln der Gemeinde zu sorgen. Es kann sich aber auch um eine Person handeln, die Arme und Bedürftige durch das Abgeben von Eigenem unterstützt (vgl. in diesem Sinne z.B. Hi 31,17; ... Lk 3,11; Eph 4,28). Noch schwerer als gemeindliche Funktion zu identifizieren ist die Aufgabe eines *eleōn* {Barmherzigen} (V. 8d). Häufig schreibt man ihm in Orientierung am barmherzigen Samaritaner (Lk 10,37) die Aufgaben der „Krankenpflege, Fürsorge für Gefangene, Hilfe für Hinterbliebene“ zu, doch lassen die Breite und die Unbestimmtheit des semantischen {bedeutungsmäßigen} Profils von *eleein* {barmherzig sein} eine solche Engführung nicht zu.

Was (M275) die „Merkmale“ betrifft, die Paulus im Nachsatz „den drei Tätigkeiten jeweils zuordnet“, bezeichnet *spoudē* {Eifer} in Vers 8c „das Engagement, das zur Vernehmung einer übertragenen oder übernommenen Aufgabe gehört“.

Die beiden anderen Begriffe, *haplotēs* (V. 8b) und *hilarotēs* (V. 8d), betrachtet Wolter ausführlicher; beide bezeichnen „auch sonst häufig Eigenschaften ..., die beim Spenden oder der Verteilung von materiellen Gütern eine Rolle spielen sollen“, und sind „durchaus ein Stück weit austauschbar“. Beide „nennt Paulus ... im Kontext seiner Bitte um die Spende für Jerusalem“. So hat nach „2Kor 9,7 (,einen fröhlichen Geber [*hilaron dotēn*] ... Gott lieb‘)“, und in „2Kor 8,2; 9,11.13 appelliert Paulus zugunsten der Spende, die er von den Christen in Korinth erbittet, an deren *haplotēs*“ im Sinne von „Lauterkeit“, und Jakobus 1,5 „sagt sogar von Gott, dass er ‚allen *haplōs* gibt‘“. Allerdings ist das bedeutungsmäßige „Spektrum von *haplotēs* und seinen Stammverwandten ... so breit, dass es nicht möglich ist, für seine Bedeutung in Röm 12,8b eine sichere Aussage zu treffen.“ Dazu verweist Wolter auf eine „Verknüpfung von *haplotēs* und *metadidōmi*“ in den dem griechischen Rhetor und Schriftsteller Aelius Aristides aus dem 2. Jh. n.Chr. zu Unrecht zugeschriebenen Traktaten zur Rhetorik³⁸⁷, die es denkbar macht,

387 Wolter zitiert dieses Werk mit „Ps.-Aelius Aristides, Or. 54, ed. Dindorf II, 697,12f“. In einem im Internet unter dem Titel [Technē rhētorikē](#) verfügbaren Text ist diese Stelle leider nicht auffindbar.

dass Paulus seine Leser hier auffordert, beim Spenden keinen Unterschied zu machen: *ti mē pasin haplōs metadidōs, alla tois men, tois d' ou?* („warum gibst du nicht allen einheitlich, sondern [nur] den einen, den anderen aber nicht?“).

Alles in allem beschreibt Paulus „die drei Tätigkeiten“ in Vers 8b-d „sehr allgemein“. Zwar stehen (M276) im „Hintergrund dieses Abschnitts ... die Erfahrungen mit Auseinandersetzungen in der Gemeinde von Korinth, die Paulus in 1Kor 12-14 beizulegen versucht hat“ und von denen er vermuten konnte, dass sie „nicht nur in Korinth, sondern auch anderenorts stattgefunden haben“, aber „[d]amit ist nicht gesagt, dass es auch unter den Christen in Rom solche Auseinandersetzungen gab, auf die Paulus mit diesen Zeilen reagiert.“ Paulus (M275) „nimmt nur solche Handlungen in den Blick, die es in jeder christlichen Gemeinde gab und von denen er darum annehmen konnte, dass sie auch unter den Christen in Rom praktiziert wurden.“

Allerdings (M276) setzt Paulus Wolter zufolge hier in Römer 12,3-8 einen anderen Akzent als in 1. Korinther 12,4-11:

Anders als dort kommt es ihm in Röm 12,3-8 nicht darauf an, in der Vielfalt die Einheit sichtbar zu machen, sondern das Gefälle geht in die entgegengesetzte Richtung. Darum wendet Paulus sich auch an jeden einzelnen Leser (V. 3a.d). Er will auf diese Weise deutlich machen, dass die Unterschiedlichkeit der Tätigkeiten und Aufgaben, die es in allen christlichen Gemeinden gibt, ein notwendiger Bestandteil der ekklesialen Gestalt von Christentum ist und darum auch die Gleichrangigkeit dieser Tätigkeiten und Aufgaben impliziert. Mit den beiden appellativen Teilen, die diesen Abschnitt einleiten (V. 3) und beenden (V. 8b-d), fordert Paulus darum zu einem Verhalten auf, das aus dieser Sachlage notwendig folgt: Keiner soll seine eigene Tätigkeit in der Gemeinde für wichtiger halten als die der anderen, sondern jeder soll die ihm individuell anvertraute Aufgabe (*pistis*; V. 3d.6b) einfach nur in der ihr angemessenen Weise versehen.

Während Wolter für den Abschnitt Römer 12,3-8 nochmals eine das Handeln jedes Einzelnen betonende Aussageabsicht des Paulus hervorhebt, geht Gerhard Jankowski (J267) ganz im Gegenteil davon aus, dass Paulus viel mehr daran interessiert ist, die Gemeinsamkeit des vielfältigen Tuns herauszustellen. In seinen Augen geht der mit Römer 12,3-8 begonnene Abschnitt ja noch mit Vers 16 weiter, denn er ist

formal abgegrenzt durch das Stichwort *bedenken*, *phronein*, in 12,3 und 12,16 und durch die Fülle der aktiven Partizipien, die gleichsam ohne Punkt und Komma und fast ohne erkennbare Satzstrukturen aneinandergereiht sind. Diese Partizipien sind die Struktur des Abschnitts, auch vom Inhaltlichen her. Die neue Halacha ist aktives Tun aller, das möglich ist, deswegen stehen die Partizipien alle in der ersten Person Plural, was in der Übersetzung schwer nachzuahmen ist. Zum gemeinsamen Tun aber muß nicht mit Appellen (Imperativen) aufgefordert werden, vielmehr werden die Möglichkeiten des gemeinsamen

Tuns nur schlicht, aber einprägsam aufgezählt. Und diese Aufzählung der Möglichkeiten ist brisant genug.

Die meisten dieser von Jankowski erwähnten Partizipien kommen zwar erst in den von mir in meinen folgenden Abschnitten behandelten Versen vor, aber alle 18 seien hier schon einmal aufgezählt: *echontes* {Habende} (6a), *apostygountes* und *kollōmenoi* {Verabscheuende und Anhaftende} (9b.c), *proērgoumenoi* {Vorangehende} (10b), *zeontes* und *douleuontes* {Glühende und Dienende} (11b.c), *chairontes*, *hypomenontes* und *proskarterountes* {sich Freuende, Dranbleibende, Beharrende} (12a.b.c), *koinōnountes* und *diōkontes* {gemeinschaftlich Verbundene und Nachjagende} (12.ab.), *phronountes* (2mal) und *synapagomenoi* {Bedenkende und mit Zusammengeführte} (16a.b.c). Auch danach folgen noch vier weitere: *apodidontes* und *phronooumenoi* {Vergeltende und Bedenkende} (17.a.b), *eirēneuontes* {in Frieden Lebende} (18) und *ekdikountes* {sich Rächende} (19a). Es ist das erste dieser Partizipien (*echontes* {Habende}), das sich in Vers 6a auf die von Paulus mit dem Wort *charismata* allgemein bezeichneten Tätigkeiten bezieht und in 6b und 7a auf die Prophetie und den Dienst.

Warum besteht Jankowski trotz der von Wolter immer wieder hervorgehobenen individualisierenden Sprache des Paulus dennoch so beharrlich auf den die Gemeinsamkeit bezeichnenden Aspekten des Textes? Eben deshalb, weil für Paulus gerade die Spannung zwischen der gegensätzlichen Lebenswirklichkeit der so verschiedenen Gruppierungen in der messianischen Gemeinde die größte Herausforderung ist, auf die er unbedingt eingehen muss. Er stellt die Frage (J270), wie „im unterschiedlichen Tun“ jedes Einzelnen die „Einheit“ der messianischen Gemeinde „gewahrt“ werden kann. Was Wolter völlig ausblendet, ist ja die Tatsache, dass das, was Nichtjuden oder Juden zu tun gewohnt waren, „in der Tat unterschiedlich, ja trennend“ war:

Denn was Nichtjuden erlaubt war zu tun, das war Juden verboten. Aber nicht dieses so unterschiedliche Tun dient der Einheit. Es ist das, was die Verschiedenen, ob Juden oder Nichtjuden, in der messianischen Ekklesia füreinander tun. Und das ist nicht selbstverständlich. Deswegen faßt Paulus dieses Tun zusammen unter dem Wort *Gunsterweis*, *charisma*.

Im Zusammenhang mit dieser ungewöhnlichen Übersetzung für *charisma* weist Jankowski darauf hin, dass dieses Wort „[f]ast ausschließlich“ von Paulus verwendet wird. Es kommt bei ihm in Römer 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29; 12,6; 1. Korinther 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31 und 2. Korinther 1,11 vor, und zwar

überwiegend im Kontext des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden in der Ekklesia. *charisma* ist ein Verbalsubstantiv zu *charizesthai*. Beide hängen eng mit dem Verb *chairein*, *sich freuen*, *gerne haben*, *lieb haben*, zusammen. Was da in der messianischen Gemeinde getan wird, das ist, weil es eben nicht selbstverständlich ist, ein Geschenk, ein *charisma*, ein *Gunsterweis*, bedingungslos gewährt, *gemäß der uns gegebenen Gunst*, *charis*, wie Paulus schreibt. Es ist aber keine Eigenschaft, die jemandem zur Auszeichnung gewährt wird.

Ein Gunsterweis ist nur dann recht angenommen, wenn er getan wird, wenn er – so müssen wir ergänzen – mit Freude und gerne getan wird und zum Aufbau und zur Bewahrung der Einheit geschieht.

Von dieser Erklärung her gelangt Jankowski zu dem Vorschlag, „die Charismata“ auch „Gaben und Taten der Solidarität“ zu nennen:

Auch hier ist spürbar, wie Paulus nach einem Wort gesucht hat, das die gemeinsame Praxis von Juden und Nichtjuden, die nun wirklich alles andere als selbstverständlich war, möglichst umfassend beschreibt.

In einer Hinsicht stimmen Jankowski und Wolter in ihrer Einschätzung jedoch überein. Auch Jankowski wendet sich dagegen, in den Charismata bereits „so etwas wie erste Ämter“ zu sehen, „die die paulinischen Gemeinden herausgebildet hätten.“ Stattdessen sieht er in den von Paulus genannten Beispielen für die „verschiedenen Gunsterweise ...: *Kündigung, propheteia, Dienst, diakonia, Lehre, didaskalia*, Ermutigung, *paraklēsis*“, bzw. den sie ausübenden Menschen: „*Geber, metadidous, Vorsteher, prohistamenos*“, schlicht und einfach die „Ermutigung zum Dienst der Verschiedenen füreinander.“ Zwar geschieht dieser „nicht willkürlich“, aber (J270f.) für „die messianischen Gemeinden“ zur Zeit des Paulus ist noch nicht vorauszusetzen, dass sie „so durchorganisiert und institutionalisiert waren“ wie in „spätere[r] Zeit“.

Römer 12,9: In nicht vorgespielter solidarischer Liebe das Böse verabscheuen und dem Guten anhaften

12,9 Die Liebe sei ohne Falsch.
Hasst das Böse, hängt dem Guten an.

[10. Dezember 2025] Für Michael Wolter (M279) ist Römer 12,9 eine „zweistufige Überschrift“ für den Abschnitt 12,10-21.

Die **erste Stufe** besteht darin (M278), dass in Vers 9a wie „in 1Kor 13 nach 1Kor 12 ... auch in Röm 12 auf die Erörterung über den rechten Gebrauch der Charismen die Liebe“ folgt:

Nachdem Paulus in V. 3-8 Weisungen für solche Christen formuliert hatte, die in den Gemeinden unterschiedliche Aufgaben und Funktionen wahrnehmen, folgt nun eine Paränese (Ermahnung), die sich an alle wendet und das in den Vordergrund stellt, was sie gemeinsam haben. Leitbegriff ist die „Liebe“ (*agapē*).

Indem Paulus den Satz *hē agapē anhypokritos* {Die Liebe (sei) nicht vorgespielt} „an die Spitze des Abschnitts (V. 9a)“ stellt und „erst allgemein (V. 9b-c) und dann konkreter (V. 10-21)“ entfaltet, „welche Merkmale ein von der Liebe bestimmtes Verhalten kennzeichnen“, erhält „die Aufforderung zur ungeheuchelten Liebe“ eine „Sonderstellung“, die keinesfalls nur „zur ersten einer Vielzahl von paränetischen Weisungen“ herabgestuft werden darf.

Vers 9b stellt dann (M279) die **zweite Stufe** der Überschrift dar. Von ihr „gehen zwei Linien aus, die bis zum Ende des Kapitels durchlaufen; die eine thematisiert ‚das Böse‘, die andere das ‚Gute‘“:

Zum „Bösen“, das man „verabscheuen“ soll, gehört demnach: im Eifer nachlässig sein (V. 11a), verfluchen (V. 14b), auf die hohen Dinge aus sein (V. 16b), sich selbst für verständig halten (V. 16d), Böses für Böses vergelten (V. 17a), sich selbst rächen (V. 19a), sich vom Bösen besiegen lassen (V. 21a).

Demgegenüber gehört zum „Guten“, dem man „anhangen“ soll: in geschwisterlicher Liebe einander herzlich zugetan sein (V. 10a), an Ehre einander den Vorzug geben (V. 10b), im Geist brennen (V. 11b), dem Herrn dienen (V. 11c), sich voller Hoffnung freuen (V. 12a), in der Bedrängnis standhaft bleiben (V. 12b), am Gebet unablässig festhalten (V. 12c), die Nöte der Heiligen teilen (V. 13a), die Gastfreundschaft gerne erweisen (V. 13b), die Verfolger segnen (V. 14a), sich freuen mit denen, die sich freuen, und weinen mit denen, die weinen (V. 15), füreinander auf dasselbe aus sein (V. 16a), sich gemeinsam von den niedrigen Dingen davonführen lassen (V. 16b), auf das bedacht sein, was gut ist im Urteil aller Menschen (V. 17b), mit allen Menschen in Frieden leben (V. 18b), den Zorn zum Zuge kommen lassen (19a), wenn den Feind hungert und dürstet, ihm zu essen und zu trinken geben (V. 20), das Böse mit dem Guten besiegen (V. 21b).

Zwar ist nach Wolter in diesem Abschnitt kein „übergreifendes Kompositionsprinzip ... erkennbar“, aber er ist einfach in „fünf Unterabschnitte“ zu gliedern, „die relativ unverbunden nebeneinander stehen und deren Reihenfolge austauschbar ist“:

1. Die Verse 10-13 enthalten „zehn Weisungen“, die „auf Grund der eigentümlichen Anordnung von Thema ... und Rhema ... sowie durch ihre sprachliche Gestaltung mit Hilfe von nominalisierten Partizipien oder Adjektiven eine in sich geschlossene Einheit“ bilden.
2. Vers 14 enthält einen ersten „parallelismus membrorum mit drei Imperativen“.
3. In Vers 15 folgt ein zweiter *parallelismus membrorum* mit zwei Infinitiven.
4. Vers 16 besteht aus drei „Partizipien“ und einem Imperativ, die alle „das rechte *phronein* {hier: auf etwas aus sein} thematisieren.“
5. Die Verse 17-21 (M280) werden durch die „Antithese ‚böse‘/‚gut‘ (*kakon/ka-lon* bzw. *agathon*) in V. 17 und V. 21“ umschlossen und behandeln „das Verhältnis der Christen zu ihrer nichtchristlichen Umwelt und ... die Frage, wie sie auf das ‚Böse‘ reagieren sollen, das sie von dieser Seite aus erfahren.“

Auffällig ist im gesamten Abschnitt, dass Paulus, um seine Weisungen zu formulieren, „nur vereinzelt auf den Imperativ“ zurückgreift, nämlich in „V. 14a.b.16d.19b.20a.b.21a.b“. Stattdessen nimmt er drei andere vom Satzbau her selbstständige Formen, nämlich in „V. 15a. ... den Infinitiv, in V. 10a.11a nominalisierte Adjektive und in

V. 9b.c. 10b.11b.c.12a.b.c.13a.b.16a.b.c.17a.b.18b.19a nominalisierte Partizipien“. Bei den Letzteren handelt es sich nach S.E. Porter³⁸⁸

um Feststellungen, die Personen typologisch charakterisieren wollen. Sie stehen im Präsens und bringen damit die Dauerhaftigkeit und Unabgeschlossenheit von Handlungen zum Ausdruck. Sie geben an, welche Handlungsweisen solche Menschen kennzeichnen, die nicht lediglich vorgeben, sie würden lieben, sondern die Liebe auch tatsächlich praktizieren (V. 9a). Daraus ergibt sich dann die Pragmatik der Beschreibungen: Sie implizieren die Aufforderung, sich genauso zu verhalten.

Inhaltlich nimmt Paulus „in diesem Abschnitt allgemein verbreitete ethische Traditionen auf“; der Exeget „N. Walter³⁸⁹“ nimmt mit vielen anderen an, dass in diesem Abschnitt „ein ganzes Geflecht von Berührungen mit Jesusworten vorliegt.“ Dabei verknüpft man (Anm 14) „V. 14 mit Lk 6,28a par. Mt 5,44b v.l. {*varia lectio* = andere Lesart}; V. 17a mit Lk 6,29 par. Mt 5,39b-41; V. 18 mit Mk 9,50 und Mt 5,9; V. 19-21 mit Lk 6,27a.35 par. Mt 5,44a“. Wolter jedoch hält von diesen nur die allererste „überlieferungsgeschichtliche Verknüpfung“ für „wahrscheinlich“, zumal (M281)

die jeweiligen material-ethischen Inhalte nicht nur in der Jesusüberlieferung, sondern auch in außerchristlichen Texten belegt [sind], und die Annahme, dass Paulus sie erst durch die Jesusüberlieferung kennengelernt haben soll, ... eher unwahrscheinlich [ist].

Dass auch Gerhard Jankowski (J267) im Blick auf unseren Abschnitt auf „die Fülle der aktiven Partizipien“ hinweist, „die gleichsam ohne Punkt und Komma und fast ohne erkennbare Satzstrukturen aneinandergereiht sind“, hatte ich in meiner [Auslegung von Römer 12,6-8](#) (hier S. 867f.) bereits erwähnt. Ich wiederhole nochmals, dass ihm zufolge diese „Partizipien ... die Struktur des Abschnitts“ darstellen,

auch vom Inhaltlichen her. Die neue Halacha ist aktives Tun aller, das möglich ist, deswegen stehen die Partizipien alle in der ersten Person Plural, was in der Übersetzung schwer nachzuahmen ist. Zum gemeinsamen Tun aber muß nicht mit Appellen (Imperativen) aufgefordert werden, vielmehr werden die Möglichkeiten des gemeinsamen Tuns nur schlicht, aber einprägsam aufgezählt.

Zur Auslegung (J271) der „Ermutigungen“ in den Versen 9-16 fügt Jankowski hinzu, dass diese „zwar willkürlich erscheinen“ mögen,

weil sie ohne eine erkennbare Ordnung aneinandergereiht sind. Aber gerade die gedrängte Aneinanderreihung der vielen Partizipien unterstreicht das, auf was es ankommt: das Tun, die solidarischen Taten, die immer ausgerichtet

388 Wolter bezieht sich auf S.E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (StBG 1), New York u.a. 1993, 370-377.

389 Wolter zitiert N. Walter, *Paulus und die urchristliche Jesustradition*, NTS 31 (1985), 501.

sind auf die, die anders sind. Und die auf Taten der Solidarität angewiesen sind: *die Erniederten*, wie es zum Schluß heißt (12,16).

Insbesondere hebt Jankowski hervor, dass „fast jede der einzelnen Ermutigungen in dieser Halacha des Paulus auch von den anderen Lehrern Israels gesagt werden“ kann und dass sie auch „so gesagt und aufgeschrieben worden“ sind, „ebenfalls als Halacha, aber eben für Juden allein“, wozu er „auf die Belege“ verweist, „die Strack-Billerbeck zur Stelle heranziehen“.

Zugleich betont auch er, dass „Paulus seine Halacha sprachlich anders“ formuliert:

Gerade hier fällt eine relative Häufigkeit von seltenen Worten und Hapaxlegomena {Wörter, die nur an dieser Stelle vorkommen} auf. Paulus weiß um das Neue seines Versuchs einer Halacha für Juden und Nichtjuden. Und deswegen benutzt er auch Worte, die den Nichtjuden bekannter sind als den Juden. Damit sie ihn besser verstehen.

Dass „dennoch ... diese Halacha nicht aus der Luft gegriffen“ ist, sondern an die Schrift gebunden bleibt, wird Jankowski in seiner Auslegung von Vers 16 herausstellen. Auf die anderen Verse von 9 bis 15 geht er nicht ausführlicher ein.

Kehren wir nun zur Auslegung von Römer 12,9 durch Michael Wolter zurück. Warum Paulus (M281) hier wenig überraschend „die ‚Liebe‘ (*agapē*) zum Leitbegriff seiner Paränese {Ermahnungen} macht“, darauf war ich oben in der [Einleitung zur Auslegung von Römer 12,1-2](#) (hier S. 834) bereits eingegangen. In Vers 9a „bestimmt das Adjektiv *anhypokritos* die besondere Gestalt der Liebe“, dessen Bedeutung nach Wolter aus der „Theatersprache“ stammt. Wie Belege bei Aristoteles und Plutarch zeigen, bezeichnet das Wort

hypokrisis, von dem es abgeleitet ist, ... das, was die Schauspieler tun. Sie sind nicht die Person, die sie spielen, sondern verbergen hinter einer Maske oder unter einer Verkleidung, wer sie wirklich sind ...

Das Wort *anhypokritos* wiederum „findet sich im Neuen Testament häufiger als in allen anderen antiken Texten zusammen“, z.B. in 2. Korinther 6,6; Jakobus 3,17; 1. Petrus 1,22. „1Tim 1,5 und 2Tim 1,5 sprechen von der *pistis anhypokritos* und meinen damit einen Glauben, der nicht nur vorgespielt wird, sondern wirklich existiert.“ In Weisheit 5,18 bezeichnet das Wort Gottes „kompromissloses Gericht [*krisin anhypokriton*]“ und in Weisheit 18,15 trug „Gottes Wort ‚... als scharfes Schwert‘ seine ‚unzweideutige Anordnung [*anhypokritos epitagē*]““. Einschließlich sehr weniger Belege aus der „*nichtjüdische[n] griechische[n] Literatur*“ (M281f.)

geht aus diesen Texten hervor, dass Paulus seine Leser auffordert, Innen und Außen oder Wort und Tat nicht auseinanderfallen zu lassen. Er setzt die Bekanntheit der Liebe als zwischenmenschliches Komplement zum Glauben voraus und fordert seine Leser auf, sie nicht lediglich vorzugeben (im Bild gesagt: wie eine Maske vor sich herzutragen), sondern sie in ihrem Handeln und Verhalten zur sichtbaren und erfahrbaren Anschauung zu bringen.

Da Paulus (M282) „hier nicht eine Feststellung, sondern einen Wunschsatz formuliert“, muss in dem Nominalsatz *hē agapē anhypokritos* {Die Liebe nicht vorgespielt} das Verbindungswort *estō* {sei} ergänzt werden. Das heißt (Anm. 19), Paulus will „in V. 9a nicht die Eigenart der Liebe beschreiben“, sondern es geht „ihm darum ..., wie seine Leser mit der Liebe umgehen.“ An diese „in V. 9a ausgesprochene Aufforderung“ knüpfen die

beiden Partizipien in V. 9b-c ... an und führen sie fort: Paulus wendet sich nun direkt an seine Leser und teilt ihnen mit, was er mit der Forderung meint, die Liebe nicht lediglich vorzugeben, sondern auch zu praktizieren: dass sie sich vom Bösen fernhalten und das Gute zum Leitprinzip ihres Handelns machen. ... Dass er sich dabei der ethischen Polarität von „böse“ und „gut“ bedient, ist durchaus nicht trivial, sondern hängt mit dem inklusiven Charakter seiner Soteriologie {Lehre vom Heil} zusammen, die *allen* Menschen das Heil allein auf Grund des Glaubens zugesprochen sieht: Dass „das Böse“ zu meiden ist und „das Gute“ getan werden soll, kann als ein Grundsatz gelten, der bei allen Menschen zustimmungsfähig ist – bei Juden genauso wie bei Heiden. Dementsprechend bestehen die ethischen Weisungen bei Paulus auch sonst aus materialen Normen und Werten, die alle Menschen übernehmen können (vgl. nur Gal 5,19-23 und Phil 4,8). Der ethische ‚Imperativ‘ teilt damit die Inklusivität des soteriologischen {auf das Heil bezogenen} ‚Indikativs‘, die Paulus innerhalb des Römerbriefes erstmals in 1,16-17 zur Sprache gebracht hatte.

Ähnlich hatte Paulus bereits „in 6,12-23 ... die Kardinaltugend der ‚Gerechtigkeit‘... zur ethischen Orientierungsnorm gemacht“, ohne jedoch konkret zu werden. Das (M282f.)

wird nun in den folgenden Versen anders, denn in 12,10-21 erläutert Paulus, wie man die in V. 9 ausgesprochenen grundsätzlichen Aufforderungen – die Liebe nicht lediglich vorzugeben (V. 9a) sowie das Böse zu verabscheuen und dem Guten anzuhängen (V. 9b-c) – in die Tat umsetzen kann.

Römer 12,10-13: Zehn parallel aufgebaute Weisungen von der Geschwisterlichkeit bis zur Gastfreundschaft

- 12,10 Die brüderliche Liebe untereinander sei herzlich.
Einer komme dem andern mit Ehrerbietung zuvor.
- 12,11 Seid nicht träge in dem, was ihr tun sollt.
Seid brennend im Geist.
Dient dem Herrn.
- 12,12 Seid fröhlich in Hoffnung,
geduldig in Trübsal,
beharrlich im Gebet.
- 12,13 Nehmt euch der Nöte der Heiligen an.
Übt Gastfreundschaft.

[11. Dezember 2025] Die Verse Römer 12,10-13 (M283) stellen einen „Katalog“ von Weisungen dar, der „aus zehn Einzelgliedern besteht, die ... [v]orne ... jeweils ein determiniertes Nomen als *Thema* und hinten ... als prädikatives *Rhema* {das über das *Thema* Ausgesagte} entweder ein substantiviertes Partizip (V. 10b.11b-13) oder ein substantiviertes Adjektiv (V. 10a.11a) im Nominativ Plural“ haben.

In den „beiden Weisungen von V. 10“ sticht inhaltlich „das reziproke Pronomen *allēlous* {einander}“ hervor, „das Paulus dann noch einmal in V. 16a bringt“ und auch sonst „vor allem bei Paulus“ und anderswo „im Neuen Testament“ begegnet. Wo das Wort in Weisungen verwendet wird, werden immer „beide Seiten in ihrem Verhältnis zueinander vor ein und dieselbe Forderung gestellt“ und damit als gleichrangig behandelt. Derartige „am Prinzip der egalitären Reziprozität orientierte Mahnungen“ gibt es in „der Umwelt des frühen Christentums ... vor allem dort, wo es um das Verhältnis von Geschwistern und Freunden geht.“ Dazu verweist Wolter (M284) auf entsprechende Belege „der Freundschaftsethik“ bei Xenophon oder Aristoteles. Vor allem aber ist ihm zufolge die

Wechselseitigkeit ein und derselben ethischen Forderung ... als direkte Abbildung jener Egalität verstehen, die nach paulinischer Auffassung die Angehörigen der Ekklesia kennzeichnet, weil deren Identität in ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus gründet. „In Christus“ gibt es keinen Unterschied, weil alle alltagsweltlichen Statuszuschreibungen keine Rolle spielen (Röm 10,12; Gal 3,28; 5,6; 6,15). Darum gelten auch für alle dieselben ethischen Forderungen im Umgang miteinander.

Genau dasselbe meint auch „in V. 10a die Aufforderung, die ‚geschwisterliche Liebe‘ zueinander zu einem Herzensanliegen {*philostorgoi* = herzlich zugetan} zu machen“. Dabei fordert Paulus die „in der nichtchristlichen Gräzität {altgriechischer Sprachraum} auf das Verhältnis zwischen leiblichen Geschwistern“ beschränkte *philadelphia* „für das Verhältnis der Christen untereinander ein“, was ebenfalls ihre Gleichrangigkeit voraussetzt.

In Vers 10b passt nach Wolter (M285) für das im Neuen Testament nur hier vorkommende Wort „*prohēgeisthai* mit dem personalen Akkusativobjekt *allēlous*“ die „verbreitete Bedeutung ‚vorangehen‘ ... hier nicht, weil sie einen personalen Genitiv oder einen Dativ als Objekt verlangt“. Besser ist es, von der Bedeutung des Grundwortes „*hēgeisthai* (‚halten für‘)“ mit Akkusativ wie in Philipper 2,3 auszugehen und damit „eine der Bedeutungen der Präposition *pro* (‚mehr als, eher als‘)“ zu verbinden, „so dass man ungefähr übersetzen könnte: ‚in Bezug auf die Ehre einander für vorrangig halten‘.“ Auch

diese Weisung ... gilt immer für beide Seiten: ... Christen sollen im Umgang miteinander sich davon leiten lassen, dass das, was jeden Einzelnen auszeichnet, alle gleich macht: die Bestimmtheit ihrer Identität durch Jesus Christus. Darum hat keiner dem anderen etwas voraus. Der eine ist so ‚ehrwürdig‘ wie der andere.

Die „drei Weisungen“ in Vers 11 lassen sich Wolter zufolge gut miteinander

verbinden: Paulus fordert seine Leser auf, dass sie im ‚Dienst für den Herrn‘ (V. 11c) nicht ‚nachlässig‘ werden (V. 11a), sondern sich vom Geist auch weiterhin ‚heiß‘ machen lassen (V. 11b) und ihre christliche Identität aktiv und engagiert gestalten.

Im „Hintergrund“ ist eine „Entwicklung“ zu vermuten, „wie sie gerade für Bekehrungsreligionen typisch – und unerlässlich – ist“, dass nämlich (M286) „der charismatische Schwung des Anfangs im Laufe der Zeit nachlässt und der Nötigung weicht, Institutionen auszubilden, die sich auf Dauer stellen lassen.“

Zur „Weisung, ‚dem Herrn zu dienen‘ (V. 11c)“, die „im Grunde genommen alle anderen Weisungen“ umgreift, betont Wolter, dass „*douleuein tō kyriō* ... schon in der Septuaginta“ umschreibt, „was das Gottesvolk als Gottesvolk tut (z.B. Ri 2,7; 10,16; 1Sam 7,4; 12,20; Ps 2,11; 99,2; s. auch Ps 101,23; Jes 56,6; hebr. *ʿabad ʾeth-jhwh*)“. Allerdings meint Paulus mit „dem *kyrios* in Röm 12,11c ... hier aber wohl Jesus Christus (s. auch Apg 20,19; Röm 14,18; 16,18; Kol 3,24).“ Wörtlich genommen ist *douleuein* Sklavendienst, mithin

fordert Paulus die Leser auf, in allen Handlungen ihres Lebens zum Ausdruck kommen zu lassen, dass sie als ‚Skaven‘ des erhöhten Herrn (s. auch Röm 14,8e-f; 1Kor 7,22) nichts anderes tun als das, was ihr Herr von ihnen verlangt.

Von daher ergibt sich auch der „Zusammenhang dieser Weisung mit der Warnung vor nachlassendem Eifer in V. 11a“, denn

douleuein sowie *spoudē* {Eifer} und *oknēros* {nachlässig, faul} mit ihren Stammverwandten [bilden] anderswo ein semantisches Netz ..., das ein profiliertes Verständnis der paulinischen Weisung an dieser Stelle ermöglicht: ‚Nachlässigkeit‘ und ‚Eifer‘ sind hier ebenso als semantische Oppositionen belegt wie ‚nachlässig‘ zu sein ein nicht gern gesehenes, aber offenbar typisches Verhalten von ‚Skaven‘ ist, während umgekehrt ‚Eifer‘ an ihnen geschätzt wird.

Zum Ausdruck „*tō pneumatī zeein* {im Geist brennen} (V. 11b) fragen sich die Exegeten (W286f.), ob er „sich hier wie in Apg 18,25 auf das Innere des Menschen bezieht oder auf den (heiligen) Geist, den Gott nach Röm 5,5 in den Herzen der christlichen Wir ausgegossen hat“. Wolter (M287) „fragt sich jedoch, ob das für Paulus nach Röm 8,14-16 überhaupt noch eine Alternative sein und es für ihn einen Christenmenschen geben kann, dessen Geist vom Geist Gottes nicht bestimmt ist.“ Von daher meint „wahrscheinlich... ‚im Geist brennen‘ nichts anderes ... als ‚vom Geist Gottes bestimmt werden‘ (*agesthai*; Röm 8,14)“.

In den beiden ersten Weisungen von Vers 12 nimmt Paulus „das Thema des Ketterschlusses von Röm 5,2c-4 wieder auf: die Freude in den ‚Bedrängnissen‘ (*thlipseis*), weil die in ihnen an den Tag gelegte ‚Standhaftigkeit‘ (*hypomonē*) ‚Hoffnung‘ (*elpis*) begründet“. Er bezeichnet die „Hoffnung“ als den „Modus der Freude im Leiden ...,

die denen geschenkt wird, die trotz der Bedrängnisse standhaft bleiben und ihren Glauben nicht aufgeben“.

Hinzu kommt in Vers 12c „wie in Röm 8,25-26 nach ‚Hoffnung‘ (*elpis*) und ‚Standhaftigkeit‘ (*hypomonē*) das Gebet“, wobei Paulus „nicht zum Dauerbeten“ auffordert, „sondern zum Immer-wieder-Beten.“ Zwar sagt Paulus über „den Inhalt des Gebets ... hier nichts“, aber schon mit dem „Beten als solche[m]“ geben „die Christen ... ihrer Gottesnähe Ausdruck“, und es trägt „auf diese Weise zur Stabilisierung ihrer Identität und damit zur Standhaftigkeit im Leiden (V. 12a-b) bei“.

Die „beiden abschließenden Aufforderungen in V. 13“ betreffen noch einmal „wie die ersten beiden in V. 10“ (M288) das „Verhältnis zu anderen Christen“. Indem Paulus sie „in der ersten von ihnen (V. 13a) ‚Heilige‘“ nennt, unterscheidet er sie „dadurch von allen anderen Menschen, dass sie Anteil an der Gott eigenen Heiligkeit haben“. Zwar weist Wolter darauf hin (Anm. 45), dass

[b]ereits die Jerusalemer Urgemeinde ... ihr Selbstverständnis mit Hilfe der Bezeichnung „Heilige“ zum Ausdruck gebracht und sich auf diese Weise von den nichtchristlichen Juden abgegrenzt [hat] (vgl. Apg 9,13; 26,10; Röm 15,25.31; 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1.12). Daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass Paulus auch in Röm 12,13a nur die Jerusalemer Christen meine und bereits hier von der Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde spreche³⁹⁰ ...

Mit Vers 10 hat diese Weisung (M288) „die dezidierte freundschaftsethische Einfärbung gemeinsam“, und zwar „durch das Stichwort *koinōnein*, mit dem Paulus hier dazu auffordert, sich die materiellen ‚Nöte‘ (*chreiai*) der anderen Christen zueigen zu machen.“ Dazu erläutert Wolter, dass „das für die antike Vorstellung von Freundschaft konstitutive Merkmal der *koinōnia*... ein Gemeinschaftsverhältnis“ bezeichnet, „das durch gemeinsame Teilhabe an etwas gestiftet wird“, und führt zum Beleg Aussagen über „Freundschaftsverhältnisse“ an, die von Plato und Aristoteles über stoische Philosophen bis hin zu Cicero und Lukian v. Samosata und (M289) Seneca reichen. „[R]echt nahe kommt“ Römer 12,13a eine Sentenz des altgriechischen Dichters Menander³⁹¹, die „den Zusammenhang von Freundschaft und *koinōnia*“ in der folgenden „Aufforderung“ konkretisiert: „*nomize panta koina tōn philōn barē* („halte alle Lasten der Freunde für gemeinsam““:

Der zuletzt zitierte Text schlägt eine Brücke von Röm 12,13a zu Gal 6,2 („tragt voneinander die Lasten [*allēlōn ta barē bastazete*], und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“). Auch hier gilt das Prinzip der egalitären Reziprozität, dem wir bereits in Röm 12,10 begegnet waren. Aus dieser Verbindung geht hervor, dass die paulinische Paränese {Ermahnung} auch in anderen Briefen eine freundschaftsethische Grundlage hat und auf einer Ekklesiologie {Lehre

390 So sieht das nach Wolter u.a. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt (KNT 6), Leipzig, ³1925, 551.

391 Wolter zitiert ihn mit „Sent. 534 [Jaekel 64]“.

von der Gemeinde} basiert, die die Gemeinschaft der Christen als eine Gemeinschaft von Freunden versteht.

Bezeichnend für die heidenchristliche Schlagseite der Auslegung Wolters ist nicht nur, dass er sich weitgehend auf die Betrachtung der freundschaftsethischen Hintergründe der paulinischen Weisungen in der hellenistischen Philosophie beschränkt, sondern das Stichwort *hagioi* {Heilige} hier ausschließlich auf Christen bezieht, statt wenigstens danach zu fragen, in welcher Weise die von der Tora her auf Israel bezogene Heiligkeit durch den vom Messias vermittelten heiligen Geist nun auch Menschen aus den Völkern geschenkt wird. Vergessen die „Christen“, dass es der befreiende Gott Israels ist, dessen solidarische Liebe ihre Herzen verwandeln will, laufen sie Gefahr, sich als die Besitzer einer Heiligkeit zu wähnen, dessen Erbe von den Juden auf sie übergegangen sei.³⁹²

Die letzte Weisung im Zehnerkatalog von Römer 12,10-13 besteht darin (M289), dass „Paulus seinen Lesern in V. 13b schließlich noch die Gastfreundschaft ans Herz legt“, indem sie (Anm. 53), wenn man *diōkontes* wörtlich übersetzt, verfolgt wird oder man ihr nachjagt. Dieser

Gebrauch von *diōkein* mit Bezug auf ein Verhalten ist nicht ungewöhnlich, wie u.a. aus Röm 14,19 (*ta tēs eirēnēs/oikodomēs* {was dem Frieden/Aufbau dient}); 1Kor 14,1 (*tēn agapēn* {der Liebe}); 1Thess 5,15 (*to agathon* {dem Guten}); 1Tim 6,11 (*dikaïosynēn, eusebeian, pistin, agapēn, hypomonēn, prahypathian* {Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Geduld, Sanftmut}) hervorgeht (s. auch 2Tim 2,22 sowie Ps 33,15^{LXX} mit Hebr 12,14 und 1Petr 3,11).

Auch (M289) „die Gastfreundschaft“ gehörte „in der gesamten Umwelt des frühen Christentums schon immer zu denjenigen Handlungsweisen, die – mit Phil 4,8 gesagt – *euphēmos* waren, d.h. „einen guten Ruf hatten“, und sie spielte auch (M289f.)

in der Jesusbewegung schon immer eine große Rolle: Sie war von Anfang an auf ‚Kinder des Friedens‘ (Lk 10,6) angewiesen, die Jesus und seinen Jüngern Gastfreundschaft gewähren (Mk 6,10; Lk 10,5-8 par. Mt 10,11-13). Dasselbe galt dann später auch für Paulus (Röm 16,2a.23; Apg 16,15; 21,7.17; Phlm 22). Die Gastfreundschaft wurde dadurch zu einem Mittel, das geeignet war, die über lokale Zusammengehörigkeit der christlichen Gemeinden zum Ausdruck zu bringen und ihren Zusammenhalt zu stärken. Vermutlich darum nennen die Pastoralbriefe sie in den Anforderungskatalogen für kirchliche Amtsträger (1Tim 3,2; 5,10; Tit 1,8). Auch sonst kommt die Aufforderung zur Gastfreundschaft in der frühchristlichen Paränese immer mal wieder vor; vgl. Mt 25, 35c.43a; Hebr 13,2 (gleich nach der „Bruderliebe“ V. 1); 1Petr 4,9 (gleich nach der „Liebe“; V. 8).

392 Vgl. dazu, was oben zum Stichwort Heiligkeit in der [Auslegung von Römer 1,7](#) (hier S. 58f.) und [Römer 5,5](#) (hier S. 290f.) sowie [Römer 6,22](#) (hier S. 396f.399ff.) ausgeführt worden ist.

Römer 12,14-15: Vom Segnen der Verfolger und von emotionaler Anteilnahme

12,14 Segnet, die euch verfolgen;
segnet, und verflucht sie nicht.
12,15 Freut euch mit den Fröhlichen,
weint mit den Weinenden.

[12. Dezember 2025] Dass Paulus (M290) sich in Vers 14 mit zwei parallel gestalteten nahezu gleichbedeutenden Sätzen von der „Gestaltung des innerchristlichen Verhaltens“ abwendet und auf „den Umgang mit den sog. ‚Verfolgern‘ (*diōkontes*)“ eingeht, ist Michael Wolter zufolge „[m]öglicherweise ... durch die Stichwortverknüpfung *diōkontes* (V. 13b) / *diōkontas* (V. 14a) veranlasst.“ Anders als in den Weisungen zuvor treten außerdem an die „Stelle der Partizipien“ drei „Imperative“.

Inhaltlich fällt „die Nähe zu einem Wort der Jesusüberlieferung“ auf, „das im Anschluss an das Gebot der Feindesliebe überliefert ist und sowohl in die lukanische Feldrede als auch in die matthäische Bergpredigt Eingang gefunden hat“, nämlich Matthäus 5,44b-c und Lukas 6,27-28, aber wörtlich stimmt mit Matthäus nur die Verwendung des Partizips *diōkontes* {Verfolger} überein und mit Lukas die Formulierung *eulogeite* {segnet} sowie die Verwendung des Verbs *kataraomai* {fluchen}. Überhaupt ist nach Wolter (M291) das

Gegenüber von ‚segnen‘ und ‚fluchen‘ ... nur in Röm 12,14 und Lk 6,28 belegt. Dasselbe gilt für den Imperativ *eulogeite* {segnet}, den es innerhalb der hellenistisch-jüdischen Literatur nur in der Septuaginta gibt, wo er jedoch immer nur zum *eulogein* {Loben} Gottes und seiner Werke auffordert – niemals zum Segnen anderer Menschen.

Auf die Stellen 1. Mose 12,3; 27,29; 4. Mose 24,9, wo jeweils vom Segen und Fluch Gottes für Menschen die Rede ist, die Abram, Jakob bzw. das Volk Israel segnen oder verfluchen, geht Wolter nicht ein; dort entsprechen einander aber immer Segen und Segen oder Fluch und Fluch, und es wird nicht erwartet, den Verfolger oder Verfluchenden zu segnen.

Zum Beleg dafür, dass Römer 12,14 eine „Grundlage in der orientalischen Weisheit“ hat, verweist Wolter

auf einen Spruch aus der 19. Lehre des Papyrus Insinger³⁹³ ..., der ebenso wie Röm 12,14 zweiteilig aufgebaut ist: „Besser ist es, einen anderen zu segnen, als dem Leid anzutun, der dich beleidigt hat“. Inhaltlich berührt sich die Wei-

393 Auf ihn hat Wolter zufolge D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (fzb 17), Würzburg 1977, 105, aufmerksam gemacht; er zitiert ihn nach der Übersetzung von H. Brunner, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Darmstadt 1988, 331. Im Internet ist der Text in der englischen Übersetzung [Instructions of Papyrus Insinger](#) im Abschnitt The Nineteenth Instruction, [23], Zeile 6, nachzulesen.

sung darüber hinaus mit V. 17a, wo Paulus seine Leser auffordert, Böses nicht mit Bösem zu vergelten.

Ein weiterer „stilistisch sorgfältig gestalteter *parallelismus membrorum*“ bildet in Vers 15 eine einander gegenläufig entsprechende „Polarität“ von „sich freuen“ und „weinen“ (M291f.),

bei der es sich um eine Form der Aufzählung handelt, die Gesamtheit und Vollständigkeit zum Ausdruck bringt, weil sie alles einschließt, was dazwischenliegt. Es geht also nicht nur um *chairein* {sich freuen} und *klaiein* {weinen}, sondern überhaupt um alle Äußerungen affektiver Betroffenheit zwischen Lachen und Weinen. Dasselbe gilt auch für 1Kor 7,30, wo dieselbe Polarität begegnet.

Die meisten (M292) der von Exegeten als Parallele angeführten Texte „wie z.B. Sir 7,34 (,zieh dich nicht zurück von den Weinenden [*apo klaiontōn*], und mit den Trauernden trauere [*meta penthoutōn penthēson*]‘)“, fordern „lediglich einseitig zur Solidarität mit den Trauernden auf“; Paulus dagegen geht es „vielmehr darum, dass seine Leser mit anderen Menschen alle Emotionen zwischen Freud und Leid teilen.“

Die beiden Weisungen formuliert Paulus hier weder mit Partizipien noch mit Imperativen, sondern (Anm. 64) „mit Hilfe eines unabhängigen Infinitivs“, ein Verfahren, das außer in Lk 9,3; Phil 3,16 auch „in der [gnomischen Weisheit](#) verbreitet“ ist. Auch inhaltlich (M292) nimmt Paulus in Vers 15 „eine ethische Tradition auf, die bereits im Vergleich der Gemeinde mit einem menschlichen Leib (V. 4-5) und in der freundschaftsethischen *koinōnia*-Vorstellung (V. 13a) ihre Spuren hinterlassen hat“, wozu er (M292f.) zahlreiche Belege von Plato, Philo, Plutarch, Cicero, Seneca und Flavius Philostratus anführt:

Alle Texte haben miteinander sowie mit Röm 12,15 gemeinsam, dass sie sich der Rhetorik der komplementären Polarität bedienen: Wer Freude und Trauer miteinander teilt, stellt Zusammengehörigkeit her bzw. bringt Zusammengehörigkeit zum Ausdruck. Vor diesem Hintergrund kann man sagen, dass Paulus seine Leser hier auffordert, so miteinander umzugehen, wie es unter Freunden üblich ist.

Offen lässt es Wolter (M293),

ob Paulus hier lediglich vom Verhältnis der Christen untereinander spricht oder ob er zur Teilhabe an Freud und Leid *aller* Menschen auffordert. Auf Grund der Querverbindungen zur Metapher vom Leib in Röm 12,4-5 und zu den freundschaftsethischen Elementen in V. 10.13a ist es wahrscheinlicher, dass es Paulus hier um die Stabilisierung des Zusammenhalts unter den Christen geht. Trotzdem darf man daraus keine falsche Alternative konstruieren, denn er will mit dieser Weisung den römischen Christen ganz bestimmt nicht indirekt nahelegen, dass ihnen Freud und Leid ihrer nichtchristlichen Mitbürger gleichgültig sein sollen.

Römer 12,16: Füreinander auf dasselbe aus sein, davongeführt mit Erniedrigten

12,16 Seid eines Sinnes untereinander.
 Trachtet nicht nach hohen Dingen,
 sondern haltet euch zu den niedrigen.
 Haltet euch nicht selbst für klug.

[13. Dezember 2025] Drei der vier Teile (M293), aus denen die in Vers Römer 12,16 „ausgesprochene Weisung besteht“, enthalten „Ableitungen vom Verb *phronein* {denken, auf etwas aus sein, halten für}“. Die beiden mittleren Teile „sind durch die Antithese *ta hypsēla* {die hohen Dinge} vs. *ta tapeina* {die niedrigen Dinge} miteinander verklammert“, wobei (Anm. 67) die Form *tois tapeinois* nach Michael Wolter „auch Maskulinum sein“, also sich auf erniedrigte Menschen beziehen könnte, was er aber wegen des „antithetischen[n] Gegenüber[s] zum Neutrum *ta hypsēla*“ nicht befürwortet. Gerhard Jankowski geht dagegen davon aus (J271), dass mit *tois tapeinois* „die Erniederten“ gemeint sind, „die auf Taten der Solidarität angewiesen sind“.

Während (M293) die drei Weisungen in 16a-c „wieder mit Hilfe von Partizipien“ im Blick auf „das Verhalten innerhalb der christlichen Gemeinschaft“ formuliert sind, nimmt Paulus in 16d mit einem „Imperativ der 2. Person Plural ... das Gottesverhältnis in den Blick.“ Dass zwischen Vers 3 und 16 ein Zusammenhang besteht, weshalb Jankowski die Verse 12,3-16 als einen Abschnitt zusammenfasst, sieht auch Wolter:

Mit Hilfe des Verbs *phronein* hatte Paulus bereits in V. 3 vor Überheblichkeit gewarnt. Dort standen jedoch mögliche Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Charismen im Hintergrund. Diese Problematik wird jetzt verallgemeinert und in V. 16a-c auf das allgemeine zwischenchristliche Verhältnis übertragen.

Die Forderung (M294), auf dasselbe aus zu sein {*to auto phronein* (V. 16a)} gibt es bei „Paulus auch in Röm 15,15; 2Kor 13,11; Phil 2,2; 4,2“, aber indem er sie hier durch *eis allēlous* {füreinander} ergänzt, „macht er die interpersonale Beziehung zwischen den römischen Christen zum Gegenstand der Aufforderung“. Darum geht es

um mehr als nur um eine Mahnung zur Eintracht, denn Paulus fordert seine Leser auf, jeweils füreinander dasselbe zu wollen. Er formuliert hier darum so etwas wie die allgemeinste Form des Prinzips der egalitären Reziprozität {gleichrangigen Gegenseitigkeit}. Vielleicht kann man sogar sagen, dass wir hier die paulinische Variante der Goldenen Regel (Lk 6,31 par. Mt 7,12) vor uns haben.

Dieser „Aufforderung“ in 16a stellt Paulus in 16b-c eine „entsprechende Selbsteinschätzung“ gegenüber: *mē ta hypsēla phronountes alla tois tapeinois synapagomenoi* {(seid) nicht solche, die auf die hohen Dinge aus sind, sondern sich gemeinsam von den niedrigen davonführen lassen}. Nach Wolter bringt Paulus

damit ein ethisches Ideal zur Geltung, das in der jüdischen Tradition weit verbreitet ist. Es betrifft hier sowohl die Beziehung zu den Mitmenschen als auch das Gottesverhältnis.

Eine enge Parallele dazu findet Wolter im Testament des Josef³⁹⁴, wo Josef zunächst wie in Römer 12,16a das enge „Verhältnis zu seinen Brüdern“ beschreibt und dann „wie in Röm 12,16b-c die adversativ formulierte Selbsteinschätzung an[schließt]: „Und ich habe mich nicht selbst erhöht (*ouch hypsōsa emauton*) ..., sondern ich war unter ihnen wie einer der Geringsten.“ Ähnliche Gedanken finden sich auch in

Ps 130,1-2^{LXX}: „Nicht hat sich erhoben (*ouch hypsōthē*) mein Herz ..., und nicht wandelte ich in großen und wunderbaren Dingen, die über mich hinausgingen. Wenn ich nicht auf Niedriges aus wäre (*etapeinophronoun*), sondern meine Seele erheben würde (*hypsōsa tēn psychēn mou*) – wie ... (groß wäre dann) Vergeltung über meine Seele!“; Spr 3,34^{LXX}: „Der Herr widersteht den Überheblichen (*hyperēphanois*), den Demütigen aber (*tapeinois*) gibt er Gnade“; 16,19: „Besser niedrig sein mit den Demütigen, als Beute verteilen mit den Hochmütigen“; 18,12^{LXX}: „Vor dem Untergang überhebt sich (*hypsontai*) das Herz eines Mannes, und vor der Ehrung macht es sich niedrig (*tapeinoutai*)“; 29,23^{LXX}: „Der Hochmut macht einen Mann niedrig; die demütig Gesinnten aber festigt der Herr mit Ehre“; s. auch ... Lk 14,11; 18,14; Jak 4,10; 1Petr 5,6...

Indem Paulus (M295) „das Verb *synapagomai* {wörtlich: mit-weg-führen/-reißen}“ hier „so ähnlich gebraucht“ wie in Galater 2,13 oder 2. Petrus 3,17, wo es darum geht, sich durch Heuchelei (*hypokrisei*) oder Irrtum (*planē*) eher gegen den eigenen Willen überwältigen zu lassen, lässt er in dieser „ethischen Weisung ... die Aufforderung mit“ anklingen,

sich gegen sich selbst durchzusetzen bzw. sich zu überwinden. Sie basiert zudem auf der kulturanthropologischen Voraussetzung, dass es der menschlichen Neigung zutiefst widerspricht, sich mit *ta tapeina* {dem Niedrigen} gemein zu machen. Der Vorsilbe *syn-* kann man dieselbe Bedeutung zuschreiben wie in Röm 8,22: Alle miteinander sollen seine Leser sich von den niedrigen Dingen mit Beschlag belegen lassen.

Während Wolter zu Römer 12,16d nur kurz erwähnt, dass er diese „Aufforderung ... aus Spr 3,7^{LXX} (*mē isthi phronimos para seautō*) übernommen“ hat, geht er ausführlicher auf andere „nicht weit entfernte Entsprechung[en]“ ein, etwa

in Jes 5,21: „Wehe denen, die sich selbst für verständig und einsichtig halten (*synetoi en heautois kai enōpion heautōn apistēmōnes*)“. Vergleichbare Aussagen finden sich auch in Spr 26,5: Ein Tor soll „sich nicht selbst für weise halten (*sophos par' heautō*)“; 26,12: Für einen Toren gibt es mehr Hoffnung als für einen Mann, „der sich selbst für weise hält (*doxasas par' heautō sophon einai*)“; 28,11: „Ein Reicher hält sich selbst für weise (*sophos par' heautō*), ein verstan-

394 Wolter zitiert es mit „TestJos 17,7-8“, nachzulesen in der deutschen Übersetzung des [Testaments der zwölf Patriarchen](#).

diger Armer jedoch durchschaut ihn“. – Die Hebräische Bibel hat jeweils *chakham bəʿejnejkha / bəʿejnejhem / bəʿejnajw* („weise in deinen/ihren/seinen Augen“).

Diese Weisung ist nach Wolter „auf das Gottesverhältnis“ zu beziehen,

denn als Gegenüber zu *par' heautois* {(bei) sich selbst} kommt niemand anderer in Frage als Gott. Nur wer nach dem Urteil Gottes als „verständlich“ gilt, der ist wirklich „verständlich“, und nicht, wer sich selbst dafür hält.

Nach Gerhard Jankowski (J271) gehören die Verse Römer 12,3-16 zum „Versuch einer Halacha für Juden und Nichtjuden“, die zwar auf viele Worte zurückgreift, „die den Nichtjuden bekannter sind als den Juden“, die aber

dennoch ... nicht aus der Luft gegriffen [ist]. Sie bleibt bei Paulus gebunden an der Schrift. Er schließt den ersten Abschnitt der Ermutigungen mit einem Zitat ab, das an Sprüche 3,7 erinnert: „*Werdet nimmer weise bei euch selber.*“ Der Satz steht in Spr 3 in folgendem Zusammenhang (3,1-7):

*1 Mein Sohn, nimmer vergiß meine Thora,
meine Gebote wahre dein Herz,
2 denn Länge der Tage, Jahre des Lebens
und Frieden werden sie dir mehren.
Daß Hellschaft und Treue dich nimmer verlassen!
3 Winde sie dir um den Hals,
schreib sie auf die Tafel deines Herzens
4 und finde Gunst und gutes Gefühl
in den Augen Gottes und der Menschen!
5 Am EWIGEN sichre dich mit all deinem Herzen,
auf deinen Verstand stütz dich nimmer!
6 Ihn erkenne auf all deinen Wegen,
und selber macht er deine Pfade gerad.
7 **Sei nimmer weise bei dir selbst,**
fürchte den EWIGEN und weiche vom Bösen!*

Für Jankowski ist es nicht unerheblich (J272), dass dort

im Kontext der Maßstab genannt [ist], an dem jede Halacha sich messen lassen muß: die Thora und ihre Mizwot. An ihr will auch Paulus mit seiner messianischen Halacha für Juden und Nichtjuden gemessen werden.

Römer 12,17-18: Böses nicht heimzahlen, auf Gutes und Frieden bedacht sein

- 12,17 Vergeltet niemandem Böses mit Bösem.
Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann.
- 12,18 Ist's möglich, soviel an euch liegt,
so habt mit allen Menschen Frieden.

[14. Dezember 2025] Nach Michael Wolter (M295) „bezieht Paulus“ mit Vers 17 „wieder das Verhältnis seiner Leser zu ihrer nichtchristlichen Umwelt ein“. Zur „Aufforderung, ‚niemand Böses für Böses zu vergelten‘ (V. 17a)“, verweist er nicht nur auf „unmittelbare Parallelen in 1Thess 5,15a (‚Seht zu, dass nicht einer einem [anderen] Böses für Böses vergilt [*mē tis kakon anti kakou tini apodō*])‘ und in 1Petr 3,9a (‚Vergeltet nicht Böses für Böses [*mē apodidontes kakon anti kakou*] oder Schmähung für Schmähung‘)“, sondern auch auf mehrere bis „in den Wortlaut hineingehende Parallelen“ im antiken jüdischen Roman [Josef und Asenat](#)³⁹⁵ (M296):

In JosAs 23,9 heißt es: „Wir sind gottesfürchtige Männer, und es gehört sich für uns nicht, *apodounai kakon anti kakou* {Böses mit Bösem zu vergelten}“; dieselbe Formulierung gibt es auch in JosAs 28,5; 29,3. In JosAs 28,10.14 steht *poiein* statt *apodidounai* {tun statt vergelten}. Hier wird die Aufforderung, den Widersachern ‚nicht Böses für Böses zu tun‘ mit dem Hinweis darauf begründet, dass Gott sie bekämpfen wird und man die Vergeltung darum ihm überlassen soll. Diesen Gedanken wird Paulus in Röm 12,19 aufgreifen.

Außerdem weist Wolter auf Abwandlungen dieser Metaphorik bei griechischen Autoren wie Sophocles, Herodot, Polybios, Plato hin, wo die Heilung des Bösen mit Bösem als gottwidrig und unmenschlich gebrandmarkt wird. Insofern kann dem „Paulus diese ethische Tradition ... schon durch seine kulturelle Sozialisation zugewachsen sein“, während nichts für „einen Ursprung in der Verkündigung Jesu spricht“.

In Vers 17b lehnt sich Paulus in seiner Formulierung von *pronooumenoi kala enōpion pantōn anthrōpōn* {(seid) solche, die auf das bedacht sind, was gut ist im Urteil aller Menschen} an Sprüche 3,4 an, wo es heißt: *kai pronoou kala enōpion kyriou kai anthrōpōn* {Und sei bedacht auf das, was gut ist vor dem Herrn und den Menschen}. Denselben Vers aus den Sprüchen zitiert er auch in 2. Korinther 8,21; dort nimmt er auch den Bezug auf den „Herrn“ auf, den er hier im Römerbrief weglässt.

Für die Bedeutung von *enōpion* ist entscheidend, dass es „in Spr 3,4 für hebr. *bəʿejnej* (‚in den Augen‘)“ steht. Darum bezieht es sich „auch in Röm 12,17b ... auf *kala* {gut} und identifiziert es als das, was alle Menschen für ‚gut‘ halten.“ Zum Beleg für (Anm. 82) „diese Bedeutung von *enōpion*“ verweist Wolter u.a. auf „1Sam 15,19; 26,24; 1Kön 11,8; 15,5.26; Jdt 5,17; Esth 5,8; Jer 18,4; Sach 8,6; 11,12; Mal 2,17“. Sie spricht „gegen die Auffassung, Paulus fordere hier dazu auf, allen Menschen Gutes zu tun“. Auch „eine Verknüpfung von *enōpion* mit *pronooumenoi* im Sinne von ‚alle Menschen sollen sagen können, dass ihr auf Gutes bedacht seid‘ (vgl. Mt 5,16; Phil 4,5...)“ hält Wolter für eher „unwahrscheinlich“.

Auch indem Paulus (M297) „in V. 17b zu dem aus Spr 3,4 übernommenen Wortlaut“ das „Adjektiv ‚alle‘“ ergänzt, formuliert er „eine *inklusive* Ethik“, die „immer wieder

395 Die von Wolter sogleich zitierten Stellen sind in der deutschen Übersetzung [Joseph und Asenath](#) bei Wikisource nachzulesen.

solche Werte und Normen verbindlich macht, die bei ‚allen‘ Menschen Zustimmung finden können“. Es handelt sich daher um „dasselbe ‚alle‘, das auch innerhalb seiner Rechtfertigungslehre immer wieder vorkommt (vgl. Röm 1,16; 3,20.22-23.28-30; 10,4.11-12; 15,8-12; Gal 2,15-16).“ Auch anderswo fordert Paulus

seine Leser auf..., solche Normen und Werte zur Grundlage ihres Handelns und Verhaltens zu machen, die allgemein akzeptiert sind, am deutlichsten vielleicht in Phil 4,8: „... was richtig ist, was ehrbar, was recht, was gottgefällig, was beliebt, was anerkannt, was als Tugend gilt und Lob verdient, das zieht in Erwägung“. Er geht ganz offensichtlich davon aus, dass alle Menschen wissen, was gut und was böse ist (vgl. auch Röm 2,9-10).

In Vers 18 behält Paulus zwar „den Blick auf ‚alle Menschen‘ bei“, aber gemeint ist nach Wolter damit jetzt nur noch „die nichtchristliche Mehrheitsgesellschaft“, was mir nicht ganz logisch erscheint, denn im Blick auf die konfliktgeladene Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden ist die Aufforderung zum Frieden innerhalb der messianischen Gemeinde doch ebenfalls sinnvoll. Wolter scheint Römer 12,18 unbedingt von Aufforderungen zum innerchristlichen „friedlichen Miteinander“ wie „in 2Kor 13,11 und 1Thess 5,13 sowie in Mk 9,50“ abgrenzen zu wollen und hält es deswegen auch (Anm. 85) für

unwahrscheinlich, dass Paulus hier und in 1Thess 5,13 „den später in Mk 9,50e belegten Befehl Jesu auf(greift)“³⁹⁶ ... Ebenso wenig wahrscheinlich ist eine Anknüpfung an Ps 33,15^{LXX} (*zētēson eirēnēn kai diōxon autēn* [„suche Frieden und jage ihm nach“] ...), denn zwischen den beiden Texten gibt es keine sprachliche Überschneidung. Es spricht darum mehr für eine Übernahme allgemein verbreiteter Redeweise...

Zum Beleg dafür zitiert Wolter Autoren wie Isocrates und Epiktet, verweist aber auch auf biblische bzw. jüdische Hintergründe in 1. Könige 22,45 und 1. Makkabäer 6,58.

Zu den „beiden Einschränkungen zu Beginn“, nämlich den Formulierungen *ei dynaton* {wenn möglich} und *to ex hymon* {wörtlich: (im Blick auf) das aus euch} hebt Wolter zwei Umstände hervor, die Paulus damit voraussetzt (M297f.):

Zum einen beinhalten sie die Auffassung, dass der Unglaube der anderen Menschen es Christen nicht verbietet, mit ihnen im Alltag einvernehmlich zusammenzuleben. Zum anderen reflektieren sie aber auch die Erfahrung, dass die nichtchristliche Mehrheit durchaus nicht immer gewillt ist, die christliche Minderheit in ihrer Mitte friedlich zu tolerieren. Sie behandeln diese vielmehr so, wie Mehrheitsgesellschaften mit Randgruppen oft umgehen: in Form von

396 So zitiert Wolter C. Breytenbach, Vormarkinische Logientradition. Parallelen in der urchristlichen Briefliteratur, in: The Four Gospels 1992. FS Frans Neirynck (BETHL 100) Leuven, II 1992, 735. Zum folgenden Bezug von Römer 12,18 auf Psalm 33,15^{LXX} zitiert Wolter Piper* 64, aber ein solches Werk von Piper ist unter seinen Literaturangaben nicht aufgeführt.

sozialer Marginalisierung und Diskriminierung bis hin zu Kriminalisierung und offener Aggression. Paulus ruft solche Erfahrungen auf, von denen er weniger indirekt auch in Röm 5,3-4; 12,12b; 2Kor 1,7; Phil 1,29f; 1Thess 1,6; 2,14; 3,3f spricht.

Für Gerhard Jankowski (J272) beginnt mit Römer 12,17 ein neuer Abschnitt, der unter der Überschrift „Vom Umgang mit dem Bösen“ bis zum Ende des Kapitels 13 reicht. Dass „der Zitatanklang an Sprüche 3,7“ in Römer 12,16d auch „dessen Kontext“ in Sprüche 3,7b, nämlich die Formulierung (J271): „fürchte den EWIGEN und weiche vom Bösen“ in Erinnerung rufen konnte, mag in seinen Augen (J272)

das Stichwort für den nächsten größeren Abschnitt [geliefert haben]. Es ist *ka-kon, Böses*. Achtmal hören wir das Wort in 12,17-13,10, in 12,21 in einer Art Leitsatz für das Ganze zusammengefaßt: „*Werde nicht besiegt unter dem Bösen, aber besiege in dem Guten das Böse.*“

Was diese Gliederung für die Auslegung von Römer 13,1-7 bedeutet, darauf werden wir an Ort und Stelle zurückkommen.

Zu den Versen 12,17-20 stellt Jankowski (J273) trotz der sich fortsetzenden „Monotonie der Partizipien ... einen Unterschied zu den ersten Sätzen der messianischen Halacha“ fest:

Sie ermutigten zum Zusammenleben von Juden und Nichtjuden, waren also eher nach innen gerichtet. Jetzt geht der Blick nach außen auf das Zusammenleben mit den anderen in der Gesellschaft, in der die messianische Ekklesia auch leben muß. Es geht um das Verhältnis zu *allen Menschen*, wie wir es zweimal betont in einer Art Parallelismus membrorum hören. Paulus zitiert dabei als erstes Glied aus Spr 3,4, ergänzt das Zitat aber durch *alle, pantes*.

Im Zusammenhang damit, dass Paulus hier „nicht nur über die Grenzen der messianischen Gemeinde, sondern auch weit über die Grenzen des Judentums hinauszugehen“ scheint, geht Jankowski auf ein Vorurteil der „christliche[n] Auslegung“ ein, demzufolge im Judentum

nur die Angehörigen des eigenen Volkes zu achten und, wie es das Gebot aus Lev 19,18 vorschreibt, zu lieben seien. Das Christentum habe hier die Grenzen wesentlich weitergesteckt, wenn nicht aufgehoben, wenn in ihm die Achtung vor allen Menschen und die Liebe allen Menschen gegenüber gepredigt werde, wie es z.B. Paulus an dieser Stelle und weiter unten, in 13,9, mit ausdrücklicher Beziehung auf das Liebesgebot aus Lev 19 tut.

Unter Berufung auf eine „Auslegung von BerR 24,7 zu Gen 5,1“ der Autoren Lenhardt und von der Osten-Sacken³⁹⁷ stellt Jankowski jedoch heraus, dass

397 Jankowski zitiert P. Lenhardt / P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, 184, vgl. ebd.

gerade auch im Judentum die Verpflichtung zur Achtung „der Menschen auch jenseits der Grenzen des eigenen Volkes“ geboten ist. Demnach folgt Paulus nur dem, was er gelernt hatte, wenn er dazu ermutigt, mit allen Menschen in Frieden zu leben und nicht nur mit denen, die Juden sind oder zur messianischen Gemeinde gehören.

Aber auch eine Bibelstelle wie Sprüche 25,21, die gleich in Vers 20 zitiert wird, schreibt schon im Judentum „die Liebe zum Feind in konkreten Handlungen der Solidarität“ vor, und genau diese „wird gerade in der messianischen Gemeinde“ eingeübt:

Die messianische Gemeinde war so ein Spiegel für die gesamte Gesellschaft. Denn in ihr lebten nun zusammen, die ehemals Feinde waren. So wird sie zum Beispiel und Anreiz für die gesamte Gesellschaft. Und insofern geht es eben auch um alle Menschen.

Indizien für einen weiteren Grund, „warum Paulus in seiner messianischen Halacha den Frieden mit allen Menschen, auch mit den Feinden, empfiehlt“, findet Jankowski in den „Verben *vergelt*, *apodidonai*, *ahnden*, *ekdikein*“, die hier in Vers 17 und gleich in Vers 19 auftauchen:

Nicht lange vor der Abfassung des Traktats waren aufgrund des Edikts des Claudius Juden und Sebomenoi aus Rom verwiesen worden. Der Grund für die Ausweisung war, wie bereits erwähnt, messianistische Agitation unter der Judentum Roms, mit der sich die messianische Ekklesia nach wie vor verbunden wußte. Es kann durchaus sein, daß Teile der Ekklesia auch von dem Edikt betroffen waren.

Römer 12,19-20: Die Rache Gott überlassen, den Feind als Menschen würdigen

12,19 Rächt euch nicht selbst, meine Lieben,
sondern gebt Raum dem Zorn Gottes;
denn es steht geschrieben:
„Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.“
12,20 Vielmehr, „wenn deinen Feind hungert, so gib ihm zu essen;
dürstet ihn, so gib ihm zu trinken.
Wenn du das tust,
so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln“ (Sprüche 25,21-22).

[15. Dezember 2025] Mitten im Nachdenken (M298) über „Erfahrungen“ mit „offener Aggression“ durch „die nichtchristliche Mehrheit“ spricht Paulus in Römer 12,19 „seine Adressaten nach 1,7 erstmals wieder als ‚Geliebte‘ (*agapētoi*) an.“ Da Paulus auch „anderswo ... die Adressaten seiner Briefe ‚Geliebte‘ oder ‚geliebte Brüder‘“ nennt, z.B. in „1Kor 4,14; 10,14; 15,58; 2Kor 7,1; 12,19; Phil 2,12; 4,1; 1Thess 2,8;

174-199. Der Text des mit BerR (Bereshit Rabba) 24,7 zitierten rabbinischen Werkes, auf das sich beide beziehen, ist auf Englisch unter [Genesis Rabba](#) nachzulesen.

Phlm 1)“, aber „[a]nders ... als in Röm 1,7 und in 11,28 ... in all diesen Texten nicht Gott das Subjekt des Liebens“ ist, „sondern Paulus“ selbst, ist Michael Wolter zufolge „[d]ieser Sprachgebrauch ... von hellenistischen Voraussetzungen her zu erklären“. Dazu, dass „vor allem die eigenen Söhne und Töchter... als ‚Geliebte‘ gelten“, verweist er u.a. auf Homer, Xenophon, Demosthenes und Diodorus Siculus, aber auch auf die biblischen Verse 1. Mose 22,2.12.16. Nicht nur Verwandte, sondern auch Freunde und Schüler werden „des Öfteren“ mit *agapētos* angeredet. Wolter findet es für „den paulinischen Sprachgebrauch ... nicht ganz uninteressant, dass zwar immer wieder die Kinder als *agapētoi* ihrer Eltern gelten“, während er aber „dafür, dass die Eltern *agapētoi* ihrer Kinder genannt werden, keinen Beleg gefunden habe.“

Aus all dem zieht Wolter den Schluss, dass die „Anrede *agapētoi* in Röm 12,19 ... indirekt mit der Familienmetaphorik verbunden“ ist, „auf die Paulus auch sonst zurückgreift, wenn er sein Verhältnis zu den Gemeinden charakterisiert.“ Sie soll hier (M299) „die Eindringlichkeit und Verbindlichkeit der paulinischen Weisungen ... unterfüttern.“

Den Inhalt der „Aufforderung, erlittenes Unrecht und Erfahrung von Gewalt den Urhebern nicht selbst heimzuzahlen (V. 19a), sondern Gott oder der Gerechtigkeit die Vergeltung zu überlassen (V. 19b)“, übernimmt „Paulus aus der ihn vertrauten ethischen Tradition seiner jüdischen Lebenswelt“, insbesondere „Lev 19,18a: ‚Du sollst nicht vergelten (LXX: *ouk ekdikatai sou hē cheir* [„deine Hand soll sich nicht rächen“]) und den Kindern deines Volkes nichts nachtragen“, aber auch (Anm. 92) an Sprüche 24,29 und Sirach 28,1 ist zu denken. Weiter erinnert Wolter u.a. an „1Sam 24,13“, wo David erklärt, „warum er Saul verschont hat: ‚JHWH richte zwischen mir und dir, und JHWH möge für mich an dir Vergeltung schaffen (LXX: *ekdikēsai*), aber meine Hand soll nicht gegen dich sein.“ Der gleiche Gedanke findet sich aber auch „in der nichtjüdischen Umwelt des frühen Christentums“, z.B.

habe Pythagoras³⁹⁸ gesagt, „dass es eher gottgefällig (*hosios*) sei, Unrecht zu leiden, als einen Menschen zu töten, denn im Hades liege das Gericht bereit (*en hadou gar keisthai tēn krisin*)“.

Obwohl Paulus (M300) ohne „erläuterndes Attribut“ vom „Zorn {*hē orgē*}“ redet, „steht außer Frage, dass Paulus hier von Gottes Gerichtshandeln spricht“.

In Vers 19c zitiert Paulus 5. Mose (Deuteronomium) 32,35, wo der hebräische Text lautet: „*li naqam wəschillem* {Mir (sind) Vergeltung und Heimzahlung}“, und die Septuaginta übersetzt: „*en hēmera ekdikēseōs antapodōsō* {Am Tag der Vergeltung werde ich heimzahlen}“. Paulus aber wählt eine „Fassung, die es auch in Hebr 10,30, nicht aber in der hebräischen Bibel und in der Septuaginta gibt“, nämlich: *emoi ekdikēsis, egō antapodōsō, legei kyrios* {Mir (ist) Vergeltung, ich werde heimzahlen,

398 Wolter zitiert ihn nach dem griechischen Philosophen Iamblichus mit der Quellenangabe „Vit. Pyth. 28,155“, auf Englisch nachzulesen unter [Iamblichus, Life of Pythagoras](#).

spricht der Herr}“. Da „die beiden neutestamentlichen Fassungen“ einigen außerbiblischen Textvarianten „näher als dem hebräischen Text“ stehen, vermutet Wolter, dass es „diese Textgestalt ... bereits im Judentum“ gab. Jedoch fordert (M300f.)

Paulus ... seine Leser mit keinem Wort dazu auf, ihren Peinigern zu vergeben. Er verfolgt vielmehr eine Strategie der Aggressionsbewältigung. Indem er den Christen in Rom aus der Schrift die Gewissheit vermittelt, dass Gott ihre Feinde für ihr Tun zur Rechenschaft ziehen wird, ermöglicht er ihnen im Sinne von V. 18 ein friedliches Zusammenleben mit denen, die sie bedrängen.³⁹⁹

In Vers 20 zitiert Paulus (M301) „nahezu wörtlich“ die „Septuaginta-Fassung von Spr 25,21-22“, aber weil er den Text nicht als Schriftzitat „kenntlich“ macht, trägt er Wolter zufolge „den Charakter eines Sprichworts, das den zuvor ausgesprochenen Gedanken illustrieren soll“. Diese Argumentation leuchtet mir nicht ein, denn die fehlende Quellenangabe macht doch aus einem Wort der Schrift nichts anderes, zumal der Text „als Import eines fremden Textes erkennbar“ ist, weil die Anrede vom Plural in den Singular wechselt und auch „vom Gegenüber (dem ‚Feind‘) ... nun im generischen Singular die Rede“ ist.

Mit dem einen Gegensatz oder eine Gegenüberstellung bezeichnenden Wort *alla* {sondern}, das Paulus in Vers 20a dem Zitat aus Sprüche 25,21-22 voranstellt, schaltet er Wolter zufolge

das ‚Zitat‘ parallel zu V. 19b-c (ebenfalls Einleitung durch *alla*) und stellt es dem *mē* von V. 19a gegenüber. Was er in V. 18 ‚mit allen Menschen in Frieden leben‘ und in V. 19a ‚nicht selbst vergelten‘ genannt hatte, wird nun zu ‚deinem Feind zu essen und zu trinken geben‘ zugespitzt (V. 20a-b). Ebenfalls parallel sind auch die jeweiligen Fortsetzungen: „Den Zorn zum Zuge kommen lassen“ mit dem Zitat von Dtn 32,35 (V. 19b-c) wird durch „Feuerkohlen auf den Kopf häufen“ (V. 20c) aufgenommen.

Dafür, dass Paulus damit (M302) „Gottes Straf- und Vernichtungshandeln“ umschreibt, spricht nach Wolter „nicht nur die Parallelität mit V. 19b-c“ und (Anm. 105) „die Verknüpfung von ‚Zorn‘ (V. 19b) und ‚Feuer‘ (V. 20c) z.B. in „Num 11,1; Dtn 32,22; Ps 78,21; Jes 9,18; 30,27; 66,15; Jer 7,20; 15,14; Ez 21,36; 22,21.31; Nah 1,6“, sondern auch die Bedeutsamkeit des Bildes selbst (M302):

‚Kohlen‘ und ‚Feuer‘ werden auch sonst als Mittel genannt, mit denen Gott gegen seine Feinde sowie gegen die Feinde seines Volkes und des Frommen vorgeht; vgl. Ps 11,6; 120,3-4; 140,11a; Jes 47,14; Apk 8,5; [6Esr](#) 16,54: „Er (sc.

399 Dazu verweist Wolter auf G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung (TEH194), München, 7. Aufl. 1997, 94f., der (Anm. 98) für „eine sozialpsychologische Reflexion der paulinischen Argumentation ... mögliche Kategorien bereit[stellt]: ‚Aggressionsverlagerung‘ durch ‚Ersatz des Aggressionssubjekts‘.“

Gott) wird Feuerkohlen (*carbones ignis*) auf dem Haupt dessen verbrennen, der sagt: „Ich habe nicht gesündigt vor Gott und seiner Herrlichkeit“.

Weiter zählt Wolter (Anm. 106) zahlreiche Belege in der Septuaginta, nämlich „Gen 49,26; Dtn 33,16; Ri 9,57; 1Sam 25,39; 2Sam 1,16; 1Kön 2,32; Ps 7,17; Spr 10,6.22; 11,26; Sir 17,23; Jes 35,10; Ez. 16,43; Ob 15“, dafür auf (M302), dass „es auch sonst immer vom Geschick, das Gott über die Menschen bringt“ heißt,

dass es „auf den Kopf“ kommt. Hinzu kommt noch, dass in 1Kön 2,44 („der Herr hat deine Bosheit auf deinen Kopf vergolten [*antapedōken*]“); Sir 17,23 („ihre Vergeltung [*to antapodoma autōn*] wird er auf ihren Kopf vergelten [*apodōsei*]“); Ob 15 („deine Vergeltung [*to antapodoma sou*] wird auf deinen Kopf vergolten werden [*antapodothēsetai*]“) dasselbe Verb benutzt wird wie in dem Zitat von Dtn 32,35 in Röm 12,19c. Auch hieran wird erkennbar, dass Röm 12,20c von der in V. 19c zitierten Vergeltungsaussage her interpretiert werden will... „Kopf“ steht in allen Texten als metonymisches *pars pro toto* für den gesamten Menschen.

Mit der Flut dieser Argumente wendet sich Wolter gegen eine Auslegung (M301f.), derzufolge Paulus mit der Metapher von den glühenden Kohlen „eine mögliche Veränderung des ‚Feindes‘ durch Scham und Reue in Aussicht“ stellt und die (Anm. 103) bereits seit Augustin und Origenes über Thomas von Aquin, Erasmus, Luther und Calvin bis hin zur „Mehrzahl der neueren Kommentare und Interpreten“ vertreten wurde und wird. Interessant ist ein Hinweis auf die ägyptische „Lehre des Amenemope“⁴⁰⁰, in der es „über den Umgang mit dem Bösen“ heißt: „Fülle seinen Leib mit Brot von dir, dass er satt werde und sich schämt“.

Nach Wolter verfolgt Paulus (M302f.) mit

dem ‚Zitat‘ aus Spr 25,21-22 darum dieselbe Intention wie mit V. 19. Das Vertrauen auf Gottes Vergeltung soll es den Christen in Rom möglich machen, mit den nichtchristlichen Gegnern so zusammenzuleben, dass sie deren Hilfsbedürftigkeit der Feindschaft vorordnen. In vergleichbarer Weise geht Paulus in Röm 14,10; 1Kor 3,6-8.12-15; 4,4-5; 2Kor 5,10; Gal 6,4-5 mit innergemeindlichen Konflikten um: Hier soll der Verweis auf das zukünftige Gericht aktuelle

400 Wolter zitiert sie nach der Übersetzung von H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Darmstadt 1988, 240, mit „Amenemope 81-82“. Im Internet finde ich im [Weisheitsbuch des Amenemope](#), herausgegeben und erklärt von H.O. Lange, sowohl den Hieroglyphentext als auch eine deutsche Übersetzung, die auf S. 37 lautet: „fülle seinen Leib mit Brot bei dir, dass er satt werde und zur Erkenntnis komme“. Die dort angegebene Stellenbezeichnung Kapitel 2, Abschnitt V,5 stimmt jedoch nicht mit der von Wolter angegebenen überein. Außerdem verweist Wolter auf den Äsop-Roman „Vita Aesopi G 110“: „Wenn du im Glück lebst, trage den Feinden nicht das Böse nach (*mē mnēsikakēsēs*); tu ihnen lieber Gutes (*mallon de autous eu poiei*), damit sie anderen Sinnes werden und erkennen, was für einem Menschen sie Unrecht getan haben“.

Konflikte in den Gemeinden entschärfen. In beiden Fällen will Paulus erreichen, dass aktuelle Konflikte nicht ausgetragen werden.

Gerhard Jankowski (J273) betrachtet die Verse Römer 12,19-20 vor dem Hintergrund der bereits erwähnten „messianistische[n] Agitation unter der Judenschaft Roms“, die zur Ausweisung von Juden und Gottesfürchtigen aus Rom durch das Edikt des Claudius geführt hatte (J274):

Messianistische Agitation betrieben vor allem die auch zum bewaffneten Widerstand bereiten Gruppen in Judäa. Die römische Herrschaft war für diese Kreise zudem identisch mit der Herrschaft des Bösen. Das schlechthin Böse der Herrschaft zeigte sich z.B. in dem Versuch des Caligula, die Juden auf die göttliche Verehrung seiner Person zu verpflichten. Manches, was die Römer vor allem in Judäa gegen die jüdische Bevölkerung durchführten, schrie nach Meinung der Widerstandsgruppen nach Rache und Vergeltung. Und dafür agitierten sie, und nicht nur in der römischen Provinz Judäa.

In den Versen Römer 12,17ff. ruft Paulus dazu auf, „einen anderen Weg“ zu gehen. Zwar ist auch er „davon überzeugt, daß die römische Herrschaft die Herrschaft des Bösen ist“, und er wird seine Haltung ihr gegenüber „gleich noch gründlich erörtern.“ Aber schon hier macht er deutlich,

welche Strategie er für die messianische Ekklesia sieht. Und die heißt: das Böse nicht mit Bösem vergelten, bei allen Menschen angesehen sein als die, die Treue halten, wie es Spr 3,4 und der Kontext dort empfiehlt, und mit allen Menschen Frieden halten. Anders gesagt: gerade nicht das tun, was die anderen von einem erwarten, sondern das, was man in der Ekklesia zwischen Juden und Nichtjuden praktisch einübt.

Das Schriftzitat aus 5. Mose 32,35, das Paulus in Vers 19 „als Begründung“ anführt, begreift Jankowski folgendermaßen von seinem Zusammenhang her:

*Mein ist Ahndung und Vergeltung,
auf die Frist, da ihr Fuß wanken wird,
denn nah ist der Tag ihres Scheiterns,
das Bestimmte eilt ihnen herbei.*

Die da in Bälde scheitern werden, das sind die Feinde Israels. Unter dieser „Eschatologie“ sieht Paulus die Feinde und das Böse seiner Zeit. Der Tag ihres Scheiterns ist nah. Sie wird treffen, was ihnen bestimmt ist. Deswegen keine Aufregungen jetzt. Die neue Welt und die neue Menschheit sind nahe. Nicht revolutionärer Kampf, sondern beharrliches, subversives Handeln, wie es schon die Weisen der Schrift kennen, ist für die messianische Gemeinde angesagt.

Auch das zweite von Paulus angeführte Zitat aus Sprüche 25,21-22 zielt auf ein Verhalten, das



Der in der evangelischen Stadtkirche Laubach eingebaute herrschaftliche „Grafenstuhl“ hat seinen Platz nicht zufällig unterhalb des befreienden jüdischen Gottesnamens JHWH gefunden.

gerade nicht erwartet wird. Für den Feind, so sagt Paulus anstelle von *Hasser* im hebräischen Text, wird es unerträglich, brennend unerträglich, wenn man

ihm den Hunger und den Durst stillt. Dieses Verhalten widerspricht der Vernunft. Nach der aber soll hier auch gar nicht gehandelt werden. Wohl aber mit einer Vision von der neuen kommenden Welt und einer aus der Vision erwachenden Phantasie, die das Unmögliche ermöglicht. Also ist Nüchternheit gefragt. Mit aller Beharrlichkeit.

In Jankowskis Augen (J275) kann darum gerade ein gewaltfreies „messianisches Handeln für die Feinde und für das Böse gefährlich“ werden – auf lange Sicht jedenfalls gefährlicher als gewaltsame und rasch niedergeschlagene Aufstände, denn

es ist nicht einzuordnen und zu berechnen, weil es nicht auffällig wird. Insofern ist die Argumentation des Paulus und seine Verwendung der Zitate ebenfalls subversiv. Sie bleibt im Rahmen des Üblichen, ist aber gegen das Übliche und Normale gerichtet.

Jankowski unterstellt also Paulus und seinen Mitstreitenden in der messianischen Gemeinde eine auf politisch-gesellschaftliche Veränderung ausgerichtete Strategie, die durchaus Ziele der zelotischen Aufstandsbewegungen seiner Zeit teilt, aber sie mit radikal anderen Mitteln zu erreichen versucht. Indem er sich mit einer solchen Haltung identifiziert, formuliert er ihre Leitlinien auf eine Weise, die übertragbar ist auch auf seine eigene Gegenwart am Ende des 20. Jahrhunderts oder erst recht auf unsere so genannte Zeitenwende in den Zwanziger Jahren des 21. Jahrhunderts:

Wie gehen wir mit dem Bösen um? Wir nehmen es ernst. Wir wissen aber, daß es scheitern wird. Deswegen leben wir nicht nach seinen Gesetzen, die auf Vergeltung und Rache aus sind. Wir leben nach einer Halacha, die uns zeigt, wie das Böse zu besiegen ist. Und so lassen wir uns nicht vom Bösen und unter dem Bösen besiegen.

Gerade indem ich Jankowskis Auslegung zuneige, möchte ich an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich hervorheben, was ich im Blick auf die Verse 17 bis 20 von Wolter gelernt habe (M301), dass nämlich die beiden Wörtlein *alla* in Vers 19 unmittelbar nach *agapētoi* {Geliebte} und zu Beginn von Vers 20 zwei bewusst parallel zueinander formulierte imperativische Aussagen enthalten, also die eigentliche schwere Anforderung des Paulus an seine Leserschaft darstellen, die Überwindung kostet:

Erstens: Gebt Raum dem Zorn, der Rache, der so verständlich erwünschten Vergeltung für alles so abgrundtief Böse in dieser Welt, denn sie steht nur Gott zu und ist nur ihm auf eine Weise möglich, die das Böse nicht weiterhin vervielfacht.

Und zweitens: Behandelt den Feind als den Menschen, der er trotz und gerade in seiner Bosheit bleibt, indem ihr bedacht seid auch auf seine menschlichen Bedürfnisse. Lasst ihn nicht damit durchkommen, dass er ein Monster sei und nicht verantwortlich für seine menschenverachtenden Taten. Genau indem ihr ihm gegenüber menschlich bleibt und euch nicht auf die gleiche Ebene der Menschenverachtung begeben, macht ihr ihm bildlich gesprochen die Hölle heiß, indem er wahrnehmen kann,

dass es eine Alternative zum Bösen gibt und womöglich sogar ein göttliches Gericht, vor dem er sich zu verantworten haben wird.⁴⁰¹

Aufschlussreich ist für mich auch die Beobachtung sowohl von Wolter als auch von Jankowski, dass Paulus im gesamten ermahnend/ermutigenden Kapitel 12 nur sehr wenige Imperative verwendet, und von diesen beziehen sich fast alle, nämlich acht, entweder auf die als böse und dem Untergang geweihte Weltzeit (Vers 2: „passt euch nicht dieser Weltzeit an“) oder auf feindlich gesinnte Menschen (Vers 14: „Segnet die Verfolger. Segnet und verflucht nicht“; Vers 19: „Gebt Raum dem Zorn (Gottes)“; Vers 20: „*gib ihm (dem Feind) zu essen..., gib ihm zu trinken*“; Vers 21: „Werde nicht besiegt unter dem Bösen“), und eine enthält eine negativ formulierte Warnung davor, die eigene Klugheit bzw. Bedachtsamkeit zu überschätzen (Vers 16: „*werdet nicht weise bei euch selber*“). Nur ganz am Anfang und ganz am Ende stehen zwei positiv formulierte Imperative: nämlich „lasst euch umgestalten durch die Erneuerung des Denkens“ (Vers 2) und „besiege mit dem Guten das Böse“ (Vers 21).

Stattdessen formuliert Paulus seine Ermutigungen einige Male mit Hilfe von Infinitiven (in Vers 1-2 und je 2mal in den Versen 3 und 15) und vor allem (ganze 18mal) in Gestalt von Partizipien, was wörtlich übersetzt ein holpriges Deutsch ergeben würde, was ich in meinen [Übersetzungsvorschlägen](#) für die Verse 17-19 in Kauf nehme und in den Versen 6 sowie 9-13 und 16 durch mit „indem ihr“ eingeleitete Nebensätze wiederzugeben versuche. Was Paulus auf diese Weise (J267) „schlicht, aber einprägsam“ aufzählt, sind offenbar „Möglichkeiten des gemeinsamen Tuns“, die ihm aus seiner Erfahrung vertraut waren. Er scheint nachdrücklich an sie erinnern zu wollen, um auf der Basis eines solchen für ihn selbstverständlich in einer messianischen Gemeinde vorauszusetzenden Verhaltens dem Bösen gegenüber standhaft bleiben zu können.

Römer 12,21: Lass dich nicht vom Bösen besiegen, besiege das Böse mit dem Guten

12,21 Lass dich nicht vom Bösen überwinden,
sondern überwinde das Böse mit Gutem.

401 Ich gebe zu, dass ich mir für abgründig böse Menschen, zum Beispiel für solche, die es sexuell erregend finden, wehrlosen Kindern unvorstellbare Qualen zuzufügen, eine Hölle wünsche, in der sie am eigenen Leibe erfahren würden, was sie ihren Opfern angetan haben, deren Seele in Scherben zerfallen und deren ganzes Leben von höllischen Schmerzen angefüllt ist. Zugleich weiß ich, dass die Erfüllung eines derartigen Wunsches für die Opfer nichts besser machen würde. Ein wahrhaft göttliches Gericht müsste das Wunder vollbringen, Menschen in den Abgrund dessen, wofür sie verantwortlich sind, hinabsteigen zu lassen und sie dazu zu bringen, sich ihrer Verantwortung zu stellen. Ob es ein solches göttliches Weltgericht gibt – irgendwo/irgendwann/irgendwie oder unvorstellbar ewig jenseits all unseres menschlichen Vorstellungsvermögens –, ich weiß es nicht. Als Bild dafür, dass Menschen verantwortlich für das bleiben, was sie tun, mag ich daran festhalten.
Vgl. dazu auch meine Betrachtung: [Tipp für Friedenstifter: „Gebt Raum dem Zorn!“](#)

[16. Dezember 2025] Für Michael Wolter ist klar (M303), dass Römer 12,21 eng an Vers 20 anschließt, indem zwei weitere Mahnungen mit „Imperativ 2. Person Singular“ folgen, und dass Paulus mit „Hilfe der Gegenüberstellung von ‚gut‘ und ‚böse‘ ... eine Inklusion zur Aufforderung von V. 17“ herstellt. Zugleich deutet Paulus das dort Gesagte:

„Böses für Böses vergelten“ (V. 17a), hieße ‚vom Bösen besiegt werden‘. Wenn die Leser demgegenüber auf das Böse, das sie von Seiten der nichtchristlichen Öffentlichkeit erfahren, mit dem Tun dessen reagieren, ‚was gut ist im Urteil aller Menschen‘ (V. 17b), würden sie damit ‚das Böse durch das Gute besiegen‘.

Dafür, dass es diese „Metaphorik“ und „das sich in dieser Weisung aussprechende ethische Ideal ... auch außerchristlich“ gibt, führt Wolter u.a. Belege bei Euripides, Josephus, Seneca und vor allem aus dem [Testament der zwölf Patriarchen](#) an, z.B.:

TestBen 4,2-3: Der „gute Mensch ... erbarmt sich aller, auch wenn sie Sünder sind. Auch wenn sie über ihn zum Bösen planen – dieser besiegt, indem er das Gute tut, das Böse (*houtos agathopoiōn nika to kakon*)“; ... TestJos 18,2: „Wenn euch jemand Böses tun will (*thelē kakopoiēsai*), so betet ihr durch Gutes tun (*agathopoiia*) für ihn, und ihr werdet durch den Herrn von jedem Bösen erlöst (*apo pantos kakou lytrōthēsethe*)“; TestBen 5,1: „Wenn ihr eine gute Gesinnung (*agathēn dianoian*) habt, werden auch die bösen Menschen in Frieden mit euch leben (*kai hoi ponēroi anthrōpoi eirēneusousin hymin*)“...

Insbesondere (M304) Texte wie die eben zitierten lassen Wolter zufolge erkennen, dass Paulus in Vers 21 die

in V. 17-20 ausgesprochene Forderung des Verzichts auf Vergeltung für das „Böse“, das seine Leser von Seiten anderer erfahren, mit einer Begründung versieht, die ihre Wurzeln im ethischen Grundwissen seiner Umwelt hat. Sie tritt komplementär zu der theologischen Begründung hinzu, die er in V. 19b-c.20c vorgetragen hatte. Eine Konkurrenz zwischen ihnen besteht nicht. Auch hier will er die römischen Christen veranlassen, von ihrer Seite aus alles zu tun, was den Konflikt mit ihren nichtchristlichen Mitbürgern entschärft und sie ethisch ins Recht setzt.

Damit widerspricht er Exegeten⁴⁰² wie Zeller, der entsprechende Aussagen griechischer Philosophen als „typisch hellenistisches Zweckdenken“ abwertet oder Winter, der „die paulinische Weisung als ‚counter-cultural response to the lack of harmony ... in Roman society {gegenkulturelle Reaktion auf die mangelnde Harmonie ... in der römischen Gesellschaft}‘ interpretiert“, womit er in Wolters Augen „den Quellenbefund in einer Weise“ verkürzt, „die sein Urteil falsch werden lässt.“

402 Wolter zitiert D. Zeller, *Neues Testament und hellenistische Umwelt* (BBB 150), Hamburg 2006, 223, und B. Winter, *Roman Law and Society in Romans 12-15*, in: Oakes (ed.), Rome, 80.

Zusammenfassend stellt Michael Wolter im Abschnitt Römer 12,9-21 „ein deutlich erkennbares Gefälle zunehmender Konkretisierung“ fest. In Vers 9a geht es „um die einfache Frage, wodurch die ‚Liebe‘ als die zum ‚Glauben‘ komplementäre Tugend konkrete Gestalt gewinnt“. Vers 9b-c erläutern „noch relativ allgemein: indem man in seinem Handeln nicht das Böse, sondern das Gute tut“. Dann aber wird die

Doppelseitigkeit dieser Aufforderung, in der sich seit Aristoteles die Grundgestalt jeder Mahnrede verdichtet, ... in V. 10-21 so konkretisiert, dass sich alle hier ausgesprochenen ethischen Einzelweisungen einer dieser beiden Seiten – das Böse zu lassen und das Gute zu tun – zuordnen lassen.

Die gleiche „Struktur der ethischen Weisung“ ist in Römer 6,12-23 zu finden, wo sie aber sehr viel weniger konkret ausgestaltet wird. Dort entspricht es dem Tun des Bösen, „„eure Glieder als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung [zu] stellen“ (6,13a)“, und dem Tun des Guten, „„eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit Gott zur Verfügung [zu] stellen“ (6,13b)“.

Inhaltlich setzt sich Paulus neben dem „Umgang mit anderen Christenmenschen“ hauptsächlich mit dem „Verhältnis zur nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft“ auseinander und (M305)

verlangt von seinen Lesern nicht nur, dass sie das „Böse“, das sie von Seiten ihrer nichtchristlichen Umwelt erfahren, nicht mit gleicher Münze heimzahlen (V. 17a.19-21), sondern auch, dass sie sich um ein gutes Verhältnis zu ihren nichtchristlichen Mitmenschen bemühen (V. 18) und sich an den ethischen Konsens halten (V. 17b; vgl. auch 1Thess 4,12).

Da beide „Situationen und Problemlagen... für frühchristliche Gemeinden typisch gewesen sind“, muss Paulus nicht über die konkrete „Situation der Christen in Rom“ informiert gewesen sein. Eine Entsprechung dazu bildet nach Wolter

das inhaltliche Profil der paulinischen Weisungen. Sie sind dadurch gekennzeichnet, dass sie auf solche ethischen Ideale und Werte zurückgreifen, die auch in den antiken ethischen Diskursen als erstrebenswert galten.

Damit gilt Wolter zufolge (Anm. 114) „[a]uch für Paulus“ ein „Leitbild für paränetische {ermahnende} Reden“, wie es der griechische Philosoph Isokrates⁴⁰³ in einer Rede an den König Nikokles von Salamis auf Zypern formuliert:

„In ihnen soll man nicht nach neuartigen Dingen (*tas kainotētas*) streben, denn in ihnen darf man nichts Befremdliches, nichts Zweifelhafte und nichts Unübliches (*oute paradoxon out' apiston out' exō tōn nomizomenōn*) sagen; vielmehr gilt derjenige als am geschicktesten, der von den (Vorschriften), die

403 Wolter zitiert ihn mit „Isocrates, Ad Nicocl. 41“. Im Internet finde ich keine deutsche Übersetzung; in der griechisch-lateinischen Ausgabe [Isocratis Oratio ad Nicoclem cum Interpretatione latina](#) ist die Stelle auf S. 32 ab Zeile 17 nachzulesen.

in den Ansichten anderer verstreut sind, das meiste sammeln und am schönsten über sie sprechen kann“ ...

Wenn Wolter (M305) von einer so weitgehenden Übereinstimmung des Paulus mit den „allgemein akzeptierten ethischen Ideale[n] seiner Umwelt“ ausgeht, verwundert es nicht, dass er sich zu der Beteuerung gezwungen sieht, diese stehe

nicht in Widerspruch zu der in Röm 12,2 ausgesprochenen Abgrenzungsaufforderung („gleicht euch nicht der Gestalt dieser Weltzeit an, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Verstandes“). Vielmehr lassen allererst beide Texte zusammen das inhaltliche Profil der paulinischen Weisungen hervortreten: Das Zugleich von Röm 12,2 und 12,9-21 macht deutlich, dass die kulturelle Devianz {Abweichung}, die Paulus seinen Lesern in V. 2 einschärft, durch ein Streben nach [Aristie](#) verwirklicht werden soll.

Verwunderlich finde ich es nun aber doch, dass Wolter mit „Aristie“ hier einen Begriff wählt, der (von altgriechisch *aristos* {der Beste}) für die Profilierung der Figuren in homerischen Epen durch außergewöhnliche Heldentaten verwendet wurde und den er auf die vollkommene Verwirklichung hellenistisch-römischer Ideale bezieht. Tatsächlich scheint Wolter seine eigenen Ausführungen (M256f.) über die beiden Äone oder Weltzeitalter vergessen zu haben, auf die er zur Auslegung von [Römer 12,2](#) (hier S. 846) eingegangen ist: Auch Paulus hält wie viele seiner Mitjuden den gegenwärtigen Äon (hebr. *ha'olam haseh*), da er „voller Leiden ... und Ungerechtigkeit“ ist, für „böse und schlecht“, aber „Gott wird an seine Stelle den ‚kommenden Äon‘ treten lassen (hebr. *ha'olam haba'*...)“, womit sehr konkret die Überwindung des weltweit versklavenden Systems des Imperium Romanum verbunden ist. Hier interpretiert Wolter die Aufforderung in Vers 17b so, als ob Paulus und seine messianische Gemeinde in keinster Weise in einem irgendwie gearteten kämpferischen Widerspruch zur herrschenden Weltordnung stünden, sondern ganz im Gegenteil (M305):

Er verlangt von seinen Lesern, dass sie es sind, die die von „allen Menschen“ akzeptierten ethischen Werte in idealer Weise verwirklichen. Die Christen sollen sich dadurch von den anderen Menschen unterscheiden, dass sie besser sind als sie. P. Lampe⁴⁰⁴ hat von einer „Exzellenz in Konformität“ gesprochen, und er hat damit gemeint, dass immer nur solche ethischen Verhaltensweisen „als außergewöhnlich und einzigartig bewertet (wurden), die in einmaliger Weise einige für *alle* Menschen nachahmenswerte Tugenden im Alltagsleben verwirklichten“. Das Bild von christlicher Gemeinschaft, das Paulus in Röm 12,9-21 in Verbindung mit 12,2 vor Augen steht, kann man vielleicht am besten unter Rückgriff auf Phil 2,15 beschreiben: Paulus will, dass seine Leser sich so verhalten, dass sie in ihrer sozialen Umgebung „strahlen wie Sterne in der Welt“.

404 Wolter zitiert P. Lampe, Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive, in: Herms, E., (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde (VWGTh 17), Gütersloh 2001, 298.

Dass Wolter diese Stelle im Philipperbrief erwähnt, veranlasst mich dazu, Gerhard Jankowskis entsprechende Auslegung⁴⁰⁵ nachzuschlagen. Paulus schrieb dort an Menschen einer Stadt [16], in der es „so gut wie kein jüdisches Leben gab“, und bezog sie [73] in die *sōtēria* {Befreiung} (Philipper 2,12) mit ein, „die das Volk Israel erfahren hat“ und die jetzt auch für die Menschen aus den Völkern „möglich geworden ist durch den Messias“. Dieser Messias ist aber

keine Kultfigur, die es zu feiern oder zu beschwören gilt, und die Ekklesia ist kein Kultverein. Das Bekenntnis zu dem befreienden Gott verlangt messianisches Handeln, das befreiend und solidarisch ist. Paulus mutet also den Menschen in Philippi einiges zu. Denn sich mit Israel zu identifizieren, konnte auch bedeuten, zumindest der Unterstützung des Widerstandes verdächtigt zu werden. Und des Aufruhrs verdächtig waren sie auf jeden Fall, wenn sie in Philippi auf Befreiung hin wirkten.

In Philipper 2,15 geht es Jankowski zufolge darum [74], was Paulus konkret unter „Befreiung verstand“, nämlich „die Verwirklichung und Bewahrheitung der Menschheit“ im Sinne eines Lernprozesses, „der große Disziplin verlangt“ und mit einem „Tun ... ohne Widerspruch und Bedenken“ verbunden ist:

Ziel des Tuns ist: *damit ihr vollkommen, amemptoi, und integer, akeraioi, werdet, heile, amōma, Kinder Gottes inmitten eines krummen und verrenkten Geschlechts.*

An dieser Stelle seiner Auslegung [76] fragt Jankowski:

Geht es hier um die Schaffung des vollkommenen Menschen? Die Adjektive lassen das vermuten. *Vollkommen, integer, heil*, das klingt sehr modern, fast wie das Vokabular mancher Gruppen auf dem boomenden Psychomarkt, die mit allen möglichen und unmöglichen Techniken den vollkommenen und heilen Menschen herbeizubasteln suchen.

Diese Formulierungen scheinen in die Richtung dessen zu gehen, was Wolter „Aristie“ nennt. Aber nach Jankowski bezieht sich Paulus mit den Worten *meson geneas skolias kai diestrammenēs* {inmitten eines krummen und verrenkten Geschlechts} auf ein Wort aus 5. Mose 32,5, wo Mose dem Volk Israel „seine Untreue gegenüber Gott“ vorhält „mit all den bitteren Erfahrungen, die daraus folgten.“ Doch zur Zeit des Paulus wächst „[i]nmitten dieses Volkes ... ein neues Israel heran, das aus Juden und Gojim“ besteht und „den Weg der Untreue nicht gehen“ soll. Gemeinsam sollen sie sich „als *heile* Kinder Gottes ... erweisen, *vollkommen und integer*“, wobei die hebräischen Wörter für *heil* {*amōnos*, hebr. *thamin*} und *vollkommen* {*amemptos*, hebr. *tham*} in der Tora makellose Opfer und bewährte Menschen bezeichnen.

405 Die folgenden Seitenzahlen in eckigen Klammern verweisen auf Zitate aus Gerhard Jankowski, Das messianische Experiment. Paulus an die Philipper. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 62/63 (1990).

Als Fazit zur Auslegung von Philipper 2,15 sagt Jankowski von den hauptsächlich nichtjüdischen Adressaten des Paulus in diesem Brief [77]:

Die in Philippi sollen also Menschen werden, die vollkommen gemäß der Thora und so wirkliche Kinder Gottes ohne Fehl und Tadel sind, Söhne und Töchter des Gottes Israels. Anders gesagt: die in der Ekklesia gehören voll und ganz, ohne daß ihnen etwas fehlt, zum Volk Gottes. Das, was von den Söhnen und Töchtern Israels gesagt werden kann, kann und muß auch von ihnen gesagt werden.

Als solche bewirken sie etwas in dem *System*, *kosmos*, in dem sie leben. Sie erhellen es. Sie sind wie die *Lichter*, die am Anfang Licht in das ganze Chaos, das dieses System angerichtet hat, gebracht haben.

Am Ende meines langen Ausflugs in Jankowskis Philipperauslegung bin ich nun tatsächlich bei der Formulierung angelangt, auf die es Wolter (M305) in Philipper 2,15 ankommt: „Paulus will, dass seine Leser sich so verhalten, dass sie in ihrer sozialen Umgebung ‚strahlen wie Sterne in der Welt‘.“ Während diese Wiedergabe des griechischen Textes *phainesthe hōs phōtēres en kosmō* an den Sternenhimmel erinnert oder an eine moderne Weihnachtsbeleuchtung, lässt Jankowskis Übersetzung [72]: ihr „*leuchtet wie Lichter im Weltsystem*“ bzw. (G106) ihr „scheint ... wie Lichter in der Weltordnung auf“, die großen *phōsthēres* {Lichter} vom 1. Mose 1,14.16 anklingen, wobei er [77] mit den Stichworten „Chaos“ und „System“ zugleich auf die Besonderheit des biblischen Schöpfungsberichts aufmerksam macht, der zur Beschreibung der Schöpfung als Überwindung eines *thohu wabohu* {Irrsal und Wirrsal} (1. Mose 1,2) auf ein Wort zurückgreift, das der Prophet Jeremia (4,23-26) für die durch das Handeln menschlicher Machtsysteme verursachte kriegerische Verwüstung eines Landes verwendet. Es ist jedenfalls keineswegs anzunehmen, dass sich Paulus und die messianischen Gemeinden so selbstverständlich in der römischen Weltordnung eingerichtet hätten, wie es Wolter annimmt.

Genau deswegen besteht Gerhard Jankowski (J272) auch so hartnäckig darauf, dem Stichwort *kakos* {das Böse} als „dem Hauptstichwort folgend, 12,17-13,10 als eine Einheit zu sehen“ und in „diese Einheit ... dann auch die Sätze von 13,1-7“ einzuordnen,

das heißt, daß „Römer 13“, diese vor allem für lutherische Theologie berühmte Stelle, von dem Leitsatz aus 12,21 und dem gesamten Kontext von 12,17-13,10 zu verstehen ist. Soweit ich sehe, ist Karl Barth der erste gewesen, der diese Gliederung, in der ersten Auflage des Römerbriefes, vorgenommen hat. Er faßt die Kapitel 12 und 13 zusammen und nimmt 12,21 zu 13,1-7 hinzu. „Römer 13“ ist also keine besondere „Lehre vom Staat“, sondern gehört in die messianische Halacha für Juden und Nichtjuden hinein.

Was aber bedeutet es (J277), den Vers Römer 12,21 als „die Überschrift“ der Verse 13,1-7 zu betrachten? Nach Jankowski weisen Letztere „die Richtung für das Verständnis“ dieser Überschrift:

„Werde nicht besiegt unter dem Bösen, aber besiege in dem Guten das Böse.“

Zum ersten Mal wird die monotone Reihe der Passivformen durchbrochen, Imperative erklingen. Die sind hier mit allem Nachdruck gesetzt, weil die Ermutigung, das Böse zu besiegen, allen Nachdrucks bedarf.

Vom Stichwort *kakos* her gelangt Jankowski zunächst zu recht allgemeinen Erwägungen (J278):

Das Böse. Es kann durchaus faszinieren mit seiner Macht und mit seinen Erfolgen, die manchmal seiner Spur folgen können. Du erliegst ihm und wirst von ihm besiegt. Manchmal aber wächst das Böse so an, daß es einem den Mut nimmt, auch nur irgend etwas gegen es zu tun. Oder es ist nicht mehr auszuhalten. Dann brechen die Sehnsüchte und Hoffnungen nach besseren Zeiten auf. Und manchmal beflügeln sie den Widerstand. Zu Illusionen werden sie, wenn sie nicht tragen. Dann lähmen sie die Fähigkeit zu politischen Urteilen.

Für die Auslegung des Römerbriefs sind in Jankowskis Augen dann aber auch sehr konkrete Überlegungen unerlässlich, die sich auf die politisch-gesellschaftliche Situation zur Zeit des Paulus beziehen:

Das Böse. Seit der Makkabäerzeit war das Böse die Fremdherrschaft. Was sie anrichtete in Jerusalem und in Judäa, wurde als Greuel begriffen und erfahren. Der Widerstand gegen diese Greuel hatte zwar Erfolg. Aber dem einen besiegten Bösen folgte das andere, weitaus effektiver in seiner Durchsetzungskraft, weitaus mächtiger und gewaltiger als das einmal Erfahrene. Das war die römische Herrschaft. Sie wurde erfahren als ein Sklavenhaus wie damals in Ägypten, nun aber im Weltmaßstab. War dieses Böse zu besiegen? Nicht wenige meinten, es müsse zu besiegen sein. Angetrieben von Hoffnungen, die sie aus der Tradition aufgriffen, rüsteten sie zum Kampf in Judäa und wollten in den Kampf möglichst alle hineinziehen, die auch in der Diaspora unter der römischen Herrschaft versklavt waren. Dem Imperium sich fügen heißt, weiter in Sklaverei zu leben. Deswegen: keine Herrschaft außer Gottes Herrschaft. Das war eine Parole der frühen Aufstände gegen Rom in Judäa.

Nach Jankowski erfährt auch Paulus die römische Herrschaft als ein zu überwindendes Sklavenhaus, aber dieser folgt nicht den zelotischen Parolen der Aufständischen, sondern erwartet von Gott selbst bzw. seinem wiederkehrenden Messias den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens in Freiheit und Gerechtigkeit. Mit dem Vers 12,21 ruft Paulus dazu auf, diese Zukunft tätig zu erwarten⁴⁰⁶:

406 Die Formulierung „die Befreiung der Menschen tätig erwarten“ verbinde ich seit 50 Jahren mit einer Veröffentlichung von Ton Veerkamp und Peter Winzeler, Was verstehen wir unter „Gemeinde Jesu Christi“? Entwurf zu einem verbindlichen Kommentar zur Präambel zur Satzung der Evangelischen Studentengemeinden in der BRD und Berlin (West), S. 15. In: ESG/KSG Göttingen, Alternatives Christsein, Dokumente, Materialien, Diskussionsbeiträge,

„*Werde nicht besiegt unter dem Bösen*“, das heißt: Beuge dich nicht, lebe nicht als Sklave, obwohl du das Böse siehst und weißt und erfährst, wie es stets gegenwärtig ist. Wie soll das gehen, solange es noch das Böse gibt? Antwort: „Besiege es im Gutem. Das ist die Leitlinie, das ist die taktische Linie, wie zu leben ist unter dem Bösen. Keine Auflehnung also, kein Kampf. Angesichts der realen Macht Roms wäre das ein aussichtsloses Unternehmen, angesichts der winzigen Zellen der messianischen Ekklesia in den wenigen Städten und Orten der Diaspora erst recht. Also wäre das Böse durch eine andere Praxis – das Gute – zu besiegen von innen heraus, nicht aber in Konfrontation? Genau dazu ermutigt Paulus.

Übersetzungsvorschlag für Römer 12,3-21

- 12,3 Denn ich sage
 durch die mir **gegebene** Gnade
 einem jeden, der **unter** euch ist,
 nicht überheblich **zu denken an dem vorbei, was zu bedenken** ist,
 sondern **bedacht zu sein auf das gesunde Bedenken hin**,
 so wie Gott einem jeden **ein Maß des (als Aufgabe) Anvertrauten zugeteilt** hat.
- 12,4 Denn wie wir an *einem* Leib viele Glieder haben,
 die Glieder alle aber nicht dieselbe Tätigkeit haben,
- 12,5 so sind wir, die Vielen, *ein* Leib **im Messias**,
 als Einzelne aber **voneinander** Glieder,
- 12,6 **(indem wir)** **Gnadengaben** haben
 gemäß der uns **gegebenen** Gnade
 in unterschiedlicher **Weise**:
Wenn Prophetie, **in Entsprechung zum (als Aufgabe) Anvertrauten**,
- 12,7 **wenn Dienst, im Dienst**,

Heft 6, Göttingen 1975, S. 14-19. Sie ist dort Teil des folgenden Textes (von mir hervorgehoben):

„Im verantwortlichen Hören auf das biblische Zeugnis verstehen wir Gemeinde Jesu Christi als jene freie Versammlung von Menschen jeder Herkunft, – deren Gemeinschaft darin Bestand haben kann, dass sie sie unter allen Umständen auf denjenigen gegründet sein lassen..., der zuvor Knecht und Diener aller Menschen war...; – die sich aber zu diesem Herrn darum bekennen können, weil die von ihm errichtete Herrschaft gegen alle Macht und Rechthaberei von Menschen gegen Menschen die Herrschaft für die Machtlosen und Unterdrückten und das Recht der Gedeimütigten und Entrechteten und die Rechtfertigung der Ausgestoßenen und Gottlosen ist...; – und die nun in gemeinsamer Praxis dieser Erkenntnis und so im Glauben an diesen Herrn deswegen **die Befreiung der Menschen tätig erwarten**, weil sie sich selbst immer noch als ungläubige oder träge, als entrechtete oder auch als selbstgerechte, als geknechtete oder auch als privilegierte Menschen erfahren.“

- 12,8 wenn einer lehrt, im Lehren,
wenn einer ermutigt, im Ermutigen;
wer spendet, in Aufrichtigkeit,
wer vorsteht, in eifrigem Bemühen,
wer Barmherzigkeit praktiziert, mit Fröhlichkeit.
- 12,9 Die (solidarische) Liebe sei nicht vorgespielt,
(indem ihr) das Böse verabscheut, dem Guten anhaftet:
- 12,10 In geschwisterlicher Liebe einander herzlich zugetan seid,
in der Hochachtung einander für vorrangig haltet,
- 12,11 in eifriger Bemühung nicht nachlässig seid,
in der Inspiration brennt,
dem Herrn (als seine Sklaven) dient,
- 12,12 in Hoffnung euch freut,
in Bedrängnis ausharrt,
am Gebet unablässig festhältet,
- 12,13 an den Bedürfnissen der Heiligen Anteil nehmt,
der Gastfreundschaft nachjagt.
- 12,14 Segnet die Verfolger.
Segnet und verflucht nicht.
- 12,15 Sich freuen mit denen, die sich freuen.
Weinen mit denen, die weinen.
- 12,16 (Indem ihr) füreinander dasselbe bedenkt,
nicht auf die hohen Dinge bedacht seid,
sondern euch von den Erniedrigten mitreißen lasst,
werdet nicht weise bei euch selber.
- 12,17 (Als) niemand Böses für Böses Vergeltende,
bedacht auf das, was gut ist in den Augen aller Menschen,
- 12,18 wenn möglich, was an euch liegt, mit allen Menschen in Frieden Haltende,
- 12,19 (als) nicht euch selbst Rächende,
(als) Geliebte –
stattdessen: Gebt Raum dem Zorn,
denn es ist geschrieben:
Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der HERR,
- 12,20 stattdessen: Wenn deinen Feind hungert, gib ihm zu essen.
Wenn ihn dürstet, gib ihm zu trinken.
Denn indem du das tust, wirst du Feuerkohlen auf seinen Kopf häufen.
- 12,21 Werde nicht besiegt unter dem Bösen,
sondern besiege mit dem Guten das Böse.

Jede Seele ordne sich den übergeordneten obrigkeitlichen Gewalten unter (Römer 13,1-7)

[1. Januar 2026] Wie bereits gesagt, setzen Wolter und Jankowski die Akzente im Blick auf die gliedernde Einbettung von Römer 13,1-7 unterschiedlich.

Michael Wolter (M308) sieht in 13,1 einen Neueinsatz, da Paulus sich zunächst „nicht mehr nur an die Adressaten seines Briefes“ wendet, „sondern ... eine für alle Menschen (*pasa psychē* {wörtlich: jede Seele}) verbindliche Aufforderung“ formuliert, die „für Christen und Nichtchristen gleichermaßen verpflichtend ist“, und erst wieder „in V. 6-7 ... die Leser seines Briefes direkt“ anspricht. Auf der anderen Seite nimmt Wolter auch wahr, dass sich die zuvor „in 12,14.17-21“ thematisierten „nicht-christlichen Zeitgenossen ... in ein und derselben Blickrichtung“ befinden wie die „staatlichen Institutionen“, denen sich Paulus nun zuwendet.

Danach kommt Paulus in den Versen 8-10 anders als in 1-7 „wieder auf das Verhältnis zu den Mitchristen zu sprechen“ und stellt ein neues Thema in den „Mittelpunkt“, nämlich „die ‚Liebe‘ (*agapē*)“. Mit dem Stichwort „*opheilete* {seid schuldig}“ in Vers 8a knüpft er aber auch „begrifflich an V. 7a (*apodote ... tas opheilas* {gebt ... was ihr schuldig seid}) an“.

Aus diesen Überlegungen zieht Wolter den Schluss, dass Römer 13,1-7 zwar „als ein eigener Abschnitt im literarischen Duktus von Röm 12,1 - 15,13 erkennbar“ bleibt, zugleich ist er „aber mit beiden Seiten seines literarischen Kontextes verknüpft“.

Gerhard Jankowski legt Wert darauf (J7), die Verse 13,1-17 in engstem Zusammenhang mit dem vorausgehenden Vers 12,21 zu interpretieren, und betrachtet den Unterabschnitt „Vom Umgang mit den überragenden Mächten 12,21 - 13,7“ als einen Sonderfall des „Umgangs mit dem Bösen“, um den es ihm zufolge im großen Abschnitt 12,17 - 13,14 geht.

Mit dieser Einschätzung (J276) grenzt er sich von einer staatspolitischen Auslegung der Verse 13,1-7 ab, wie sie von Martin Luther vertreten wurde, und verweist einleitend darauf, dass „[j]ede Übersetzung ... eine Interpretation“ ist, was sich im Falle von 13,1 beispielhaft an der „Übersetzung der Präposition *hypo*“ zeigt:

Indem Luther in 13,1 die Präposition *hypo* mit Genitiv mit *von* übersetzt, was ihm sicher schon durch die lateinische Übersetzung vorgegeben war, gewinnt er für seine Sicht der von Gott gesetzten Obrigkeit eine entscheidende Stütze aus der Schrift. Mit den bekannten Folgen. In der weiteren Diskussion wird „Römer 13“ praktisch auf die beiden ersten Sätze konzentriert: „*JEDERMANN SEI UNTERTHAN DER OBERKEIT / die gewalt uber jn hat. Denn es ist keine Oberkeit / on von Gott / Wo aber Oberkeit ist / die ist von Gott verordnet.*“⁴⁰⁷

Jede Obrigkeit, auch die böse und ungerecht handelnde, ist von Gott. Ihr ist, was immer sie auch tut, Gehorsam zu leisten.

Welche bitteren „Konsequenzen“ eine solche Interpretation haben konnte, zeigte sich schon bald

im Bauernkrieg. Da sich die Bauern der von Gott gesetzten Ordnung widersetzen, schreibt und predigt Luther gegen sie mit einer kaum mehr zu verstehenden Wut. Die Fürsten nehmen das als Legitimation für ihren erbarmungslosen Kampf gegen die Bauern. Jeder Widerstand gegen die Obrigkeit war nicht legitim. Er war widergöttlich.

Jankowski beklagt, dass sich „[d]iese Tradition ... zumindest in Deutschland – mit einer Ausnahme – bis in die faschistische Diktatur hinein“ hielt. In seinen Augen ist diese Ausnahme

Karl Barth mit seinem Römerbrief der ersten Auflage. In scharfem Gegensatz zu lutherischer Theologie ist für ihn „der Machtstaat der Gegenwart ... an sich böse“, und Christen haben mit dem Gewaltstaat „nichts zu schaffen“⁴⁰⁸. Wie danach mit „Römer 13“ in der Theologie umgegangen wird, werden wir noch weiter unten sehen.

An dieser Stelle stellt Jankowski heraus, dass es Karl Barth ist, dem er sein Gliederungsprinzip dieses Abschnitts verdankt:

Barth kommt zu seiner Sicht nicht zuletzt deswegen, weil er „Römer 13“ schon in 12,21 beginnen läßt und diesen Satz praktisch als Überschrift über das Folgende nimmt. So interpretiert er die Sätze von dem Kontext her, in dem sie stehen. Wer sie aus ihrem Kontext löst, muß fast notwendig zu der Ansicht

So in der Übersetzung von 1544. Bis auf kleine Anpassungen an heutigen Sprachgebrauch hat sich diese Übersetzung in den lutherischen Bibeln gehalten, vgl. M. Luther, Die gantze heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1544.

408 So zitiert Jankowski Karl Barth, Der Römerbrief, 1. Aufl. Bern 1919, 376f. Allerdings übersetzt auch Barth [375] in Römer 13,1 die Präposition *hypo* nicht mit „unter“, vielmehr schreibt er: **„Jedermann unterziehe sich persönlich den obrigkeitlichen Gewalten. Denn es gibt keine Gewalt ohne Gott; die es nun einmal sind, sind es durch Gottes Ordnung.“**

Und obwohl [377] „Christen mit dem Gewaltstaat nichts zu schaffen“ haben, konstatiert Barth unmittelbar vor dieser Feststellung eine „göttliche Notwendigkeit der Politik“:

„Die ‚Gewalt‘ an sich und die ‚Gewalten‘, die nun einmal tatsächlich da sind, sind eben als ‚Gewalten‘, als innerlich von den Gedanken Gottes gelöste, von der Kraft des Ursprungs abgesplitterte, eigenherrlich gewordene, nur-weltliche Kräfte g o t t l o s , frevelhaft und bleiben doch, eben als Absplittierungen von der Kraft Gottes nach Stellung, Dauer, Schauplatz und Grenzen, nach ihrer ganzen Wirksamkeit zur g ö t t l i c h e n Disposition gestellt – der göttlichen Leitung, der auch sie sich nicht entziehen können, untertan. Sie müssen, selber böse, das Böse rächen. Das ist das göttliche Daseinsrecht und Amt des Staates, j e d e s Staates, der nicht der Gottesstaat selber ist (13,1). Das ist die göttliche Notwendigkeit der Politik.“

kommen, daß Paulus hier in nuce so etwas wie eine „christliche Staatslehre“ entwickelt. Eher aber ist es eine lutherische Staatslehre, für die Paulus von seinen Interpreten als Kronzeuge benutzt wird.

So unterschiedlich aber die Herangehensweisen von Wolter und Jankowski an die Auslegung von Römer 13,1-7 auch sein mögen – erstaunlicherweise wird sich zeigen, dass auch Wolter Paulus keine Staatslehre lutherischer Prägung unterstellt und dass von beiden Autoren eine Menge Einsichten zum Verständnis zu gewinnen sind.

Römer 13,1: Die jedem übergeordneten Obrigkeiten sind Gott untergeordnet

13,1 Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.
Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott;
wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott angeordnet.

[2. Januar 2026] Beginnen wir die Auslegung von Römer 13,1 mit Michael Wolters Übersetzung (M306):

Jede Menschenseele soll sich den überlegenen Obrigkeiten unterordnen.
Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott,
und diejenigen, die es gibt, sind von Gott angeordnet.

In Vers 1a stammt Wolter zufolge (M309) der „Ausdruck *pasa psychē* {jede Seele} ... aus der Septuaginta (hebr.: *kal-nephesh*)“, wozu er (Anm. 8) u.a. auf „Gen 12,5; Ex 12,16; Lev 7,27; 17,12.15; 23,29.30“ verweist. Gemeint sind damit (M309) „alle Menschen“ in ihrer „Unterschiedslosigkeit“, also nicht nur „Christen“ als die „Adressaten des Römerbriefes ...“, sondern auch ... alle Nichtchristen.“ Dazu passt (M310) die „grammatische Form“ der „3. Person des Imperativs ... (*hypotassesthō* {ordne sich unter}“, die sich „auf Menschen“ bezieht, „die nicht mit dem Kreis der jeweils Angeredeten identisch sind.“

Mit dem Stichwort *exousiai* {Mächte, Autoritäten, Obrigkeit} benutzt Paulus nach Wolter „hier nicht einen verwaltungstechnischen Ausdruck ..., um die Ämter des römischen Staatsapparates zu bezeichnen“⁴⁰⁹, vielmehr spricht Paulus „von jeder Form von institutionalisierter Herrschaft und Machtausübung, denen Menschen in ihrer Lebenswelt begegnen“, und zwar unabhängig davon, in welcher Weise sie dies tun. Das geht aus „der Charakterisierung der *exousiai* als *hyperechousai* {überlegen, übergeordnet} ... hervor“, denn (Anm. 12)

[d]as Partizip *hyperechousai* hat dieselbe Bedeutung wie in Weish 6,5 („die Machthaber“ parallel zu *hoi kratountes/kratiaiōi* {Herrschende/Herrscher} [V. 2.8], *dynatoi* {Mächtige} [V. 6] und *tyrannoi* {Tyrannen} [V. 9]) sowie in 1Petr 2,13 ... Vgl. auch 1Tim 2,2 („Könige und alle, die *en hyperochē* {in Hoheit, Überlegenheit} sind“)...

409 Damit wendet sich Wolter gegen eine von A. Strobel, Zum Verständnis von Rm 13, ZNW 47 (1956), 79, vertretene Auffassung, auf die ich später noch zurückkommen werde.

Trotzdem geht auch Wolter natürlich davon aus (M310), „dass Paulus der aktuelle Kontext, in dem seine Worte in Rom gehört werden, ... bewusst“ war, „obwohl Rom mit keinem Wort erwähnt wird“:

Zur Menge der potentiellen Extensionen des Begriffs *exousiai hyperechousai* gehört darum auch das Imperium Romanum mit allen, die es repräsentieren – von den Angestellten der kommunalen Verwaltungen bis hinauf zum Caesar.

Dem Verb „*hyperechein* („überlegen sein“)“ entspricht von der Bedeutung her das Verb „*hypotassesthai* („sich unterordnen“)“. Mit ihm wird Wolter zufolge

anderswo im Neuen Testament das Verhalten der Frauen gegenüber ihren Männern charakterisiert (Kol 3,18; Tit 2,5; 1Petr 3,1.5; s. auch 1Tim 2,11), von Sklaven gegenüber ihren Herren (Tit 2,9; 1Petr 2,18), des Knaben Jesus gegenüber seinen Eltern (Lk 2,51; s. auch 1Tim 3,4; Hebr 12,9) und der Jungen gegenüber den Alten (1Petr 5,5).

Den „Grund (*gar* {denn}) für die Verpflichtung aller Menschen zur Unterordnung unter die herrschenden Mächte“ nennt Paulus in Vers 1b-c mit einem „[*parallelismus membrorum*](#)“, bei dem das zweite Glied die Aussage des ersten wiederholt und erweitert“. Das Verb *estin* {ist} aus 1b wird mit *hai ousai* {die es gibt, wörtlich: die Seien-den} in 1c aufgenommen; zusätzlich bezeichnet hier *tetagmenai* {geordnet} wie z.B. auch in (Anm. 14) „1Sam 22,7; 2Sam 7,11; 23,23; Tob 1,21...; 2Makk 6,21; Sir 10,1“ (M311) die „Einsetzung in eine bestimmte Position ...: Gott selbst hat jede *exousia* dadurch geschaffen (V. 1b), dass er ihr eine überlegene Position zugewiesen hat (V. 1c).“

Dass das Wort „*hypo* an dieser Stelle“ im Sinn der „in der gesamten Antike“ verbreiteten „Vorstellung“ verstanden werden muss, „dass Herrscher ihre Macht von Gott verliehen bekommen“, wird Wolter zufolge „einschlägig“ durch Stellen bei Josephus und Philo⁴¹⁰ belegt, wo „Herodes d.Gr. von sich“ sagt, „dass er ‚durch Antonius König geworden ist‘ (*hypo Antōniou basileus genomenos*)“, bzw. wo Philo von der Einsetzung des Mose als *basileus* {königlicher Führer} *hypo theou* {von Gott} spricht. Diese Vorstellung hat in zahlreichen biblischen und jüdischen Texten ihre Spuren hinterlassen; Wolter zitiert u.a. „2Sam 12,7f...; Dan 2,21...; 2,37f...“ und „Weish 6,1-3“, wo „die ‚Könige‘ und ‚Herrscher‘ gesagt [bekommen]: ‚vom Herrn (*para kyriou*) wurde euch die Herrschaft (*kratēsis*) gegeben und die Macht (*dynateia*) vom Höchsten.“ Solche Texte gibt es auch in „der griechisch-römischen Umwelt“, aber seltener.

410 Die von Wolter mit „Josephus, Bell. 1,388“ zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite [Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a.d.S. \(o.J.\), 1,20, 1](#), nachgelesen werden. Außerdem verweist Wolter mit „Philo, Praem. 54“ auf eine Stelle aus Philos Werk [De praemiis et poenis](#), die im Internet in deutscher Übersetzung nachzulesen ist: [Über Belohnungen und Strafen](#).

Worauf es Wolter im Blick auf Römer 13,1 ankommt, hebt er wie folgt hervor (M312):

Für Paulus ist die „Obrigkeit“ dadurch legitimiert, dass Gott sie zur „Obrigkeit“ gemacht hat. Das ist die jüdische Basis seines Rückgriffs auf die traditionelle Vorstellung. Als Konsequenz ergibt sich daraus, dass dem Herrscher bei ihm kein göttlicher Status zukommt. Er gehört vielmehr immer auf die Seite der Menschen. Paulus verwendet diese Differenz aber nicht, um wie z.B. Weish 6,1-3 die Autorität der Obrigkeit zu relativieren oder um die Verpflichtung zur Unterordnung unter sie mit einem Vorbehalt zu versehen. Die Unterordnung der „überlegenen Obrigkeiten“ unter Gott ist zwar implizit vorausgesetzt, doch schränkt sie die unbedingte Verpflichtung der Untertanen zur Unterordnung in keiner Weise ein. Die Untertanen, nicht die „Obrigkeiten“, sind der Adressat der paulinischen Darstellung. Paulus betreibt hier „nicht Herrscherparänese“, sondern er stellt die „Forderung nach Unterordnung an die Beherrschten“ in den Vordergrund.⁴¹¹

Gemäß diesem „jüdische[n] Geschichtsbild“ ist zwar „[j]ede Herrschaft von Menschen über Menschen ... von Gott etabliert“, sogar „die Herrschaft von gottfeindlichen Mächten“, denn Gott

ist als Schöpfer der Welt auch derjenige, der den Verlauf der Geschichte nach seinem Plan souverän lenkt und bestimmt. Diese Konstellation verhindert, dass die Herrscher zu Repräsentanten Gottes werden. Es geht vielmehr um die Zuweisung von unterschiedlichen geschichtlichen Aufgaben und Funktionen, die zueinander in einem reziproken Verhältnis stehen. Gott bleibt immer der alleinige Souverän, der den einen die Aufgabe zu herrschen zuweist und den anderen die Aufgabe der Unterordnung. Wer die ihm von Gott zugewiesene Aufgabe des Herrschers versieht, kann sich darum nicht das Geringste darauf einbilden, denn er weiß nicht, welchen Zweck Gott damit verfolgt, dass er ihn als Herrscher eingesetzt hat. Er steht Gott nicht näher als die von ihm Beherrschten. Auf beiden Seiten sind Nähe und Ferne zu Gott vielmehr gleich. Für die Untertanen folgt daraus, dass diejenigen, die sich dieser Aufgabenverteilung nicht fügen und gegen die Herrschaft opponieren, sich dem geschichtsgestaltenden Handeln Gottes widersetzen. Es ist diese Konsequenz, die Paulus in V. 2 explizit macht.

In scharfem Gegensatz dazu steht nach Wolter (Anm. 18) die Haltung des römischen Kaisers Nero, den der Philosoph Seneca⁴¹² „von sich sagen lässt: ‚Bin ich nicht ... erwählt worden, auf Erden die Götter zu vertreten (*deorum vice fungi*)?‘“, denn eine solche „Selbsteinschätzung“ entspricht „gerade nicht dem paulinischen Verständnis der Rolle, die Gott der *exousia* zugewiesen hat“.

411 So zitiert Wolter S. Krauter, Studien zu Röm 13,1-7 (WUNT 243), Tübingen 2009, 182.

412 Wolter zitiert mit „Clem. 1,1,2“ Senecas Werk [De Clementia](#) („Über die Milde“), eine Schrift, die er nach eigener Angabe dem jungen Princeps Nero als einen Spiegel vorhalten wollte.

Anders als Wolter meint Gerhard Jankowski (J277), dass Paulus sich in Römer 13,1-7 „ganz bewußt römischer Terminologie“ bedient, allerdings „in fast ironischer Art“ (dazu später mehr). Großen Wert legt er jedoch darauf, dass Paulus an einem bestimmten Punkt gerade nicht ihr folgt, sondern stattdessen

ganz und gar der Tradition, aus der er kommt. Es hängt alles an dem Wörtchen *hypo*. Übersetzt man es mit *von*, dann kommt man zu der lutherischen Position – und widerspricht damit allem, was in der Schrift von der Macht der irdischen Herrscher gesagt ist.

Ganz so strikt, wie Jankowski diese Konsequenz hier darstellt, kann sie jedoch nicht sein, wenn man die eben wiedergegebene Interpretation Wolters ernst nimmt. Denn einerseits ist Wolter Recht zu geben, dass *hypo* + Genitiv durchaus mit „von“ übersetzt werden kann⁴¹³, und andererseits ist sich ja auch Wolter entscheidender Unterschiede zwischen dem Herrscherbild der Schrift und hellenistischer Philosophen und Kaiser bewusst. Gleichwohl halte ich es nicht für ausgeschlossen, dass Paulus in der zweimaligen Wiederholung des Ausdrucks *hypo theou* die Unterordnung der Herrschenden unter Gott deutlich hervorhebt:

„JHWH malach, der EWIGE trat die Königsherrschaft an.“ Das ist ein politischer Bekenntnissatz der Schrift. Er meint, daß alle anderen Könige, Herrscher, Mächtigen, Mächte nicht **von** Gott, sondern, wenn überhaupt, nur **unter** Gott sein können. In Rom mögen die Herrscher und die Mächtigen gottähnlich und ihre Macht von Gott sein, in der Schrift sind sie es niemals. Deshalb haben wir hier mit *unter* zu übersetzen. Und wenn wir *hypotassein* mit **unterordnen** übersetzen, dann haben wir *hypo theou tetagmenos* auch mit **unter** Gott *geordnet* zu übersetzen. Das Verb ist beide Male dasselbe, einmal als Kompositum gebraucht, das andere Mal auseinander geschrieben, aber durchaus als Kompositum zu verstehen. Das steht am Anfang und sehr betont. So gibt es allem Folgenden ein gerüttelt Maß an Nüchternheit. Und es entzaubert so auch die später hinzugefrachtete Ideologie.

Bereits in seiner Auslegung von Römer 12,21 hat Jankowski (J278) betont, dass Paulus nicht zur „Auflehnung“ gegen das Böse aufruft, das in „der realen Macht Roms“ Gestalt gewinnt, sondern „dazu ermutigt“, auch dieses „Böse durch eine andere Praxis – das Gute – zu besiegen von innen heraus, nicht aber in Konfrontation“ (J278f.):

Er ermutigt zur Unterordnung unter die überragenden Mächte. Betont setzt er hier den Plural. Er meint also nicht nur den Kaiser, der von seinem Anspruch und der ihm zugeschriebenen Potestas her alle anderen tatsächlich überragt.

413 Vgl. dazu auch die Übersetzung von Karl Barth, siehe meine Anm. 408. An einer anderen Stelle, nämlich Galater 4,9, übersetzt Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48 (1990), 77, den Ausdruck *gnōsthentes hypo theou* selber mit „von Gott erkannt“ (Hervorhebung von mir).

Gemeint sind die vielen hohen, mittleren und kleinen Magistrate, die Ämter, denen allen eine Potestas eignet und die sich deswegen zuweilen auch als Potentaten aufführen. Mit dem Potentaten an der Spitze, dem Kaiser, kommt aus der Ekklesia wohl keiner in Berührung. Höchstens ist er in Rom von fern zu sehen bei einem Triumphzug oder bei den Metzeleien anlässlich der Spiele in den Arenen. Mit den kleinen Beamten aber kommen alle in Kontakt... Auch sie sind alle überragend, stehen über allen anderen. Jeder an seinem Platz ein hervorragender Potentat, der das Ganze am Laufen hält. Und jeder von ihnen ist doch nur *unter Gott*. All das, auf dem römische Macht und Herrlichkeit aufgebaut ist, wird durch die kleine Präposition *hypo, unter*, entzaubert und gründlich entgöttlicht. Macht, das ist nichts anderes als *Anordnung, diatagē*, Gottes... Die Machtverhältnisse werden gründlich desillusioniert. Für die messianische Gemeinschaft hat das praktische Konsequenzen. Die erste heißt: sich unterordnen.

Jankowski verhehlt jedoch nicht (J279), dass er mit „dem Wort *ordnen, unterordnen*“ seine Probleme hat, „erst recht aber mit *untertan sein*, wie herkömmlich an dieser Stelle übersetzt wird“. In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts geboren, schreibt er:

Wir sind zu lange zu Untertanen erzogen worden und hatten uns gesetzten Ordnungen zu fügen. „Der Nationalsozialismus ist angetreten mit der schärfsten Ablehnung des liberalen Prinzips der Selbstregelung und Freizügigkeit aller Kräfte. Im revolutionären Anspruch hat er den Grundsatz der Ordnung und planvollen Gestaltung aller Lebensgebiete der Nation erhoben“, erklärt einer der kaum bekannten, jedoch äußerst effizient wirkenden Planer und Vollstrecker der neuen Ordnung Europas⁴¹⁴. Weiter erklärt er, daß die nationalsozialistische Planung „über die totale Ordnung von Raum und Wirtschaft die Schaffung eines gesunden Volksgefüges“ erstrebte. Sie ordneten mit solchen Sätzen eben auch die fabrikmäßige Vernichtung von Menschen, die nicht in diese Ordnung paßten.

Von solchen Erfahrungen im 20. Jahrhundert her fragt sich Jankowski, ob „das römische Imperium“ für „Paulus wie für die meisten Juden“ nicht ebenfalls eine gottwidrige „Ordnung“ war, „die die Welt beherrschte“. Warum ermutigt er dazu (J280),

dieser Ordnung untertan zu sein und sich ihr unterzuordnen? Zum Widerstand, ja Aufstand ermutigt er ausdrücklich nicht. Er treibt ein Wortspiel um

414 So zitiert Jankowski „K. Meyer 1941“ nach G. Aly / S. Heim, *Vordenker der Vernichtung*, Frankfurt/M. 1993, 156f., und fügt hinzu:

Meyer war ordentlicher Professor für Agrar- und Raumordnung in Berlin. 1941 erarbeitete er den „Generalplan Ost“, in dem Polen und die Sowjetunion in Ansiedlungs- und Aussiedlungszonen eingeteilt sind. Aufgrund dieses Planes wurden Millionen Menschen zu Opfern von Verschleppung und Vernichtung.

das Verb *tassein*, *ordnen*, wie wir weiter oben bereits angedeutet haben. Wir hören *hypotassein*, *hypo theou tetagmenos*, *antitassomenos*, *diatagē*. Aus dem Spiel mit den Worten wird auch ein Spiel mit dem Inhalt des Wortes. Ihr, die ihr wißt, daß die römische Ordnung nicht göttlich ist, könnt euch ihr gestrost unterordnen. Ihr könnt euch ihr *unterziehen*, wie Barth das Verb übersetzt. D.h., so sagt Barth [379] weiter, „laßt den Staat seinen Gang gehen und geht ihr als Christen den e u r i g e n“. Auch hier geht es eher um eine taktische Anweisung als um einen Lehrsatz aus einer Staatslehre. Worte, die zuweilen zu Unworten werden können, wie eben auch das Wort *ordnen*, verlieren deswegen nicht ihren durchaus guten Sinn. Um einigermaßen das Wortspiel nachzuahmen, benutzen wir in der Übersetzung das Verb *ordnen*.

Römer 13,2-5: Als Gottes Dienerin dir zum Guten ist die Obrigkeit Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut

- 13,2 Darum: Wer sich der Obrigkeit widersetzt,
der widerstrebt Gottes Anordnung;
die ihr aber widerstreben, werden ihr Urteil empfangen.
- 13,3 Denn die Gewalt haben, muss man nicht fürchten
wegen guter, sondern wegen böser Werke.
Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit,
so tue Gutes, dann wirst du Lob von ihr erhalten.
- 13,4 Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut.
Tust du aber Böses, so fürchte dich;
denn sie trägt das Schwert nicht umsonst.
Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht die Strafe an dem, der Böses tut.
- 13,5 Darum ist es notwendig, sich unterzuordnen,
nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.

[3. Januar 2025] In Römer 12,2 bestätigt Paulus in Michael Wolters Augen (M313), dass Gottes ‚Anordnung‘ der Herrschaft auch die Verpflichtung der Untertanen zur ‚Unterordnung‘ einschließt. Es geht also nicht um das Wesen der Obrigkeit, sondern um das Verhältnis von Herrschern und Beherrschten, das Paulus als eine von Gott selbst angeordnete Aufgabenverteilung darstellt.

Dazu hebt Wolter hervor, dass in Vers 2a „*antitassomai* {sich widersetzen} das Gegenteil von *hypotassomai* {sich unterordnen} (V. 1a)“ ist und dass Paulus mit *hē tou theou diatagē* {der Anordnung Gottes} den Ausdruck *hypo theou tetagmenai* {von Gott angeordnet} aus Vers 1c aufnimmt. Also auch hier (Anm. 21) ist *diatagē* „kein ‚rechtlich-politischer‘ Ausdruck“, wie der in meiner Anm. 409 erwähnte Strobel [86] meint, „sondern bezeichnet ganz unspezifisch jede Form von ‚Anordnung‘“.

Mit dem einleitenden Wort *hōste* {so dass, darum} formuliert Paulus also in Vers 2 aus Vers 1 schlussfolgernd

die Folgen eines Handelns ..., das der in V. 1a festgestellten Verpflichtung zur Unterordnung unter die überlegenen Obrigkeiten widerspricht. Weil sich deren Herrschaft der Anordnung Gottes verdankt, zieht jeglicher Widerstand gegen sie die strafende Sanktion Gottes auf sich.

Damit „sagt Paulus Selbstverständliches“, jedenfalls nach Wolters Einschätzung, denn Widerstand gegen Gott ist nicht nur frevelhaft, sondern auch vergeblich, denn man macht sich dadurch zum „Gottesfeind“ (*theomachos*: 2Makk 7,19; Apg 5,39), über den Gott Unheil bringen wird.

Ausdrücklich betont Wolter, dass „aus dem Text nicht hervor[geht]“, was Friedrich, Pöhlmann und Stuhlmacher⁴¹⁵ annehmen, nämlich dass „Paulus damit auch die Obrigkeit dem Gericht Gottes unterstellt“. Paulus kann aber doch kaum meinen, dass obrigkeitliche Gewalten, die *nicht* gemäß dem ihnen verliehenen Auftrag Gottes handeln, dem rächenden Zorn Gottes entgehen könnten.

Eine „weitere Begründung für die Verpflichtung zur Unterordnung unter die ‚überlegenen Obrigkeiten‘“ lässt Paulus in den Versen Römer 13,3-4 folgen, und zwar indem er „deren Machtausübung mit einer zweifachen Rationalisierung“ versieht:

einer *ethischen*, indem er die „Herrschenden“ als Belohner des „Guten“ und Bestrafer des „Bösen“ darstellt, und einer *theologischen*, indem er postuliert, dass sie mit eben dieser Tätigkeit im Auftrag Gottes handeln.

Den Satz *hoi gar archontes ouk eisin phobos tō agathō ergō alla tō kakō* {denn die Herrschenden sind nicht ein Schrecken für das gute Werk, sondern für das böse} nimmt Wolter „als These“, die Paulus hier aufstellt. Dabei bezeichnet das Wort *archontes* wie (Anm. 25) z.B. auch in „Mt 20,25; Lk 23,25; Apg 4,26; 13,27; 16,19; 1Kor 2,6“ (M313)

hier alle Personen, die über *exousia* {obrigkeitliche Autorität, Gewalt} verfügen und sie ausüben: vom lokalen Verwaltungsbeamten bis hinauf zum Caesar, zivile Amtsträger genauso wie militärische.

Dass die Archonten einen *phobos* {Furcht, Schrecken} darstellen, bezieht sich „auf diejenige Person“ (M314),

die zu fürchten ist, wie in Jes 8,13 („JHWH Zebaoth ..., er soll eure Furcht und euer Schrecken sein [LXX: *autos estai sou phobos*])“, ohne dass Paulus hier aber auf diesen Text Bezug nehmen würde.

Ebenso verkürzend stellt auch der „Dativ *tō agathō/kakō ergō* {für das gute/das böse Werk} ... diejenigen“ dar, „die ‚gute/böse Werke‘ tun“. Gemeint ist „das, was nach 12,17b ‚gut ist im Urteil aller Menschen‘“, wobei

415 Wolter verweist auf den Aufsatz von J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7, ZthK 73 (1976), 162, auf den ich später zurückkommen werde, da sich Jankowski ausführlich mit ihm beschäftigen wird.

Paulus ... hier wieder voraus[setzt], dass es unter allen Menschen ein gemeinsames Wissen darüber gibt, was gut und was böse ist. Dementsprechend bezeichnet „das gute Werk“ jede Handlung, die zu einem gelingenden Zusammenleben in der Gesellschaft beiträgt, und „das böse (Werk)“ das Gegenteil.

Die in Vers 3a vorgestellte These wird in den Versen 3b-4g in „zwei Gedankengängen“ entfaltet, „die einander antithetisch gegenüberstehen und parallel aufgebaut sind“, in jeweils fünf Schritten (was Wolter nebeneinander stellt, ordne ich hier nacheinander an, lasse dabei seine Unterstreichungen weg und füge jeweils Wolters Übersetzung hinzu):

- (1) 3b *theleis de mē phobeisthai tēn exousian*
{Du willst dich vor der Obrigkeit nicht fürchten},
- (2) c *to agathon poiei*
{– tu das Gute},
- (3) d *kai hexeis epainon ex autēs*
{dann wirst du Lob von ihr bekommen}.
- (4) 4a *theou gar diakonos estin*
{Denn sie ist Gottes Dienerin}
- (5) b *soi eis to agathon*
{für dich zum Guten}.

- (1) 4c *ean de to kakon poiēs*
{Wenn du aber das Böse tust},
- (2) d *phobou*
{fürchte dich}.
- (3) e *ou gar eikē tēn machairan phorei*
{Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert},
- (4) f *theou gar diakonos estin*
{Denn sie ist Gottes Dienerin}
- (5) g *ekdikos eis orgēn tō to kakon prassonti*
{als Vergelterin zum Zorn für den, der das Böse tut}.

In den jeweiligen Zeilen „1-2 entsprechen sich die Imperative *poiei* {tu} (V. 3b) und *phobou* {fürchte} (V. 4d)“, aber der Inhalt der Zeilen ist über Kreuz

angeordnet ...: Die *exousia* {Obrigkeit} nicht fürchten“ (V. 3b) steht der Aufforderung „fürchte (die *exousia*)“ (V. 4d) gegenüber, und „das Gute tun“ (V. 3c) findet seine Entsprechung in „das Böse tun“ (V. 4c).

Erneut wendet sich Paulus „mit dem ersten Wort von V. 3b ... an einen fiktiven Gesprächspartner (2. Person Singular; vgl. soeben 12,20.21)“ und macht ihn „auf die Folgen des potentiellen Handelns“ aufmerksam: „Man soll das Gute tun, weil es von der Obrigkeit belohnt wird, und man soll das Böse lassen, weil sie es bestraft.“ Mit dieser Einschätzung der „Tätigkeit der Obrigkeit“ greift Paulus auf ein „Staatsideal“ zurück, wie es Friedrich, Pöhlmann und Stuhlmacher in ihrem in meiner vorigen Anmerkung genannten Aufsatz [163] formulieren (M314f.),

das in der hellenistisch-römischen Welt in Geltung stand: dass ein guter Staat dadurch sich auszeichnet, dass er diejenigen, die „das Gute“ tun, belohnt und solche bestraft, die „das Böse“ tun.

Mit Zitaten (M315) von Xenophon, Demosthenes, Lycurg, Polybius, Philo, Plutarch, Dio Chrysostomus, Cicero und Velleius Paterculus belegt Wolter „diesen Gedanken“.

In Zeile 3 des auf das Tun des Guten bezogenen Gedankengangs (Vers 3d) fasst Paulus „die unterschiedlichen Formen der Anerkennung, mit denen Bürger, die sich um das Gemeinwohl verdient gemacht haben, ausgezeichnet werden konnten (Ehreninschriften, Geldzuwendungen, Beförderungen)“, mit dem Stichwort „Lob‘ (*epainos*)“ zusammen, im entsprechenden das Böse ansprechenden Vers 4e umschreibt „der Ausdruck *tēn maichairan phorei* {sie trägt das Schwert} ... die Strafgewalt, die jede herrschende Macht bis hin zur Todesstrafe ausübt.“

Zum Beleg, dass die Trägerschaft des Schwertes mit der „Strafgewalt“ zu tun hat, verweist Wolter auf eine Stelle in den Lebensbeschreibungen der Sophisten von Flavius Philostratus⁴¹⁶ (M316):

Hier werden Prozesse in „Eigentumsfragen“ von solchen unterschieden, die „Ehebruch, Tempelraub und Mord“ zum Gegenstand haben und die „einen Richter verlangen, der das Schwert hat“.

Für „unwahrscheinlich“ hält es Wolter, dass Paulus sich hier von den Erwartungen abgrenzen will, die den Herrschaftsantritt Neros als Beginn einer ‚schwertlosen‘ Zeit des Friedens feiern⁴¹⁷, denn die als Beleg dafür angeführte „1. Ekloge des Calpurnius Siculus, in der diese Hoffnung artikuliert wird, kündigt nicht das Ende der Strafgerichtsbarkeit an, sondern das Aufhören jeglichen Krieges“.

Die Zeile 4 enthält auf beiden Seiten (Vers 4a und 4f) dieselben Worte, die auf das gemeinsame Subjekt *exousia* {Obrigkeit} bezogen sind: *theou gar diakonos estin*

416 Die von Wolter mit „Vit. Soph. 1,25,2“ zitierte Stelle, in der ich die von ihm übersetzten Worte hervorgehoben habe, ist im griechischen Text [Lives of the Sophists](#) zu finden (Book 1, Chapter 25, im 5./6. Absatz):

tas dikas tas pros allēlous ouk alloze poi ekphoitan eia, all' oikoi epauen. legō de tas hyper chrēmatōn, tas gar epi moichous kai hierosylous kai sphageas, hōn ameloumenōn agē phyetai, oukexagein parekeleueto monon, alla kai exōthein tēs Smyrnēs, dikastou gar deisthai autas xiphos echontos.

Die englische Übersetzung [Lives of the Sophists](#) hat den Text am Ende des Abschnitts 1,25,1: The suits which they brought against one another he did not allow to be carried anywhere abroad, but he would settle them at home. I mean the suits about **money**, for those against **adulterers, sacrilegious persons and murderers**, the neglect of which breeds pollution, he not only urged them to carry them out of Smyrna but even to drive them out. For he said that they **needed a judge with a sword in his hand**.

417 Diese Auffassung vertritt Wolter zufolge vor allem N. Elliott, Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda, in: Horsley (ed.), Paul, 201ff.

{denn sie ist Gottes Dienerin}. Das heißt: Indem „die Obrigkeit die gute Tat belohnt und die böse Tat bestraft, handelt sie in Gottes Auftrag. ... Dadurch bleibt die Obrigkeit Gottes ‚Werkzeug‘ und wird nicht zu seinem Repräsentanten.“

Schließlich beschreibt Paulus (M316f.) in Zeile 5 (Vers 4b und 4g) mit Hilfe der beiden „Dative ‚für dich‘ ... und ‚für den, der das Böse tut‘“ zusammen mit den „präpositionalen Wendungen ‚zum Guten‘ ... und ‚zum Zorn‘ ... die unterschiedlichen Ergehensfolgen für das Tun des Guten bzw. des Bösen“.

Es gibt aber auch Autoren (M317), denen zufolge *soi eis to agathon* {dir zum Guten} in V. 4b nicht das Wohlergehen des ‚Du‘ bezeichnet, das die Obrigkeit ihm als Folge seines eigenen Tuns des Guten zuteil werden lässt⁴¹⁸, sondern ... Gott habe der Obrigkeit den Auftrag gegeben (V. 4a), mit ihrem ‚Lob‘ das ‚Du‘ zum Tun des Guten zu motivieren.

Ein Beispiel dafür ist die Wiedergabe von Vers 4a durch die katholische Einheitsübersetzung: „Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, daß du das Gute tust.“

Nach Wolter spricht jedoch „für die Parallelität von *eis orgēn* {zum Zorn} und *eis to agathon* {zum Guten}“, dass „der Ausdruck *eis to agathon*, wenn er wie hier mit einem Dativ verbunden ist“, auch an anderen Stellen „das Wohlergehen des jeweils Genannten“ ausdrückt, z.B. in „2Chr 10,7 (*eis agathon tō laō toutō* {zum Guten des ganzen Volkes}); Jer 39,39^{LXX} (‚dass sie mich fürchten ... *eis agathon autois* {zu ihrem Guten})...; Röm 8,28; 15,2“.

Die „Schlussfolgerung“ *dio anankē hypotassesthai* {wörtlich: darum Notwendigkeit, sich unterzuordnen}, die Paulus in Vers 5 aus den Versen 1-4 zieht, gilt wie in Vers 1 „allen Menschen und reicht daher über den Kreis der Adressaten hinaus“. Die in Vers 1 genannten *exousiais hyperechousais* {überlegenen Obrigkeiten} sind hier „als direktes Objekt“ zu ergänzen. Mit den Worten (M318) *ou monon dia tēn orgēn alla kai dia tēn syneidēsin* {nicht allein um des Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen}

versieht Paulus seine Feststellung mit einer Begründung, deren beiden Teile, „Zorn“ (*orgē*) und „Gewissen“ (*syneidēsis*), aber nicht auf ein und derselben Ebene stehen. Aus *ou monon ... alla kai ...* {nicht nur ... sondern auch} geht hervor, dass die zweite Begründung die erste ergänzen und überbieten will.

Aus dieser Überbietung folgert Wolter wiederum, dass in der „Strafandrohung von V. 4g“, wo Paulus „die Obrigkeit als ‚Vergelterin zum Zorn‘ dargestellt hatte“ und an die er in 5b mit *dia tēn orgēn* {um des Zornes willen} anknüpft, „nicht Gottes Zorn“ ge-

418 So denkt E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 345, wobei das von der obrigkeitlichen Gewalt gewährleistete „Gute nichts anderes“ ist „als das irdische Wohl, faktisch kaum mehr als Schutz vor Übergriffen.“ Zu den Autoren, die dem widersprechen, gehören Wolter zufolge Barrett, Wilckens, Haacker, Delling und Krauter.

meint sein konnte, „sondern der Zorn der Obrigkeit, denn nur so kann *alla kai dia tēn syneidēsin* als Überbietung fungieren.“

Vom „Gewissen“ hatte Paulus bereits in Römer 2,15 gesprochen „und dabei auf die Vorstellung von einem innermenschlichen Gerichtsverfahren zurückgegriffen, in dem das Gewissen als Ankläger, Zeuge und Richter in einem auftritt.“ Insofern als Paulus in Römer 12,5 immer noch von Forderungen spricht, die für jede Menschenseele {*pasa psychē*} gelten, ist auch das Gewissen als allgemeine „anthropologische Kategorie“ zu verstehen; Paulus spricht hier also (Anm. 45) „nicht lediglich vom *christlichen* Gewissen“. Insbesondere widerspricht Wolter zufolge Theobalds⁴¹⁹

Auskunft, dass der Verweis auf das Gewissen exklusiv mit der Aufforderung zum Tun des Guten in V. 3b-4b zu verbinden sei und Paulus vom Gewissen erwarte, dass es „jedem einzelnen sagt, was er an *Gutem* zu tun hat“, ... sowohl dem antiken Gewissens-Verständnis (das Gewissen meldet sich vor allem dann, wenn man etwas Böses getan hat...) und passt auch nicht zur Wiederaufnahme von V. 1a in V. 5a.

Das Gewissen hat also (M318) „mit dem ‚Zorn‘ gemeinsam, dass es im Nachhinein auf das Tun reagiert“, aber es ist dadurch

[v]om ‚Zorn‘ unterschieden ..., dass es die Reaktion auf das, was der Mensch tut, nicht wie die Obrigkeit von außen über ihn bringt, sondern dass es in ihm selbst tätig ist. Hinzu kommt noch – auch hiervon hatte Paulus bereits in Röm 2,15 gesprochen –, dass es auch entlasten und freisprechen kann. Das Gewissen kann all dies, weil es weiß, was gut und was böse ist, und weil es nicht getäuscht werden kann. Damit ist die Pointe, die Paulus in V. 5b setzt, klar ersichtlich: Die Menschen sollen sich den Obrigkeiten nicht nur darum unterordnen, weil sie über alle, die ihrem Ordnungshandeln widerstehen und das Böse tun, „Zorn“ kommen lässt, sondern vor allem auch darum, damit sie von ihrem Gewissen nicht angeklagt und verurteilt, sondern entlastet und freigesprochen werden.

Als Beleg dafür (M319), dass auch in anderen antiken Schriften „der Verweis auf das Gewissen von außen kommende Sanktionen in unterschiedlicher Weise überbietet“, zitiert Wolter Texte von Cicero, Quintilian und Josephus, die genau wie Römer 13,5b

den seit alters verbreiteten Grundsatz zur Geltung bringen, dass dem ‚Inneren‘ eines Menschen, in dem das Gewissen wohnt, grundsätzlich eine höhere Bedeutung zukommt als allem, was seine ‚äußere‘ Existenz betrifft.

In zweierlei Hinsicht leuchtet mir Wolters Einschätzung der Bedeutung von *syneidēsis* bei Paulus nicht ganz ein. Erstens mag sich zwar (M318, Anm. 45) nach antiker

419 Wolter zitiert M. Theobald, Römerbrief (SKK 6/2), Bd. 2, Stuttgart 1993, 90, und verweist außerdem auf U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI), 3. Bd., Zürich u.a. / Neukirchen-Vluyn 1982, 37.

Auffassung „das Gewissen vor allem dann [melden], wenn man etwas Böses getan hat“, aber die Aufforderung des Paulus zur Unterordnung unter die regierenden Gewalten, die nicht nur um der Strafe, sondern erst recht um des Gewissens willen erfolgen soll, setzt doch eine auch vorausblickende gewissensmäßige Einsicht voraus, die wenigstens auf die Vermeidung des Bösen, wenn nicht sogar auf das Tun des Guten ausgerichtet ist. Daraus folgt aber zweitens (M318), dass Paulus mit der in Vers 4g und 5b erwähnten *orgē* durchaus nicht nur den „Zorn der Obrigkeit“, sondern auch den damit vollstreckten „Zorn Gottes“ gemeint haben kann, denn eine Vermeidung des Bösen, die nur auf der Angst vor dem Zorn Gottes beruht, wird doch auch durch eine entsprechende Motivation aus Gewissensgründen überboten. Zu bedenken ist außerdem, dass Paulus bereits in 12,19 offen gelassen hatte, ob nur dem Zorn Gottes oder vielleicht auch dem eigenen menschlichen Zorn Raum gegeben werden sollte⁴²⁰. Insofern kann im angemessen ausgeübten Strafrecht herrschender Autoritäten neben menschlichem Zorn auch der Zorn Gottes zum Ausdruck kommen.

Gerhard Jankowski geht auf die Verse Römer 13,2-5 nicht ausführlich ein, da er sich hauptsächlich auf die verheerende Wirkungsgeschichte von 13,1 konzentriert. Verstreut in seinen Ausführungen finden sich einzelne Hinweise, die sich vor allem auf die Übersetzung bestimmter Begriffe auch in den Versen 2-5 beziehen. Insbesondere hält er den Nachweis von A. Strobel (s.o. meine Anm. 409) für überzeugend (J277, Anm. 10), „daß der Abschnitt fast wörtlich der Terminologie der Verwaltungs- und Juristensprache der Kaiserzeit entstammt“, und so steht seines Erachtens (J277) z.B.

machairos ... für das lateinische *ius gladii*, Recht des Schwertes, ein[en] Terminus aus der römischen Jurisdiktion. *exousia* ist die *potestas*, die Amtsgewalt der niederen Magistrate, die *archontes* sind die höheren Magistrate, denen ein *imperium* zukommt. In der Kaiserzeit vereinigt der *princeps*, also der Kaiser, sowohl das *imperium* wie auch die *potestas* in seiner Person. Es gilt, daß die öffentlich-rechtliche *potestas* des Kaisers und der von ihm abhängigen Magistrate grundsätzlich unbegrenzt sind.

Im Zusammenhang damit (J279), dass Paulus die römische Machtentfaltung „im besten Fall *Dienerin, diakonos*, Gottes“ nennen kann, hebt Jankowski jedoch hervor, dass sie im Gegensatz zu einer solchen Selbstüberschätzung lediglich „das zu tun“ hat, „was die Diener und Dienerin bei einem Festmahl zu tun haben, nämlich den Tischdienst zu versehen.“

Was in Vers 3 das Stichwort *phobos* {Furcht} betrifft, erwähnt Jankowski manche „der großen und kleinen Potentaten“, denen „die Ruten und die Beile, Zeichen ihrer Macht, vorausgetragen“ werden. „Die sind schon zu fürchten. Und einige von ihnen sind zu ehren, meistens so, daß man ihnen etwas zu zahlen hat neben den üblichen Abgaben, versteht sich.“ Die letzte ironische Bemerkung über die *Ehre* bezieht sich bereits auf die *timē*, die Paulus in Vers 7 ansprechen wird.

420 Vgl. meine Betrachtung: [Tipp für Friedenstifter: „Gebt Raum dem Zorn!“](#)

Als einen von mehreren guten Gründen (J280), „sich unterzuordnen“, an die Paulus aus der jüdischen Tradition anknüpfen mag, bezieht sich Jankowski auf eine Stelle aus der rabbinischen Mischna Abot (mAbot 3,2):

„R. Chanina, Vorsteher der Priester, spricht: Bete für das Wohl der Regierung, *bi-schlomah schel malkhut*, denn wäre nicht die Furcht vor ihr da, so würde einer seinen Nächsten lebendig verschlingen.“ Besser wäre es, es gäbe keine Herrschaft, aber es geht nun einmal noch nicht ohne, so kann man diesen Satz auch verstehen. Es ist so geradezu „*notwendig, sich unterzuordnen, nicht nur wegen des Zorns, sondern wegen der **Einsicht***“, *syneidēsis* (13,5), so heißt das bei Paulus. Insofern ist dann „die Macht“ eine Anordnung Gottes, um das Zusammenleben aller einigermaßen erträglich zu gestalten; sie ist Gottes Dienerin dir zum Guten. Mehr nicht.

Anders als an den anderen beiden Stellen im Römerbrief (2,15 und 9,1) übersetzt Jankowski hier also das Wort *syneidēsis* nicht mit „Gewissen“, sondern mit „Einsicht“. Im Unterschied zur oben von mir diskutierten Auffassung Wolters scheint Jankowski diese Einsicht jedoch nicht darauf zu beziehen, dass Menschen sich deswegen der Obrigkeit unterordnen, weil sie deren Strafgewalt anerkennen und darüber hinaus das Tun des Bösen vermeiden wollen, um nicht im Nachhinein von ihrem Gewissen angeklagt zu werden. Vielmehr begreift Jankowski das Stichwort „Einsicht“ im Sinne einer vernünftigen Einschätzung der real existierenden Weltordnung, deren endgültige Überwindung im Sinne einer von Paulus erwarteten Befreiung (*sōtēria*) nahe bevorsteht, wovon er sechs Verse später (13,11) sprechen wird. Bis dahin sind die herrschenden Gewalten im Sinne einer göttlichen Notverordnung anzuerkennen, um Auswüchse des von Menschen verübten Bösen im Zaum zu halten.

Römer 13,6: Entrichtet Tribute, denn es sind Gottes obrigkeitliche Gehilfen, die sie eintreiben

13,6 Deshalb zahlt ihr ja auch Steuer;
denn sie sind Gottes Diener, auf diesen Dienst beständig bedacht.

[4. Januar 2026] Während die in Römer 13,1-5 erhobenen Aufforderungen sich allgemein auf alle Menschen beziehen, spricht Paulus Michael Wolter zufolge (M319)

[e]rst jetzt, in V. 6a, ... die Adressaten seines Briefes an und überträgt das in V. 1-5 Gesagte auf sie. Hierauf bezieht sich darum auch das einleitende *dia touto* {darum}, das gleichzeitig eine Schlussfolgerung ankündigt. Paulus konkretisiert die in V. 1-5 erhobene allgemeine Forderung zur Unterordnung, indem er diese für die römischen Christen in der Entrichtung von „Tributen“ (*phoroi*) zum Ausdruck kommen lässt.

An dieser Stelle ist es Wolter, der die obrigkeitlichen Autoritäten, denen sich nach Paulus alle Menschen unterzuordnen haben, mit „Texten“ in Verbindung bringt,

die die ‚Unterordnung‘ (*hypotassesthai*) unter eine überlegene Macht, die dabei immer eine *Fremdherrschaft* ist, ihre konkrete Gestalt genau darin finden lassen, dass die Unterworfenen „Tribute“ (*phoroi*) entrichten.

Dazu verweist er u.a. (Anm. 49) auf „1Kön 10,15 (*hoi phoroi tōn hypotetagmenōn* {die Tribute der Unterworfenen})“, auf Stellen bei Josephus und in „1Makk 8,2: Die Römer ‚unterwarfen‘ (*katekratēsan*) die Galater ‚und führten sie unter den Tribut‘ (*kai ēgagon autous hypo phoron*).“

Allerdings bereitet nach Wolter (M319) in Römer 13,6a selbst „die Formulierung *phorous teleite* nicht geringe Verstehensprobleme.“ Zunächst stellt sich die Frage, ob das Wort *teleite* als „Indikativ oder Imperativ“ {ihr entrichtet Tribute / entrichtet Tribute!} zu verstehen ist. Die meisten Exegeten halten „es für einen Indikativ“, weil angeblich „die Konjunktion *gar* eine Interpretation von *teleite* als Imperativ unmöglich mache.“ Aber *gar* muss nicht immer begründend mit *denn* übersetzt werden, sondern kann auch eine Folgerung ausdrücken und dabei „eine Verbindung mit einem Imperativ“ eingehen, was z.B. (Anm. 53) aus „4Makk 5,13 (*kai gar enthymēthēti* [‚überlege doch auch‘]); 16,5; Hi 8,8 (*eperōtēson gar genean prōtēn* [‚darum frage die frühere Generation‘]); 11,4; Röm 6,19; 1Kor 1,26; Eph 5,5; Hebr 12,3“ hervorgeht. Zudem macht es der Zusammenhang (M320)

wahrscheinlich, dass Paulus *teleite* als Imperativ gelesen wissen wollte: Würde man das Verb als Indikativ auffassen, wäre vor allem nicht ersichtlich, welches argumentative Gewicht dem Verweis auf die Steuerdisziplin der römischen Christen überhaupt noch zukommen soll, nachdem Paulus die Argumentation unmittelbar vorher resümierend abgeschlossen und dabei sogar Gott selbst aufgeboten hatte, um die Notwendigkeit einer Unterordnung unter die herrschenden Mächte zu begründen.

Hinzu kommt, dass „die in V. 6b formulierte Begründung (ebenfalls *gar* {denn})“ nur dann Sinn macht, wenn sich diese auf eine in 6a erhobene „Aufforderung“ bezieht.

Ein noch größeres „Sachproblem“ besteht Wolter zufolge darin, dass „[k]eine der beiden Interpretationen ... zur Situation von Menschen“ passt, „die in Rom leben“. ⁴²¹ Die von Paulus verwendete Wortwahl, indem er „vom *telein* der *phoroi*“ im Zusammenhang mit der „Notwendigkeit der ‚Unterordnung‘ (*hypotassesthai*) unter ‚überlegene Obrigkeiten““ spricht, lässt nämlich

erkennen, dass Paulus hier von den Tributen spricht, die unterworfenen Territorien denjenigen fremden Mächten zu entrichten haben, von denen sie beherrscht werden. Die gängige Übersetzung von *phoroi* mit „Steuern“ ist darum irreführend, weil sie sachfremde Assoziationen aufruft.

421 Dazu bemerkt Wolter (Anm. 55), dass ihn zum Folgenden sein „Bonner althistorischer Kollege Konrad Vössing beraten“ hat, dem er „darum an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich danken möchte.“

Während im „Römischen Reich ... *phoroi* (‘Tribute’) zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes ausschließlich in den Provinzen erhoben“ wurden, und zwar (Anm. 57) „als Grundsteuer‘ (*tributum soli* oder *stipendium*) und als Kopfsteuer‘ (*tributum capitis*)“, waren (M320) die „Einwohner Roms und des italischen Kernlandes ... von ihnen seit 167 v.Chr. befreit. Sie hatten lediglich *kasuale Abgaben* (*vectigalia*; griech. *telē*; vgl. Röm 13,7c) zu entrichten.“⁴²²

Paulus kann hier auch nicht (M320f.)

von christlichen *peregrini* {Ausländern, Migranten} spreche[n], die nach Rom gekommen seien und nun dort vom römischen Fiskus belangt würden. Diese Erklärung scheitert daran, dass der römische Fiskus keine zentralisierten personenbezogenen Steuerakten führte. Er war aus diesem Grunde überhaupt nicht in der Lage, provinziale Tributforderungen in Rom zu vollstrecken.

Dass Paulus (M321) den Unterschied zwischen „*tributum* und *vectigal*“ kennt, geht jedenfalls aus Vers 7b-c hervor, wo er „*phoros* und *telos* ... unterschiedlichen Verpflichtungsverhältnissen“ zuordnet. Aber warum spricht er in Vers 6a „nur von *phoroi*“ und lässt „das von ihm geforderte *hypotassesthai* (V. 1a.5a) ganz gezielt in deren Entrichtung seinen Ausdruck finden“?

Eine mögliche Antwort streift Wolter nur kurz:

Natürlich kann es ... sein, dass Paulus nicht gewusst hat, dass die Bewohner Roms keine Tribute entrichten mussten, und irrtümlicherweise provinziale Verhältnisse auf Rom überträgt, wie es ganz offensichtlich in Josephus' Bericht über die Regierung Caligulas der Fall ist (Ant. 19,25-26.28).⁴²³

422 Dazu beruft sich Wolter vor allem auf L. Neesen, Untersuchungen zu den direkten Staatsabgaben der römischen Kaiserzeit (27 v.Chr. - 284 n.Chr.) (Ant. I, 32), Bonn 1980, und R. Wolters, Vectigal, Tributum und Stipendium – Abgabenformen in römischer Republik und Kaiserzeit, in: Klinkott, H. u.a. (Hg.), Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit, Leiden/Boston 2007, 407-430.

Der Unterschied zwischen Tributen (vor allem Kopfsteuern) und von Zollopächtern erhobenen Vectigalia spricht „auch gegen die Interpretation“, die Friedrich, Pöhlmann und Stuhlmacher in ihrem in meiner Anm. 415 erwähnten Buch, 1575, vorlegen, „derzufolge Röm 13,6a Proteste reflektiere, die von Seiten der römischen Bevölkerung gegen die Praxis der Steuererhebung vorgebracht wurden“. Aus einem Bericht von Tacitus, von Wolter mit „Ann. 13,50-51“ zitiert, geht jedoch hervor, dass sich diese Proteste tatsächlich „gegen die ‚Unverschämtheit‘ (*immodestia*) der ‚Abgabenpächter‘ (*publicani*)“, also Zolleintreiber, richteten:

Dass es dabei gerade nicht um die Tribute (*phoroi*) ging, geht aus der Fortsetzung hervor: Nero habe auf Grund der Proteste erwogen, alle *vectigalia* überhaupt abzuschaffen. Dagegen hätten dann aber seine Berater zu bedenken gegeben, dass als Folge einer Abschaffung der Zölle (*portoria*) die Abschaffung der *tributa* verlangt werden würden.

Die zitierte Stelle ist lateinisch im Werk des Tacitus [Ab excessu divi Augusti \(Annales\)/Liber XIII](#) im Abschnitt L-LI nachzulesen, zusätzlich deutsch in [P. Cornelius Tacitus Werke, S. 150f.](#)

Wenn aber Paulus „das Verhältnis der römischen Christen zur stadtrömischen Obrigkeit nach dem Modell der Situation von Städten oder Völkern deutet, die von einer fremden Macht beherrscht werden, an die sie ‚Tribute‘ entrichten müssen“, ist es Wolter zufolge (M321f.)

nicht ausgeschlossen, dass *phorous telein* hier metaphorische Bedeutung hat und Paulus mit diesem Ausdruck die Gesamtheit aller Forderungen charakterisieren will, mit denen die Christen in Rom in ihrer alltäglichen Lebenswelt von Seiten der Obrigkeit konfrontiert wurden.⁴²⁴ Diese Forderungen deutet Paulus dann nach Analogie der Tributforderungen, die unterworfenen Völker und Städte an die sie beherrschenden fremden Machthaber zu entrichten haben.

Hochinteressant sind nun die Schlussfolgerungen, die Wolter daraus zieht (M322):

Dass Paulus das Verpflichtungsverhältnis, in dem die römischen Christen sich gegenüber der politischen Obrigkeit befinden, als ein Unterworfenensein unter eine Fremdherrschaft charakterisiert, ist theologisch bemerkenswert. Seine Aufforderung impliziert ein Bild der römischen Behörden, in dem diese den Lesern wie Repräsentanten einer fremden Macht entgegentreten. Diese Konstellation hat ihren Grund aber nicht darin, dass die römischen Christen mehrheitlich *peregrini* {Fremdlinge} und keine römischen Bürger gewesen wären. Sie entsteht für Paulus vielmehr dadurch, dass innerhalb der Sinnwelt des christlichen Glaubens niemand anderer als Jesus Christus es ist, den die Adressaten des Römerbriefes Jesus als ihren Kyrios bekennen (Röm 10,9; s. auch Phil 3,20: „unser *politeuma* ist im Himmel“). Aus diesem Grunde kann die Herrschaft der Obrigkeit mit dem Caesar an der Spitze für sie immer nur eine Fremdherrschaft sein. Die Aufforderung, „Tribute“ zu entrichten, ist darum die metaphorische Gestalt der Mahnung, sich gegenüber der städtischen Obrigkeit so zu

423 Die hier angeführte Stelle ist in deutscher Übersetzung unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 19, 1, 4-5](#), nachzulesen. Wolter zufolge erzählt Josephus ... zunächst, dass das römische Volk im Circus lautstark die Abschaffung der *telē* und die Reduzierung der *phoroi* verlangte (Ant. 19,25-26). Kurz darauf heißt es, dass der Caesar den Tribun der Prätorianergarde mit der Eintreibung von *phoroi* und anderen Abgaben (*alla kataballomena*) beauftragte (ebd. 28).

Nach M. Alpers, Das nachrepublikanische Finanzsystem (UALG 45), Berlin/ New York 1995, 111f., ist „dieser ‚Irrtum‘ durch die ‚Übertragung provincialjüdischer Verhältnisse auf Rom‘ zu erklären.“

424 In metaphorischer Weise berichtet Wolter zufolge auch Philo in seinem Werk [De agricultura](#) 58 „von ‚Hausklaven, die den Gebieterinnen tagtäglich den notwendigen Tribut entrichten‘ (*despoinais oiketai phoron telountes kath’ hekastēn hēmeran anankaion*)“, und in [De Abrahamo](#) 237 sind nach Philo „die fünf Sinne ... den vier Affekten ‚gehorsam‘ (*hypēkooi*) und ‚zahlen ihnen die erforderlichen Tribute und Abgaben (*phorous kai dasmous anangaious*)‘.“ Letzteres Werk ist in deutscher Übersetzung hier nachzulesen: [Über Abraham](#).

verhalten, wie es von Menschen erwartet wird, die von einer ihnen überlegenen fremden Macht beherrscht werden.

Bezeichnend ist dabei, dass Wolter diese Sichtweise des Paulus als lediglich „theologisch bemerkenswert“ einstuft und nicht in Erwägung zieht, welche politische Distanz zum römischen Imperium mit ihr verbunden sein könnte, zumal Wolter völlig außer Acht lässt, dass bereits von der jüdischen Tora und den Propheten her niemand anders die Herrschaft über die Welt beanspruchen kann als der befreiende NAME des Gottes Israels. Es verwundert daher nicht, dass Wolter sogleich nochmals ausdrücklich hervorhebt, dass

[d]iese Charakterisierung der Obrigkeit ... nicht in Widerspruch zu dem [steht], was Paulus zuvor gesagt hatte: dass sie von Gott eingesetzt wurde (V. 1b-c) und in Gottes Auftrag handelt, wenn sie die gute Tat belohnt und die schlechte bestraft (V. 4a.f). Die Machthaber werden dadurch nicht zu Repräsentanten Gottes, sondern sie bleiben immer nur sein Werkzeug.

Das ist richtig, aber Wolter unterlässt es, darauf hinzuweisen, dass Paulus zugleich den Tag des Herrn (*hēmera kyriou*, 1. Thessalonicher 5,2) erwartet, der schon bald die Befreiung (*sōtēria*, Römer 13,11-12) von genau der Fremdherrschaft bringen wird, unter der die gesamte Welt derzeit noch stöhnt.

In Römer 13,6b begründet Paulus die „Aufforderung, sich der politischen Obrigkeit als einer Fremdherrschaft zu unterwerfen, ... noch einmal“ damit, „dass die obrigkeitlichen Machthaber in Gottes Auftrag handeln.“ Hier bezeichnet er nicht wie in Vers 4a.f „die Obrigkeit als ‚Gottes Dienerin‘ (*theou diakonos*)“, sondern setzt mit dem Ausdruck *leitourgoi theou* {Gehilfen Gottes} „den Akzent etwas anders“. Damit greift Paulus auf die „Septuaginta“ zurück (M322f.),

wo der Gebrauch von *leitourgos* + Genitiv Singular der Person in einer Dichte belegt ist wie nirgendwo sonst. Er steht dabei immer für hebr. *məschareth* (Partizip pi. von *scharath* [„dienen“]) und bezeichnet „Gehilfen“ des Königs (2Sam 13,18; 1Kön 10,5; 2Chr 9,4; Sir 10,2) oder des Propheten (2Kön 4,43; 6,15...).

Nirgends in der Septuaginta (M323) hat der Gebrauch von *leitourgos* etwas mit kultischem Priesterdienst zu tun, nicht einmal in „Ps^{LXX} 102,21; 103,4, wo von *leitourgoi* Gottes gesprochen wird“, oder „in Jes 61,6 und Sir 7,30f“ wo sich „die Redeweise auf Priester“ bezieht. In Texten aus „der hellenistisch-jüdischen Literatur“ kann „der Ausdruck *leitourgos theou*“ häufig und in „der nichtjüdischen griechischen Literatur ... vereinzelt“ eine „eindeutig kultische Einfärbung“ aufweisen, aber wie die Septuaginta verwendet „Paulus ... den Ausdruck hier ohne jede kultische Konnotation. Gottes *leitourgoi* sind die ‚Herrschenden‘, weil Gott sie dazu gemacht hat.“

In dem „Ausdruck *eis auto touto proskarterountes* {wörtlich: auf selbst dieses Bestehende}“ werden Wolter zufolge „die *leitourgoi theou*“ näher charakterisiert, indem „das Ziel“ genannt wird (M323f.),

das die Herrschenden als „Gehilfen Gottes“ mit ihrem Tun verfolgen: dass die römischen Christen „Tribute entrichten“ und – unmetaphorisch gesagt – tun, was die römische Obrigkeit von ihnen verlangt. Es bezieht sich darum zurück auf V. 6a.

Im Blick auf Gerhard Jankowskis Auslegung gilt auch für die Verse Römer 13,6-7, dass er sie nicht ausführlich auslegt. Allerdings sei erwähnt (J276), dass seine Einschätzung, Paulus verwende „Begriffe aus der Verwaltungssprache der Römer in ihrer griechischen Form“, für zwei Stichworte von entscheidender Bedeutung inzwischen von Wolter bestätigt wurde (J276f.):

telos, lateinisch *vectigal*, ist Terminus für die indirekte Steuer, *phoros*, lateinisch *tributum*, für die direkte Steuer, die erhoben wurde.

Nicht bekannt ist Jankowski offenbar der Umstand, dass die „direkte Steuer“ von römischen Bürgern gar nicht erhoben wurde. Aber mit Wolters Einschätzung, Paulus habe die römische Weltordnung mit Hilfe des Stichworts *phoroi* {Tribute} generell als Fremdherrschaft charakterisiert, könnte er sich sicherlich sehr einverstanden erklären, zumal (J280) nach Galater 1,14 Paulus ja früher selbst ein „Zelot“ gewesen ist und als solcher wohl auch den „bewaffneten Widerstand“ gegen Rom befürwortet hat. Inzwischen, so spekuliert Jankowski, hält Paulus solchen Widerstand

für sinnlos, sinnlos wegen der faktischen Macht des römischen Imperiums. Was sollte eine marginale und isolierte militante Widerstandsbewegung da ausrichten? Bei allem Enthusiasmus, bei aller Opferbereitschaft, das Scheitern war von vorneherein abzusehen. Und die Opfer an Menschen erst recht. Es war auch daran abzusehen, daß allein schon ungeordnete und vielleicht spontane messianistische Agitationen in Rom die römische Verwaltung dazu veranlaßten, mit den vermeintlichen messianistischen Agitatoren auch deren ebenso vermeintliche Sympathisanten und viele Unbeteiligte aus der Stadt auszuweisen.

Es mag sein, dass Jankowskis Spekulationen zu weit gehen, aber ausgeschlossen sind sie nicht. Jedenfalls nimmt er die Situation, in der die von Paulus angesprochene messianische Gemeinde aus Juden und Nichtjuden überall im römischen Imperium und sicher erst recht in der Hauptstadt leben muss, auch in ihren politischen Implikationen ernst (J281):

Es war daher besser, sich zurückzuhalten, nicht aufzufallen, klug zu sein. Klug zu sein, das hieß, an manchen Stellen mit dem System zu spielen, es zu nutzen, so wie es Paulus nutzen wird, wenn er als römischer Bürger an den Kaiser appellieren wird. Klug zu sein, das hieß auch, sich nicht zu verweigern. Den Verhältnissen, wie sie nun mal waren, war noch Tribut zu zahlen, erst recht dort, wo es noch einigermaßen Sinn macht, z.B. bei den Abgaben und Steuern. Alles das, was da zum Guten dient, ist ganz nüchtern und klug, also mit Verstand, zu tun. Denn „gut ist nicht der, der rein bleibt und verreckt, gut nur ist der, der klug

ist und gewinnt“⁴²⁵. So ist man noch nicht vom Bösen besiegt, aber man besiegt im Guten das Böse. Man gewinnt Zeit für die eine Sache, für die eine Welt, die da kommen muß und kommen wird und für die man jetzt schon lebt in der Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden. Aufbegehren und Verweigerung schaffen angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse zwar Märtyrer für die gute Sache, hindern aber den begonnenen Weg auf das eine Ziel: die neue Welt mit neuen Menschen, wie sie Gott will, mit anderen Worten: die wirkliche Befreiung der Menschheit. Und die ist nahe, wie es in 13,11 heißt.

Dass Paulus dem römischen Staat in solcher Nüchternheit gegenüberzutreten konnte, wie er es in Römer 13,1-7 tut, hatte Jankowski bereits in der Einführung seines Buches darauf zurückgeführt (J29), dass der Römerbrief nach allgemeiner Annahme „in den letzten Jahren des Claudius oder zu Beginn der Herrschaft des Nero geschrieben wurde“, denn sowohl Kaiser Claudius als auch Kaiser Nero in seinen ersten Jahren regierten „eher bürokratisch als despotisch“.

Römer 13,7: Gebt allen, was ihr schuldig seid: Tribut, Zoll, Furcht, Ehre

13,7 So gebt nun jedem, was ihr schuldig seid:
Steuer, dem die Steuer gebührt; Zoll, dem der Zoll gebührt;
Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.

[5. Januar 2026] Da sich (M324) der Ausdruck *eis auto touto* {eben darauf} in Römer 13,6b auf den Imperativ *phorous teleite* {entrichtet Steuern!} in 6a bezieht, kann Paulus in 7a „mit einer Wiederholung des Imperativs ... übergangslos“ einen neuen Satz beginnen, denn (Anm. 74) von der Bedeutung her sind „*phoron/phorous telein* {wörtlich: ein Ziel erreichen} und *phoron/phorous apodidonai* {wörtlich (zurück)geben}“⁴²⁶ für die Entrichtung von Tributen „auch sonst untereinander austauschbar“.

Michael Wolter zufolge löst Paulus

den Blick seiner Leser nun aber von ihrem Verhältnis zur Obrigkeit und lenkt ihn in die Runde: auf „alle“ (*pasin*), denen gegenüber sie „Verpflichtungen“ (*opheilai*) haben. Die Entrichtung von „Tribut“ (V. 7b) als Ausdruck der Unterordnung unter die Obrigkeit ist jetzt nur noch ein Ausschnitt aus einer Vielzahl von Verpflichtungsverhältnissen. „Alle“ bedeutet hier im präzisen Sinne das, was es immer bedeutet, wenn es nicht attributiv, sondern substantiviert gebraucht wird: ohne jede Einschränkung „alle“. ... „Alle“ sind hier „alle“, denen

425 So zitiert Jankowskis Ton Veerkamp, Der Apostel Paulus auf dem Dritten Kongress der Kommunistischen Internationale, Berlin 1997, 19.

426 Obwohl *apodidonai* wörtlich „zurückgeben“ bedeutet, macht Jankowskis Wiedergabe von Römer 13,7a (J275) mit „Zahlt allen die Schulden zurück“ in diesem Zusammenhang keinen Sinn, da sich der Imperativ *apodote* ja auch auf die vier verkürzten Ausdrücke in 7b-e bezieht und weder Tribute noch Abgaben noch Furcht noch Ehre „zurück“ gegeben werden.

gegenüber seine Leser in einem Verpflichtungsverhältnis stehen, und davon sind die *exousiai* {obrigkeitlichen Gewalten} nur ein Ausschnitt.

Der Hauptsatz *apodote pasin tas opheilas* {Gebt allen, was ihr schuldig seid} in 7a hat zwei Objekte:

ein direktes Objekt im Akkusativ (*tas opheilas*) und ein indirektes Objekt im Dativ (*pasin*). Diese Struktur wird in V. 7b-e in vier parallele Sätze hinein fortgeschrieben, wobei der jeweils vorne stehende Dativ *tō* {wem} syntaktisch zu *pasin* {allen} parallel ist und die hinten stehenden Akkusative (also *ton phoron* {den Tribut}, *to telos* {den Zoll}, *ton phobon* {die Furcht} und *tēn timēn* {die Ehre}) das direkte Objekt von V. 7a, *tas opheilas*, aufnehmen.

Da das Wort *opheilas* {wörtlich: Schuldigkeiten} „von *opheilō* („schulden“, „verpflichtet sein“) abgeleitet“ ist, das (wie sich in 8a zeigen wird) genau wie *apodidōmi* auf zwei Objekte im Dativ bzw. Akkusativ bezogen sein kann, stellen die Zeilen (M308)

7b *tō ton phoron ton phoron*
 {wem (ihr) Tribut (schuldig seid), dem (gebt) Tribut},
 7c *tō to telos to telos* {wem Abgabe, dem Abgabe}
 7d *tō ton phobon ton phobon* {wem Furcht, dem Furcht},
 7e *tō tēn timēn tēn timēn* {wem Ehre, dem Ehre}.

eine extreme Verkürzung folgender Nebensätze dar (M324):

hō opheilete ton phoron (to telos / ton phobon / tēn timēn)
 {wem ihr Tribut (Zoll / Furcht / Ehre) schuldig seid},
tō apodote ton phoron (to telos / ton phobon / tēn timēn)
 {dem gebt Tribut (Zoll / Furcht / Ehre)}.

Auf diese Weise wird „V. 7b-e zu einer exemplarischen Ausdifferenzierung von V. 7a“, und zwar deswegen nur beispielhaft, „weil die vier Beispiele selbst zusammengenommen nicht den Rahmen ausfüllen, den Paulus V. 7a mit *pasin* {alle} absteckt.“ Dabei greift Paulus (M325) auf zwei Beispielpaare zurück, „die es auch sonst gibt“, nämlich einerseits die oben bereits besprochene Gegenüberstellung von „*phoros* und *telos* {Tribut und Zoll}“ und andererseits von „*phobos* und *timē* {Furcht und Ehre}“. Aus dem Gleichklang von *phoron* und *phobon* bzw. den Anlautreimen der mit *ph-* bzw. *t-* beginnenden Wörter schließt Wolter, „dass Paulus sie aus ästhetischen Gründen zusammengestellt hat und nicht, weil er auf bestimmte Empfänger verweisen wollte.“

Jedenfalls hat außer den genannten Beispielen in „dem in V. 7a durch *pasin* abgesteckten Rahmen ... eine unbegrenzte Anzahl von weiteren Verpflichtungsverhältnissen Platz“, von denen Paulus in Vers 8a „die Verpflichtung zur wechselseitige Liebe unter den Christen“ nachtragen wird, die „alle anderen Verpflichtungen“ überbietet.

Zur Auslegung von Römer 13,7 hält Wolter einen Gesichtspunkt für außerordentlich wichtig, nämlich

dass in allen vier Fällen die Frage nach der Identität der Verpflichtungsgläubiger gänzlich außerhalb der Perspektive bleibt, die Paulus hier in den Blick nimmt. Wer es ist, dem die Leser etwas schuldig sind, ist nicht wichtig.

Stattdessen will Paulus „die Leser als von unterschiedlichen Verpflichtungen („Tribut“, „Abgabe“, „Furcht“, „Ehre“) bestimmte „Schuldner“ charakterisieren“, während „die Frage, welche bestimmten Gläubiger jeweils gemeint sind“, für ihn keine Rolle spielt:

Paulus stellt lediglich fest, dass sich seine Leser in einer Vielzahl von unterschiedlichen Verpflichtungsverhältnissen befinden, und er fordert sie auf, „alle“ in der jeweils erforderlichen Weise zu bedienen. Den „Tribut“ geben sie nicht allen, sondern nur denen, denen sie ihn schuldig sind. Dasselbe gilt für „Abgabe“, „Furcht“, „Ehre“ und alle anderen Verpflichtungen.

Worauf Wolter damit hinaus will, zeigt sich darin, dass er die Texte Markus 12,17 und 1. Petrus 2,17 anders als andere Exegeten nicht als Parallelen zu Römer 13,7 betrachtet. Dort nämlich wird „die Frage nach den Verpflichtungsgläubigern“ ausdrücklich beantwortet, indem (M326) „in beiden Fällen ... Gott und der irdische Herrscher miteinander konfrontiert“ werden. Hier dagegen geht es um eine Vielzahl von „Verpflichtungsverhältnissen“ bis hin zur wechselseitigen Verpflichtung von Mann und Frau nach 1. Korinther 7,3:

In jedem Fall wird die Bedeutung des Verpflichtungsverhältnisses gegenüber der Obrigkeit („Tribut“) relativiert. Es ist nur eines unter vielen, und alle sind gleich wichtig.

Zusammenfassend zur Auslegung von Römer 13,1-7 macht Michael Wolter deutlich, dass es in diesem Abschnitt „wie in 12,17-21 um das Verhalten der Adressaten gegenüber ihrer nichtchristlichen Umwelt“ geht, dort „gegenüber den Menschen, die ihnen innerhalb ihres gesellschaftlichen Umfeldes ablehnend begegnen“, und hier „gegenüber den staatlichen Institutionen“. Gegenüber Ersteren ruft Paulus soweit möglich zum Frieden auf, gegenüber Letzteren zur Unterordnung. Der gemeinsame Nenner beider Empfehlungen des Paulus besteht darin, sich im

Alltagsverhalten an die Normen und Regeln der Mehrheitsgesellschaft zu halten. Noch vor jeder theologischen Begründung handelt es sich hierbei um ein Verhalten, das für Randgruppen und Minderheiten, die an ihrem Fortbestand interessiert sind, generell sinnvoll ist. Dass es um Konformität des Verhaltens geht, bringt bereits der erste Satz in Röm 13,1a zum Ausdruck, der dann in V. 5a wiederholt wird und dessen Reichweite alle Menschen umfasst: Die Unterordnung unter die über sie herrschenden „Obrigkeiten“ ist eine Verpflichtung, die für alle Menschen gilt. Diesem Interesse verdankt sich auch das in V. 3-4 entworfene Bild von Obrigkeit als einer Ordnungsmacht, in dem ausschließlich das hellenistische Herrschaftsideal erkennbar ist, während von ihm abweichende Herrschaftswirklichkeiten vollständig ausblendet bleiben. Paulus lässt

außer Betracht, dass es Obrigkeiten geben kann, die das ‚böse Werk‘ (V. 3) nicht bekämpfen, sondern tun.⁴²⁷

Wolter diagnostiziert diese einseitige Darstellung des Paulus ausdrücklich als ein „Defizit“, das „davor bewahren“ sollte (M326f.),

mit dem Verweis auf Röm 13,1-7 die pauschale Forderung einer Unterordnung unter *jegliche* Obrigkeit zu begründen und dabei vom Charakter und dem Handeln der jeweiligen staatlichen Macht abzusehen. Einem solchen Missbrauch, den diese Verse sich in der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat oftmals haben gefallen lassen müssen, ist darum stets eine entschiedene theologische Sachkritik entgegenzusetzen.

Indem Paulus (M327) „auf die vor allem in der jüdischen Tradition breit belegte Vorstellung zurückgreift, dass niemand anderer als Gott es ist, der Herrschaft etabliert“, will er weder „die Autorität der Herrschenden relativieren“ noch

wird der Herrscher bei ihm ... zum Repräsentanten Gottes. Er ist lediglich ein beliebig austauschbarer Funktionär. Im Verhältnis zueinander mögen Herrscher und Beherrschte voneinander sich unterscheiden. Im Verhältnis zu Gott nehmen sie ein und denselben Status ein: Die einen wie die anderen haben von Gott eine bestimmte Aufgabe zugewiesen bekommen, die sie zu erfüllen haben.

Indem Paulus seine Adressaten in Vers 6 auffordert, „ihrer ‚Unterordnung‘ (*hypotassesthai*; V. 1.a.5a) durch die Entrichtung von ‚Tributen‘ (*phoroi*) Ausdruck“ zu geben, „charakterisiert Paulus das Verhältnis zwischen römischen Christen und römischer Obrigkeit in metaphorischer Weise als eine Fremdherrschaft“, während nach Philipper 3,20a das eigentliche „*politeuma* {Bürgerrecht} der Christen im Himmel ist“. Eine ausdrückliche (M328)

Relativierung der verlangten Unterordnung nimmt Paulus in V. 7 vor, wo er deutlich macht, dass das Verpflichtungsverhältnis der römischen Christen gegenüber der römischen Obrigkeit nicht das einzige Verpflichtungsverhältnis ist, in dem sie sich befinden. Es ist nur eines unter vielen. Dadurch wächst der paulinischen Aufforderung in Röm 13,7 eine hermeneutische Offenheit zu, die vor allem für das Verhältnis der Leser zu den obrigkeitlichen Machthabern von Bedeutung ist. Sie verlangt von ihnen, selbst zu entscheiden, welche der Forderungen, die von Seiten der „Herrschenden“ (V. 3a) ihnen gegenüber erhoben werden, sie zu erfüllen haben und bei welchen Forderungen das nicht der Fall ist.

427 Die Frage, ob überhaupt und wenn ja, aus welchen Gründen, Paulus die negativen Seiten römischer „Herrschaftswirklichkeiten“ tatsächlich „vollständig ausblendet“, mag auch anders beantwortet werden können, zumal ja auch nach Wolter selbst die Tributpflichtigkeit gegenüber Rom als einer Fremdherrschaft im Sinne einer metaphorischen Staatskritik verstanden werden kann.

Ein „für die paulinische Ethik typische[s] Element“ erblickt Wolter darin, dass diese Frage „nicht ein für allemal zu entscheiden“ ist,

sondern Christen müssen sie in wechselnden historischen Kontexten immer wieder neu stellen und beantworten. Sie verlangt von ihnen immer dann politischen Ungehorsam, wenn die Obrigkeit sie zur Erfüllung von Verpflichtungen auffordert, die sie ihr nicht schulden. Jedes Verpflichtungsverhältnis steht in Konkurrenz mit anderen Verpflichtungsverhältnissen, und kein Verpflichtungsverhältnis hat einen Monopolanspruch. Zur Eigenart der in diesem Satz formulierten Aufforderung gehört auch, dass es schlechterdings niemanden gibt, der dem Inhalt von V. 7a widersprechen könnte – dass Christen allen das zu geben haben, was sie ihnen schuldig sind. Es kommt immer nur darauf an, wem sie was schulden und wem nicht.

Keine Anhaltspunkte sieht Wolter dafür, dass Römer 13,1-7 „durch eine bestimmte Situation veranlasst“ wäre, „in der sich die Christen in Rom befanden.“ Vielmehr ist der Text „aus 12,17-21 herausgewachsen“. Allerdings lädt die „Situation, in der Paulus selbst sich bei der Abfassung des Römerbriefes befand“ (M329), nämlich „dass Paulus die römischen Verhältnisse nicht kennt“, zu berechtigten Spekulationen ein:

Die Abfassungssituation des Römerbriefes unterscheidet sich in dieser Hinsicht charakteristisch von derjenigen der anderen Briefe. In Rom gibt es keine Gemeinde, die Paulus selbst gegründet hat. Er ist noch nie dort gewesen, und er weiß auch nicht, wer seinen Brief zu lesen bekommt, wenn er innerhalb der christlichen Semi-Öffentlichkeit Roms zirkuliert. Vor diesem Hintergrund kann man fragen, ob Paulus diese Verse nicht vielleicht auch mit Rücksicht darauf formuliert haben könnte, dass sein Brief möglicherweise auch der „Obrigkeit“ bekannt wird. Ob es sich hierbei um ein historisch wahrscheinliches Szenario handelt, spielt keine Rolle; es genügt, dass Paulus es für möglich gehalten hat. Für solche Mitleser und -hörer hätte Paulus diese Zeilen nicht als Paränese geschrieben, sondern als Information über seine eigene Position *in rebus politicis* {in politischen Fragen} – sicher nicht zuletzt im Blick auf seine Absicht, demnächst selbst nach Rom kommen zu wollen.

Wolter hält es auch nicht (Anm. 83) für ausgeschlossen, dass „Paulus mit der Möglichkeit rechnete, man würde ihn in Rom für einen politischen Unruhestifter halten, und dass er solchen Verdächtigungen den Wind aus den Segeln nehmen wollte“.

Gestützt werden solche Überlegungen nach Wolter (M329) vor allem durch das „Indiz“, dass in den Versen 13,1a und 5a „die paulinischen Aufforderungen den Charakter von allgemein-politischen Aussagen“ annehmen, also durchaus „auf Leser berechnet“ sein können, „die nicht zu den in Röm 1,7a genannten Adressaten des Römerbriefes gehören.“

Wie fasst demgegenüber Gerhard Jankowski seine Auslegung von Römer 13,1-7 zusammen? Ähnlich wie Wolter formuliert er (J281) als eine Art Quintessenz dieser

Verse, dass in den Augen des Paulus den „Verhältnissen, wie sie nun mal waren, ... noch Tribut zu zahlen“ war, und erwägt eine mögliche Schlussfolgerung, die er jedoch ablehnt:

Man könnte diese Ermutigungen des Paulus als typische Strategie der Diaspora in den hellenistischen Städten mit einer mehr oder weniger deutlichen Tendenz zur Assimilierung an die hellenistisch-römische Gesellschaft sowie zur Anpassung an die römischen Machtverhältnisse verstehen. Diese Tendenzen waren in der jüdischen Diaspora sicherlich vorhanden, erst recht aber in der Hauptstadt.

Ursprünglich dachte ich, Wolter stelle sich die christliche Gemeinde als in diesem Sinne an die Verhältnisse der Mehrheitsgesellschaft angepasst vor. Nach den eben referierten Einschätzungen ist Paulus offenbar auch ihm zufolge auf eine jedenfalls theologisch fundierte christliche Distanz zu den politischen Gegebenheiten und herrschenden Gewalten bedacht.

Nach Jankowski (M281) kann keinesfalls von einer Anpassung des Paulus an die „Machtstruktur des römischen Imperiums“ die Rede sein, denn seines Erachtens ist sie das in Römer 12,21 angesprochene „Böse, das besiegt werden soll und muß“:

Nicht zufällig steht hier in der Reihe der Ermutigungen der erste Imperativ (12,21)⁴²⁸. Denn das Ziel bleibt die Ablösung und Vernichtung der Todesmächte. Letztendlich wird sich das im kommenden Zorngericht von Gott her zeigen. Also ist es nicht nüchterne Anpassung an die bestehenden Machtstrukturen, die Paulus propagiert. Und erst recht nicht befürwortet er einen Opportunismus, der die herrschenden Machtverhältnisse verharmlost.

428 Ganz stimmt das nicht, wie ich oben im Zuge der [Auslegung von Römer 12,19-20](#) dargelegt habe (hier S. 893):

Aufschlussreich ist für mich auch die Beobachtung sowohl von Wolter als auch von Jankowski, dass Paulus im gesamten ermahnend/ermutigenden Kapitel 12 nur sehr wenige Imperative verwendet, und von diesen beziehen sich fast alle, nämlich acht, entweder auf die als böse und dem Untergang geweihte Weltzeit (Vers 2: „passt euch nicht dieser Weltzeit an“) oder auf feindlich gesinnte Menschen (Vers 14: „Segnet die Verfolger. Segnet und verflucht nicht“; Vers 19: „Gebt Raum dem Zorn (Gottes)“; Vers 20: „gib ihm (dem Feind) zu essen..., gib ihm zu trinken“; Vers 21: „Werde nicht besiegt unter dem Bösen“), und eine enthält eine negativ formulierte Warnung davor, die eigene Klugheit bzw. Bedachtsamkeit zu überschätzen (Vers 16: „*werdet nicht weise bei euch selber*“). Nur ganz am Anfang und ganz am Ende stehen zwei positiv formulierte Imperative: nämlich „lasst euch umgestalten durch die Erneuerung des Denkens“ (Vers 2) und „besiege mit dem Guten das Böse“ (Vers 21).

Auch innerhalb des Abschnitts „Vom Umgang mit dem Bösen“, der nach Jankowski mit Römer 12,17 beginnt, erscheint der „erste Imperativ“ bereits in Vers 19: *dote topon tē orgē* {gebt Raum dem Zorn}, wozu ich nochmals auf meine Betrachtung: [Tipp für Friedenstifter: „Gebt Raum dem Zorn!“](#) verweise.

Wie stark sich Gerhard Jankowski gerade von der Auslegungstradition der Verse Römer 13,1-7 herausgefordert fühlt, zeigt sich darin, dass er ihr einen sehr langen Exkurs widmet. Er stellt fest, dass sich „[n]ach 1945 ... wiederholt vor allem deutsche Theologen mit diesem Text gründlich befaßt“ haben (J281f.):

Bis auf wenige Ausnahmen sehen sie alle nach den Erfahrungen mit dem faschistischen Gewaltstaat in dem paulinischen Text nicht mehr die Grundlage für eine Theologie des Staates. Dennoch dient unser Text immer noch als ein Ausgangspunkt für die Frage nach dem Verhältnis der Christen zum Staat. Da der Obrigkeitsstaat und die dazu gehörende Untertanenhaltung durch die Epoche des Faschismus gründlich desavouiert worden war, mußte in der neueren theologischen Diskussion ein anderer Weg gegangen werden. Nun waren es der vermeintliche Opportunismus oder der kritische Pragmatismus des Paulus in „Römer 13“, die breit diskutiert wurden mit dem Ziel, die Untertanenhaltung durch eine Loyalität gegenüber dem Staat zu ersetzen.

Eine besonders intensive Beschäftigung mit Römer 13,1-7 fand Jankowski zufolge (J282) „[n]icht zufällig in der Mitte der siebziger Jahre“ statt, „als der Staat angeblich von innen heraus bedroht war und die Forderung nach einem starken und wehrhaften Staat laut wurde“. In dieser Zeit stellte Jankowski für eine „Tagung der Sommerschule“ der Evangelischen Studentengemeinden (ESG) „die verschiedenen theologischen Interpretationen der letzten Zeit vor“⁴²⁹. Auf drei von ihnen geht er in seiner vorliegenden Auslegung ein, um verständlich zu machen, wie eine bestimmte Paulus-Auslegung auf eine besondere aktuelle Situation hin fruchtbar gemacht wurde.

In zwei Arbeiten zu Römer 13 aus den Jahren 1959 und 1961 stellt **Ernst Käsemann**⁴³⁰ fest, dass Paulus „nicht abstrakt vom Staat redet, sondern von konkreten Gewalthaltern“. Das Fazit der ersten Schrift [375] lautet:

„Es ist christologisches und eschatologisches Merkmal, mitten unter Diktatoren und Rebellen gehorsam zu werden und zu dienen, nicht um Furcht oder der Karriere willen, sondern in der Freiheit“.

Jankowski sieht „[b]eide Schriften Käsemanns“ als eine „Antwort auf eine Schrift von Otto Dibelius und auf die durch sie ausgelöste Diskussion“, denn

Dibelius hatte 1959 den Christen seines Sprengels in der DDR empfohlen, den dortigen staatlichen Gewalten nicht gehorsam zu sein, obwohl die Synode der EKD bereits 1956 ein Wort zur Sache gesagt hatte. Vorsichtig begannen damals die Versuche, eine Aussöhnung mit dem Osten zu suchen.

429 G. Jankowski verweist dazu auf seine Veröffentlichung: Zwischen Untertanenhaltung und Loyalität, in: Neue Exegese, Stuttgart 1978, 77-83.

430 Jankowski verweist auf E. Käsemann, Römer 13 in unserer Generation, in: ZThK 56 (1959), 316-376, und E. Käsemann, Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13, in: Ders., Exegetische Studien und Besinnungen II, Göttingen 1964, 204-222.

Als sich die SPD 1959 mit dem „Godesberger Programm ... von klassenkämpferischen Ansätzen verabschiedet hatte“, konnte man sich

in der BRD ... [v]on einer gefestigten Position aus ... mit dem sozialistischen Staat in der DDR auch positiv auseinandersetzen. Dazu will Käsemann sicher mit seinen Arbeiten beitragen. Was er als politische Ethik empfiehlt, stützt sich auf einen aus Römer 13 herausgelesenen kritischen Pragmatismus, der in beiden deutschen Staaten gelebt werden kann.

Ein Zitat aus der zweiten Schrift Käsemanns [207] ist nach Jankowski „sowohl nach Ost wie nach West gesagt“, bereitet aber „so auch die Anerkennung des sozialistischen Staates vor“:

„Die politische Gewalt ist weder Gegner noch Gegenstand der Liebe. Man hat ihr zu gehorchen, nicht mehr und nicht weniger, und zwar als einem Merkmal der vergänglichen Welt, das als solches keineswegs über sich selber auf das Ende vorwegweist“.

Ulrich Wilckens⁴³¹ schreibt Jankowski zufolge in einer Arbeit aus dem Jahr 1974, dass Römer 13 aus seinem „historischen Kontext... nicht einfach in den Kontext der heutigen Zeit übernommen werden kann“. Insbesondere kann (J283), so Wilckens [239], „[d]ie Unterordnung der Christen als Bürger und der Kirche als Teil des Staatswesens unter der Jurisdiktion des Staates ... so nicht ohne jede kritische Komponente (die der Text nicht enthält) praktiziert“ werden, und eine Neu-Interpretation muss sich „zentral an der Bestimmung seiner Funktion in Röm 13,3f. orientieren und von ihr her die Gehorsamsforderung kritisch auslegen“.

Da es im „modernen, säkularen Staat“, jedenfalls „in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft ... keine Untertanen mehr“ geben soll, obwohl „die Herrschaft der verschiedenen Verbände und Interessengruppen“ immer noch „Abhängigkeiten“ hervorbringt, ist es die

Aufgabe der Christen ..., daß sie dem demokratischen Staat gegenüber loyal sind. Die Loyalität bewähren sie im Einsatz für das Ganze und für die sozial Schwachen. Denn [219] „die iustitia civilis ist heute dem Anspruch nach in sehr viel größere Nähe zur iustitia Dei im Sinn von Röm 13,1-8 gerückt als je zuvor“.

Damit segnet Wilckens mit Römer 13 Jankowski zufolge „die soziale Marktwirtschaft“ als die gegenwärtig „herrschende Gesellschaftsordnung ... theologisch ab“. Einerseits ist darin „die Euphorie spürbar, die die damals gerade etablierte links-liberale Regierung mit ihren Reformversprechungen ausgelöst hatte“, andererseits

gilt für Wilckens auch, daß es in dieser Gesellschaftsordnung [244] „geradezu die Verpflichtung zur permanenten Kritik aller Tätigkeiten und Vorhaben der

431 Jankowski bezieht sich auf U. Wilckens, Römer 13,1-7, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1974, 203-245.

Regierung sowie der herrschenden Gruppen“ gibt. Und „es darf eo ipso nicht ausgeschlossen sein, daß Christen als Bürger auch an Aktionen gewaltsamer Art teilnehmen, die zum Ziel haben, die Übermacht böser Herrschaft, die auf andere Weise nicht aufzuheben ist, zu brechen, obwohl sie formal legitim besteht“.

Ob sich das auf „die sozialistischen Staaten“ bezieht oder auch auf „die z.T. faschistischen Regime in den unterentwickelt gehaltenen Ländern, gegen die mit Röm 13 auch revolutionäres, gewaltsames Vorgehen begründet wird“, bleibt offen. Jedenfalls geht

[d]ieser Ansatz ... über den kritischen Pragmatismus im Blick auf Unrechtsstaaten hinaus, im Blick auf die herrschende Gesellschaftsordnung in der damaligen BRD stützt er sie theologisch.

Auch auf die bereits mehrfach erwähnte Arbeit von **Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher** aus dem Jahr 1976 geht Jankowski ein, die wiederum auf einer Arbeit von **August Strobel** von 1956⁴³² aufbaut, die ebenfalls oben schon eine Rolle gespielt hat. Erstere „legen eine Fülle von neuen Belegen für die These Strobels vor“, dass „die Begrifflichkeit in Röm 13,1-7 auf römischer Verwaltungssprache fußt“, und arbeiten außerdem (J283f.)

paulinische Besonderheiten heraus. Eine davon ist *diatagē*. Mit diesem Begriff möchte Paulus [140] „direkte Anklänge an die auch schon zu seiner Zeit bestehende Herrscherideologie und Staatsverherrlichung unter den Ordnungsgedanken“ vermeiden. *machaira* {Schwert}, von Strobel mit *ius gladii* gleichgesetzt, meint nur die Straf- und Polizeigewalt, so daß Paulus empfiehlt, sich der „brutalen Zwangsvollstreckung durch die Steuerbeamten“ nicht zu widersetzen.

Indem (J284) Friedrich, Pöhlmann und Stuhlmacher den Text Römer 13,1-7 „in den Zusammenhang der mit Röm 12 beginnenden Paränese“ einordnen, sehen sie ihn

unter dem [152] „paränetischen Leitgedanken – Friede mit allen Menschen“. Als historische Situation des Textes wird die Zeit der Rückkehr der Juden und Judenchristen nach der Aufhebung des Claudius-Ediktes unter Nero angenommen. Die Christen stehen jetzt zwischen den ihnen feindlich gesinnten Synagogen und den ihnen ebenfalls feindlich gesinnten und sie verachtenden heidnischen Kulte. Hinzu kommt, daß sie durch eine verschärfte Steuergesetzgebung getroffen werden, die brutal durchgesetzt wurde. Im Rückgriff auf weisheitliche und synagogale Traditionen befürwortete Paulus grundsätzlich die Pflicht zur Unterordnung unter die staatlichen Instanzen. Gleichzeitig [162]

432 Hier zitiert nun auch Jankowski den Aufsatz von J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7, ZthK 73 (1976), 131-166, und bezieht sich nochmals auf A. Strobel, Zum Verständnis von Rm 13, ZNW 47 (1956), 67-93.

„widerrät Paulus mit Nachdruck dem Versuch eines politischen Widerstandes von seiten der Gemeinde“ (im Original kursiv). Vielmehr [164] „sollen (slc. die Christen) den Weg der Loyalität ... nicht einfach aus der Angst vor der orgē, sondern auch aus kritischer Einsicht heraus gehen, und zwar so, daß sie nicht aus der Welt, die sie noch zu bestehen haben, auswandern oder militant ausbrechen, sondern sich reflektiert und verantwortungsbewußt in sie einordnen“ (im Original kursiv).

Nach Jankowski zeigt sich auch in dieser Arbeit „kritischer Pragmatismus, der vom gesellschaftspolitischen Kontext der Autoren geleitet ist und ihre Auslegung bestimmt“, denn Mitte der 70er Jahre „wird in der BRD nicht zuletzt aufgrund einer geradezu hysterischen Furcht vor den militanten Aktionen der RAF die staatliche Polizei- und Strafgewalt immens ausgebaut“ und „auch von der christlichen Gemeinde“ wird „Loyalität gegenüber einem ‚starken Staat‘ ... verlangt“. Für „diese Loyalität“ stellen die Autoren „mit Röm 13 eine theologische Begründung“ zur Verfügung.

Für Jankowski belegen die von ihm zitierten exegetischen Entwürfe, dass Römer 13 immer noch „trotz neuerer historischer und exegetischer Erkenntnisse in der jeweiligen politischen Situation als Stütze, wenn nicht einer überholten Ideologie der Obrigkeit, so doch für eine mehr oder weniger liberale und angepaßte Ethik“ dient.

Dazu fällt ihm ein Satz des Schriftstellers **Wolfgang Hilbig**⁴³³ ein:

„Es gab da einmal einen Satz irgendwo in den unauffindbaren Schriften eines weitgehend tabuisierten Autors, den man eigentlich noch kennen müßte. ‚Das Sein bestimmt das Bewußtsein‘, so hieß dieser Satz. Er will uns immer noch nicht falsch vorkommen.“

Natürlich ist auch eine Bibel-Exegese, die sich durch Einsichten von Karl Marx daran erinnern lässt, dass der jeweilige gesellschaftliche Kontext nicht außer Acht gelassen werden darf, nicht davor gefeit, eigene Voreingenommenheiten in den Text hineinzu-lesen. Wenn Jankowski als sein Fazit der Auslegung von Römer 12,21 - 13,7 formuliert, dass „Paulus ... keine Anpassung“ propagiert, „weder im Sinn einer totalen noch einer kritischen Loyalität“, sondern stattdessen „auf die ‚göttliche Weltrevolution‘“ setzt, dann könnte man versucht sein, auch ihm ein anachronistisches Hineinlesen sozialistischer Gedanken in einen antiken Text vorzuwerfen.

Macht man sich aber klar, dass sowohl die prophetische als auch die apokalyptische jüdische Tradition, aus der das Denken des Paulus hervorging, auf eine radikale Überwindung des real existierenden weltweiten Sklavenhauses ausgerichtet war, die von Gott auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes erwartet wurde, dann mag Jankowskis provokante Interpretation des Römerbriefs angemessener sein, als wenn

433 Jankowski zitiert ihn sinngemäß nach einem Bericht der Frankfurter Rundschau, April 1997, aus Hilbigs „Kamenzer Rede“, die mit ihrer Kritik an der deutschen Wiedervereinigung für einen Skandal sorgte.

man Paulus unterstellt, er habe sich als Missionar einer neuen christlichen Religion verstanden, die die jüdische Religion ablösen sollte und die den Glauben an Jesus Christus als unabdingbare Voraussetzung für den Eintritt in einen jenseitigen Himmel nach dem individuellen Tod jedes einzelnen Menschen verkündet. Bei den Vorstellungen zur Auferstehung, die Paulus entwickelt (1. Thessalonicher 4,15-16; 1. Korinther 15,23.47), spielen keine Spekulationen über den Aufenthalt im Himmel eine Rolle, sondern das Kommen (*parousia*) des Messias vom Himmel (*ap' ouranou / ex ouranou*), so wie auch in der Offenbarung des Johannes (21,2) das himmlische Jerusalem auf die Erde herabkommt.

Das Stichwort der von Paulus erwarteten „göttliche[n] Weltrevolution“ meint nach Jankowski aber keine marxistische Parteipolitik, obwohl das Zitat von Karl Barth⁴³⁴, mit dem Jankowski die Auslegung dieses Abschnitts beendet, beim ersten Hören nach militanter politischer Agitation klingt (J284f.):

„[W]ährend du ... die ‚Gewalten‘ scheinbar unbehelligt lässest in ihrer Geltung, weil du geschäftig *deiner* Wege gehst, legst du um so schärfer die Mine, die den Götzen einst in die Luft sprengen wird.“

Es mag sinnvoll sein, darauf hinzuweisen, wie klar Barth im Kontext dieser Worte davor warnt [385f.]

in der anspruchsvollen Pose eines Mandatars {Bevollmächtigten} des Weltrichters... in bestimmten Kämpfen gegen bestimmte Ordnungen dieser Welt nicht nur eure Bürger- und Parteipflicht zu erfüllen, sondern Gottesgerichtsentscheidungen zu suchen, die große Revolution in kleinen vorwegzunehmen, das Göttliche in kühnem Geist *doch* zu politisieren und das Menschliche phantasiereich *doch* zu theologisieren.

Sehr konkret wird Barth im Jahr 1919 mit seinen an Römer 13,6-7 anknüpfenden Vorstellungen [390], was „die ‚Herrschenden‘ als Gottes ‚Amtsträger‘ ... von uns verlangen können“ und was nicht:

„Steuer dem Steuer, Zoll dem Zoll, Respekt dem Respekt, Ehre dem Ehre gebührt“ – *aber keinen Schritt weiter!* Sang- und klang- und illusionslose Pflichterfüllung, aber *keine* Kompromittierungen Gottes! Zahlung des Obolus, aber *keinen* Weihrauch den Cäsaren! Staatsbürgerliche Initiative und staatsbürgerlicher Gehorsam, aber *keine* Kombinationen von Thron und Altar, *kein* christlicher Patriotismus, *keine* demokratische Kreuzzugsstimmung. Streik und Generalstreik und Straßenkampf, wenn's sein muß, aber *keine* religiöse Rechtfertigung und Verherrlichung dazu! Militärdienst als Soldat oder Offizier, wenn's sein muß, aber unter *keinen* Umständen als Feldprediger! Sozialdemokratisch,

434 Jankowski zitiert Karl Barth, Der Römerbrief, 1. Aufl. Bern 1919, 384. Ich selber werde mit Seitenzahlen in eckigen Klammern auf weitere Zitate aus diesem Buch verweisen.

aber *nicht* religiös-sozial! Der Verrat am Evangelium gehört *nicht* zu den politischen Pflichten.

Es ist diese Denkweise, die Jankowski zu seiner Römerbriefauslegung inspiriert hat. Auch ihm zufolge (J284) erwartet Paulus die kommende Weltzeit auf dieser Erde, die allein Gott anbrechen lassen kann und wird. Und zugleich gibt es auch in der Zeit des Paulus eine Art von subversivem Tun, die man als revolutionäre Praxis der tätigen Erwartung einer Weltzeit von Befreiung und Frieden bezeichnen könnte, zu der Paulus die „messianische Gemeinde“ unermüdlich aufruft, nämlich ihre „Praxis des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden“. Diese Praxis „ist das Gute, dem aller Einsatz gilt“, durch die alles Böse am Ende besiegt wird (Römer 12,21).

Übersetzungsvorschlag für Römer 13,1-7

- 13,1 Jede **Menschen**seele
ordne sich den über**geordneten** **Obrigkeiten** unter.
Denn es **ist** keine **Obrigkeit**,
es sei denn unter Gott,
die **aber da sind**,
sind **von** Gott **angeordnet**.
- 13,2 Darum: wer **sich** der **Obrigkeit** **widersetzt**,
hat sich **gegen** die Anordnung Gottes **gestellt**,
die sich **aber dagegengestellt haben**,
werden **ihr Urteil empfangen**.
- 13,3 Denn die Herrschenden sind **nicht ein Schrecken**
für das gute Werk,
sondern für das böse.
Willst du **aber die** **Obrigkeit** nicht fürchten,
tu das Gute,
und du wirst Lob von ihr **bekommen**.
- 13,4 Denn sie ist Gottes Dienerin
für dich zum Guten.
Wenn du **aber** das Böse **tust**,
fürchte dich,
denn nicht **ohne Grund** trägt sie das Schwert.
Denn sie ist Gottes Dienerin,
Rächerin zum Zorn für den, der das Böse tut.
- 13,5 **Deshalb** ist es **notwendig**, sich unterzuordnen,
nicht **allein** um des Zornes willen,
sondern auch um **des Gewissens** willen.
- 13,6 **Darum entrichtet** auch **Tribute!**
Denn Gottes Gehilfen sind **sie**,
die genau dazu fortwährend im Einsatz sind.

13,7 Gebt allen, was ihr schuldig seid:
 wem den Tribut, dem den Tribut,
 wem die Abgabe, dem die Abgabe,
 wem die Furcht, dem die Furcht,
 wem die Ehre, dem die Ehre.

Erfüllt im Gebot der solidarischen Liebe die Tora und zieht den Messias Jesus an, weil der Tag der Befreiung näher rückt (Römer 13,8-14)

[6. Januar 2026] Die restlichen sieben Verse des Römerbriefkapitels 13 stellen Gerhard Jankowski zufolge (J285) eine Fortsetzung „der messianischen Halacha“ dar, die Paulus im Kapitel 12 begonnen hat. Gerade nachdem er klargestellt hat, dass „kein gewaltsamer Widerstand gegen die Macht der Mächtigen“ zu leisten ist, sondern „aus Einsicht heraus Tribut zu zahlen ist an die herrschenden Verhältnisse“, bleibt die Suche nach (J269) einem „gangbaren Weg, eine[r] Halacha“, um trotz der gewaltigen „Gegensätze zwischen Juden und Nichtjuden ... in der messianischen Gemeinde miteinander leben und miteinander umgehen“ zu können (J285) „notwendiger denn je“, denn „es gilt, daß das Böse im Guten zu überwinden ist.“

Einen solchen (J287) „gangbaren Weg“ beschreibt Paulus in den Versen 13,8-10 mit dem zentralen Wort *agapē*, das Jankowski provokativ aus guten Gründen mit „Solidarität“ übersetzt:

Einander solidarisch sein, einander lieben... Die Solidarität war notwendig geworden angesichts der Machtverhältnisse, die eher entsolidarisierend waren. Denn wie das Edikt des Claudius gezeigt hatte, unterschieden die römischen Magistrate nicht zwischen Juden und den Sympathisanten der Juden; ob Jude oder Nichtjude, wer messianische Aktivitäten zu erkennen gab, war verdächtig. Darauf mit einer allgemeinen Liebesduselei zu reagieren wäre nicht nur falsch, sondern lebensbedrohend gewesen. Die einzige Gegenwehr war und blieb die Solidarität untereinander. Und die war zu üben, einzuüben anhand der Gebote der Thora.

In Jankowskis Augen (J288) kann „angesichts der Macht und der Mächtigen“ ein solches „[s]olidarisches Handeln ... durchaus auch widerständig sein“, und zugleich ist es

sehr bestimmt geprägt vom Wissen um die Frist, den *kairos*, dem gefüllten und erfüllten Augenblick, der der entscheidende ist für die jetzige Weltzeit und die Menschen. Lebensspendend ist diese Frist. Denn mit ihr wird aufhören das fremdbestimmte und beginnen das befreite Leben. Neue Schöpfung mit einer neuen verwandelten Erde und mit neuen Menschen auf dieser Erde läutet diese Frist auch ein. Dieser gefüllte und entscheidende Augenblick ist nicht herbeizuzwingen. Er stellt sich auch nicht automatisch ein im Lauf der Zeit. Auf ihn hin wird gelebt unter den jetzigen Verhältnissen.

Unmittelbar nach seinen Ausführungen über die Erfüllung der Tora im Gebot der solidarischen Liebe gibt Paulus daher in den Versen Römer 13,11-14 seiner Überzeugung Ausdruck, dass „diese Frist sehr nahe, die Zeit also reif war.“

Michael Wolter (M330) stellt in seiner Analyse des Abschnitts 13,8-10 heraus, dass Paulus in Vers 8a sehr eng an den in Vers 7b-e ausgelassenen, aber vom Sinn her vorausgesetzten Imperativ *opheilete* {seid schuldig} anknüpft und „in V. 10a (,die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses‘) die Thematik von V. 4c-g (,wenn du aber das Böse tust ...‘) wieder“ aufnimmt. Alle drei Verse, in denen „Paulus Liebe und Tora zueinander in Beziehung setzt“, hängen „durch das Thema ‚Liebe/lieben‘“ zusammen; in „ihrem Zentrum steht in V. 9c-d das Zitat von Lev 19,18b“, mit Hilfe dessen Paulus „die wechselseitige Liebe als einzige Verpflichtung“ herausstellt, „die innerhalb der christlichen Gemeinschaft besteht“, und „die ‚Liebe‘ zur ‚Erfüllung‘ des ‚Gesetzes‘“ macht.

In den Versen 11-14 schließt Paulus Wolter zufolge {338} „den ersten Teil seiner ethischen Weisungen mit einem eschatologischen Weckruf ab“. Dabei sind die Verse 11-12b „der eigentliche Weckruf, der mit Aussagen über die Zeit begründet wird“, während die Verse 12c-14 eine „Mahnrede“ darstellen. Aufgrund der „partiell rhythmische[n] Gestalt des Textes“ wird vermutet, „dass Paulus in V. 11b.12a-d ein älteres Gemeindelied wiedergibt“, aber

die stilistische Eigenart des Textes kann sich auch seiner Abschlussposition verdanken: Wie jeder Autor pflegt auch Paulus am Ende von größeren Sinneinheiten den Ton zu erhöhen.

Indem Wolter davon spricht (M345), dass Paulus mit seinem „eschatologischen Weckruf ... alles, was er bis dahin geschrieben hat, in das Licht der erwarteten Heilszeit“ stellt, deutet auch er an, dass Paulus eine kommende Zeit auf dieser Erde erwartet, nach wie vor lässt er aber offen, worin seines Erachtens das endzeitliche „Heil“ besteht.

Römer 13,8-10: Bleibt niemandem Liebe schuldig, die dem Nächsten nichts Böses tut und alle Gebote zusammenfasst

- 13,8 Seid niemandem etwas schuldig,
außer dass ihr euch untereinander liebt;
denn wer den andern liebt,
der hat das Gesetz erfüllt.
- 13,9 Denn was da gesagt ist:
„Du sollst nicht ehebrechen;
du sollst nicht töten;
du sollst nicht stehlen;
du sollst nicht begehren“,
und was da sonst an Geboten ist,
das wird in diesem Wort zusammengefasst:

„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

13,10 Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses.

So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.

[7. Januar 2026] Die Auslegung von Römer 13,8a beginnt Michael Wolter (M330) mit der Untersuchung der „Floskel“ *mēdeni mēden opheilein* {wörtlich: niemandem nichts schulden}, die in ähnlicher Weise (Anm. 4) auch von Demosthenes, Diogenes Laertius, Xenophon, Plato und Aristoteles sowie in Inschriften verwendet wird.

Nach Wolter ist es nicht leicht zu entscheiden (M331), ob die „Wortform *opheilete*“ als „Indikativ oder Imperativ“ aufzufassen ist. Von „der *Grammatik*“ her verlangen die „Negationen *mēdeni* und *mēden* ... den Imperativ“, sie schließen „ein indikatives Verständnis“ aus. Nach der „Mehrheitsmeinung“ wird der Text daher so gelesen,

als würde Paulus die Leser auffordern, von der Erfüllung der in V. 7b-e genannten Verpflichtungen die wechselseitige Liebe auszunehmen, um damit deutlich zu machen, dass die Liebe eine „unabtragbare Schuld“ ist.⁴³⁵

Diesem Verständnis widerspricht aber „die *Lexik*“, also der altgriechische Wortschatz, denn „*opheilein* heißt nun einmal nicht ‚schuldig bleiben‘ im Sinne von ‚seine Schuld nicht (vollständig oder pünktlich) begleichen‘, sondern ‚schuldig/verpflichtet sein‘.“

Um beide, „Grammatik und Lexik, zu ihrem Recht kommen“ zu lassen, geht Wolter davon aus, dass Paulus jetzt nicht mehr wie im Vers zuvor Verpflichtungen gegenüber der nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft, sondern „genauso wie in 12,10.16a das innerchristliche Verhältnis in den Blick nimmt, und zwar bereits von Beginn des Satzes an.“ Klares Indiz dafür ist das „Pronomen *allēlous* {einander}“, auf das schon das Wort *mēdeni* {niemandem} vorausweist, statt auf *pasin* {alle} in 7a zurückzuweisen; das heißt aber (Anm. 10), dass man „[g]edanklich ... zu *mēdeni* darum eine Formulierung wie *ex hymōn* {niemandem unter euch} ergänzen“ muss.

Was Paulus hier verlangt (M331), gilt also „unter Christen“, nämlich dass es „keine andere Verpflichtung geben darf als einzig und allein die wechselseitige Liebe.“ Mit dem einleitenden Ausdruck *mēdeni mēden* {niemandem nichts} (Anm. 11), der „die Verneinung“ verstärkt, stellt Paulus (M331f.) „der Vielzahl von Verpflichtungen, die Paulus zuvor exemplarisch aufgezählt hatte“, eine „Antithese“ gegenüber (M332):

Er will auf diese Weise deutlich machen, dass die wechselseitige Liebe unter Christen nicht eine Verpflichtung neben anderen ist und darum nicht (wie die in V. 7b-e genannten) durch andere Verpflichtungen begrenzt wird. Er führt damit wieder das Prinzip der egalitären Reziprozität ein, das auch den Unterschied zu den in V. 7b-e aufgeführten Verpflichtungsverhältnissen markiert: Die Verpflichtung, einander zu lieben, gilt nicht nur in *eine* Richtung, sondern auch in die andere, und sie ist immer dieselbe.

435 So zitiert Wolter A. Fridrichsen, Exegetisches zu den Paulusbriefen, ThStKr 102 (1930), 296.

Im „Neuen Testament“ ist die „Aufforderung zur wechselseitigen Liebe“ außerdem noch in „im Corpus Paulinum (vgl. noch Gal 5,13; Eph 4,2; 1Thess 3,12; 4,9; 2Thess 1,3 so wie 1Petr 1,22)“ und „in der johanneischen Literatur belegt (Joh 13,34.35; 15,12.17; 1Joh 3,11.23; 4,7.11.12; 2Joh 5)“, während sie sich andernorts „vor allem dort“ findet, „wo Geschwistern gesagt wird, wie sie miteinander umgehen sollen“. Erneut ist also in

der Aufforderung, einander zu lieben, ... zwischen den Zeilen dieselbe, sich am egalitären Verhältnis von Geschwistern orientierende Ekklesiologie {Gemeindelehre} erkennbar wie in 12,10a, wo Paulus seine Leser zu „geschwisterlicher Liebe“ (*philadelphia*) aufgerufen hatte.

Den sich in Vers 8b anschließenden Satz: *ho gar agapōn ton heteron nomon peplērōken* {denn wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt}, interpretiert Wolter nicht als Begründung für die zuvor ergangene Aufforderung, vielmehr wolle Paulus (obwohl auch er *gar* mit „denn“ übersetzt) „zu einer Erläuterung der Liebe aus der Perspektive der Tora“ überleiten. Nicht ganz schlüssig ist für mich Wolters daran anschließende Argumentation (M332f.):

Paulus formuliert eine These, mit der er über die innerchristliche Perspektive von V. 8a hinausgeht und sich auf eine allgemeine soziale Ebene begibt. Sowohl das Subjekt *ho agapōn* {der Liebende} als auch das Objekt *ton heteron* {den anderen} sind idealtypisch gemeint: Beide Bezeichnungen verweisen auf jeden Menschen, der liebt und der geliebt wird. Paulus spricht hier also nicht nur von Christenmenschen, denn „den anderen“ lieben kann jeder.

Warum sollte Paulus, der soeben erst in Vers 8a auf die innerchristliche Liebe zu sprechen gekommen ist, im nächsten Halbsatz sofort wieder auf eine allgemeinemenschliche Ebene zurückspringen? Und warum sollte es jedem Menschen ganz allgemein leichter fallen als Christenmenschen untereinander, „den anderen“ zu lieben? Ist nicht gerade die Liebe zu anderen, die nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören, die ja auch Feinde sein können, eine viel größere Herausforderung als eine auf die eigenen Geschwister bezogene Liebe bzw. auf eine Gemeinde, die sich als metaphorische Geschwister begreifen? Naheliegender wäre es in meinen Augen, dass Paulus mit dem Stichwort *ton heteron* {den anderen} zwar den Kreis der zu Liebenden durchaus ausweiten mag, zumal es bereits den Adressaten des im folgenden Vers zitierten Gebots der Nächstenliebe (*ton plēsion* {den Nächsten}) vorwegnimmt, aber nicht in dem Sinne, dass die Befolgung dieses Gebots leichter wäre als eine metaphorische Geschwisterliebe. Immerhin würden ja auch die nichtchristlichen Juden buchstäblich zu den im Liebesgebot der Tora gemeinten Nächsten hinzugehören.

Dass Paulus (M333) mit dem Stichwort *nomos* {Gesetz} „die Tora in ihrer Gesamtheit“ meint, geht nach Wolter „nicht nur aus der Fortsetzung in V. 9 hervor, sondern auch aus Gal 5,14, wo Paulus bereits dieselbe Feststellung formuliert hatte.“ Mit der Formulierung *nomon peplērōken* {hat das Gesetz erfüllt} ist also gemeint: er hat getan, „was das Gesetz verlangt“.

In Vers 9 zieht Paulus wie in Galater 5,14 die Bibelstelle 3. Mose (Levitikus) 19,18b heran, um seine in 8b geäußerte These zu begründen:

Er zitiert zunächst vier Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs in der Reihenfolge eines Teiles der handschriftlichen Septuaginta-Überlieferung von Dtn 5,17-21 ... Dabei verkürzt er das letzte Gebot und überspringt das vorletzte („keine falsche Zeugenaussage abgeben“; Dtn 5,20). Dass Paulus hier ausschließlich Gebote der zweiten Tafel nennt, die das Verhältnis zu den Mitmenschen regeln, ist kein Zufall, denn von Röm 13,8b her geht es auch bei ihm um den Umgang mit dem „anderen“.

In Vers 9b macht Paulus mit der Formulierung

kai ei tis hetera entolē {und was es sonst noch für ein Gebot gibt} ... deutlich, dass die Reihe der vier Dekaloggebote keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern nur eine exemplarische Auswahl sein will.

Die „Hervorhebung von Lev 19,18b“ durch Paulus in Vers 9c-d steht „in der Kontinuität der Rezeption des Gebots der Nächstenliebe im hellenistischen Judentum“, allerdings hebt Wolter hervor (M334), dass dort zwar „dem Inhalt von Lev 19,18b ein durchaus vergleichbarer Stellenwert zugeschrieben wird“, aber „seine Herkunft durchweg unerwähnt“ bleibt. Da also „[a]nders als bei Paulus ... nicht zitiert“ wird, wird „damit auch nicht ein Gebot der Tora über andere gestellt.“ Dazu zitiert Wolter vor allem Texte aus dem [Testament der zwölf Patriarchen](#):

Röm 13,8-10 am nächsten steht TestGad 4,2, wo die Forderung der Nächstenliebe ebenfalls als gemeinsamer Nenner einer Mehrzahl von Geboten gilt: Der Hass „will nicht hören die Worte seiner (sc. Gottes) Gebote über die Liebe des Nächsten (*logōn entolōn autou peri agapēs tou plēsion*)“. Vgl. darüber hinaus ... TestIss 5,2: „Liebt den Herrn und *ton plēsion*“ (s. auch 7,6); TestBen 3,3: „Fürchtet den Herrn und liebt *ton plēsion*“; 3,4-5: „Wer Gott fürchtet und *ton plēsion autou* liebt ..., bekommt Hilfe von der Liebe des Herrn, die er gegenüber dem Nächsten hat (*hypo tēs tou kyriou agapēs, hēs echei pros ton plēsion*)“.

Ausdrücklich zitiert wird der Text Lev 19,18b „[e]rstmals ... in neutestamentlichen Texten“. Auch in Matthäus 19,18-19 hat es „so ähnlich wie in Röm 13,9 übergeordnete Funktion“ gegenüber anderen Geboten, und nach Markus 12,29-31.33 und Matthäus 22,36-40 fassen „das Gebot der Gottesliebe Dtn 6,4-5 ... und Lev 19,18b“ die gesamte Tora zusammen.

Mit der Quellenangabe „SifreLev 19,18 u.ö“ bezieht sich Wolter schließlich auf eine Sammlung frührabbinischer Traditionen zum Buch Levitikus:

In der rabbinischen Literatur wird von Rabbi Akiva (gest. ca. 135 n.Chr.) das Wort überliefert, Lev 19,18b sei „eine große Zusammenfassung in der Tora“ (*ḳlal gadol bštorah*...).

Indem Paulus (M334f.) in Vers 9d „den Unterschied zwischen den Geboten von V. 9a-b und Lev 19,18b mit Hilfe des Verbs *anakephalaious thai* {zusammenfassen} markiert“, behauptet er (M335):

Im Liebesgebot sind alle anderen Gebote „zusammengefasst“. Seine These ist darum: Wer das Gebot der Nächstenliebe befolgt, bricht nicht die Ehe, tötet und stiehlt nicht, begehrt nicht und so weiter. Die Beachtung des Liebesgebots führt zu demselben Ergebnis wie die Beachtung der in V. 9a-b in den Blick genommenen Gebote.

Damit wendet sich Wolter ausdrücklich gegen die Unterstellung (M334), Paulus sehe durch das Liebesgebot von Lev 19,18b die von ihm zitierten anderen Gebote ... aufgehoben. Sie bleiben vielmehr uneingeschränkt gültig. Paulus will natürlich nicht die Verbote des Ehebrechens, Tötens, Stehlens und Begehrens außer Kraft setzen.

Für das von Paulus (M335) verwendete Verb *anakephalaious thai* {zusammenfassen} gibt es beim Philosophen Philo (Spec. Leg. 2,63)⁴³⁶

eine aufschlussreiche Parallele ... Hier heißt es, dass alle „Worte und Lehren“ der Tora „zwei höchste Zusammenfassungen“ (*dvo ta anōtatō kephalaia*) haben: in Bezug auf Gott „Frömmigkeit und Gottesfurcht“ (*eusebeia kai hosiotēs*) und in Bezug auf die Menschen „Menschenliebe und Gerechtigkeit“ (*philanthrōpia kai dikaiosynē*). Philo überträgt hier den Kanon der zwei Tugenden, der das Verhalten der Menschen gegenüber Gott und gegenüber den anderen Menschen auf zwei Grundprinzipien zurückführt, auf die Gesamtheit der Tora. In Heres 168.172 ordnet er die beiden Tafeln des Dekalogs in dieses Schema ein.

In diesem Zusammenhang erinnert Wolter daran, dass Paulus den „Kanon der zwei Tugenden in dem komplementären Dualismus von Glaube und Liebe (*pistis* und *agapē*)“ aufgegriffen hatte, der seines Erachtens

auch hier im Hintergrund steht. Diese traditionsgeschichtliche Einbettung erklärt zum einen, warum Paulus in V. 9a ausschließlich Gebote der zweiten Dekalogtafel zitiert. Darüber hinaus macht sie auch wahrscheinlich, dass er hier nicht alle Gebote der Tora in Lev 19,18b zusammenfassen will, sondern nur diejenigen, die im Sinne der gerade zitierten Philo-Texte das Verhältnis zu den

436 Für die von Wolter mit „Spec. Leg. 2,63“ zitierte Stelle aus dem Werk [De specialibus legibus](#) („Über die Einzelgesetze“) ist im Internet eine englische Übersetzung verfügbar: [The Special Laws I](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften). Mit „Heres 168.172“ bezieht sich Wolter auf das Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) (deutsche Übersetzung: [Über den Erben des Göttlichen](#)). Auf den Kanon der zwei Tugenden war ich bereits in der [Einführung zur Auslegung von Römer 12,1-2](#) (hier S. 834) eingegangen.

Mitmenschen betreffen. Das Gottesverhältnis wird darum nicht vom Gebot der Nächstenliebe aufgesogen, sondern es bleibt eine Sache des Glaubens, von dem Paulus hier nicht spricht.

Mit dem Übergang „von ‚lieben‘ (*agapan*; V. 8a.b.9d) zur ‚Liebe‘ (*agapē*; V. 10a.b)“ in Vers 10 will Paulus Wolter zufolge „nicht lediglich einen dogmatischen Lehrbegriff definieren“, vielmehr geht es um eine „Liebe, die in konkreten Handlungen erfahrbare Gestalt gewinnt.“

Indem Paulus in 10a „den ‚anderen‘ von V. 8b unter dem Einfluss von Lev 19,18b den ‚Nächsten‘“ nennt, ist immer noch derselbe Personenkreis gemeint, nämlich „jeder Mensch, dem man ‚Böses‘ tun kann“, das heißt, „Paulus hat auch hier nicht nur das Verhältnis zu den Mitchristen im Blick.“ Als (M336) „exemplarische Konkretionen des ‚Bösen‘, das man seinem Nächsten nicht tun soll“, hatte Paulus in Vers 9a „aus dem Dekalog zitiert ...: ehebrechen, töten, stehlen, begehren“.

Mit dem Satz *plērōma oun nomou hē agapē* {die Erfüllung des Gesetzes ist darum die Liebe} in Vers 10b kehrt Paulus inhaltlich zur Aussage von Vers 8b zurück, denn „*plērōma tou nomou* {Erfüllung des Gesetzes} hat denselben Inhalt wie in V. 8b *nomon plēroun* {das Gesetz erfüllen}: tun, was die Tora verlangt.“ Beide Male verwendet Paulus Wortformen, aus denen die „Vollständigkeit der Gesetzeserfüllung“ hervorgeht. Allerdings dreht Paulus gegenüber Vers 8b „das Gefälle der Aussage um“, weil er nun nicht mehr eine Aussage über die praktizierte Liebe macht, nämlich dass sie die Tora erfüllt, sondern umgekehrt eine Aussage über die Erfüllung der Tora, dass diese in der Liebe besteht:

Paulus macht es seinen Lesern dadurch möglich, von sich sagen zu können, dass auch sie die Rechtsforderung der Tora erfüllen. Die Liebe setzt die Tora darum weder außer Kraft noch tritt sie an ihre Stelle.

Zusammenfassend zu Römer 13,8-10 hebt Wolter hervor, dass Paulus seine Feststellung, „dass jeder, der das Liebesgebot erfüllt, damit auch die Rechtsforderung der Tora erfüllt“, sicher nicht zufällig

ausgerechnet in den beiden Briefen formuliert, in denen es ihm darum geht, die Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Heiden zu begründen, und er sich dabei kritisch mit der Tora auseinandersetzt, die diesen Unterschied ethisch fixiert.

Bezeichnend ist nun die Art und Weise, wie Wolter den Umgang des Paulus mit der Tora in Römer 13,8-10 theologisch interpretiert (M336f.):

Dadurch, dass Paulus die Liebe zur Erfüllung der Tora macht, schreibt er ihr eine theologische Qualität zu, die sie zum Bestandteil des semantischen {bedeutungsmäßigen} Feldes seiner These von der Rechtfertigung aus Glauben werden lässt, wie er sie in Röm 1-5 vorgetragen hatte. Der Zusammenhang von Röm 13,8-10 mit der Sachfrage, die Paulus in Röm 1-5 erörtert hatte, ist

unschwer zu erkennen: Wie er dem *Glauben* dort die Funktion des ‚Gleichmachers‘ zugeschrieben hatte, der den Unterschied zwischen Juden und Heiden theologisch depotenziert {ihm die Macht nimmt} (vgl. 1,16; 3,28-30; s. auch 10,4.11-12), so tritt in 13,8-10 auch die *Liebe* in diesen Begründungszusammenhang ein. Es geht Paulus erneut darum, die Gleichheit von jüdischen und nichtjüdischen Christen in den Vordergrund zu stellen. Und wenn er feststellt, dass die Tora auch durch die Liebe vollständig erfüllt werden kann, so eröffnet er damit den nichtjüdischen Christen einen Weg zur Erfüllung der Tora, ohne dass sie Juden werden müssen. Es ist darum nicht nur der Glaube, sondern auch die Liebe, die Juden und Nichtjuden einander gleich macht.

Wie schon so oft im Zusammenhang ähnlicher Argumentationsweisen Wolters ist jedoch die Frage zu stellen, ob Glaube und Liebe für Paulus tatsächlich alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden einfach gegenstandslos machen. Anders gefragt:

Geht Wolter davon aus, dass es zwischen dem Niveau dessen, was man den Glauben oder die Ethik Israels nennen könnte, verkörpert im Stichwort Tora, und dem Glauben an Jesus Christus und der von Paulus in seinem Namen geforderten Liebe überhaupt keinen Unterschied gibt und nie einen gegeben hat? Dann könnte man sagen: Der einzige Unterschied zwischen Juden und Christen würde darin bestehen, dass Juden sich den Gojim gegenüber durch den Besitz der Tora überlegen fühlen, während Christen diese Voreingenommenheit überwunden haben. Daraus wiederum konnte in der schon bald heidenchristlich dominierten christlichen Kirche umgekehrt eine Haltung entstehen, die eine Überlegenheit der christlichen Liebesethik gegenüber der jüdischen Tora voraussetzte und die grundsätzliche Geltung der Tora insgesamt auch für Juden infragestellte. Wenn aber das, was als Liebe praktiziert wird, nur noch in Spurenelementen (etwa bezüglich einiger der Zehn Gebote) von der Tora her gefüllt wird, würde die Liebe als Gleichmacherin das ethische Niveau der Tora in Richtung auf eine Ethik der Kirche auf jeden Fall verändern – wobei man darüber streiten kann, ob das Niveau erhöht oder gesenkt wird.

Gerhard Jankowski vertritt eine Position, die von der real existierenden massiven Ungleichheit, ja Gegensätzlichkeit der in den messianischen Gemeinden durch das Vertrauen auf den Messias Jesus zusammengeschlossenen Juden und Nichtjuden ausgeht. In seinen Augen propagiert Paulus eine machtvollere Strategie, um diese Gegensätzlichkeit der Verschiedenen in ihrem tatsächlichen Zusammenleben zu überwinden. Wie geht er an die Auslegung von Römer 13,8-10 heran?

Da er (J7) den gesamten Abschnitt 12,17 - 13,14 unter der Überschrift „Vom Umgang mit dem Bösen“ zusammenfasst, fragt er sich (J285), welcher gangbare Weg, welche „messianische Halacha“, für die von ihm Angeschriebenen möglich ist, wenn sie „aus Einsicht heraus Tribut ... an die herrschenden Verhältnisse“ zahlen müssen. Er hatte ja in 12,21 gesagt, „daß das Böse im Guten zu überwinden ist.“ Zur Klärung schlägt Jankowski zunächst das Buch der Psalmen und der Sprüche auf (J285f.):

Was aber ist das Gute? Schon in Ps 34,13f. sagt einer so:

13 *Wer ist der Mensch,
der Lust hat am Leben,
Tage liebt, **Gutes** zu sehn?*
14 *Wahre deine Zunge vorm **Bösen**,
deine Lippen vorm Trugreden,
weiche vom **Bösen**, tu **Gutes**,
trachte nach Frieden, jage ihm nach!*

Spr 4,2 deutet das aus, indem gesagt ist:

Gute Lehre, *lekach tov*, *gebe ich euch*,
nimmer verläßt meine Thora.

Das Gute schlechthin ist eben die Thora. So sagen es auch die Weisen Israels, z.B. bAZ {Traktat Avoda Zara im babylonischen Talmud} 19b, wo ebenfalls Ps 34 und Spr 4 kombiniert ausgelegt werden. Und im Kinjan Thora, dem Anhang zu mPirAb {Mischna Pirke Avot} (6,3), heißt es: „*Es ist kein Gut wenn nicht die Thora.*“

Als jüdischer Lehrer steht Paulus in dieser Tradition und weiß (J286), dass es die Tora ist, die „das Böse“ und „auch die herrschenden Mächte“ zu überwinden und besiegen imstande ist. Als messianischer Gesandter muss Paulus jedoch die Frage beantworten:

Aber ist das Tun der Thora überhaupt möglich in der messianischen Gemeinde? Für die Juden in ihr fraglos. Wie ist das aber für die Nichtjuden in ihr?

Die Antwort: „Sie sind nicht ausgeschlossen vom Tun der Thora“ leitet Paulus von einer „Hauptregel {*kelal gadol*}“ ab,

die besagt, daß die Gebote der Thora zusammengefaßt sind in dem einen Gebot von der Liebe zum Nächsten aus Lev 19,18.

Auf den Terminus *kelal gadol* scheint Paulus mit dem nur hier und in Eph 1,10 gebrauchten Wort *anakephalaion*, *in der Hauptsache zusammenfassen*, anzuspielen. Auch in der sonstigen griechischen Literatur ist das Verb äußerst selten. *kephalaion*, abgeleitet von *kephalē*, *Kopf*, *Haupt*, meint *Hauptsache*, *Hauptstück*, *Hauptsatz*. M.E. ist es Übersetzung des rabbinischen Fachausdrucks *kelal gadol*, nicht zuletzt wegen der Lautähnlichkeit des Wortes. Das von Paulus gebrauchte Verb verdeutlicht den Auslegungsvorgang, der zu einem *kelal gadol* führt.

Die Art und Weise der von Paulus durchgeführten Auslegung beleuchtet Jankowski unter Rückgriff auf eine rabbinische Diskussion zu Genesis 5,1, die schon in seiner [Auslegung von Römer 12,18](#) (hier S. 885f.) eine Rolle gespielt hat, und die

darüber geführt [wurde], was als umfassender Grundsatz zu gelten hat. In dieser Diskussion wird von R. Akiba Lev 19,18 als ein solcher Grundsatz eingeführt. Wie Lenhardt / von der Osten-Sacken⁴³⁷ gezeigt haben, daß in dieser Diskussion der halachische {auf das Gesetz bezogene} Begriff seinen Sinn von seinem hagadischen {erzählerischen} Kontext her erhält, also nicht exklusiv, sondern inklusiv angewandt wird. In ähnlicher Weise geht auch Paulus vor. Auch er verwendet Lev 19,18 didaktisch {belehrend}, wenn er das Gebot der Nächstenliebe als umfassenden Grundsatz, als Hauptregel der Thora beschreibt. Er zitiert einzelne Mizwot {Gebote} aus dem Zehntwort und „*wenn noch ein anderes Gebot ist*“, das die Hauptregel zusammenfaßt. Die halachische Auslegung dazu zitiert er nicht. Denn er verwendet Lev 19 so, wie es in der Diskussion um die Proselyten, wahrscheinlich sogar im Proselytenunterricht, verwandt wurde. Bei ihm geht es freilich nicht um Proselyten, sondern um die Gojim. So wird dann auch Lev 19 nicht exklusiv, sondern inklusiv ausgelegt. Der Nächste ist nicht der Genosse aus dem eigenen Volk. Er ist der andere Mensch, der zu lieben ist.

Bis zu diesem Punkt gibt es eine Menge an Übereinstimmungen zwischen Jankowski und Wolter mit dem Unterschied, dass Wolter mehr auf den hellenistisch-jüdischen Philosophen Philo eingegangen ist als auf Rabbi Akiva:

Die Gebote der Thora sind zusammengefaßt in dem Gebot der Liebe zum Nächsten. Das ist eine Hauptregel der Thora. Diese Hauptregel kann auch von den Gojim beachtet werden. Sie sind also nicht ausgeschlossen vom Tun der Thora. Ebenso können sie geliebt werden.

Jankowski stellt aber eine Annahme wie diejenige von Wolter, dass Paulus damit die Unterschiede sowohl des Glaubens als auch diejenigen der Ethik für Juden und Nichtjuden vollkommen eingeebnet hätte, insofern infrage, als Christen aus einer solchen Einschätzung später gerne eine Überlegenheit der christlichen gegenüber der jüdischen Ethik folgern zu können meinten (J286f.):

Die Liebe also, fast die christlichste aller Tugenden, abgeleitet aus dem Gebot der Nächstenliebe, aber natürlich weit darüber hinausgehend, nichts und niemanden ausschließend und damit das Gebot der Nächstenliebe weit überholend. Ist das so auch von Paulus gemeint?

An dieser Stelle denkt Jankowski eingehend über die Frage nach (J287), wie überhaupt der Begriff *agapē* {Liebe} zu verstehen ist. Sowohl im Deutschen als auch im Griechischen ist das Wort ja sehr vielschichtig. Bei seinen Überlegungen zeigt sich,

437 Jankowski zitiert P. Lenhardt / P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, 181. Der Text des mit BerR (Bereshit Rabba) 24,7 zitierten rabbinischen Werkes, auf das sich beide beziehen, ist auf Englisch unter [Genesis Rabba](#) nachzulesen.

dass er insbesondere die Liebe zum anderen (*ton heteron*) ganz anders einschätzt als Wolter, nämlich nicht als etwas, was jedem Menschen selbstverständlich ist und leicht fällt:

Zunächst einmal ist Liebe hier auf keinen Fall ein Gefühl. Liebe ist eine Haltung von Menschen zueinander, vor allem zwischen zwei Menschen, die sich wirklich lieben. Wie ist diese Haltung nun zu umschreiben, wenn sie gegenüber anderen Bestand haben soll? Denn genau die anderen – wir hören hier: *der andere, ho heteros* – hat Paulus im Blick. Und er zitiert Gebote aus dem Zehntwort, die das Leben des anderen schützen sollen. Natürlich hat er die im Blick, die Feinde waren, eben Juden und Nichtjuden. Feinde liebt man nicht. Erst die Evangelien werden später unter anderen Bedingungen auch die Feindesliebe zu einer Hauptregel erheben. Wer einem etwas wegnehmen will – das Leben, den Partner oder die Partnerin, Besitz –, der wird den, dem er etwas wegnimmt, gewiß nicht lieben. Also hat Liebe hier einen anderen Sinn. Nach allem, was Paulus der messianischen Gemeinde aus Juden und Nichtjuden zumutet, kann dieser Sinn nur Solidarität sein. Die messianische Gemeinde ist diese Solidargemeinschaft, weil in ihr die Verschiedenheiten nicht aufgehoben sind, aber die Verschiedenen miteinander leben können. Es wäre zuviel verlangt, sollten die einzelnen einander um den Hals fallen und sich lieben. Das wäre wohl geheuchelt. Solidarisch untereinander zu sein, das jedoch ist möglich. Und so kann Paulus auch in der Liebe, also in der Solidarität, die Vollkommenheit der Thora sehen. Denn die Thora ist die Norm der Solidarität, besser: Sie weist einzelne Schritte auf dem Weg zur Solidarität auf, die möglich und notwendig sind, damit die Gemeinschaft nicht zerfällt.

Noch einmal im Klartext: Nach Jankowski kann Paulus nicht davon ausgehen, dass die Liebe zum anderen eine allgemein-menschliche Selbstverständlichkeit wäre, denn dieser andere kann jemand sein, dem gegenüber Misstrauen geboten ist oder der mir sogar feindlich gegenübersteht. Und das gilt im konkreten Fall, an den Paulus denkt, nicht etwa nur gegenüber Menschen in der nichtchristlichen Mehrheitsgesellschaft oder gegenüber denjenigen Juden, die nicht bereit sind, sich auf den Messias Jesus einzulassen. Gerade innerhalb der messianischen Gemeinde selbst steht die wechselseitige geschwisterliche Liebe auf Gegenseitigkeit, von der Wolter schon mehrfach geschwärmt hatte, vor großen Herausforderungen, denn diese besteht nun einmal aus vormalig einander gegensätzlich und oft genug feindlich gegenüberstehenden Menschen, nämlich Juden und Nichtjuden (J288):

Einander solidarisch sein, einander lieben, zu diesem gangbaren Weg fordert Paulus die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden auf. Die Solidarität war notwendig geworden angesichts der Machtverhältnisse, die eher entsolidarisierend waren. Denn wie das Edikt des Claudius gezeigt hatte, unterschieden die römischen Magistrate nicht zwischen Juden und den Sympathisanten der

Juden; ob Jude oder Nichtjude, wer messianische Aktivitäten zu erkennen gab, war verdächtig. Darauf mit einer allgemeinen Liebesduselei zu reagieren wäre nicht nur falsch, sondern lebensbedrohend gewesen. Die einzige Gegenwehr war und blieb die Solidarität untereinander. Und die war zu üben, einzuüben anhand der Gebote der Thora.

Die Tora ist also nicht durch eine allgemeine christliche Menschenliebe zu ersetzen, sondern die *agapē* als eine solidarische Liebe ist von den befreienden und Feindschaft überwindenden Impulsen der Tora her zu füllen und im Zusammenleben der aus vormals verfeindeten Menschen zusammengesetzten Gemeinde einzuüben.

Römer 13,11-12: Die Zeit zum Aufstehen ist da, um die Werke der Finsternis ab- und die Waffen des Lichts anzulegen

13,11 Und das tut, weil ihr die Zeit erkannt habt,
dass die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlaf,
denn unser Heil ist jetzt näher
als zu der Zeit, da wir gläubig wurden.

13,12 Die Nacht ist vorgerückt,
der Tag ist nahe herbeigekommen.
So lasst uns ablegen die Werke der Finsternis
und anlegen die Waffen des Lichts.

[8. Januar 2026] Zu Römer 13,11a betont Michael Wolter (M338), dass „der Bezug von *touto* {das} unklar“ ist. Anders als die Revisionen der Lutherbibel seit 1984 und die meisten anderen Übersetzungen bezieht Wolter dieses *touto* nicht zurück auf die Erfüllung der Tora durch das Liebesgebot, sondern ihm zufolge legt der

übliche Sprachgebrauch ... es nahe, dass Paulus es hier so gebraucht wie in Röm 6,6 (*touto ginōskontes, hoti* {wörtlich: dies erkennend, dass}): Es ist Objekt von *eidotes* {wörtlich: (dies) wissend} und verweist auf den in V. 11b folgenden *hoti*-Satz. *ton kairon* {die Zeit} ist parenthetisch eingeschoben und wird durch die folgende Charakterisierung der „Stunde“ näher bestimmt.

Ich habe eine Weile gebraucht, um mir klarzumachen, in welcher Weise Wolter die Worte *ton kairon* als Parenthese, also einen Einschub in Klammern, verstehen will, da er den ganzen Satz sehr frei übersetzt. Zur Verdeutlichung schicke ich hier seiner Übertragung eine wortwörtliche Wiedergabe voraus:

<i>kai touto eidotes</i>	... auch dies wissend	Auch das wisst ihr doch,
<i>ton kairon</i>	– den Zeitpunkt –	(nämlich) was die Stunde
		geschlagen hat,
<i>hoti hōra ēdē</i>	dass die Stunde jetzt da (ist)	dass es an der Zeit ist,
<i>hymas</i>	für euch,	dass ihr
<i>ex hypnou egerthēnai</i>	aus dem Schlaf zu erwachen...	aus dem Schlaf erwacht.

Ganz will mir allerdings nicht in den Sinn, warum es nicht auch möglich sein soll, das Wissen um die kommende Zeit und Stunde mit dem Wort *touto* auf die Erfüllung der Tora in solidarischer Liebe zurückzubeziehen.

Die Formulierung (M338) *hōra ēdē* mit fehlendem *estin* {die Stunde (ist) jetzt da} in Vers 11b ist nach Wolter sehr verbreitet und bringt „zum Ausdruck, dass ein bestimmtes Handeln dringlich ist und keinen Aufschub verträgt“, ohne dass (M338f.) sie „als solche“ bereits eine „Anspielung auf die von Gott festgesetzte ‚Stunde‘ der eschatischen Vollendung enthält“.

Die (Anm. 9) „Aufforderung zum Wach-Werden“ hat mit „jenen neutestamentlichen Texten, die zum Wach-Sein und Wach-Bleiben (*grēgorein* oder *agrypnein*) aufrufen und dies mit der Ungewissheit des Parusiezeitpunkts begründen (Mt 24,42; 25,13; Mk 13,33-37; Lk 12,37; 21,36; Apg 20,31; 1Kor 16,13; Eph 6,18; Kol 4,2; 1Thess 5,6; 1Petr 5,8; Apk 3,2f; 16,15)“, nur „indirekt etwas zu tun“. Stattdessen ist nach Wolter (M339) die „Aufforderung, vom Schlaf zu erwachen, ... typische Bekehrungssprache“. Zur Begründung verweist er u.a. auf „4Makk 5,11: ‚willst du nicht aufwachen (*ouk exhypnōseis*) von eurer albernen Philosophie ...?‘“ und „Eph 5,14 ...: ‚wache auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten, dann wird dir Christus erscheinen‘“, aber vor allem auf Texte von Philo⁴³⁸:

Philo, Abr. 70 beschreibt die Hinwendung Abrahams zum Glauben an den einen Gott: „wie aus tiefem Schlaf öffnete er das Auge der Seele und begann, reinen Glanz anstelle von tiefer Finsternis zu sehen“; vgl. auch ... Philo, Somn. 1,165: „ihr Seelen, die ihr von der göttlichen Liebe gekostet habt, steht auf wie aus tiefem Schlaf (*kathaper ek batheos hypnou diavastasai*)“; 2,105-106: „sich zu einem besseren Leben hinwenden (*metaballein*)“, „sich aus dem tiefen Schlaf erheben (*perianastas ek tou batheos hypnou*)“ und „sich von der Leibeslust abwenden“... – Im Hintergrund steht die metaphorische Charakterisierung von Unheil, Unkenntnis und Untätigkeit als Schlaf; vgl. Philo, ... Somn. 1,121: Schlaf ist der Zustand derjenigen, „die voll von Verrücktheit (*kakodaimonia*) sind“; nach Somn. 2,162 ist „jeder schlechte Mensch“ von „tiefem und ausgedehntem Schlaf niedergehalten“...

In diesem Sinne gibt es Wolter zufolge eine „Entsprechung“ zu diesem „Weckruf in Röm 12,2b, wo Paulus die Leser aufgefordert hat, sich zu ‚verwandeln‘ (*metamorphousthai*).“

In Vers 11c blickt Paulus ausdrücklich in die Zukunft (M339f.),

indem er auf den unbestreitbaren Sachverhalt verweist, dass die Zeit, die seit seiner und seiner Leser Bekehrungen (*hote episteusamen* {als wir zum Glau-

438 Mit „Abr“ bezieht sich Wolter auf Philos Werk [De Abrahamo](#), in deutscher Übersetzung hier nachzulesen: [Über Abraham](#), mit „Somn 1“ und „Somn 2“ zitiert er die Werke [De somniis I](#) und [De somniis II](#), auf Deutsch: [Über die Träume I](#) und [Über die Träume II](#).

ben kamen}; s. auch Röm 10,14; 1Kor 3,5; 15,2.11; Gal 2,16) vergangen ist, sie alle der eschatischen {endzeitlichen} Heilsvollendung nähergebracht hat. *sōtēria* ist hier genauso wie in Phil 2,12; 1Thess 5,9 Umschreibung für das noch ausstehende eschatische Heil, auf das Christen hoffen dürfen, oder mit Röm 8,18 gesagt: „die kommende Herrlichkeit, die an uns offenbar wird“. Dazu gehört die „Rettung aus dem Zorn“ (Röm 5,9) genauso wie die „Erlösung des Leibes“ (Röm 8,23). Dass Paulus „brennende Naherwartung in der Gemeinde“ voraussetzt⁴³⁹, kann man nicht sagen. Sein Weckruf ist eher umgekehrt von der Sorge geleitet, dass es bei den römischen Christen auf Grund des Ausbleibens der Parusie zu einem Nachlassen der eschatologischen Spannung kommt. Das eschatologische Verzögerungsproblem ist hier darum mindestens im Hintergrund präsent.

Im folgenden Vers 12a-b (M340) verwendet Paulus zwei weitere zeitliche Bilder, um „die Metaphorik des Weckrufs von V. 11b“ fortzuschreiben:

Es ist immer noch „Nacht“, aber nicht mehr lange, denn der Anbruch des „Tages“ steht kurz bevor. „Der Tag“ (V. 12b) bezeichnet hier nicht die Parusie als den ‚Tag des Herrn‘ wie in 1Kor 5,5 und 1Thess 5,2, sondern steht [metonymisch](#) für das Licht, das jeder Tag mit sich bringt, und metaphorisch für die Zeit des Heils (V. 11c). Dementsprechend steht „die Nacht“ (V. 12a) für Unheil und bezeichnet hier nichts anderes als das, was Paulus in 12,2a „diese Weltzeit“ genannt hatte (s. auch Gal 1,4). Sie dauert noch an, und darum ist es noch „Nacht“. Ihr Ende steht aber nahe bevor; dieser Akzent ist in 13,12a-b gegenüber 12,2a neu.

Zu dieser Metaphorik hebt Wolter hervor (Anm. 14), dass „vom ‚Nahen des Tages‘ sonst nirgends“ in so positiver Weise die Rede ist, vielmehr kündigt z.B. „Ez 7,4 ... mit *ēngiken hē hēmera* {der Tag ist nahe} (hebr. *qarob hajjom*) den Tag des Unheils an. Es gibt allerdings (Anm. 18) in Jesaja 21,11-12 ein „Wort gegen Edom“, das ein vergebliches Warten auf den Morgen anspricht:

„Man ruft zu mir aus Seir: Wächter, wie weit ist es in der Nacht? Wächter, wie weit ist es in der Nacht? Der Wächter sagt: Der Morgen ist gekommen, und es ist noch Nacht“. Als Metapher für Unheil steht „Nacht“ auch in Jes 26,9; Mi 3,6; Hi 36,20; Joh 9,4; 11,10... Auch die Ankündigung, dass es im neuen Jerusalem keine Nacht mehr geben wird (Apk 21,25; 22,5), gehört in diesen Zusammenhang.

In Vers 12c-d (M340f.)

nimmt Paulus das Gegenüber von „Nacht“ und „Tag“ durch das Gegenüber von „Finsternis“ und „Licht“ auf, das hier wie auch sonst oft metaphorisch für das

439 So zitiert Wolter E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 350.

Gegenüber von Unheil und Heil steht. *oun* {darum} signalisiert, dass sich die beiden Aufforderungen als Konsequenz aus den in V. 11c-12b formulierten Feststellungen ergeben. Mit dem Gegenüber von *apoballein* („wegtun“) und *en-dyein* („anlegen“) entsprechen sie einander spiegelbildlich.

Dabei handelt es sich Wolter zufolge (M341) jedoch nicht um eine „Mahnrede, mit der Paulus verlangt, die Bekehrung auch in der Lebensführung abzubilden“, denn die „Wende, die die Mahnung motiviert, kommt erst noch“. Zwar sollen nicht etwa „seine Leser noch in der ‚Finsternis‘ der ‚Nacht‘ das ‚Licht‘ des kommenden Tages ethisch antizipieren“, darum spricht er wohl auch „nicht von ‚Werken‘, sondern von ‚Waffen des Lichts‘“, aber die „Leser sollen durch ihre Lebensführung zu erkennen geben, dass sie schon in der Nacht vom Licht des kommenden Tages bestimmt sind.“

Das, was Paulus hier „[d]ie ‚Werke der Finsternis‘“ nennt,

sind dieselben Werke, von denen Paulus in 6,21b gesagt hatte, dass seine Leser sich ihrer jetzt „schämen“. Er könnte sie auch nach 12,2 ‚Werke dieser Weltzeit‘ nennen. In 13,13b-d werden sie exemplarisch konkretisiert. „Die Waffen“ (*ta hopla*) steht hier genauso wie in Röm 6,13; 2Kor 6,7; 10,4 metaphorisch für das Handeln (s. auch 1Thess 5,8; Eph 6,11-17; 1Petr 4,1...).

Nach Gerhard Jankowski (J288) ist das in der messianischen Gemeinde gebotene solidarische Handeln „vom Wissen um die Frist, den *kairos*“, geprägt, also um den „gefüllten und erfüllten Augenblick, der der entscheidende ist für die jetzige Weltzeit und die Menschen“, weil mit ihm „das befreite Leben“ beginnen wird, eine

[n]eue Schöpfung mit einer neuen verwandelten Erde und mit neuen Menschen auf dieser Erde ... Dieser gefüllte und entscheidende Augenblick ist nicht herbeizuzwingen. Er stellt sich auch nicht automatisch ein im Lauf der Zeit. Auf ihn hin wird gelebt unter den jetzigen Verhältnissen.

Von der „Überzeugung“ des Paulus, „daß diese Frist sehr nahe, die Zeit also reif war“, dass die „messianische Befreiung ... in greifbare Nähe gerückt“ war,

reden die Bilder, die er gebraucht. Nacht und Tag, Finsternis und Licht, das sind Worte aus der Erzählung von der Erschaffung der Erde aus Gen 1. Was da sehr nahe gekommen ist, ist neue Schöpfung, Scheidung zwischen Licht und Finsternis, Bestimmung von Tag und Nacht, Einteilung der Zeit also, beginnend mit jenem Tag Eins im Anfang. Dieser Tag ist so nahe wie die Stunde, da man nach der Nacht am Morgen geweckt wird, um aufzustehen vom Schlaf.

Insbesondere weist Jankowski darauf hin, dass dieses Bild (J288f.),

besonders das Verb *egeirein*, hier im Passiv gebraucht, also *erweckt werden*, ... eindeutig auf die Auferstehung der Toten an[spielt], die erwartet wurde für die kommende Welt und auch als neue Schöpfung begriffen wurde. Im übrigen galt bei den Lehrern Israels, daß die jetzige Zeit, *‘olam ha-se*, der Nacht, die kommende Weltzeit, *‘olam ha-ba*, dem Morgen gleicht.

Indem (J289) der „nahe Tag... gleichsam mit seinem Licht schon jeden Tag jetzt“ beleuchtet,

ist jeder der Tage schon jetzt nicht mehr geprägt von der Finsternis und was in ihr geschieht, also von den Werken der Finsternis. ...

Wie Kleider abgelegt, ausgezogen werden, so werden die Werke der Finsternis ausgezogen von denen, die im Licht des genahen Tages leben. Sie ziehen anstelle des Abgelegten an Waffen des Lichts. In Eph 6,13 ist wahrscheinlich dieser Ausdruck des Paulus ausgedeutet worden, sicher auch in Anlehnung an Jes 59,17. Dort sind solche „Waffen“ *die Wahrhaftigkeit, die Freiheit*. Der Epheserbrief ergänzt sie noch um *Vertrauen, Geist*. Diese Waffen lassen auf einen Kampf schließen, der nicht vom Umbringen und Tod bestimmt ist.

Römer 13,13-14: In guter Haltung den Gang gehen statt dem Begehren zu verfallen

13,13 Lasst uns ehrbar leben wie am Tage,
nicht in Fressen und Saufen,
nicht in Unzucht und Ausschweifung,
nicht in Hader und Neid;

13,14 sondern zieht an den Herrn Jesus Christus
und sorgt für den Leib nicht so, dass ihr den Begierden verfallt.

[9. Januar 2026] Seiner Auslegung der Verse Römer 13,13-14 schickt Michael Wolter (M341) voraus, dass genau dieser Text dem Kirchenvater Augustin⁴⁴⁰ „ins Auge fiel, als er die Bibel aufschlug und zu lesen begann“, und den er dann „unter Rückgriff auf die Metaphorik der vorangegangenen Verse“ folgendermaßen kommentiert:

„Kaum hatte ich den Satz beendet, breitete sich das Licht der Gewissheit in meinem Herzen aus und verschwand jegliche Finsternis des Zweifels“ (Conf. 8,12,29).

In beiden Versen sagt Paulus zuerst, „was die Leser *tun* sollen (V. 13a.14a), und dann ..., was sie *lassen* sollen (V. 13b-d.14b).“

Mit dem Eingangsworten von Vers 13a: *hōs en hēmera* {wie bei Tage} drückt Paulus Wolter zufolge ein „Als-ob“ aus: „Obwohl es noch ‚Nacht‘ ist, sollen die Leser ihr Leben so führen, dass es das Licht der Tagesöffentlichkeit nicht scheuen muss.“ Und mit „*euschēmonōs peripatein* {wohlanständig wandeln} (vgl. auch 1Thess 4,12)“ meint Paulus (M342) wie in Römer 12,17b oder Philipper 4,8 „einen Lebenswandel,

440 Der lateinische Text der oben von Wolter ins Deutsche übersetzten Stelle „Conf. 8,12,29“ aus den [Konfessionen des Augustinus](#) im 8. Buch, Kapitel XII, Abschnitt 29 (hier S. 762), lautet:
Statim quippe cum flue hujusce sententiae quasi luce securitas infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.
Eine [deutsche Übersetzung](#) ist im Projekt Gutenberg nachzulesen.

der nach den gängigen gesellschaftlichen Maßstäben als lobenswert gilt.“ Dazu verweist Wolter (Anm. 25) auf den entsprechenden „Gegenbegriff ... *aschēmonōs* („un- anständig“) mit Stammverwandten“, den Paulus in „Röm 1,27; 1Kor 7,36; 12,23; 13,5“ verwendet.

In Vers 13b stellt Paulus diesem anständigen Tun „vor allem solche Tätigkeiten“ gegenüber,

die man meistens nachts tut. In einem kleinen Lasterkatalog nennt er drei Paare von Lastern, die er aus dem hierfür zur Verfügung stehenden Inventar seiner hellenistischen Umwelt übernimmt:

Fünf von den sechs hier genannten Lastern finden sich auch in dem Katalog der „Werke des Fleisches“ in Gal 5,19-21: *aselgeia*, *eris*, *zēlos*, *methei*, *kōmoi* {Zügellosigkeit, Streit, Eifersucht, Sauf- und Fressgelage}. Es fehlen nur die *koitai* {sexuelle Ausschweifungen}, die in Gal 5,19 durch *porneia* {Unzucht} vertreten werden.

Von Sauf- und Fressgelagen, oft verbunden mit sexuellen Ausschweifungen, berichten auch antike Autoren wie Cassius Dio, Diodorus Siculus, Athenaeus, Galen und Polyaeus. Der jüdische Philosoph Philo⁴⁴¹

zählt alle Handlungen auf, die mit „jeder Feier und jedem Volksfest“ in seiner nichtjüdischen Umwelt einhergehen, und rahmt hier *paroinia* (Weinbesoffenheit“) durch *methē* und *kōmoi* ein. Im weiteren Verlauf folgen u.a. *methēmerinoi gamoi* („Geschlechtsakte am helllichten Tag“) und „nachtsüber wach sein für unersättliche Begierden“ (*nyktegersiai pros aplēstous epithymias*) sowie „Tagesschlaf“ (*hypnos en hēmera*).

Zum Stichwort *koitē* erklärt Wolter, dass es hier „den auf einer ‚Lagerstatt‘ (*koitē*) vollzogenen Beischlaf“ bezeichnet, und zu *aselgeia* {Zügellosigkeit}, dass das Wort „in Lasterkatalogen ausgesprochen beliebt“ ist, z.B. in „Weish 14,26...; Mk 7,22; 2Kor 12,21; Gal 5,19; Eph 4,19; 1Petr 4,3“, und dass es „ganz allgemein eine Verhaltensweise“ meint, „die sich über die in Geltung stehenden gesellschaftlichen Maßstäbe hinwegsetzt; ... 2Petr 2,7 verbindet sie mit Sodom und Gomorrha.“ Die beiden Stichwörter (M343) „*eris* und *zēlos* {Streit und Eifersucht} stehen auch sonst häufig beisammen, z.T. auch in Lasterkatalogen“, z.B. in „1Kor 3,3; 2Kor 12,20; Gal 5,20“.

Von der Bedeutung „der einzelnen Elemente des Katalogs“ her gewinnt Wolter

den Eindruck ..., dass es Paulus hier nicht lediglich um das Privatleben der römischen Christen geht, sondern in erster Linie darum, dass sie von ihren Zusammenkünften das fernhalten, was nach seiner Vorstellung für die Symposien in ihrem gesellschaftlichen Umfeld charakteristisch ist.

441 Wolter zitiert mit „Cher. 92“ Philo Werk [De Cherubim](#), auf Deutsch: [Über die Cherubim](#).

In Vers 14 geht es Paulus „nicht mehr um ein bestimmtes Verhalten, sondern um die grundsätzliche Lebensorientierung“, indem er auf eine „Alternative“ zurückgreift, die er „so ähnlich auch schon“ früher formuliert hatte, z.B.

in Gal 5,24 („die zu *Christus Jesus* gehören, haben das *Fleisch* mit den Leidenschaften und den Begierden gekreuzigt“) und Phil 3,3 („wir rühmen uns *Christi Jesu* und verlassen uns nicht auf das *Fleisch*“). Eine vergleichbare Alternative hatte Paulus in Röm 8,4-9.13 mit dem existenzbestimmenden Gegenüber von „Geist“ und „Fleisch“ konstruiert. In Röm 13,14 stehen damit ‚Christus‘ und ‚Fleisch‘ für Bestimmtheiten der menschlichen Existenz, die einander ausschließen. Beide Weisungen entsprechen einander darum wie diejenigen von V. 12c-d spiegelbildlich.

Obwohl „[d]as ‚Christus-Anziehen‘, zu dem Paulus in V. 14a allererst noch auffordert, ... nach Gal 3,27 bereits mit der Taufe erfolgt“ ist, liegt Wolter zufolge (Anm. 28) „an dieser Stelle kein Taufbezug vor ..., denn Paulus blickt hier nicht zurück, sondern nach vorne.“

Die „Metaphorik“ des Anziehens ist „bereits im Alten Testament belegt“, so wird (M343f.)

in 1Chr 12,19; 2Chr 24,20 ... mit ihrer Hilfe umschrieben, wie ein Mensch mit dem Geist Gottes erfüllt wird ... „Anziehen“ (*endyein*) kann man auch „Stärke“ (*ischys*): Spr 31,26; Jes 51,9; 52,1a; „Gerechtigkeit“ (*dikaïosynē*): Hi 29,14; Ps 132/131,9 (s. auch Sir 27,8); „Herrlichkeit“ (*doxa*): Jes 52,1b^{LXX} ...; „Macht“ (*dynamis*): Ps 93/92,1; Lk 24,49; „Majestät“ (*euprepeia*): Ps 104/103,1; Spr 31,26; „Heil“ (*sōtēria*): 2Chr 6,41; „Fluch“ (*katara*): Ps 109/108, 18; „Schande“ (*entropē*): Ps 109/108,29; „Verschwinden“ (*aphanismon*): Ez 7,27; „ewige Verbannung“ (*phygē aīdios*): Philo, Cher. 9; „herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut“: Kol 3,12...

Von griechischen Autoren her macht Wolter (M344) auf einen „Kontext der Metaphorik“ aufmerksam, der „wahrscheinlich auch einen Sprachgebrauch bestimmen“ wird, „der vom ‚Anziehen‘ einer Person spricht“, nämlich die „Rolle, die in einem Theater gespielt wird“. Von ihr spricht z.B. Philo⁴⁴²,

indem er diejenigen tadelt, die nur so tun, als wären sie fromm. Sie seien wie Schauspieler, die „auf der ... Bühne die Rolle eines Lebens anziehen (*proairesin endyntes biou*), nur um sie den anwesenden Zuschauern zu zeigen“. ... Und schließlich findet diese Metaphorik auch im Kontext der Vorstellung von der Seelenwanderung Verwendung: Plato, Resp. 620c berichtet, dass bei der Aus-

442 Wolter zitiert mit „Immut. 102“ Philos Werk [Quod Deus sit immutabilis](#), auf Deutsch: [Über die Unveränderlichkeit Gottes](#). Die von Plato mit „Resp. 620c“ aus dem Werk [Respublica](#) angeführte Stelle ist auch in [deutscher Übersetzung](#) verfügbar. Das mit Gallus 19 zitierte Werk von Lukian kann auf Deutsch unter [Der Traum oder der Haushahn](#) nachgelesen werden.

wahl, die die Seelen im Jenseits für ihr neues Leben treffen, die Seele des „Possenreißers“ Thersites „einen Affen angezogen habe“ (*endyomenēn*). In Lukan, Gallus 19 erzählt ein Hahn, der in einem früheren Leben Pythagoras war, dass er bei dieser Gelegenheit „den Pythagoras ausgezogen (*apodysamēnos*)“ und sich mit einer milesischen Hetäre „umkleidet“ habe (*metēmphiesō*). Nicht weit von dieser Verwendung entfernt sind Kol 3,9-10 und Eph 4,22-24 wo die Metapher vom ‚Ausziehen des alten Menschen‘ und ‚Anziehen des neuen Menschen‘ den Vorgang von Bekehrung und Taufe umschreibt, der zu einem Identitätswechsel geführt hat.

Als Gemeinsamkeit all dieser Texte stellt Wolter heraus, dass die Metapher des Anziehens „immer auch so etwas wie eine Differenz impliziert“, denn mit „der Person, die man anzieht, ist das eigene Selbst nicht identisch.“ Es gibt also auch im Neuen Testament „eine Kontinuität ..., die das Leben vor Bekehrung und Taufe mit dem Leben danach verbindet.“

Dann stellt Wolter ohne Begründung fest: „Räumliche oder korporative Konnotationen sind mit der Metaphorik nicht verbunden.“ Will er damit ausschließen, dass Paulus mit dem Anziehen des *kyrios Iēsous Christos* die Zugehörigkeit zur messianischen Gemeinde aus Juden und Menschen aus den Völkern als dem Leib des Messias meinen könnte? In seinen Augen will Paulus in Römer 13,14 metaphorisch

die Christen Roms vielmehr auffordern, in ihrer Lebensführung deutlich zu machen, dass sie zu Jesus Christus gehören und an ihnen erkennbar wird, wie das Christusgeschehen Menschen verändert, die glauben, dass Gott durch es an ihnen zum Heil gehandelt hat.

Zum „Ausdruck *pronoian poieisthai* + Genitiv“ in Vers 14b erläutert Wolter, dass es sich um „eine feststehende Redewendung im Sinne von ‚sich kümmern um etwas/jemanden‘ oder ‚Sorge tragen für etwas/jemanden‘“ handelt. Das Wort *sarx* kann ihm zufolge (M345) hier nicht neutral aufgefasst werden, sondern bezeichnet wie in Römer 7,14.18 (M345) das Wesen des Menschen, der bei allem guten Willen die Tora nicht erfüllen kann, denn

[d]ass „Fleisch“ (*sarx*) und „Begierde“ (*epithymia*) zusammengehören, wissen die Leser seit Röm 7,7-25 (vgl. auch Gal 5,16.24; Eph 2,3; 1Petr 2,11; 2Petr 2,10.18; 1Joh 2,16). *eis epithymias* {was die Begierden angeht} darf nicht spezifizierend aufgefasst werden, denn es gibt keine *tēs sarkos pronoia* {Sorge für das Fleisch}, die nicht auf die Befriedigung der „Begierden“ ausgerichtet wäre. Darüber hinaus sind die Begierden, von denen Paulus hier spricht, dieselben wie die in Röm 6,12 erwähnten „Begierden des Leibes“ (*epithymiai tou sōmatos*).

Aber wenn Paulus in 6,12 auch im Zusammenhang mit dem Stichwort *sōma* {Leib} von *epithymiai* {Begierden} sprechen kann, denen die Angesprochenen keinen Gehorsam leisten sollen, warum sollte er in 13,14 nicht auch einmal in ähnlicher Weise das Wort *sarx* {Fleisch} verwenden, das ja auch neutral die ganze Menschheit oder

eine bestimmte Herkunft bezeichnen kann? Anders gesagt: Paulus könnte sehr wohl ausdrücken wollen, dass die Sorge für den eigenen Leib nur dann verwerflich ist, wenn sie zu dem ausartet, was die Tora im Letzten der Zehn Gebote verbietet.

In der Zusammenfassung seiner Auslegung von Römer 13,11-14 fragt sich Wolter, ob Paulus in seinem „eschatologischen Weckruf“, mit dem er „alles, was er bis dahin geschrieben hat, in das Licht der erwarteten Heilszeit“ stellt, „noch die Naherwartung der Parusie {Kommen, Wiederkunft, Da-Sein Christi} teilt“. Seines Erachtens kann man sie „nicht eindeutig beantworten“, da Paulus in Römer 15,23-24.28 immerhin noch von Reiseplänen nach Spanien sprechen wird:

Man kann darum nur sagen, dass er *beides* für möglich gehalten hat: dass die Parusie unmittelbar bevorsteht *und* dass sie noch eine Zeitlang auf sich warten lässt. Wenn er hier die Möglichkeit der Nähe in den Vordergrund stellt und ihr nahezu die Gestalt einer Gewissheit gibt, will er damit vermutlich die Dringlichkeit seiner ethischen Weisungen unterstreichen. Dass Paulus sich aber auch der Verzögerungsproblematik und der Ungewissheit des Parusiezeitpunkts bewusst war, geht aus der trivialen Bemerkung in V. 11c-d hervor, der zufolge er und seine Leser „heute“ (*nyn*) der Parusie näher sind als zur Zeit ihrer Hinwendung zum christlichen Glauben.

Nach Gerhard Jankowskis (J289) spricht Paulus in Römer 13,13b „von den Werken der Finsternis“, die nach Vers 12b abzulegen sind:

Die sind wohl zu benennen. Aber auch sehr gedrängt, abgekürzt fast, angesichts des Tages der Befreiung, der nahe gekommen ist.

Die Werke, die Paulus benennt – Gelage und Räusche, Beilager und Lüsternheiten, Streit und Eifer –, stammen wahrscheinlich aus einer Sammlung von katechismusartigen Lehrsätzen aus dem Unterricht der Proselyten. Die Aufzählung der sogenannten „Laster“ sollte den Proselyten vor Augen führen, was sie nach ihrem Übertritt zum Judentum auf keinen Fall tun dürften. Es scheint, als habe Paulus diese Stücke, vielleicht abgewandelt, für den Unterricht der Gojim in den messianischen Gemeinden benutzt. So wurden sie auch Teil einer neuen messianischen Halacha. In Gal 5,19-21 hat Paulus eine längere Aufzählung von Werken der Finsternis, dort Werke des Fleisches genannt, in der die in Röm 13,13 benutzten Wortpaare ebenfalls stehen⁴⁴³. Bezeichnenderweise greift er in Röm 13 Praktiken heraus, die für die Angehörigen der oberen Schichten in Rom fast alltäglich waren, ein Zeichen ihres Libertinismus und ihrer moralischen Verkommenheit zugleich. Diese Praktiken, nicht zuletzt weil sie auch Praktiken der Mächtigen waren, sollten nicht in der messianischen Eklesia Platz haben. Sie waren eindeutig Werke der Finsternis.

443 Jankowski verweist dazu auf seine Auslegung des Galaterbriefes, Friede über Gottes Israel, in: Texte & Kontexte Nr. 47/48 (3+4/1990), 108ff.

Umgekehrt ist das nach Vers 12c geforderte Anlegen der „Waffen des Lichts“ nach Vers 13a „von einer Halacha in guter und aufrechter Haltung“ bestimmt, „die ebenfalls im Licht des nahen Tages steht.“ Jankowski gibt also das Verb *peripatein* {wandeln, den Gang gehen} mit „Halacha“ im Sinne eines wünschenswerten Lebenswandels wieder, und den Ausdruck *euschēmonōs* übersetzt er wörtlich von den Bestandteilen *eu-* {gut} und *schēma* {Haltung} her.

Zu Vers 14a schreibt Jankowski (J289f.):

Waffen können angelegt werden. Kann auch der Messias angezogen werden? Paulus behauptet es: „*Zieht an den Herren Jesus Messias.*“ Er hat die Wendung noch in Gal 3,27, wo er freilich den Titel Messias absolut gebraucht. In Eph 4,24 und Kol 3,10 haben seine Schüler die uns seltsam anmutende Wendung interpretiert. Sie schreiben, daß man den *neuen Menschen anziehen* soll. Der neue Mensch aber ist für sie der Messias. Wie der dortige Kontext zeigt, ist das Anziehen des neuen Menschen, des Messias, eine Sache der praktischen Lebensführung. Denn die hat sich geändert. Sie ist bestimmt von einer neuen Halacha.

Nach Jankowski (J290) ist „genau das“ in Römer 13,14 zu hören:

Die Wendung steht in gewollter Parallele zu 13,12. Die Waffen des Lichts anziehen heißt, wie wir meinen, mit Wahrhaftigkeit und Freiheit gerüstet sein und in guter Haltung einhergehen, also nach einer neuen Halacha leben. Was auf keinen Fall diese neue Praxis bestimmen darf, zählt Paulus dann auf. *Sondern, aber, alla*, also betont folgernd wird dann die Ermutigung eingeleitet, den Herren Jesus Messias anzuziehen, und das heißt dann ebenfalls, die praktische Lebensführung anders und neu zu gestalten, kurz gesagt, messianisch zu leben im Licht des nahen Tages, mit dem die radikale Veränderung aller Verhältnisse beginnen wird.

Während Wolter (M344) zu Vers 14a mit einer seiner Lieblingsformulierungen die von Paulus in Vers 14a geforderte Veränderung der „Lebensführung“ als Konsequenz einer religiös zu verstehenden Bekehrung interpretiert, indem „erkennbar wird, wie das Christusgeschehen Menschen verändert, die glauben, dass Gott durch es an ihnen zum Heil gehandelt hat“, begreift Jankowski (J290) eine solche Veränderung von der Art und Weise her, wie sowohl der Messiasitel als auch der Name Jesu von der jüdischen Bibel her zu verstehen ist. In seinen Augen ist es kein Zufall, dass Paulus „hier die ausführliche Messiasitulatur verwendet“. Den „Herren Jesus Messias anziehen“, also „messianisch zu leben“, bedeutet nicht einfach an Jesus Christus zu glauben und persönliches religiöses Seelenheil von ihm zu erwarten, vielmehr werden im Blick auf die gesamte unter den herrschenden Verhältnissen leidende Welt

[d]ie Hoffnungen auf die Befreiung ... aktualisiert in dem Namen Jeschuah/Jesus, in dem der Messias erkannt ist und der den NAMEN, das herrliche Programm des Gottes Israels, vergegenwärtigt.

Paulus will mit Sicherheit nicht die Religion des Judentums durch eine Religion des Christusglaubens ersetzen. Stattdessen beruft der Gott Israels durch seinen Messias Jesus die Menschen aller Völker in die Gemeinschaft mit seinem Volk Israel hinein und wird auf diesem Wege ihre Befreiung aus der weltweiten Versklavung unter die herrschende Weltordnung schon in naher Zukunft herbeiführen.

Jankowski schließt nicht aus, dass „das kleine Summarium, das das Thema vom Umgang mit dem Bösen abschließt, aus katechismusartigen Stücken für den Unterricht und die Taufe der Gojim“ stammt:

Dann wäre es eine Erinnerung an das Gelernte und an das Taufgeschehen. Taufe aber ist immer darauf ausgerichtet, daß das Gelernte auch verwirklicht wird.

Wie das insbesondere im Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde verwirklicht werden kann, dieser Frage wird sich Paulus im nächsten und übernächsten Kapitel bis Römer 15,13 jetzt ausführlich zuwenden.

Übersetzungsvorschlag für Römer 13,8-14

- 13,8 Seid keinem irgendetwas schuldig,
außer einander (solidarisch) zu lieben.
Denn wer den anderen liebt, hat die Tora erfüllt.
- 13,9 Denn das du sollst nicht ehebrechen,
nicht töten, nicht stehlen, nicht begehren,
und wenn noch ein anderes Gebot,
ist in diesem Wort zusammengefasst:
Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.
- 13,10 Die Liebe bewirkt dem Nächsten nichts Böses.
Die Erfüllung der Tora ist also die (solidarische) Liebe.
- 13,11 Auch das wisst ihr, die Frist:
Schon ist die Stunde da für euch,
aus dem Schlaf erweckt zu werden.
Jetzt nämlich ist unsere Befreiung näher,
als da wir zum Vertrauen kamen.
- 13,12 Die Nacht ist vorgerückt,
der Tag aber ist genaht.
Also lasst uns wegtun die Werke der Finsternis
und anziehen die Waffen des Lichts.
- 13,13 Wie am Tage lasst uns in guter Haltung den Gang gehen,
nicht mit Fressen und Saufen,
nicht in Beilagern und Ausschweifungen,
nicht mit Streit und Fanatismus,
- 13,14 sondern zieht an den Herrn: Jesus, den Messias.
Und des Fleisches Vorsorge macht nicht zum Begehren.

Ermutigungen zur Einheit der Verschiedenen in der messianischen Gemeinde aus Juden und Menschen aus den Völkern (Römer 14,1 - 15,13)

[12. Januar 2026] Für Gerhard Jankowski (J290) ist nach dem Abschluss von Kapitel 13 des Römerbriefes klar, dass für die „messianische Gemeinde“, insofern sie „[g]ewappnet und ausgerichtet“ ist „auf das Licht des kommenden Tages, der erfüllten Zukunft“, jetzt „auch die Gegenwart in einem anderen Licht“ steht. Ganz dringend ist die „neue und ungewohnte Lebensführung zwischen Juden und Nichtjuden in der Ekklesia {Gemeinde} ... abzuklären“, wobei ein besonderes Augenmerk den „Begehrlichkeiten“ gilt, „die versprochenen Freiheiten auf Kosten anderer auszunutzen“.

Nachdem Paulus sich also Paulus in einer „erste[n] Ermutigung“ auf „den Umgang mit der Gesellschaft ... in der Hauptstadt des römischen Imperiums“ konzentriert hat (J290f.),

folgt nun eine Ermutigung, die eher nach innen gerichtet ist. Wie leben Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde zusammen, was gefährdet dieses Zusammenleben von innen heraus, wo gibt es da Verwerfungen? In Korinth und anderswo wurden Paulus die entsprechenden Fragen direkt gestellt. Er konnte sie gezielt beantworten. In Rom ist das anders. Die Gemeinde kennt er nicht. Über ihre Probleme ist er nur aus zweiter Hand unterrichtet. Also kann er auch nicht konkret antworten. Da aber das Schreiben als Traktat verfaßt ist, also auch für andere messianische Gemeinden gedacht war, konnte Paulus nur die Fragen beantworten, die in den ihm bekannten Gemeinden immer wieder aufbrachen. Und das sind die Fragen nach der Freiheit von den jüdischen halachischen Geboten, besonders die Beachtung oder Nichtbeachtung der Speisegebote. Die Antworten, die Paulus versucht, wollen an speziellen Fällen allgemeine Ermutigungen zur Einheit der Verschiedenen in der messianischen Gemeinde sein.

In drei Unterabschnitten, die Jankowskis (J8) mit „Unterschiede 14,1-12“, „Aufbauen 14,13-23“ und „Einmütig 15,1-6“ überschreibt, entfaltet Paulus seine diesbezüglichen Antworten, bevor er im Unterabschnitt „Jubelt, ihr Gojim, mit seinem Volk 15,7-13“ lobpreisend hervorhebt, dass es ihm in diesem gesamten großen Abschnitt genau darum geht, dass Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde Wege finden, um die zwischen ihnen bestehenden Probleme zu lösen und einander in ihrer Verschiedenheit anzunehmen.

Auch Michael Wolter zufolge (M244) bildet der Abschnitt 14,1 - 15,13 gegenüber dem Vorangehenden „eine thematische Einheit“, in dem Paulus die Frage erörtert,

wie Christen damit umgehen sollen, dass es unter ihnen Ethosdifferenzen gibt. Im Vordergrund stehen dabei unterschiedliche Ernährungsstile. Hierbei handelt es sich um ein Problem, das in zahlreichen urchristlichen Gemeinden umstritten gewesen sein dürfte. Mit 15,1-13 schließt Paulus nicht nur den Brief-

teil selbst ab, sondern auch das gesamte Corpus des Römerbriefes, das er in 1,18 begonnen hatte.

Die beiden ersten Unterabschnitte, in die Wolter diesen Briefteil gliedert (M348f.), stimmen mit denjenigen von Jankowski überein, die Verse 15,1-13 bilden seinen dritten Unterabschnitt, den er nicht noch einmal unterteilt:

In 14,1-12 geht es darum, wie Christen mit der Erfahrung umgehen sollen, dass sie unterschiedliche Lebensstile praktizieren.

In 14,13-23 ermahnt Paulus die „Starken“, darauf zu achten, dass ihr Verhalten nicht dazu führt, dass der schwache Bruder seines Heils verlustig geht.

In 15,1-13 fasst Paulus die ab 14,1 verhandelte Sachfrage zusammen und nimmt sein Resümee als Ausgangspunkt, um von ihm aus das gesamte Briefcorpus abzuschließen.

Schon von dieser inhaltlichen Zusammenfassung her fällt auf, dass Wolter nicht in Erwägung zieht, der rote Faden dieses großen Abschnitts könne in der Problematik des Zusammenlebens in einer aus Juden und Nichtjuden zusammengewürfelten Gemeinschaft bestehen. Stattdessen findet er in den ersten beiden Unterabschnitten sehr allgemein gehaltene Ermahnungen, die beliebige „Lebensstile“ unterschiedlicher Art und nicht näher konkretisierte Konflikte zwischen mehr oder weniger gläubensstarken Christen betreffen, während der dritte Unterabschnitt (M393) zwar vom „*Lobpreis Gottes*“ handelt, der „*alle Völker*“ miteinander vereint, aber von Wolter keineswegs auf den Konflikt zwischen Juden und Völkerchristen in der Gemeinde bezogen wird. Vielmehr behauptet er (M415f.)

dass Paulus sich den Konflikt zwischen ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ von Anfang an als einen innerheidenchristlichen Konflikt vorgestellt hat.

Da man sich kaum eine gegensätzlichere Ausgangsbasis für die Auslegung von Römer 14,1 - 15,13 vorstellen kann, bin ich sehr gespannt, ob die Argumente ausreichen werden, um die jeweiligen Grundannahmen bzw. Schlussfolgerungen zu untermauern.

Römer 14,1-3: Meinungsstreit über Speisetabus als Gefahr für eine Gemeinschaft der Verschiedenen

- 14,1 Den Schwachen im Glauben nehmt an und streitet nicht über Meinungen.
- 14,2 Der eine glaubt, er dürfe alles essen. Der Schwache aber isst kein Fleisch.
- 14,3 Wer isst, der verachte den nicht, der nicht isst; und wer nicht isst, der richte den nicht, der isst; denn Gott hat ihn angenommen.

[19. Januar 2026] Indem Paulus (M349) in Römer 14,1a zur Annahme des „Schwachen im Glauben“ aufruft, wendet er sich Michel Wolter zufolge (M351) „zunächst

nur an die in 15,1 so genannten ‚Starken‘ (*dynatoi*), zu denen er sich auch selbst zählt.“ Schon hier sei allerdings darauf hingewiesen, dass Paulus in Vers 3b auch umgekehrt den Schwachen ins Visier nimmt und ihn vor der Verurteilung des Starken warnt.

Wen meint Paulus aber mit dem „Christenmenschen, von dem er sagt, dass er ‚im Glauben schwach ist‘“? Das Wort *astheneia* {Schwäche} kann nach Wolter (M352) in

der paulinischen Umwelt ... sowohl als anthropologische Grundbefindlichkeit gelten als auch nur einzelne Teile und Funktionen des menschlichen Lebens betreffen. In diesem Sinne können u.a. „schwach“ sein: der „Leib“ ...; das „Denkvermögen“ ...; die „Hoffnung“ ...; der „Mut“ ...; die „Intelligenz“ ...; die „Seele“ ...; das „Gedächtnis“ ...; die „Einsicht“ ...; die „Potenz“ ...; das „Sehvermögen“ ...

Außerdem erwähnt Wolter, dass es in der Antike „als Merkmal von gut geführten politischen Gemeinwesen gilt, wenn die Schwachen gegen die Willkür der Starken in Schutz genommen werden“, und zitiert dazu Belege bei Demosthenes, Dionysius v. Halicarnass und Dio Chrysostomus. Auch nach der Apostelgeschichte 20,35 (M352f.) gehört es

zu den Aufgaben christlicher Gemeindeleiter ..., „sich der Schwächelnden anzunehmen“ (*antilambanesthai tōn asthenountōn*). Die Charakterisierung eines anderen Christen als „schwach im Glauben“ ist darum alles andere als pejorativ {abwertend}, denn ‚schwach‘ heißt immer auch ‚hilfsbedürftig‘. Das war schon in 1Thess 5,14 so.

Mit all dem will Wolter darauf hinaus (M353), „dass ‚Schwäche‘ bei der Charakterisierung von Menschen semantisch neutral ist“, es kommt „also immer darauf an, in welcher Hinsicht ein Mensch ‚schwach‘ ist“, so dass „ein ‚im Glauben Schwacher‘ (Röm 14,1) auf anderen Gebieten durchaus ‚stark‘ sein“ kann.

Konkret hatte Paulus (M351f.) als „im Glauben schwach“ bereits „in 1Kor 8,7.9-12 Christen bezeichnet ..., die den Verzehr von Fleisch, das von Opfertieren stammte, für Götzendienst hielten.“

Eine besondere Nähe zum Sprachgebrauch des Paulus findet Wolter (M352) in einer Formulierung des griechisch-römischen Schriftstellers Plutarch⁴⁴⁴:

Nicht weit von Röm 14,1a entfernt ist Plutarch, Phoc. 1,6, denn hier ist ebenfalls von einer ‚Schwächung‘ des „Glaubens“ (der *pistis*) die Rede: Wenn die Tyche sich „tüchtigen Männern“ entgegenstellt und ihnen „anstelle des verdienten Ruhms und Dankes schlimmen Tadel und Verleumdungen einbringt,

444 Die Stelle ist in einer deutschen und einer englischen Übersetzung von Plutarchs Biographie über Phokion am Ende von Kapitel 1 in seinen [Vergleichenden Lebensbeschreibungen](#) bzw. [The Life of Phocion](#) zu finden.

macht sie den Glauben an (ihre) Tugend (*tēn pistin tēs aretēs*) schwächer“. Gemeint ist die Gewissheit, dass die „tüchtigen Männer“ tatsächlich „tüchtig“ waren. Dasselbe gilt für Röm 4,19 (*Abraham mē asthenēsas tē pistei*): Hier stellt Paulus fest, dass Abrahams Blick auf sein und seiner Frau Alter diesem nicht die Gewissheit nehmen konnte, dass Gott die Verheißung von Gen 15,5 in die Tat umsetzen wird.

Im Gegenüber (M353) zur „Charakterisierung, mit der Paulus das Verhalten der Starken in V. 2a versieht (*pisteuein* {sich trauen} + Infinitiv...)“ geht Wolter davon aus, dass Paulus

in V. 1a den Glauben der „Schwachen“ als ‚labil‘, ‚ungefestigt‘ oder ‚ängstlich‘ kennzeichnen will. Auch von 1Thess 3,10, wo Paulus von den *hysterēmata* („Defiziten“) des Glaubens der Gemeinde spricht, ist die Rede von der ‚Schwäche‘ des Glaubens nicht weit entfernt. Das Gleiche gilt für die Hoffnung, die er in 2Kor 10,15 ausspricht: dass der Glaube der Christen in Korinth noch „wachsen“ möge. Zwischen einem Glauben, in dem Christen ‚schwach‘ sind (Röm 14,1a) und der ‚defizitär‘ (1Thess 3,10) oder ‚klein‘ (2Kor 10,15) ist, gibt es darum keinen substantiellen Unterschied.

Wie sich Paulus die Annahme des „idealtypischen ‚Schwachen im Glauben‘ und sein[es] Anderssein[s]“ vorstellt, wird er erst in Vers 3 andeuten:

Der ‚Starke‘ soll ihn ‚nicht verachten‘ (*mē exouthenein*). Konkreter wird Paulus nicht. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass die Gemeinsamkeit des Christus-Glaubens über alle Unterschiede zwischen den Glaubenden dominiert.

In Vers 1b macht Paulus (M353f.) mit *mē eis diakriseis dialogismōn* {(es soll) nicht zu Auseinandersetzungen über Meinungen (kommen)}

deutlich, was durch das „Annehmen“ des Schwachen verhindert werden soll: dass es zu Auseinandersetzungen über die in V. 2 beschriebenen Unterschiede kommt. Wie Paulus sich solche *diakriseis* vorgestellt hat, sagt er in V. 3a-b: Man „verachtet“ bzw. „verurteilt“ den jeweils anderen. Aus V. 2 geht zudem hervor, dass Paulus nicht lediglich dem ‚Schwachen‘ *dialogismoι* zuschreibt, sondern auch den ‚Starken‘. Dass er die in V. 2 beschriebenen Verhaltensweisen auf „Meinungen“ (*dialogismoι*) zurückführt, soll diese möglicherweise abwerten. Es ist vielleicht nicht allzuweit hergeholt, wenn man in diesem Zusammenhang an Ps 93,11^{LXX} erinnert (die *dialogismoι* der Menschen sind „nichtig“ [*mataioi*]). Immerhin zitiert Paulus diesen Vers in 1Kor 3,20, und auch von Röm 1,21c ist er nicht weit entfernt.

In Vers 2 (und dann auch noch einmal in Vers 5a-b) stellt Paulus (M354) vereinfachend „die unterschiedlichen Verhaltensweisen einander gegenüber, in denen die ‚Meinungen‘ konkrete Gestalt gewinnen“, wobei es zunächst „um die Beachtung von

Speisetabus“ geht. Während der eine (Vers 2a) sich traut, übertrieben ausgedrückt, *panta* {alles} zu essen, isst der andere (Vers 2b) nur *lachana* {Gemüse}.

Im Blick auf diese „Speisetabus“ schließt Wolter kategorisch aus, dass „die Beschreibung der Speisekarte des Schwachen in V. 2b einen tatsächlich praktizierten Ernährungsstil abbildet“. Stattdessen stehe *lachana* sehr allgemein „für fleischlose Ernährung“, die sich sowohl auf „neupythagoreischen Vegetarismus“ wie auf „ein diasporajüdisches Ernährungsethos“ beziehen könne. Jedenfalls gebe es (Anm. 30) „keinen einzigen jüdischen Text, der von ‚Gemüse (*lachana*) essen‘ spricht, wenn er die jüdische Speisehalacha beschreibt.“ Zwar fänden nach Wolter (M354f.) durchaus „auch die Schwachen von Korinth“ in dem von Paulus abgesteckten Rahmen Platz: „Sie würden nur Gemüse essen, damit sie nicht an Fleisch geraten, das von Opfertieren stammt.“ Trotzdem (M355) erlaubt es dieser

Teil der paulinischen Darstellung ... nicht, dem Schwachen eine bestimmte ethnische Identität oder Gruppenzugehörigkeit zuzuweisen. Sie bekommt aber einen guten Sinn, wenn man sie als eine komprehensiv Umschreibung versteht, die auf alle möglichen vegetarischen Ernährungsstile und deren Motivationen zutreffen will. Mehr, als dass Paulus auch in Rom mit dem Vorhandensein von Christen rechnet, die sich fleischlos ernähren und sich darum in seiner Beschreibung wiederfinden können, kann man darum nicht sagen.

In meinen Augen ist diese Einschätzung Wolters gleichermaßen abwegig und unerklärlich. Sarkastisch könnte man sagen, dass ja jedermann weiß, wie stark dem Paulus in all seinen Briefen das Thema des Vegetarismus auf den Nägeln brannte. Ohne Ironie frage ich Wolter, ob er denn seit den ersten beiden Hauptabschnitten des Römerbriefs Kapitel 1-8 und Kapitel 9-11 vergessen haben kann, dass das Verhältnis von Juden und Völkern und ihre Versöhnung durch den Messias Jesus sein Herzensanliegen sind. Kann Wolter wirklich annehmen, dass Paulus ab Kapitel 12 sich nur noch auf Christen ohne jeden Unterschied bezieht und dass die von der jüdischen Halacha vorgegebenen Unterschiede im alltäglichen Zusammenleben und vor allem bei der gemeinsamen Mahlfeier der Christengemeinde keine erhebliche Rolle mehr spielen würden?

Dass in Vers 3a-b „Paulus ‚alles essen‘ und ‚(nur) Gemüse essen‘ zu ‚essen‘ und ‚nicht essen‘“ vereinfacht, bringt er am Rande in einen Zusammenhang mit der „ähnliche[n] Abfolge von Lk 7,33-34“ und dem „Gegenüber von Lk 7,33 und Mt 11,18“. Vermutlich will er durch die Anspielung auf das radikale Fasten des Täufers seine Argumentation stützen, es gehe Paulus ganz allgemein um „die Frage ..., wie Christen mit der Unterschiedlichkeit ihrer Ernährungsstile umgehen sollen“. Konkret sieht Paulus in ihr Wolter zufolge „ein Problem des christlichen Miteinanders, weil sie zu gegenseitiger ‚Verachtung‘ bzw. ‚Verurteilung‘ führen kann.“

Was derjenige, der sich stark genug fühlt, zu essen, gegenüber dem Nicht-Essenden unterlassen soll, bezeichnet Paulus mit dem Verb *exouthenein*. Es „ist wie sein Syno-

mym *exoudenein* und die jeweiligen Stammverwandten von *ouden* bzw. *outhen* abgeleitet und bedeutet wörtlich ‚für nichts halten‘. In „keiner anderen antiken Schrift“ kommen diese Wörter häufiger vor als

in der Septuaginta, wo diese Wörter für eine Vielzahl hebräischer Verben stehen... Einen Eindruck von ihrem semantischen Profil bekommt man, wenn man nach dem Umfeld fragt. Sie stehen zusammen mit *myktērizēin* und *empaizein* („verspotten“; 2Kön 19,21; Lk 23,11); *atimia* etc. („Schande“; 1Sam 2,30; 15,9; PsSal 2,5.27); *bdelyktos* („verabscheut“; 2Makk 1,27); *agenēs* („gering“; 1Kor 1,28); *oneidos* („Schmach“; Ps^{LXX} 21,7; 118,22; 122,4); *ekgelan* („auslachen“; Ps^{LXX} 58,9)...). – Auf der anderen Seite sind als semantische Oppositionen belegt: *doxazein* („preisen“; 1Sam 2,30; Ps^{LXX} 14,4); *peithō* im Sinne von „Zutrauen haben“ (Am 6,1; Lk 18,9); *akouein* („gehören“; Sir 31,22).

Umgekehrt könnte der „Gemüse-“ bzw. „Nicht-Esser“ dem „(Alles-)Esser“ vorwerfen, „gegen das Gebot Gottes zu verstoßen“ und ihn auf diese Weise zu verurteilen, denn wenn „er in einer Stadt wie Rom alles esse, sei die Wahrscheinlichkeit groß, dass er Fleisch zu sich nehme, das unrein ist.“ Dass Paulus solche Bedenken, die doch wohl gerade hauptsächlich Judenchristen gegen heidenchristliche Alles-Esser ins Feld führen könnten, „für denkbar gehalten hat“, geht nach Wolter „aus V. 3c hervor, wo er seine in V. 3b an den fiktiven Nicht-Esser gerichtete Aufforderung begründet.“ Indem Paulus hier *ho theos* {Gott} betont voranstellt, hebt er „den Gegensatz zwischen dem Handeln des Nicht-Essers und dem Handeln Gottes hervor“ und (M355f.)

nimmt dem Nicht-Esser die Möglichkeit, sich bei der Verurteilung des Essers auf Gott berufen zu können, indem er betont, dass Gott diesen so, wie er ist, akzeptiert und in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen hat. Er macht dem Nicht-Esser damit deutlich, dass sein Urteil über den Esser dem Urteil Gottes widerspricht. Damit gibt Paulus der Position des Schwachen erst an dieser Stelle einen jüdischen Anstrich. Dass er ihn sich auch ethnisch als einen Juden vorgestellt hat, ist damit nicht gesagt, denn auch gottesfürchtigen Heiden ist ein solches Argument zuzutrauen.

Hier gibt Wolter eine grundlegende Voreingenommenheit gegenüber dem jüdischen Hintergrund der paulinischen Haltung zu erkennen, als ob die von ihm behauptete Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden durch Paulus gleichzusetzen wäre mit einem Hintersichlassen alles ethnisch Jüdischen, fast in der Art eines jüdischen Nationalstolzes, jedenfalls im Sinn einer ethnischen Überheblichkeit. Indem Wolter aber betont (M356), dass „auch gottesfürchtigen Heiden ein solches Argument zuzutrauen“ ist, hebt er ungewollt hervor, dass es eben nicht um ethnisches Judentum, sondern um die Frage geht, ob die Treue zur Tora Israels unter den Bedingungen der Zuwendung des Messias zu den Völkern auch die Treue zur jüdischen Halacha einschließt. Wie es um deren Geltung bestellt ist, wenn ihr wesentliches Anliegen der Trennung von den Völkern überwunden werden soll, muss Paulus immer

wieder zur Sprache bringen. Und es steht außer Frage, dass es bereits vom ersten Vers an das beherrschende Thema von Römer 14 ist.

Dass sowohl die hier behandelten Verse 1-3 als auch der gesamte Abschnitt 14,1 - 15,13 von den jüdischen Schriften her zu begreifen sind, zeigt u.a. das in den Versen 14,1a und 3c sowie 15,7a-b insgesamt 4mal vorkommende Verb *proslambanesthai* {annehmen}, dessen Bedeutung (M356) auch nach Wolter „vielleicht von seiner Verwendung in Heilsaussagen einiger Septuaginta-Psalmen bestimmt“ ist:

Ps 26,10 („mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, der Herr aber hat mich angenommen [*proselabeto me*; hebr. *ʾassaph*]“); 64,5 („selig ist der, den du erwählt und angenommen hast [*hon exelexō kai proselabou*; hebr. *qarab*]“); 72,24 („durch deinen Ratschluss hast du mich geführt und mit Herrlichkeit mich angenommen [*proselabou me*; hebr. *laqach*]“).

Nicht ins Konzept von Wolter passt jedoch, dass die Annahme des Schwachen durch den Starken und umgekehrt (14,1a.3a.b und 15,7a), die ihre Grundlage in der Annahme des Starken durch Gott (14,3c) bzw. des Schwachen und Starken durch den Messias hat (15,7b), sich sehr sicher konkret auf die wechselseitige Annahme von Mitgliedern der messianischen Gemeinde bezieht, die sich den jüdisch-halachischen Vorschriften verpflichtet fühlen oder auf der anderen Seite diese für durch den Messias außer Kraft gesetzt halten.

[20. Januar 2026] Nach Gerhard Jankowski (J292) kann überhaupt kein Zweifel daran bestehen, dass es sich bei den „Schwachen“, von denen Paulus in Römer 14,1ff. spricht, um „Menschen“ handelt,

die Probleme mit einer ganz bestimmten Art von Speisen und mit der Beachtung von ganz bestimmten Tagen haben. Nicht weil sie einen besonderen Lebensstil pflegen, indem sie vegetarisch leben und an bestimmten Tagen gar nichts essen, um abzunehmen, sondern weil sie im Zusammenleben mit den Gojim nach wie vor bestimmte Gebote einhalten. Darin unterschieden sie sich von anderen.

Die Berufung von Menschen aus den Völkern in die Gemeinschaft mit Israel erlegte nach Paulus zwar nicht die gesamte Tora den Gojim auf, aber sie ebnete keineswegs von vornherein alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden ein, indem sie alle Forderungen der Tora als bedeutungslos auch für Juden erklärte. Stärke im Vertrauen auf den Messias zeigten allerdings diejenigen Juden, die sich dazu überwand, diejenigen Vorschriften der jüdischen Halacha außer Acht zu lassen, die die Trennung von den Völkern sicherstellen sollten. Daraus ergibt sich für Paulus nach Jankowski eine wesentliche Frage, die abschließend eine ausführliche Behandlung in seinem Traktat über Israel und die Völker im Römerbrief verdient:

Wie aber kann das gehen, sich von anderen durch eine verschiedene Lebensgestaltung unterscheiden und dennoch mit ihnen zusammenleben?

Um welche Unterschiede es geht, „was das Essen betrifft“, führt Jankowski beispielhaft auf, wobei er sich zunächst auf Aussagen aus der Mischna Aboda Zara {fremder Dienst}, einem rabbinischen Traktat über den Götzendienst, bezieht:

Fleisch, das zum Götzen hineingebracht wird, ist erlaubt; was von dort herauskommt, ist verboten, weil es wie Totenopfer betrachtet wird (mAboda Zara II,3). Folgende Dinge der Nichtjuden sind verboten, aber nicht deren Nutzung: Milch, die ein Nichtjude gemolken hat, ohne daß ein Israelit es gesehen hat, ihr Brot und ihr Öl [Rabbi und sein Haus haben das Öl erlaubt], Gekochtes, Eingemachtes, worin sie Wein und Essig zu tun pflegen, kleingehackte Terith (Thunfisch?), Fischlake, in der kein Fisch ist ... (mAboda Zara II,6).

So zitiert Jankowski (J293) nur „einen Bruchteil“ der „halachischen Speisegebote“, an die sich diejenigen „Juden in der messianischen Gemeinde“, die Paulus „die im Vertrauen Schwachen“ nennt, „nach wie vor“ gebunden fühlten:

Diese Gebote wurden zu einem Problem, wenn Juden mit Nichtjuden zusammen aßen. Und das war der Fall, wenn das *herrliche Mahl*, *kyriakon deipnon* (1. Kor 11,20), gefeiert wurde, das wohl eine zentrale Feier der Ekklesia war. Zu diesem Mahl wurden Speisen mitgebracht. Waren die koscher, so fragten sich die Juden? Diese Frage brauchten die Nichtjuden eben nicht zu stellen, da ihnen die Speisegebote nicht auferlegt waren. Sie konnten alles essen, weil sie die Unterscheidung zwischen rein und unrein nicht kannten. Um die Tischgemeinschaft nicht zu gefährden, aßen die Juden eben nicht alles, was auf den Tisch kam. Das mußte zu Mißstimmigkeiten untereinander führen. Denn die Nichtjuden, die in der Mehrheit waren, aßen alles bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten – und nur um die geht es –, die Juden, der weitaus kleinere Teil der Ekklesia, aßen eben nur Gemüse. Dieses Essen, das Zeichen der Gemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden in der Ekklesia sein sollte, war ein Problem in allen messianischen Gemeinden, wie 1. Kor 10-11 es zeigt. Sollte die Mehrheit sich der Minorität beugen? Das gleiche galt für die Beachtung bestimmter Tage, wobei der Sabbath und das halachische Gebot, ihn unbedingt einzuhalten, an erster Stelle standen.

War dieses „Problem“ nicht „leicht zu lösen“? Hätte Paulus nicht „die halachischen Gebote generell innerhalb der Ekklesia für erledigt“ erklären können? Es wurden doch (J294) „später nicht nur diese Gebote, sondern die Thora, das ‚Gesetz‘, insgesamt für erledigt erklärt“. Aber „[g]enau diesen Weg geht Paulus nicht“. Stattdessen fordert er, dass sich die Menschen so gegensätzlicher Herkunft in der vom Messias zusammengerufenen Gemeinde gerade in ihrer Verschiedenheit und auch in ihrer Schwäche gegenseitig annehmen.

Für problematisch halte ich allerdings folgende Argumentation von Jankowski (J293):

„*Macht nicht die Vorsorge des Fleisches zu Begierden*“, so hieß es in 13,14. Fleisch und Begierde, diese Wörter sind auch Stichworte aus der Erzählung

vom Zug Israels aus der Sklaverei in die Freiheit. Zwar ist das Volk befreit aus der Sklaverei Ägyptens, aber der *Mischmasch*, der mitgezogen war, sehnt sich mit Begier nach den Fleischtöpfen Ägyptens und steckt das Volk mit seiner Begier an. „*Sie begehrten ein Begehren, ... sie sagten: Wer gibt uns Fleisch zu essen?*“ (Num 11,4f.). Nun hatte man in Rom sicher genug zu essen, auch in der messianischen Gemeinde. Und dennoch wird das Essen und das Fleisch für Teile der Gemeinde zu einem Problem.

Jankowski beachtet nicht, dass die Wörter „Fleisch und Begierde“ zwar in deutscher Übersetzung sowohl in Römer 13,14 als auch in 4. Mose (Numeri) 11,4 vorkommen, aber Paulus verwendet das griechische Wort *sarx*, das sich an dieser Stelle auf die leiblichen Bedürfnisse des Menschen bezieht und nicht das tierische Fleisch meint, das von Menschen gegessen wird, während die Septuaginta im Buch Numeri das hebräische Wort *bašar*, das für jede Art von Fleisch und Lebewesen steht, mit *krea* {Fleisch von Tieren, das gegessen wird} übersetzt. Es ist also zumindest gewagt, den Vers Römer 13,14 vor dem Hintergrund der Stelle aus der Tora begreifen zu wollen.

Auf der anderen Seite stellt die Beteiligung nicht zum Volk Israel gehöriger Bewohner Ägyptens am Auszug aus dem ägyptischen Sklavenhaus, die im 2. Buch Mose (Exodus) 12,38 *ʿerev* {Andere, Fremde, Mischvolk} und im 4. Buch Mose (Numeri) 11,4 *ʿassaphssuph* {Mischmasch, fremdes Volk} genannt werden, eine Parallele dar zur Berufung von Menschen aus den Völkern in die Gemeinschaft mit Israel durch Paulus. Könnten von daher jüdische Mitglieder der messianischen Gemeinde ihren nichtjüdischen Geschwistern unterstellt haben, sie wollten sie zu einem unangemessenen Begehren verführen, Fleisch zu essen?

Römer 14,4-9: Jeder stehe zu seiner Überzeugung wie zu seinem Herrn mit Dank an Gott, denn wir alle gehören zum Messias als unserem Herrn

- 14,4 Wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?
Er steht oder fällt seinem Herrn.
Er wird aber stehen bleiben;
denn der Herr kann ihn aufrecht halten.
- 14,5 Der eine hält einen Tag für höher als den andern;
der andere aber hält alle Tage für gleich.
Ein jeder sei seiner Meinung gewiss.
- 14,6 Wer auf den Tag achtet, der tut's im Blick auf den Herrn;
wer isst, der isst im Blick auf den Herrn,
denn er dankt Gott;
und wer nicht isst, der isst im Blick auf den Herrn nicht
und dankt Gott auch.
- 14,7 Denn unser keiner lebt sich selber,
und keiner stirbt sich selber.
- 14,8 Leben wir, so leben wir dem Herrn;

sterben wir, so sterben wir dem Herrn.
 Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.
 14,9 Denn dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden,
 dass er über Tote und Lebende Herr sei.

[21. Januar 2026] Nach Michael Wolter (M356) nimmt Paulus in Vers 4 das „Stichwort *krinein* {richten}“ wieder auf

und spricht seinem fiktiven Gesprächspartner, bei dem es sich immer noch um den Nicht-Esser handelt, grundsätzlich das Recht ab, einen anderen Christen zu ‚verurteilen‘.

Mit *sy tis ei?* {wer bist du?} „hatte Paulus bereits in Röm 9,20 ... einem fiktiven Gegenüber einen Anspruch“ bestritten, „den er ihm selbst in den Mund gelegt hatte.“ In dem Bild, das Paulus hier entwirft, vergleicht Paulus den Schwachen, wenn „er den Starken verurteilt“, mit jemandem, der sich anmaßt, über „einen ‚Hausklaven‘ ..., dessen ‚Herr‘ nicht er selbst, sondern ein ‚anderer‘ ist“, ein Urteil zu sprechen. Da Paulus damit nicht sagt (M356f.),

dass auch der Angeredete ein Sklave ist..., ist auch der *idios kyrios* {eigene Herr} in V. 4b erst einmal noch Bestandteil des Bildfeldes, denn Paulus stellt ihn lediglich als Herrn des Hausklaven dar und nicht auch als Herrn des Verurteilenden. Dass auf der Sachebene beide – der verurteilende Schwache und der von diesem verurteilte Starke – ein und denselben „Herrn“ haben, spielt auf der Bildebene keine Rolle. Die Metaphorik lässt es vielmehr zu, dass auch der *krinōn* ein „Herr“ ist, der über Sklaven gebietet. Zu ihnen gehört aber nicht der von ihm verurteilte Sklave, und allein dieser Aspekt bildet das [tertium comparationis](#) von Bild und Sache.

Zu den Stichworten *stēkein ē piptein* („Stehen oder fallen“) verweist Wolter (Anm. 41) auf die [Auslegung von Römer 11,11](#) (hier S. 763f.); sie (M357) „umschreiben in komplementärer Polarität die Erfahrung von Wohl und Wehe.“ Die betonte Voranstellung von *tō idiō kyriō* {dem eigenen Herrn} „soll zum Ausdruck bringen, dass es bei einem Sklaven einzig und allein dessen Herr ist – und niemand anderer –, der über sein Tun urteilt und über sein Ergehen entscheidet.“ Schon in diesem Versteil 4b greift nach Wolter (M357f.)

die Sache auf das Bild über, denn auf der Sachebene wird der „eigene Herr“ des Hausklaven zum „Herrn“ des vom Schwachen kritisierten Starken, und dieser Herr ist auch das grammatische Subjekt von *stathēsetai* {er wird stehen bleiben} in V. 4c. In betonter Antithese zur Verurteilung durch den Schwachen stellt Paulus hier fest, dass das Verhalten des Starken die Billigung seines Herrn finden und dieser ihm darum ein heilvolles Ergehen zuweisen wird.

Nahe liegt es (M358) vom „Sprachgebrauch in V. 6-8“ her, dass „er an Jesus Christus gedacht hat, als er *kyrios* {Herr} schrieb“; nach Wolter gibt Paulus „ganz dezidiert sei-

ner Erwartung Ausdruck, dass der Herr das ‚Alles-Essen‘ des Starken gegen dessen Verurteilung durch den Schwachen ins Recht setzen wird.“

Indem Paulus in Vers 5a-b „eine andere Ethosdifferenz“ erwähnt, nämlich „die Frage, ob für die Lebensführung eine bestimmte Kalenderobservanz angezeigt ist oder nicht“, kehrt er „auf die Textebene“ der in Vers 2 angesprochenen „Unterscheidung der Ernährungsstile“ zurück und stellt „beide Differenzen nebeneinander“. Dabei bleibt es Wolter zufolge

offen, wie sich die beiden Differenzen zueinander verhalten: Es wird nicht deutlich, ob der Gemüse-Esser derselbe ist, der auch Kalenderobservanz betreibt, oder ob nur manche Gemüse-Esser das tun, oder ob es auch unter den Alles-Essern welche gibt, die zwischen den Tagen unterscheiden.

Da Paulus außerdem auch „ungesagt“ lässt, „welche Tage der Kalenderobservante anderen Tagen vorzieht“, meint Wolter erneut den Schluss ziehen zu dürfen, dass er hier nicht unbedingt „vom Sabbatgebot sprechen will“ und dass jedenfalls die Unterscheidung bestimmter Tage nicht speziell auf Konflikte zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Gemeindemitgliedern zu beziehen ist. Vielmehr lässt ihm zufolge auch in den Versen 5a-b (M359)

die paulinische Darstellung eine Fülle von Möglichkeiten zu, die nicht vor-schnell auf eine bestimmte Position hin reduziert werden dürfen. Paulus hält es für möglich, dass es unter den Christen in Rom unterschiedliche Auffassungen darüber gab, ob ein bestimmter Festkalender für die Darstellung der christlichen Identität eine Rolle zu spielen hat oder nicht. Über Einzelheiten ist er aber nicht orientiert, und darum gibt er seiner Darstellung eine so allgemeine Gestalt, dass möglichst viele denkbare Konstellationen in ihr Platz haben. Einen Rückschluss auf die konkreten Verhältnisse bei den römischen Christen erlauben sie nicht einmal annäherungsweise.

Letzteres trifft natürlich zu, aber dass genau das Gegenüber von Juden und Nichtjuden zu den beherrschenden Themen des gesamten Römerbriefs gehört, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen. Immerhin ist es Wolter bewusst (M358), dass die „paulinische Formulierung ... natürlich das Sabbatgebot“ einschließt, aber sie ist „sogar noch nichtssagender als die Trias ‚Feiertage, Neumonde, Sabbate‘, mit der häufig der jüdische Festzyklus umschrieben wird“, z.B. in Kolosser 2,16 und (Anm. 49) in „1Chr 23,31; 2Chr 2,3; 8,13; 31,3; Ez 45,17; Hos 2,13; Jdt 8,6; [1/3Esr](#) 5,51; Neh 10,34; 1Makk 10,34“.

Indem Wolter dazu auch auf Galater 4,10 verweist, mag er andeuten wollen, dass Paulus dort Heidenchristen anspricht (Vers 8), die sich nach ihrer Erkenntnis des wahren Gottes wieder *ta asthenē kai ptōcha stoicheia* {den schwachen und dürftigen Elementen} zuwenden (Vers 9) und damit zu heidnischen Praktiken der Beachtung bestimmter Tage und Monate und Zeiten und Jahre zurückkehren (Vers 10). Nimmt man aber ernst, dass Paulus sich im Galaterbrief hauptsächlich mit der Forderung

auseinandersetzt, alle Gojim, die zur Gemeinde des Messias gehören wollen, müssten sich der Beschneidung unterziehen und allen Forderungen der Tora unterwerfen, kann er in Galater 4,8-10 auch solche Heidenchristen meinen, die sich einem in den Augen des Paulus schwachen und dürftigen, weil fanatischen „jüdischen Elementarunterricht“ unterziehen, durch den sie sich verpflichtet sehen, alle „halachischen Gebote und Anweisungen zur Anwendung der Thora“ als für sich „genauso verbindlich“ anzuerkennen „wie die Thora selbst“, wozu auch die Einhaltung der in Vers 10 genannten kalendarischen Vorschriften gehört.⁴⁴⁵

Am Ende seiner Auslegung von Vers 5a-b hebt Wolter hervor (M359), dass die „Beachtung von Speisetabus und Kalenderobservanz ... auch sonst häufig miteinander kombiniert“ werden, „wenn Abweichungen vom normativen jüdischen Ethos festgestellt werden.“ Er bezieht sich dabei auf Kolosser 2,16 und auf Stellen bei Josephus und im Jubiläenbuch⁴⁴⁶. Während Josephus davon berichtet, dass „Juden ... ,der *koinophagia* {Genusses verbotener Speise} oder der *en tois sabbatois paranomia* {Entheiligung des Sabbats} oder eines anderen Vergehens dieser Art beschuldigt“ werden, heißt es im Jubiläenbuch 6,38 von Israeliten der Zukunft:

„sie werden irren in Bezug auf Neumond und Zeit und Sabbate und Feste; und sie werden Blut essen mit allem Fleisch“... Obwohl auch diese Texte ausgesprochen allgemein und pauschal formulieren, sind sie immer noch konkreter als die paulinische Beschreibung.

Wolter stellt das alles zutreffend dar, belegt damit aber gerade nicht seine Annahme, dass es sich auch bei dem in den Versen 5a-b angesprochenen Sachverhalt um einen innerheidenchristlichen Konflikt gehandelt haben könnte.

In Vers 5c folgt dann die Aufforderung *hekastos en tō idiō noi plērophoreisthō* {jeder soll in seiner eigenen Überzeugung vollkommen sicher sein}, die sich nach Wolter „nicht nur auf die Unterschiede bei der Kalenderobservanz (V. 5a-b), sondern auch auf die unterschiedlichen Ernährungsstile (V. 2-4)“ bezieht. Dabei meint „*hekastos* ... ,jeder der zuvor Genannten““, was Paulus in Vers 6 „durch *ho phronōn tēn hēmeran* {wer den Tag beachtet} (V. 6a), *ho esthiōn* {wer isst} (V. 6b) und *ho mē esthiōn* {wer

445 So argumentiert Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48 (1990), 78, und er fährt fort:

Wie die Mischna zeigt, gibt es eine Fülle von Geboten, die regeln, wann was gemacht werden darf und wann nicht. Sie haben alle einen guten Sinn, freilich nur und ausschließlich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft.

446 Die aus dem Werk des Josephus angeführte Stelle „Ant. 11,346“ ist in deutscher Übersetzung unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 11, 8, 7](#), nachzulesen. Das [Jubiläenbuch](#) kann bei Wikisource eingesehen werden; die oben von Wolter zitierte Übersetzung stammt von K. Berger, JSRRZ (Jüdische Schriften hellenistisch-römischer Zeit) II/3, 361.

nicht isst} (V. 6d)“ aufnimmt; allerdings „fehlt derjenige, der ‚jeden Tag bevorzugt‘ (V. 5b).“

Indem Paulus „vom ‚Denken‘ (*nous*)“ redet (M359f.),

das das Verhalten der zuvor genannten Typen bestimmt, bringt Paulus den anthropologischen Ort ins Spiel, in dem die „Meinungen“ (*dialogismoi*) von V. 1b ihren Ort haben. Beide Aufforderungen passen gut zusammen: Wenn Paulus sowohl den Starken als auch den Schwachen aufruft, sie sollten in ihrem jeweils „eigenen Denken“ „voll überzeugt sein“ (*plērophoreisthō*), gibt es keinen Grund, über die unterschiedlichen Auffassungen zu streiten (*diakrīnesthai*). Es kommt vielmehr nur darauf an, sich gegenseitig zu akzeptieren (*proslambanesthai*; 14,1a; 15,7a). Zwischen den Zeilen steht darum auch die an beide gerichtete Aufforderung, den jeweils anderen nicht zur eigenen Auffassung bekehren zu wollen.

In Vers 6 begründet Paulus (M360) die eben „ausgesprochene Aufforderung“ damit, „dass alle zuvor erwähnten Verhaltensweisen... ‚für den Herrn‘ (*kyriō*) praktiziert“ werden. Mit *kyrios* meint Paulus

in allen drei Fällen ... Jesus Christus, den Paulus auf diese Weise von „Gott“ unterscheidet, dem nach V. 6c.e die Danksagung beim Essen gilt. Durch diesen Verweis bescheinigt Paulus den jeweils Genannten, dass sie ihr Verhalten um des erhöhten „Herrn“ willen und damit als integralen Bestandteil ihrer christlichen Identität praktizieren.

Dass Paulus in Vers 6c und e „den Christusbezug der unterschiedlichen Ernährungsstile“ in der „aus dem jüdischen Tischsegen hervorgegangene und Gott geltende Danksagung für die Speise ... zum Ausdruck kommen sieht“, belegt nach Wolter „an einer unvermuteten Stelle und nahezu beiseite gesprochen“ ein

Element, das für die paulinische Theologie von zentraler Bedeutung ist: dass Christusglaube und Gottesverehrung zusammengehören und für Christen keine Gottesbeziehung denkbar ist, die vom Christusgeschehen absehen könnte. Jedes Wort, mit dem Christen Gott beim Essen danken, hört Paulus darum als ein Wort des Glaubens, dass Gottes Heil durch niemand anderen als durch Jesus Christus erschlossen wird.

Wolter unterlässt es allerdings, zu betonen, dass es für Paulus damit umgekehrt auch undenkbar ist, das Vertrauen auf Jesus als den Herrn von der Danksagung gegenüber dem Gott Israels zu lösen, denn als der *kyrios* kann Jesus ja nur insofern verstanden werden, als er den Willen und das Wirken des befreienden NAMENS vollkommen verkörpert und in die Tat umsetzt.

Die Verse 7-9 knüpfen an den dreimaligen Dativ *kyriō* {für den Herrn} aus Vers 6a.b.d an, indem sie ihn „mit *heautō* {für sich selbst} (V. 7a-b) und *kyriō* {für den Herrn} (V. 8a-b)“ fortschreiben. Die konkreten Formulierungen „*hēmeran phronein* {den Tag

beachten} (V. 6a), *esthiein* {essen} (V. 6b) und *mē esthiein* {nicht essen} (V. 6d)“ werden „zu ‚leben und sterben‘ (V. 7-8)“ verallgemeinert. Im Zuge dieser Verallgemeinerung (M361) der „bisherigen Aussagen über Vertreter unterschiedlicher Ernährungsstile und Kalenderobservanzen zu Aussagen über *alle Christen*“ entwirft Paulus Wolter zufolge

in diesen Versen so etwas wie eine Anthropologie des Christenmenschen und legt dar, was Christen miteinander verbindet, auch wenn sie unterschiedliche Ernährungsstile praktizieren und sich an unterschiedliche Kalender halten: dass sie alles, was sie tun, nicht „sich selbst“, sondern „dem Herrn“ tun. Er will seinen Lesern damit deutlich machen, dass Ethosdifferenzen zwischen ihnen von nachrangiger Bedeutung sind, weil sie sich wie alle Christen (V. 7a) von ein und derselben Existenzorientierung leiten lassen, nämlich von der Ausrichtung all ihres Tuns auf den erhöhten Herrn, dem sie „angehören“ (V. 8c).

Folgendermaßen gliedert Wolter die Verse 7-9 „in vier Teile“:

In V. 7 (1) schreibt Paulus, was Christenmenschen *nicht* tun, und in V 8a-b (2) stellt er fest, was sie *stattdessen* tun. V. 8c (3) fasst zusammen und formuliert zum Schluss eine neue These (*tou kyriou esmen* {wir gehören dem Herrn}). Sie geht über das bisher Gesagte hinaus und wird dann in V. 9 (4) begründet.

Mit dem „Gegenüber von ‚für sich selbst leben/sterben‘ (V. 7a-b) und ‚für den Herrn leben/sterben‘ (V. 8a-b)“ greift Paulus ein in seiner Umwelt „verbreitetes Motiv auf“ und passt „es seinem theologischen Anliegen“ an. Bei griechischen und römischen Autoren wie Pindar, Horaz, Seneca oder Ovid bezeichnet *heautō zēn* {für sich selbst leben} „den selbstgenügsamen Rückzug ins Private“. Andererseits (M362) findet sich auch Kritik an einer „solche[n] Lebenseinstellung ... mit dem Hinweis darauf ..., dass kein Mensch sich einfach durch den Rückzug ins Private seiner sozialen Verantwortung entledigen dürfe“, z.B. bei Menander, Seneca, Plato, Cicero, Lukan und Philostrat. Differenziert nimmt „diese Tradition“ vor allem Seneca⁴⁴⁷ auf, indem er schreibt:

„Einen Menschen, der in Muße lebt, hält die Allgemeinheit für zurückgezogen und für mit sich selbst zufrieden, für sich selbst lebend (*sibi viventem*), was nur einem Weisen zuteil werden kann; er allein versteht es, für sich selbst zu leben (*scit sibi vivere*); wer aber Geschäfte und Menschen flieht ..., wer wie ein scheues Tier vor Furcht sich verborgen hält, der lebt nicht für sich selbst (*ille sibi non vivit*), sondern ... für den Bauch, den Schlaf, die Lust; ... nicht lebt für sich selbst, wer für niemanden (lebt) (*non ... sibi vivit, qui nemini*)“.

Indem der jüdische Philosoph Philo⁴⁴⁸ in „Heres 111 ... an die Stelle der sozialen Verpflichtung das Gottesverhältnis“ stellt, ist er

447 Die von Wolter zitierte Stelle „Ep. Mor. 55,4-5“ findet sich in Senecas Epistulae morales ad Lucilium im [6. Buch, 55. Brief, Abschnitt 4-5](#).

nicht mehr weit von Röm 14,7 entfernt: „Wenn einer in allen Stücken mehr für Gott als für sich selbst leben könnte (*ei dē dynaito tis pasi tois meresi zēsai theō mallon ē heautō*), würde er ein glückseliges Leben führen“. Vor allem aber zu 2Kor 5,14-15 ist es von hier aus nur noch ein kleiner Schritt: „Einer ist für alle gestorben, damit diejenigen, die leben, nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist (*mēketi heautois zōsin alla tō hyper autōn apothanonti kai egerthenti*)“.

Zwei weitere Texte (M363) stehen Römer 14,7-8b noch „ein ganzes Stück näher“, weil in ihnen „der Ausdruck ‚für sich selbst leben‘ (*heautō zēn / sibi vivere*) zu ‚für sich selbst leben und sterben‘ erweitert ist“.

In Lukans Geschichte des römischen Bürgerkriegs sagt Cato d.J. einem jungen Soldaten, der nicht mehr weiterkämpfen will (Bell. Civ. 9,259-260⁴⁴⁹): „Weil du für dich selbst, nicht für die Heerführer, lebst und stirbst (*tibi, non ducibus, vivis morerisque*) ..., fliehst du den Krieg“. Bei Plutarch, Cleom. 52(31),9-10 verweigert der Spartanerkönig Kleomenes den Selbstmord mit der Begründung, „dass es schändlich ist, allein für sich selbst zu leben und zu sterben (*zēn monois heautois kai apothnēskein*)“, weil dadurch „nichts Gutes und nichts Nützliches bewirkt wird“.

Sowohl in „den beiden zuletzt genannten Texten“ als auch in Römer 14,7-8b bringen „die polaren Ausdrücke ‚leben‘ und ‚sterben‘ die Gesamtheit und Unterschiedlichkeit der menschlichen Lebensäußerungen zum Ausdruck“. Dabei verwendet Paulus seine Aussagen als ein Argument

a fortiori, d.h. vom Schweren aufs Leichte: Wenn bei Christenmenschen selbst so extrem gegensätzliche Vorgänge wie Leben und Sterben ihre Gemeinsamkeit darin finden, dass in ihnen ein und dieselbe Existenzorientierung zum Ausdruck kommt, gilt das erst recht für die Benutzung unterschiedlicher Speisekarten und Kalender, die von weitaus geringerer existentieller Bedeutung sind.

Anders als in „der Mehrzahl der außerneutestamentlichen Texte“ steht bei Paulus „der erhöhte Herr an der Stelle ..., die üblicherweise die sozialen Verpflichtungen einnehmen“, womit er außerdem

den Blick seiner Leser von den individuellen Besonderheiten eines jeden ‚Sichselbst-Lebens‘, das bei dem einen immer anders ausfällt als bei dem anderen, abwendet und ihn auf das lenkt, was ihnen gemeinsam ist: die Zugehörigkeit zum erhöhten Herrn. Es ist genau dieses Ergebnis, mit dem Paulus in V. 8c sei-

448 Mit „Heres 111“ bezieht sich Wolter auf Philos Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) (deutsche Übersetzung: [Über den Erben des Göttlichen](#)).

449 Die von Wolter zitierte Stelle aus Lukans Buch über den Bürgerkrieg ist in einer [lateinisch-englischen Ausgabe](#) nachzulesen. Für die folgende von Wolter mit „Cleom. 52(31),9-10“ angeführte Stelle aus Plutarchs Biographie des Kleomenes finde ich im Internet nur eine [deutsche Übersetzung](#) (drittletzte Zeile auf S. 93).

ne Gegenüberstellung zusammenfasst (*oun* {darum}). Weder Sterben noch Leben (und darum erst recht nicht unterschiedliche Ernährungsstile und Kalenderobservanzen) können außer Kraft setzen, dass sie – genauso wie Sklaven ihrem Herrn gehören (V.4) – Eigentum des Kyrios sind.

Warum dies so ist, also „warum Christenmenschen im Leben und im Tod zum erhöhten Herrn gehören (V. 8c)“, das begründet Paulus in Vers 9, indem er „das *kyrios*-Sein Jesu in dessen Tod und Auferstehung“ verankert. Dazu greift er (M363f.), wie auch in „1Thess 4,14“ sowie „Röm 8,34b-e und 2Kor 5,15b“, „auf eine christologische Tradition zurück“, wobei (Anm. 66) von diesen Texten nur die Letztere „Jesu Tod ... als Sühnetod“ deutet, und wandelt sie ab (M364):

Dass Paulus in Röm 14,9a im Unterschied zu den anderen Texten nicht „ist auf-erstanden“ (*anestē*; 1Thess 4,14) oder „auferweckt“ (*egertheis*; Röm 8,34c; 2Kor 5,15b) schreibt, sondern „wurde lebendig“ (*ezēsen*), dürfte durch V. 7-8 veranlasst sein, wo ‚leben‘ das Gegenüber von ‚sterben‘ war. Umgekehrt verdankt sich die Ersetzung der normalen *anthropologischen* Reihenfolge von ‚leben‘ und ‚sterben‘, der Paulus in V. 7-8 gefolgt war, durch das Begriffspaar „Tote und Lebende“ (V. 9b) der Orientierung an der *christologischen* Abfolge *apethanen kai ezēsen*.

Auch zu Philipper 2,8-11 besteht nach Wolter eine „deutliche Nähe“; dort wird jedoch wie „in 1Tim 3,16 und Hebr 12,2 ... statt von Jesu Auferstehung von seiner Erhöhung gesprochen“:

(8) ... gehorsam bis zum Tod, zum Tod am Kreuz. (9) Darum hat Gott ihn auch erhöht und ihm den Namen geschenkt, der über allen Namen ist, (10) damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge – der Himmlischen und der Irdischen und der Unterirdischen – (11) und jede Zunge bekenne: „Herr ist Jesus Christus“ (*kyrios Iēsous Christos*) zur Ehre Gottes, des Vaters.

Dieser Hintergrund im Philipperbrief bietet Wolter zufolge auch eine Erklärung dafür, dass Jesus, wie es dort in Vers 11 heißt, mit dem „Kyrios-Titel“, der „Gottesbezeichnung der Septuaginta“, angerufen werden soll. Dass Wolter allerdings „[d]e[n] ‚Name[n], der über allen Namen ist‘ (V. 9)“ ohne weitere Erläuterung mit dem identifiziert, was er den „Kyrios-Titel, die Gottesbezeichnung der Septuaginta“, nennt, kann Missverständnisse hervorrufen, und zwar sowohl über die Art und Weise, in der der Gott Israels ein *kyrios* {Herr} ist, als auch darüber, ob Paulus Jesus mit Gott identifiziert haben könnte. Dem Juden Paulus war ganz gewiss bewusst, dass trotz der Septuaginta-Übersetzung mit *kyrios* der nach 2. Mose (Exodus) 3,14 dem Mose offenbarte NAME Gottes für die Befreiung Israels aus jedem Sklavenhaus steht und jedenfalls nicht mit einem tyrannischen Gott verwechselt werden darf.⁴⁵⁰ Und wenn der

450 Zur Übersetzung des hebräischen Tanach ins Griechische durch die Septuaginta als [Transkulturelle Höchstleistung](#) verweise ich auf Helmut Schütz, [Ton Veerkamp](#), „Die Welt anders“, Gießen 2018 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701)), 27.

NAME des Gottes Israels für sein befreiendes Wollen und Wirken steht, dann läuft die Übertragung dieses NAMENS auf Jesus als den Messias Gottes darauf hinaus, dass Gott diesem Menschen, der ganz und gar Mensch bleibt, die Verwirklichung seines Wollens und Wirkens auf der Erde unter dem Himmel Gottes überträgt.

Wolter weist auch noch auf eine „weitere Gemeinsamkeit von Röm 14,9 und Phil 2,8-11“ hin, die darin besteht, „dass Paulus in Phil 2,10-11 dieselben Formulierungen aus Jes 45,23 übernommen hat, die er gleich in Rom 14,11 zitieren wird.“

[22. Januar 2026] Gerhard Jankowski hatte gleich zu Beginn seiner Auslegung von Römer 14,1-12 hervorgehoben (J292), dass man in

der selektiven Art, in der biblische Schriften gelesen werden, ... auch aus diesem Abschnitt die Sätze 14,7-8 herausgegriffen und sie zu einer Art floskelhaftem Leitspruch für Grabreden gemacht [hat]. Aus ihrem Kontext genommen, können sie vielleicht Trauernde trösten. Wohl redet dieser Kontext auch von Schwachen. Das aber sind keine Trauernden, sondern Menschen, die Probleme mit einer ganz bestimmten Art von Speisen und mit der Beachtung von ganz bestimmten Tagen haben.

„Was die Beachtung von Tagen betrifft“, zitiert Jankowski zu Vers 5a.b zunächst das Sabbatgebot der Tora in den Zehn Geboten:

Gedenke des Tages des Sabbath, ihn zu heiligen. Ein Tagsechst diene und mache all deine Arbeit, aber der siebente Tag ist Sabbath dem EWIGEN, deinem Gott, nicht mache allerart Arbeit (Ex 20,8).

Außerdem verweist er nochmals auf die Mischna Aboda Zara (I,1 u. 3) über den Götzendienst, derzufolge es „[d]rei Tage vor den Festtagen der Gojim ... verboten [ist], mit ihnen Geschäfte zu machen, ihnen was zu leihen oder von ihnen auszuleihen“. Das heißt (J293), auch die „Feste der Gojim“ können unmittelbare Auswirkungen auf die Gemeinschaft von Nichtjuden und Juden in der messianischen Gemeinde haben, z.B. die „Calendae“ (Anm. 23: „Der erste Tag des Monats nach römischer Zeiteinteilung“), die „Saturnalien“, der „Siegstag“ (Anm. 24: „Gemeint ist wahrscheinlich der Sieg des Octavian bei Actium, durch den er zum Alleinherrscher wurde“), der „Geburtstag der Könige“ (Anm. 25: „Gemeint ist wahrscheinlich der Tag des Regierungsantritts des jeweiligen Herrschers“), der „Geburtstag und der Todestag“.

Von all diesen Konfliktmöglichkeiten her, die sich aus Speise- und Kalendervorschriften ergeben, geht Jankowski (J294) auch an die Auslegung von Römer 14,4 anders heran als Wolter. Ihm zufolge muss das „Bild aus dem Verhältnis zwischen einem Hausherren und seinen Sklaven“, das Paulus hier verwendet, auf die nach wie vor bestehenden „Unterschiede, Gegensätze sogar zwischen Juden und Nichtjuden“ bezogen werden:

Manches ist da fremd und bleibt auch fremd. Die Unterschiede beruhen auch auf Verpflichtungen. Aber weder werden die Gegensätze aufgehoben, noch

wird so getan, als gäbe es die Fremdheit zwischen beiden nicht mehr. Der Fremde bleibt der Fremde und das Fremde bleibt das Fremde.

Zum Stichwort *allotrion oiketēn* {fremden Haussklaven} in Vers 4 hebt Jankowski hervor (Anm. 26), dass bei von ihm „zitierten Geboten“ aus der Mischna Aboda Zara „Nichtjuden nicht als *gojim*, wie sonst üblich, sondern als *nokhrim*, *Fremde*, bezeichnet“ werden.

Von daher geht Paulus in Vers 4 Jankowski zufolge durchaus von nach wie vor bestehenden unterschiedlichen Loyalitäten der Juden und der Gojim gegenüber ihrem Herrn aus:

Ein Sklave ist an seinen Hausherren gebunden, in der Sprache des Paulus: „*Dem eigenen Herrn steht oder fällt er*“ (14,4). Der Hausherr hat aber für seinen Sklaven aufzukommen, er „*kann ihn hinstellen*“, ihn aufrechterhalten. Der Hausherr darf sich aber nicht in ein anderes Verhältnis Herr-Sklave einmischen. Das bleibt ihm fremd, und er darf in dieses ihm fremde Verhältnis nicht eingreifen.

Juden und Nichtjuden, auch und gerade in der messianischen Gemeinde, sind einander fremde Sklaven, gebunden an den jeweiligen eigenen Herren. Sie sind einander fremd und in ihrer jeweiligen Fremdheit auch geschützt. Die Unterschiede bleiben also bestehen, werden gerade nicht aufgehoben und sollen nicht aufgehoben werden. Juden bleiben Juden, Nichtjuden müssen nicht Juden werden. Dafür steht der Messias, der lebte und starb, daß er über Lebende und Tote Herr sei. Das ist der wirkliche gemeinsame Herr der voneinander Unterschiedenen, der einander Fremden. Durch ihn sind die ehemals Getrennten zu einer Einheit zusammengefügt, in der die Unterschiede nicht aufgehoben sind, sondern aufrechterhalten bleiben.

Jankowski besteht also darauf, es sich nicht so einfach zu machen wie Wolter, der die Einebnung und Aufhebung aller Unterschiede zwischen Juden und Heiden so sehr betont, dass die Juden in der Gemeinde Jesu ab dem Römerbriefkapitel 12 für seine Augen so gut wie unsichtbar werden. Zwar ist das Verfahren des Paulus nicht ohne Probleme, Juden und Gojim metaphorisch zwei verschiedenen Herren unterstellt zu sehen, da ja der die Juden auf die Tora verpflichtende Gott Israels letzten Endes zugleich der Gott aller Menschen ist. Da dieser eine Gott aber darauf verzichtet, die Menschen aller Völker auf die Befolgung aller Vorschriften der Tora zu verpflichten, spricht Paulus mit der Formulierung vom „fremden“ Haussklaven vielleicht Unterstellungen fanatischer Juden in der messianischen Gemeinde an, nichtjüdische Gemeindeangehörige seien nach wie vor fremden Göttern als ihren Herren verpflichtet. In Wahrheit sind aber auch diese, vermittelt durch den Tod und die Auferweckung des Messias Jesus, gemeinsam mit den Juden eben diesem einen Herrn unterstellt. Und nach Römer 14,6 ändert der Zusammenschluss von Juden und Menschen aus den Völkern unter dem einen Messias und Herrn Jesus nichts daran, dass sie Juden

und Nichtjuden bleiben und ihre Danksagung gegenüber Gott in ihrem Zusammenleben auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen können und dürfen.

Es mag lohnen, in diesem Zusammenhang auch noch einmal an Friedrich-Wilhelm Marquardt zu erinnern [296], der zu Römer 14,4 daran erinnert hat, dass „die christlichen Kirchen weit davon entfernt“ sind,

in sich die Gegensätze zwischen Juden und Nicht-Juden wirklich praktisch „aufgehoben“ zu haben („Aufhebung“ von Gegensätzen ist immer eins in der Theorie, etwas anderes in der Praxis). Wie immer man die Gruppendifferenzen historisch vorstellt, auf die er [Paulus] in den Kapiteln 14 und 15 eingeht – sie haben auch etwas mit der Spannung von Juden und Nichtjuden zu tun. Irgend jemand von beiden ist da dem anderen ein „fremder Knecht“ und muß lernen, daß der „dem eigenen Herrn steht und fällt“, daß aber grundsätzlich Gott dafür sorgen wird, daß der Fremde – in seiner Fremdheit – „stehenbleiben“, und zwar: vom Herrn „aufrechterhalten“ wird (14,4). Es ist hier wieder das uns bewegende Motiv der Gemeinschaft der einander Fremden, deren gegenseitige Fremdheit nicht „aufgehoben“, sondern von Gott gefördert und aufrechterhalten wird.

Römer 14,10-12: Niemand richte oder verachte seinen Bruder, denn wir alle müssen uns selbst vor Gott als dem Richter verantworten

- 14,10 Du aber, was richtest du deinen Bruder?
Oder du, was verachtest du deinen Bruder?
Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden.
- 14,11 Denn es steht geschrieben (Jesaja 45,23):
„So wahr ich lebe, spricht der Herr,
mir sollen sich alle Knie beugen,
und alle Zungen sollen Gott bekennen.“
- 14,12 So wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben.

[23. Januar 2026] Indem Paulus in Vers 10a-b (M364) „nicht nur mit ‚verurteilen‘ und ‚verachten‘ auf V. 3a-b“ zurückgreift, sondern „auch aus V. 4a die Form der direkten Anrede an einen fiktiven Gesprächspartner („du“)“ übernimmt, wendet sich Paulus (M365) wieder dem „Thema der Auseinandersetzungen (*diakriseis*; V. 1b) zwischen dem (Alles-)Esser und dem Gemüse- bzw. Nichtesser“ zu. Mit zwei rhetorischen Fragen übt er Kritik am „Verhalten des jeweils Angeredeten“ und fordert ihn auf, „es zu beenden.“ Daran findet Michael Wolter

bemerkenswert, dass Paulus die Differenzen nicht auf der Sachebene erörtert, sondern auf der Beziehungsebene. Die Frage, wie Christen mit unterschiedlichen Ernährungsstilen in ihrer Mitte umgehen, ist ihm wichtiger als die Frage, welcher Ernährungsstil im Recht ist. Nach dem in V. 6-9 Gesagten kann das aber niemanden mehr überraschen.

Unerwähnt lässt Wolter in diesem Zusammenhang, was das konkret für Juden- und Völkerchristen bedeutet: Paulus bestreitet nicht grundsätzlich die inhaltliche Geltung der jüdischen Halacha für Juden, aber für Völkerchristen ist sie nicht verbindlich.

Um so länger und breiter entfaltet Wolter, worauf seiner Ansicht nach die zweimalige Anrede der von Paulus Kritisierten als *adelphos* {Bruder} hinausläuft:

Dass für Paulus nicht die Klärung der Sachfrage wichtig ist, sondern es ihm ausschließlich um die Beilegung der Kontroverse auf der Beziehungsebene geht, kann man auch daran erkennen, dass er die „Bruder“-Bezeichnung einführt und beide Seiten darauf aufmerksam macht, dass sie innerhalb der christlichen Sinnwelt füreinander Geschwister sind. Semantisch haften an dieser Metaphorik die Merkmale der Zusammengehörigkeit und der reziproken Egalität. Jeder Bruder darf darum von seinem Bruder dasselbe verlangen, und jeder Bruder ist gehalten, seinem Bruder dasselbe entgegenzubringen, was er von ihm erwartet. Es verwundert darum nicht, dass Paulus diese Metaphorik hier und auch bei anderer Gelegenheit immer dann einsetzt, wenn er innerchristliche Konflikte entschärfen will: In 1Kor 6,5-8 erinnert er Christen, die vor einem nichtchristlichen Richter gegeneinander prozessieren, nicht weniger als viermal daran, dass sie „Brüder“ sind, und auch in 1Kor 8,11-13 setzt er diese Metaphorik ein, um seiner Aufforderung, auf die Gewissensbedenken anderer Christen Rücksicht zu nehmen, zusätzliches Gewicht zu verleihen. Die Bedeutung, die Paulus dieser Metaphorik für seine Argumentation zuschreibt, kann man auch daran erkennen, dass er im weiteren Verlauf noch dreimal auf sie zurückgreifen wird (in Röm 14,13.15.20). Aus ihrer intensiven Verwendung geht hervor, dass an den unterschiedlichen Ernährungsstilen unter Christen für Paulus nur deren mögliche Konsequenzen für den sozialen Umgang miteinander von Bedeutung sind.

So gut und richtig das alles klingt, bleibt doch verwunderlich, dass Wolter hier mit keinem Wort darauf eingeht, wer hier aller Wahrscheinlichkeit nach von Paulus dazu aufgefordert wird, den jeweils von ihm Verurteilten oder Verachteten als seinen Bruder anzuerkennen. Wenn er 11 Kapitel lang dazu aufgefordert hat, die Unterschiede von Israel und Völkern, was die Geltung der Tora betrifft, im Vertrauen auf den Messias Jesus zu überwinden, ist doch kaum anzunehmen, dass nicht genau dieses Thema für Paulus auch jetzt noch eine wesentliche Rolle spielt. Auch wenn Paulus die konkreten Zustände in Rom nicht kennt, weiß er doch aus eigener Erfahrung, dass die Geschwisterlichkeit in von ihm gegründeten oder besuchten Gemeinden immer wieder besonders durch Fanatismus und Feindseligkeiten zwischen Juden und Nichtjuden in Frage gestellt ist.

Als Begründung für „seine Kritik am wechselseitigen Umgang der beiden ‚Brüder‘ und seine Aufforderung, ihn zu ändern“, macht Paulus beide in Vers 10c „auf einen weiteren Sachverhalt aufmerksam, der sie miteinander verbindet“, indem er das

Wort *pantes* {alle} „zusammen mit der 1. Person Plural“ als „betonte Antithese“ den „beiden ‚Du‘ in V. 10a-b“ gegenüberstellt: *pantes gar parastēsometha tō bēmati tou theou* {alle werden wir doch vor dem Tribunal Gottes stehen}. Die Übersetzung (M350) „Tribunal“ für *bēma* wählt Wolter deswegen, weil (Anm. 75)

[d]as *bēma* (V. 10c) ... nicht der Stuhl [ist], auf dem der Richter sitzt, sondern ein Podium oder eine Tribüne, die dem Herrscher, aber auch dem Redner und dem Richter (dem ‚Tribunal‘) eine erhöhte Position gibt, weil sie auf sie „hin-aufsteigen“ (*bainein*) müssen. Auch Texte, die davon sprechen, dass ein Richter oder Herrscher sich „auf das *bēma* setzt“ (*kathizein epi bēmatos*; z.B. Mt 27,19; Joh 19,13; Apg 12,21; 25,6.17...), machen es nicht zu einem Sitzmöbel. Sie stellen sich vielmehr vor, dass der Richter sich auf den Stuhl setzt, der auf das *bēma* gestellt wurde...

Die Art und Weise (M366) von „Gottes Gericht“, vor dem sich beide von Paulus Angesprochenen „zu verantworten haben“, ist nach Wolter „hier das forensische Gerichtsverfahren“, das er in seiner [Auslegung von Römer 1,18](#) (hier S. 86f.) vom (W131) göttlichen „*Vernichtungsgericht*“ unterschieden hatte, das Gott in seinem Zorn „an seinen und seines Volkes Feinden“ vollzieht und „das unter Anknüpfung an die alten Jahwe-Krieg-Traditionen beschrieben werden kann.“ Beim „sog. forensische[n] Gericht“ erscheinen stattdessen „Gerechte und Sünder vor dem Thron des Richters ..., der ihnen Heil und Unheil zuweist.“ Zur Auslegung von Römer 14,10 betont Wolter aber nun (M366), dass sich die Erwartung des Paulus

von den Vorstellungen, die sich im Judentum mit diesem Gerichtstyp verbinden, in charakteristischer Weise [unterscheidet]: Das Gericht ist nicht pauschal an der Unterscheidung zwischen den Gruppen der ‚Gerechten‘ und der ‚Sünder‘ orientiert, sondern in ihm findet eine individuelle Einzelfallprüfung statt, und zwar gerade auch unter den Christen. Jeder muss einzeln vor Gottes Gericht erscheinen. Damit geht einher, dass das Gericht sich nicht darauf beschränkt, Heil und Unheil lediglich zuzuweisen, weil die Entscheidung darüber schon vorher feststeht. Es hat vielmehr aus der Perspektive jedes Einzelnen einen offenen Ausgang. Weil erst das Gericht das Verborgene offenbar macht (Röm 2,16; 1Kor 3,13; 2Kor 5,10), weiß kein Mensch im Voraus, welches Urteil über ihn ergehen wird.

Ich weiß nicht, auf welche jüdischen Vorstellungen eines forensischen Gerichts sich Wolter hier bezieht⁴⁵¹. Dass er andeutet, dort gebe es nirgends eine „individuelle Einzelfallprüfung“, halte ich aber schon vom Kapitel Hesekiel 18 her, insbesondere Vers 30, für zumindest eine unzulässige Verallgemeinerung.

451 Er verweist dazu nur noch auf sein Buch M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 2015, 218ff., das mir aber nicht zur Verfügung steht.

Das eigentliche Thema des Paulus ist hier aber gar nicht das Gericht Gottes selbst, vielmehr hat der

Ausblick auf das Jüngste Gericht ... hier dieselbe Funktion wie in 1Kor 3,6-8.12-15; 4,4-5; 2Kor 5,10; Gal 6,4-5: In allen Fällen will Paulus mit ihm innerchristliche Konflikte entschärfen. Er will es den Gemeinden ermöglichen, mit pluralistischen Konstellationen in ihrer Mitte gelassener umzugehen, indem er sie darauf hinweist, dass allein das Jüngste Gericht es ist, das über ihre Lebensführung entscheiden wird. Diese Aussicht macht jedes vorweggenommene Richten von Christen über Christen belanglos. Zum Umfeld von Röm 14,10c gehören darum auch Aufforderungen wie Lk 6,37a par. Mt 7,1a („Verurteilt nicht!“) und Jak 4,12 („Wer bist du, der den Nächsten verurteilt?“).

Zu Vers 10c hebt Wolter außerdem hervor, dass Paulus „zwar vom ‚Tribunal Gottes‘ (*bēma tou theou*)“ spricht, aber dennoch ist es (M366f.)

nach 2,16 niemand anderer als Jesus Christus ..., ‚durch‘ (*dia*) den Gott sein Gericht ins Werk setzen wird. Aus diesem Grunde kann er auch in 2Kor 5,10 vom *bēma tou Christou* sprechen und damit dasselbe bezeichnen wie in Röm 14,10c mit *bēma tou theou* (zu Christus als Richter vgl. auch Apg 10,42; 17,31; 1Kor 4,4-5).

Genau so wenig ist meines Erachtens umgekehrt außer Acht zu lassen, dass es der Gott Israels ist, in dessen Auftrag und Vollmacht Jesus das Gericht vollzieht. Die Worte (M367) aus Jesaja 45,23, die Paulus in Vers 11 zur „Bekräftigung“ von Vers 10c zitiert und denen „er die im Alten Testament verbreitete Gottesschwurformel *zō egō, legei kyrios* (hebr.: *chaj-ʿani nəʿum-jhwh*) {(so wahr) ich lebe, spricht der HERR} voranstellt“, rufen ja eine Verheißung dieses Gottes auf, die Paulus darauf beziehen kann, dass alle Völker in den Bund mit Israel hineingenommen werden:

Gewiss wird hervorgehen aus meinem Mund Gerechtigkeit.
Meine Worte werden nicht zurückkehren,
denn mir beugen wird sich jedes Knie,
und lobpreisen wird jede Zunge Gott.

Den beiden letzten Zeilen dieses Jesaja-Verses, die Paulus sowohl hier als auch in Philipper 2,10-11 zitiert, gibt er dort „einen christologischen Sinn und lässt sie in eine Doxologie {Verherrlichung} Gottes münden.“ Obwohl Wolter sich fragt, ob Paulus daher „nicht auch die Ankündigung in Röm 14,11d-e christologisch verstanden wissen wollte“, sprechen

„[d]agegen ...aber die vorangegangene Rede von „Gottes Gericht“ (V. 10c) und die Einleitung mit der alttestamentlichen Schwurformel *zē egō legei kyrios*, (V. 11b-c). Außerdem fehlt gegenüber Phil 2,10-11 der christologische Kontext. Innerhalb von Röm 14,1-12 wird „alle“ aus V. 10c durch „jedes Knie“ und „jede Zunge“ fortgeschrieben. Paulus erklärt den beiden „Du“ von V. 10a-b, die sich

auf Grund ihrer unterschiedlichen Ernährungsstile gegenseitig verurteilen bzw. verachten, was von ihnen beiden zum Schluss als Einziges und mit allen anderen Menschen zusammen zu tun übrig bleibt. Auch sie müssen ihre Knie beugen und mit ihrer Zunge Gott preisen. Sie müssen sich beide Gott in gleicher Weise unterwerfen. Paulus will auf diese Weise den in V. 10a-b beschriebenen Umgang der beiden „Brüder“ miteinander in ein Licht stellen, das sie sich so gleich eines anderen besinnen lässt.

In Vers 12 wiederholt Paulus die Aussage von Vers 10c, indem er „wir alle“ (*pantes* + 1. Person Plural) durch „jeder von uns“ (*hekastos hēmōn*)“ aufnimmt und (M368) mit *logon (apo) didonai* {Rechenschaft ablegen; wörtlich: ein Wort geben} „die Verantwortung“ ausdrückt, „die man für sein Tun vor einer übergeordneten Instanz abzulegen hat.“ Die gleiche Wendung wird „[m]it Bezug auf das Endgericht ... in Mt 12,36; Hebr 13,17; 1Petr 4,5“ verwendet. Über „das in V. 10c Gesagte hinaus“ gehen die Worte *peri heautou* {über sich selbst}, mit denen Paulus „die beiden Brüder“ auffordert, „die Aufmerksamkeit nicht auf den jeweils anderen zu richten, sondern auf das eigene Verhalten zu schauen und sich zu prüfen, ob es im Gericht Bestand haben wird.“

Bezeichnend ist, dass Wolter dazu (Anm. 89) auf eine „schöne Parallele ... bei Plato, Laches 187e-188a⁴⁵²“ aufmerksam macht, wo jemand, der

sich mit Sokrates einlässt, ... darauf gefasst sein [muss], „über sich selbst Rechenschaft zu geben, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche Weise er das bisherige Leben gelebt hat“ (*didonai peri autou logon, hontina tropon nyn te zē kai hontina ton parelēlythota bion bebiōken*).

Diese Einreihung einer Aussage des Paulus in die altgriechische Philosophie passt natürlich zur Annahme Wolters, Paulus habe sich im Römerbrief ohnehin ausschließlich an heidenchristliche Leser gewandt, die sich vielleicht mit Plato besser auskannten als mit den heiligen Schriften der Juden.

Eine weitere Parallele zu Römer 14,12 findet Wolter bei Paulus selbst in dem, „was er in Gal 6,4-5 geschrieben hat“, wo es „im Kontext ebenfalls darum“ geht,

wie Christen miteinander umgehen, und Paulus warnt seine Leser vor einer überheblichen Selbsteinschätzung (V. 3). Im Anschluss daran kommt die Aufforderung: „Jeder soll sein eigenes Werk prüfen“ (V. 4a). Sie wird mit einem Ausblick auf das Gericht begründet: „..., denn jeder wird die eigene Last tragen“. Röm 14,12 sagt mit anderen Worten dasselbe. In beiden Fällen handelt es sich um eine Drohung, und in beiden Fällen will Paulus mit ihr eventuell existierende innergemeindliche Konflikte entschärfen.

452 Die von Wolter so zitierte Stelle aus Platons Werk Laches ist hier sowohl im [griechischen Urtext](#) als auch in einer [deutschen Übersetzung](#) nachzulesen.

Dass diese Konflikte sowohl im Galater- als auch im Römerbrief in erster Linie mit der Einbeziehung von Menschen aus den Völkern in die Verheißungen Israels zu tun haben, spielt in den Erwägungen Wolters keine Rolle.

In seiner Zusammenfassung zu Römer 14,1-12 erklärt Wolter nochmals, dass sich dieser Abschnitt auf Meinungsunterschiede darüber bezieht, „ob für Christen ein bestimmtes Alltagsethos verbindlich ist und wie es auszusehen hat“. Er räumt zwar ein, dass es eine solche Situation „in vielen christlichen Gemeinden der ersten Generation gegeben haben dürfte“, aber die „in der Literatur mehrheitlich vertretene Annahme, dass die paulinischen Ausführungen durch konkrete Informationen über eine solche Problemlage in Rom veranlasst sind“, ist in seinen Augen „nicht nur nicht erforderlich, sondern auch unwahrscheinlich. Dafür bleibt die paulinische Beschreibung der Ethosdifferenzen viel zu vage.“

Der Umgang des Paulus (M369) mit diesen „Ethosdifferenzen“ läuft nach Wolter darauf hinaus, dass er in den Versen 5c-9 „die Unterschiedlichkeit der Lebensstile von Christen... als Ausdrucksformen einer Bezogenheit auf den erhöhten Herrn interpretiert“, durch die „sie zu ‚Geschwistern‘; V. 10a-b)“ werden und die „die zwischen ihnen bestehenden Ethosunterschiede theologisch bedeutungslos“ macht:

Paulus geht in diesen Versen davon aus, dass Christen ihre jeweiligen Lebensstile, mögen sie noch so unterschiedlich sein, stets mit ein und derselben Intention praktizieren, nämlich „für den Herrn“ (V. 6a.b.c), d.h. um ihre christliche Identität darzustellen. Theologisch wichtig ist in diesem Teil vor allem, dass die existentielle Orientierung von Christen am erhöhten Herrn unterschiedliche Lebensstile nicht nur zulässt, sondern ihnen auch ein und dieselbe theologische Dignität verleiht. Darum kann Paulus auch mit der Vergewisserung beginnen, dass „jeder in seinem Denken voll überzeugt sein soll“ (V. 5c).

Leider hält Wolter es auch in seinen abschließenden Worten zu diesem Abschnitt keiner Erwägung wert, ob dieses Urteil des Paulus nicht auch gerade für diejenigen gilt, die nach wie vor nach der jüdischen Halacha leben, was eine heidenchristlich dominierte Kirche schon bald kategorisch ablehnte.

Für Gerhard Jankowski dagegen (J294) geht es Paulus im gesamten Kapitel 14 von Anfang an um die Frage, wie „die ehemals Getrennten“ miteinander umgehen, die der Messias Jesus in seiner Gemeinde aus Juden und Nichtjuden „zu einer Einheit zusammengefügt“ hat,

in der die Unterschiede nicht aufgehoben sind, sondern aufrechterhalten bleiben. Diese Einheit ist zu leben, ohne einander zu verachten, zu verdächtigen, zu richten, zu verurteilen. In ihr beginnt die neue Schöpfung, die neue Menschheit, in der die Zwei zusammengefügt sind zu Einem, geschaffen zu neuen Menschen, wie es in Eph 2,14f. heißen kann. Das hat wiederum wenig mit Toleranz und alle Unterschiede verwischender Liebesduselei, geboten meistens nur von den Mächtigen, zu tun, sondern mit gebotener und gelebter

Solidarität zwischen Schwachen und Starken, wie verschieden untereinander sie auch sein mögen.

Dass die Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden „bestehen“ bleiben, selbst im „erwarteten Gericht Gottes“, lässt Paulus in Römer 14,10 erkennen. Dass Gott in diesem Gericht (J294f.) „kein vernichtendes, sondern ein befreiendes Urteil erlassen wird“, erschließt sich ihm nach Jankowski (J295) aus dem Kontext der von ihm zitierten Stelle Jesaja 45,23. Dort heißt es Jankowski zufolge in den Versen 22-25:

*22 Wendet euch mir zu
und laßt euch befreien,
alle Enden der Erde,
denn ich bin Gottheit
keiner sonst.
23 Ich habe bei mir geschworen,
aus meinem Mund fuhr Bewährtes,
Rede, die nicht zurückkehrt:
Ja, mir beugen wird sich alles Knie,
zuschwören alle Zunge.
24 Nur bei dem EWIGEN,
wird man sprechen
habe ich Bewahrheitung und Macht.
Zu ihm kommen,
beschämt,
alle wider ihn Entflammten,
25 als durch den EWIGEN bewahrheitet preist sich
aller Same Israels.*

Nach Jankowski (Anm. 27) „wird Jes 45,23 manchmal auch auf das Aufnehmen der Proselyten hin ausgelegt“⁴⁵³. Der Messias Jesus, wie ihn der Apostel Paulus verkündet, erwartet im Unterschied dazu nicht, dass die Völker, die sich dem Gott Israels zuwenden, beschnitten und dem Volk Israel eingegliedert werden müssen. Aber nimmt man Jesaja ernst (J295), dann führt die Befreiung aller Völker nicht dazu, dass Israel einfach ununterschieden im Völkergemisch untergeht, sondern dass sowohl die Völker als auch ganz Israel als durch den NAMEN befreite Menschen in ihrem Zusammenleben „bewahrheitet“ werden. Mit „Bewahrheitung“ gibt Jankowski wieder, was im hebräischen Text von Jesaja 45,24-25 mit *zədaqah* bzw. *zadaq* und in der Septuaginta mit *dikaioynē* bzw. *dikaioō* ausgedrückt wird und was in deutschen Bibelübersetzungen in der Regel mit „Gerechtigkeit“ bzw. „gerecht(fertigt) werden“ übersetzt wird. Worum es geht, ergibt sich daraus, dass jede Befreiung dadurch „bewährt“ und aufrechterhalten werden muss, dass sich alle Beteiligten einer Disziplin der Freiheit

453 Dazu verweist Jankowski auf Strack-Billerbeck, Bd. III, 310.

unterwerfen. Sowohl Jesaja als auch Paulus erwarten vom Gericht Gottes, dass mit ihm eine neue Weltzeit anbrechen wird, in der Israel und die Völker trotz aller weiterhin bestehenden Unterschiede im Frieden miteinander leben können.

Römer 14,13: Statt dass wir einander verurteilen, stellt dem Bruder keine Falle

14,13 Darum lasst uns nicht mehr einer den andern richten;
sondern richtet vielmehr darauf euren Sinn,
dass niemand seinem Bruder einen Anstoß oder Ärgernis bereite.

[24. Januar 2026] Zur Analyse des Abschnitts Römer 14,13-23 betont Wolter (M371), dass er „um ein Szenario herum geschrieben worden“ ist, „das sich aus V. 15.20-21 sowie aus 1Kor 8,7-13 rekonstruieren lässt“ und nicht etwa Ereignisse in Rom widergibt, sondern nur „als Möglichkeit in der paulinischen Vorstellung“ existiert. Wenn Wolter zugleich aber auch (Anm. 6) „die Situation... in 1Kor 8,10“ für von Paulus „konstruiert“ hält, nämlich „dass ein Schwacher den Starken im ‚Götzenhaus‘ (*eidōlon*) essen sieht und dadurch motiviert wird, auch seinerseits Götzenopferfleisch zu essen“, wundere ich mich doch wieder, dass er im Hintergrund solcher Vorstellungen und Konstruktionen nicht die sehr konkrete und sich in vielfältigen Konflikten auswirkende Gegensätzlichkeit von Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde in den Blick nimmt. Welche Gründe drängen sich denn auf (M371), wenn Gemeindeglieder wie in Korinth am „Essen von sog. ‚Götzenopferfleisch‘ (*eidōlothyton*)“ Anstoß nehmen oder wenn Paulus in Römer 14 auf „die generelle Beachtung von Speisetabus“ eingeht, die „allem Anschein nach“ anlässlich „der gemeinsamen Mahlfeier“ zum Problem werden kann? Es geht doch kaum um radikale Veganer oder andere unbekannte antike Gruppierungen, die sich durch besondere Speisevorschriften hervortun, sondern um Konflikte, die sich in einer aus Israel und den Völkern zusammengewürfelten Gemeinde aus den Vorschriften der jüdischen Halacha ergeben.

Völlig von diesen Konflikten abstrahierend formuliert Wolter die Vorstellungen des Paulus, die im Hintergrund von 14,13-23 stehen, folgendermaßen:

Demnach würden manche Christen (die „Starken“) bei der gemeinsamen Mahlfeier essen und trinken, ohne irgendwelche Speisetabus zu beachten. Dadurch würden andere Christen, für die die Beachtung von Speisetabus unverzichtbarer Bestandteil ihrer christlichen Identität ist, verleitet oder gar unter Druck gesetzt, gegen ihre Überzeugung Dinge zu essen, die sie für unrein halten. Dieser Widerspruch lässt sie in eine existentielle Glaubenskrise geraten, weil sie der Meinung sind, gegen Gottes Gebot verstoßen und dadurch ihr Heil verloren zu haben.

Indem Paulus (M372) in Vers 13 „an den Ausblick auf das Endgericht in V. 10c-12“ anschließt, zieht er „die Konsequenzen, die sich aus ihm für das Verhalten aller Christen ergeben“, wobei er „sagt, was man lassen soll (V. 13a) und was man tun soll (V. 13b-c).“

Zweimal verwendet Paulus in 13a und b das Wort *krinein* {richten}, wobei er mit gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes spielt. Während es in 13a im Sinne von „verurteilen“ verwendet wird, kann man es in 13b (Anm. 14) „mit ‚sich vornehmen‘ oder ‚danach streben‘ übersetzen“; Wolter selbst schreibt (M370): „richtet euer Urteil darauf“.

Weiter betont Wolter zu Vers 13a (M372), dass Paulus mit *krinōmen* {lasst uns nicht richten} hier „nicht mehr wie noch in V. 3b.4a.10a lediglich die individuelle Reaktion der Schwachen auf das Alles-Essen des Starken charakterisiert, sondern auf alle Christen hin verallgemeinert.“ Das heißt: Auch die Starken werden in die Ermahnung einbezogen, die Schwachen nicht zu verurteilen.

Zum „Imperativ *krinate* {richtet euer Urteil darauf}“ in Vers 13b hebt Wolter hervor (M372f.), dass Paulus „[n]ach *proslambanesthe* {nehmt an} in V. 1a ... zum ersten und einzigen Mal bis Röm 15,6 wieder ein Verb in der 2. Person Plural“ benutzt. Und das Besondere an diesen beiden Imperativen ist in seinen Augen (M373) „dieselbe Eigenart“, die er folgendermaßen erläutert:

Auf Grund ihrer grammatischen Form sehen sie von außen so aus, als würde Paulus mit ihnen alle Christen in Rom anreden. Tatsächlich geht dann aber aus dem Kontext hervor, dass er sich nur an diejenigen unter ihnen wendet, die er in 15,1 „die Starken“ nennt und von denen er in 14,2a gesagt hat, dass sie „alles“ essen. Dementsprechend ist mit dem „Bruder“, dem die Angeredeten keinen „Stolperstein“ in den Weg legen und keine „Falle“ stellen sollen (14,13c), der „Schwache im Glauben“ gemeint, der nach V. 2b (s. auch V. 3a.6d) nur „Gemüse“ isst.

Unausgesprochen lässt Wolter hier, was seine Argumentation wohl ein weiteres Mal belegen soll, nämlich dass Paulus im gesamten Römerbrief nur Heidenchristen anspricht. Würde er jedoch an dieser Stelle die von Paulus angesprochenen „Starken“ mit „Heidenchristen“ gleichsetzen, liefe er Gefahr, demgegenüber die „Schwachen“ mit Judenchristen identifizieren zu müssen, was er anscheinend vermeiden möchte. Dass Paulus jedoch nicht durchgehend im Römer 14 nur die Starken anredet, zeigt sich an den Ermahnungen in Vers 3b.4a.10a.13a; und im Blick auf Vers 13a hat Wolter das selber eben noch bestätigt. Es scheint aber nicht in sein Konzept zu passen, dass Paulus in einem Brief an eine ihm noch persönlich unbekannte Gemeinde, in der er aber als Hauptkonfliktfeld das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in einer messianischen Gemeinde voraussetzen kann, je nachdem mal mehr die einen und mal mehr die anderen anspricht.

Bezeichnenderweise weist Wolter (Anm. 15) zwar darauf hin, dass der Ausdruck *tithēmi proskomma* / *skandalon* {einen Stolperstein in den Weg legen / eine Falle stellen} „ein Septuagintismus zu sein“ scheint, der u.a. in „Jdt 5,1; Ps 49,20; 139,6; Sir 7,6; Hos 4,17; Jes 29,21“ sowie in „Lev 19,14“ vorkommt und „[a]nderswo ... in der nichtchristlichen griechischen Literatur der Antike nicht belegt“ ist, aber er sieht kei-

nen Anlass, von daher auch nur in Erwägung zu ziehen, dass der „Schwache im Glauben“ ein Judenchrist sein könnte, der Spötteleien eines Heidenchristen gegenüber den in seinen Augen durch Jesus Christus abgetanen Speisegeboten als einen Fallstrick für sein Gottvertrauen empfindet.

Gerade weil Paulus in Vers 13 vor allem mit dem Stichwort *proskomma* {Stolperstein} auf das später in Vers 20ff. Gesagte vorgreift, legt Wolter Wert auf den Hinweis,

dass am Ende dieses Verses nur Paulus selbst weiß, worauf er hinauswill. Nicht einmal die Starken können diesem Vers entnehmen, dass nur sie hier angere-det werden, geschweige denn, was Paulus von ihnen will. Wichtig ist allein der metaphorische Charakter der Aufforderung, denn er sorgt dafür, dass jeder Leser sofort bereit ist, ihr Folge zu leisten. Keiner von ihnen – da kann Paulus sich ganz sicher sein – wird ihr widersprechen und von sich sagen lassen wollen, er sei darauf aus, dem Bruder einen „Stolperstein“ in den Weg zu legen oder eine „Falle“ zu stellen.

Darin sieht Wolter ein Vorgehen, das „rhetorisch sehr geschickt“ ist:

Bevor er sein inhaltliches Anliegen vorträgt, versichert er sich der Zustimmung seiner Adressaten, indem er das Verhalten, das er ihnen ausreden will, mit einer Deutung versieht, die das inhaltliche Urteil vorwegnimmt.

Für Gerhard Jankowski (J296) „wird jetzt vertieft“, was „in den vorhergehenden Sätzen schon anklang“. In seinen Augen ist das Wort „*krinein, richten, urteilen*“ ein Indiz dafür, dass es jetzt noch einmal darum geht,

welche Speisen erlaubt, welche verboten sind. Bei Unklarheiten entscheiden die, die dazu befugt sind, die Lehrer Israels. Ihre Aufgabe ist es, strittige Fälle aus dem Alltagsleben zu beurteilen und dann eine Entscheidung zu fällen. In diesem Sinn sind sie auch Richter. *krinein, richten, urteilen*, ist im Griechischen das Wort für diese Tätigkeit. Als Stichwort hören wir es in 14,10 und dann in 14,13 und als Wortspiel (im Deutschen schwer nachzuahmen) *diakrinein, zweifeln, und katakrinein, verurteilen*, in 14,23, es umrahmt also den Abschnitt 14,13-23.

Bevor Paulus auf das Thema jedoch genauer eingeht (J297), nimmt er Jankowski zufolge von vornherein als „guter Seelsorger ... Partei für die Juden, die an den väterlichen Traditionen festhalten wollten und sich durch das Verhalten der Gojim provoziert fühlten.“ Damit spricht Paulus, wie Wolter meint, tatsächlich die Starken an, aber nach Jankowski identifiziert er eindeutig die beteiligten Parteien und wendet sich dagegen, dass ein nichtjüdischer „radikaler Eiferer... das von alters her“ einem Juden

Gebotene einfach beiseite räumt und zu tun verlangt, was Juden schwer oder gar nicht nachvollziehen oder sogar als Provokation empfinden konnten. Denn man konnte ja zu den gemeinsamen Essen provokativ Speisen mitbringen, die

nicht kosher waren oder die nicht eindeutig den Speisegeboten entsprachen. Wenn es denn schon um Entscheidungen gehen sollte, dann um solche, die für andere keine Falle, *skandalon*, und nicht anstößig, *proskomma*, waren. Also sollten keine Speisen auf den gemeinsamen Tisch, von denen anzunehmen war, daß sie unrein waren. Provokationen untereinander sind der Solidarität nicht gerade dienlich.

Römer 14,14: Jesus hat mich überzeugt, dass nichts von sich aus unrein ist

14,14 Ich weiß und bin gewiss in dem Herrn Jesus,
dass nichts unrein ist an sich selbst;
nur für den, der es für unrein hält,
für den ist es unrein.

[25. Januar 2026] Mit den Worten *oida kai pepeismai* {ich weiß und bin überzeugt} hebt Paulus (M373) in Vers 14a „nicht nur das Folgende hervor“, sondern er stellt klar (M374),

dass er auf der Sachebene mit der Position der Starken übereinstimmt. Da er im weiteren Verlauf des Abschnitts von diesem einen einseitigen Verzicht auf die Darstellung seiner Überzeugung verlangt, soll diese Versicherung dem Starken zu erkennen geben, dass Paulus auf seiner Seite steht, um auf diese Weise die Akzeptanz der dann in V. 21 ausgesprochenen Aufforderung zu erleichtern.

Wieder erwähnt Wolter nicht, dass Paulus damit eine für einen Juden bemerkenswert ungewöhnliche Position vertritt, die eben damit zusammenhängt, dass der Messias Jesus die Mauern zwischen Juden und Gojim eingerissen hat, so dass halachische Gebote ihre trennende Bedeutung verlieren. Von daher ist weniger klar, als es Wolter behauptet, auf welcher Seite Paulus steht: Vom Messias davon überzeugt worden, dass nichts von sich aus unrein ist, steht er an der Seite der Gojim, indem er die Mahlgemeinschaft mit ihnen hält, eine Haltung, die er nach Galater 2,11ff. gegen fanatische oder heuchelnde Mitjuden verteidigt. Zugleich ergreift er als Jude Partei für diejenigen Mitjuden, deren Beachtung von Speisetabus durch Provokationen vonseiten der Gojim verächtlich gemacht wird.

Mit den Worten *en kyriō Iēsou* {im Herrn Jesus} bekräftigt Paulus Wolter zufolge „die Wahrheit seiner Selbstauskunft“, ohne damit „zum Ausdruck bringen“ zu wollen, „dass der Inhalt seiner Sachinformation auf Jesus zurückgeht“. Trotzdem könnte (Anm. 18) „der Inhalt der in V. 14b-d folgenden Feststellung de facto auf Jesusüberlieferung“ zurückgehen; Wolter hält es jedoch (M376, Anm. 25) für „[u]nwahrscheinlich ..., dass die paulinische Feststellung auf Jesusüberlieferung basiert, die auch in Mk 7,15 Eingang gefunden hat“⁴⁵⁴.

454 Diese Unwahrscheinlichkeit haben nach Wolter Ch. Jacobi, Jesusüberlieferung bei Paulus?

Obwohl Wolter eben noch in einer Weise von der Parteinahme des Paulus für die Starken gesprochen hat, als ob sie nichts mit einem Konflikt zwischen Juden und Nichtjuden zu tun hätte, ist ihm sehr wohl bewusst (M374), dass das „Adjektiv *koinos*, um das sich V. 14b-d dreht“, als „eine Bezeichnung für ‚Unreinheit‘... nur in jüdischen und christlichen Texten belegt ist.“ Eigentlich ist *koinos*

Gegenbegriff zu *idios* („besonders, eigentümlich, individuell“) und bedeutet soviel wie „gemeinschaftlich, gemeinsam, allgemein“. Die Bedeutung „unrein“ ist ihm auf Grund eines dualistischen Verständnisses von Heiligkeit zugewachsen, das durch das Merkmal der Trennung und Absonderung des Heiligen vom Alltäglichen bzw. „Allgemeinen“ (eben des *koinon*) konstituiert wird. Inbegriff der Heiligkeit ist Gott als derjenige, der sich in kategorialer Weise ‚jenseits‘ der den Menschen zugänglichen Welt befindet. In ihr können darum besondere Orte, Gegenstände, Zeiten, Texte, Handlungen und Lebewesen als ‚heilig‘ gelten, in denen Gott sich manifestiert oder durch die Menschen in eine Beziehung zu Gott treten.

Dem gegenüber bezeichnet das Wort *koinos* – und zwar „ausschließlich in jüdischen Texten“ – „die Eigenschaft einer Gegebenheit ..., die ...,allgemein‘, d.h. von allen Menschen benutzt wird und ihnen zugänglich ist“ und die

auf die Trennung zwischen Israel als Gottes Eigentumsvolk und dem Rest der Menschheit (den ‚Völkern‘) übertragen werden konnte. In diesem Sinne heißt es bei Josephus⁴⁵⁵, Ant. 4,137 von den Juden, dass „die Speisen eigentümlich (*idiotropos*) sind und die Getränke nicht gemeinsam im Hinblick auf die anderen (*mē koina tois allois*)“. Dasselbe gilt von Ant. 13,4, wo von Juden die Rede ist, „die abgefallen waren von der väterlichen Sitte und *ton koinon bion* {das gemeine = heidnische Leben} gewählt hatten“.

Ebenso wird (M375) „in der Petrusvision der Apostelgeschichte ... die Aufhebung des Unterschieds zwischen ‚reinen‘ und ‚unreinen‘ Speisen (Apg 10,14-15; 11,8-9) auf die Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Heiden übertragen ... (Apg 10,28).“ Außerdem gibt es im

Neuen Testament ... *koinos* und *koinoō* mit dieser Bedeutung ... in dem Streitgespräch über die Frage, was den Menschen „unrein macht“ (Mk 7,2.5.15.18. 20.23 par. Mt 15,11.18.20)“, sowie in „Apg 21,28 (Paulus habe „Griechen in den Tempel geführt und diesen heiligen Ort entheiligt [*kekoinōken*]“)“; Hebr 9,13; 10,29; Apk 21,27.“

(BZNW 213), Berlin/Boston 2015, 299ff., und H. Hiestermann, Paul and the Synoptic Jesus Tradition (ABIG 58), Leipzig 2017, 151-154, ausführlich nachgewiesen.

455 Die aus dem Werk des Josephus angeführten Stellen „Ant. 4,137“ und „Ant. 13,4“ sind in deutscher Übersetzung unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 4, 6, 8, und 13, 1, 1](#), nachzulesen.

Dass „diese Bedeutung von *koinos* erstmals in Texten begegnet, in denen die jüdische Hellenisierungskrise der 160er Jahre v.Chr. thematisiert wird“, ist nach Wolter „darum keine Überraschung“:

Nach 1Makk 1,41 verfügte Antiochus IV., dass in seinem Reich „alle zu *einem* Volk (*eis laon hena*) werden sollten“, und in demselben Zusammenhang wird von der Verordnung berichtet, nur noch „Schweiniges und gemeinsame Tiere (*ktēnē koina*) zu opfern“ (V. 47). Um „gemeinsame Tiere“ handelt es sich insofern, als es um Tiere geht, die auch bei nichtjüdischen Opferfeiern Verwendung finden. Juden wurden gezwungen, auch Tiere zu opfern, die nach ihrem Verständnis unrein sind.

Von diesen Hintergründen her (Anm. 23) ist es Wolter zufolge „schwer“,

koinos sachgerecht zu übersetzen... ‚Unrein‘ gibt das semantische {bedeutungsmäßige} Profil des griechischen Wortes nur unzulänglich wieder. Die Vulgata hat *commune*, und auch Martin Luther hatte es noch mit „gemein“ übersetzt. Dieses Wort hat inzwischen aber eine Bedeutung angenommen, die es zur Wiedergabe von *koinos* ungeeignet macht.

Sehr interessant ist nun, was Wolter aus dieser Analyse des Wortes *koinos* für Römer 14,14b-d folgert. „[V]or allem *eine* Schlussfolgerung“ drängt sich ihm auf (M375f.):

Weil dem Adjektiv *koinos* die skizzierte Bedeutung ausschließlich in relativ wenigen und jungen jüdischen Texten zugeschrieben wird, ist es kaum möglich, dass Paulus hier ein Wort der sog. ‚Starken‘ in Rom wiedergibt, wenn man gleichzeitig der Meinung ist, bei diesen habe es sich um *Heidenchristen* gehandelt. Denkbar ist allein die Anknüpfung an eine Redeweise von griechisch sprechenden christlichen Juden, denen es wichtig war, den Unterschied zwischen Israel und den Völkern auch weiterhin zur Darstellung bringen zu können. In diesem Fall würde Paulus auf dieses Argument, dem er überall begegnet sein kann, nur anspielen, um es zu entkräften. Ausschließen kann man das nicht. Trotzdem ist es wahrscheinlicher, dass Paulus selbst es ist, der hier eine *interpretatio judaica* {jüdische Deutung} der Speisetabus vornimmt, die von ‚schwachen‘ Christen beachtet werden.

Ich wundere mich über die von Wolter hier angestellten und weitgehend zurückgewiesenen Spekulationen darüber, ob Paulus mit dem Wort *koinos* auf einen Sprachgebrauch von römischen Heiden- oder Judenchristen zurückgegriffen haben könnte, wenn doch ihm zufolge ohnehin auszuschließen ist, dass er nähere Kenntnis über die Verhältnisse in Rom hatte. Wenn aber Wolter zufolge wirklich Paulus selbst (M376) die „von ‚schwachen‘ Christen“ beachteten „Speisetabus“ auf jüdische Weise deutet, wird es um so unverständlicher, dass er sich immer wieder dagegen sträubt, die von Paulus vorausgesetzten Konflikte zwischen Juden- und Heidenchristen in der römischen Gemeinde als den hauptsächlichen Hintergrund der Kapitel 14,1 - 15,13 wahrzunehmen.

In den Versen 14b-d markiert Paulus durch die Ausdrücke „*di' heautou* {von sich aus} und *tō logizomenō* {für den, der ... hält} eine Antithese“, so dass (Anm. 27) die Aussage in 14c-d über den, der etwas für unrein hält, nicht „als Ausnahme“⁴⁵⁶ von der Aussage in 14b aufgefasst werden kann, dass nichts unrein sei. Daher muss nach Wolter (M376) bei „dem betont nachgestellten anaphorischen {auf das Vorige bezogenen} *ekeinō* {für den} ... ein ‚nur‘ oder – stärker noch – ein ‚einzig und allein‘ mitgehört werden.“

Die „beiden Dative *tō logizomenō* (V. 14c) und *ekeinō* (V. 14d)“ bezeichnen dann zum einen „denjenigen ..., der ein Urteil fällt bzw. der etwas für ‚unrein‘ hält“, so dass „Paulus ... Unreinheit auf diese Weise de-ontologisieren“ würde:

Es handelt sich um eine Eigenschaft, die den Dingen nicht schon als solchen anhaftet, sondern die ihnen immer nur von Seiten der Menschen zugeschrieben wird.

Zugleich beschreiben sie „die Wirkung“ auf „den, der eine bestimmte Speise für ‚unrein‘ hält“, denn es „ist ... erst diese Überzeugung, die zur Folge hat, dass er durch die Speise verunreinigt wird, wenn er sie zu sich nimmt.“

Hier verweist Wolter (M377) auf den großen „Abstand ...“, der Paulus mit dieser Feststellung vom jüdischen Nachdenken über den ontologischen Charakter von Unreinheit trennt“, und verdeutlicht ihn mit einem Wort, das Rabbi „Jochanan b. Zakkai (1. Jh. n.Chr.) zugeschrieben wird“⁴⁵⁷:

„Nicht der Tote verunreinigt, und nicht das Wasser macht rein, sondern es ist eine Verordnung des Königs aller Könige; Gott hat gesagt: Eine Satzung habe ich festgesetzt, eine Verordnung habe ich angeordnet; kein Mensch ist berechtigt, meine Verordnung zu übertreten, denn es heißt: ‚Dies ist die Satzung der Tora, die JHWH geboten hat‘ (Num 19,2).“

Zwar ist auch nach diesem Text „Unreinheit keine ontische Qualität“ der Dinge, so dass Rabbi Jochanan Römer 14,14b durchaus akzeptieren könnte.

456 E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, gehört allerdings zu denjenigen, die annehmen [362], dass in Römer 14,14a zwar „der für die gesamte Antike grundlegende, bis heute nachwirkende Unterschied zwischen kultischer und profaner Sphäre für den Christen aufgehoben wird“, dass aber [363] Paulus „[a]nders als die korinthischen Schwärmer“ nicht meint, „dass es überhaupt keine irdischen Schranken für den Christen mehr gäbe. *ei mē* in der Bedeutung von *alla* {sondern} ... bezeichnet die Ausnahme“, die „die Instanz des Gewissens geltend“ macht: „Sofern jemand etwas für unrein hält, hat er das mit seinem Verhalten kundzutun, weil er sonst seine Humanität gefährdet. Mit verletztem Gewissen zu leben, ist bedrohlich. Es wird also nicht die Grenze der Gewissensentscheidung betont ..., sondern die Pflicht, ihr zu folgen.“

457 Nach Wolter ist es u.a. in *PesiqR* {*Pesiqta Rabbati*} 40b und *NumR* 19,8 überliefert, wozu er auf Strack-Billerbeck, Band I, 719, verweist.

Mit Sicherheit nicht zustimmen würde er hingegen der Fortsetzung, denn seiner Meinung nach ist es nicht der Mensch, sondern einzig und allein Gott selbst, der die Wirklichkeit der Unreinheit schafft. Dinge sind unrein, weil *Gott* sie für unrein erklärt.

Erneut bestätigt also Wolter, dass ihm durchaus bewusst ist, in welcher hervorstechenden Weise sich die Ausführungen des Paulus auch im 14. Römerbriefkapitel auf mit der jüdischen Tora bzw. Halacha zusammenhängende Probleme beziehen.

Für Gerhard Jankowski (J296) steht das ohnehin außer Frage. Er fragt sich sogar, ob möglicherweise

die Juden in den messianischen Gemeinden in Zweifelsfällen nach wie vor die Autoritäten um eine Entscheidung baten, ob eine Speise als rein oder unrein anzusehen war? Und konnte Paulus davon ausgehen, daß das so auch in Rom der Fall war? Jedenfalls deutet das dreimalige *koinon, unrein*, in 14,14 auf diesen Zusammenhang hin. Es war eben nicht einfach, die Unterschiede zwischen Juden und Gojim wahrzunehmen und anzuerkennen und dennoch miteinander solidarisch zu leben. Es gab eben welche, die ließen sich die Unterschiede bestätigen und handelten danach, d.h., sie aßen bei den gemeinsamen Mahlzeiten das nicht, was als unrein erklärt worden war.

Zur Haltung des Paulus in dieser Streitfrage meint Jankowski, dass dieser sich nicht einfach „auf die Seite der Gojim“ stellt, „für die dieses Verhalten in der messianischen Gemeinde unverständlich war“, indem er (J297) grundsätzlich auch für Juden „die halachischen Speisegebote für erledigt“ erklären würde. Wenn Jankowski als pragmatischen Grund für deren Übertretung beim Mahl des Herrn die „Überzeugung“ erwägt, „daß sehr viele in den ausgeplünderten Gebieten es sich gar nicht leisten konnten, die Speisegebote einzuhalten“, weil sie sonst „verhungert“ wären, so bleibt das allerdings nur eine unbelegbare Vermutung, die nicht zum Argumentationsgang im vorliegenden Zusammenhang passt.

Auf jeden Fall spricht Paulus in 14,14a betont von seiner eigenen Überzeugung im Blick auf die jüdische Halacha:

Für sich nimmt er in Anspruch, daß nichts an sich unrein ist. Vielleicht ist das eine Entscheidung, die der Rabbi Jesus für die gefällt hatte, die sich mit ihm in Galiläa auf den Weg gemacht hatten. Jedenfalls beruft er sich hier auf Jesus.

Römer 14,15-16: Speiseprovokationen verstoßen gegen die Liebe und lassen euer Gut, die Tora, verlästert werden

14,15 Wenn aber dein Bruder wegen deiner Speise betrübt wird,
so handelst du nicht mehr nach der Liebe.
Bringe nicht durch deine Speise den ins Verderben,
für den Christus gestorben ist.

14,16 Es soll doch nicht verlästert werden,
was ihr Gutes habt.

[25. Januar 2026] Zu Römer 14,15 stellt Michael Wolter fest (M377), dass sich dieser Vers zu Vers 14 so verhält wie im 1. Korintherbrief Vers 8,1c-d zu 8,1b. Hier wie dort „formuliert Paulus“ zunächst

eine „Erkenntnis“, die ihn mit den Starken verbindet ..., und im Anschluss daran führt er die „Liebe“ als Korrektiv ein, das die Erkenntnis überbietet Hier wie dort fordert Paulus seine Gesprächspartner zwischen den Zeilen auf, ihr Verhalten nicht an der richtigen theologischen Einsicht zu orientieren, sondern an der Liebe.

Mit dem *gar* {denn} „zu Beginn von V. 15a“ will Paulus Vers 13 „begründen“ und nimmt das „Thema des Umgangs mit dem ‚Bruder‘“ wieder auf, indem er „mit der Anrede in das fiktive ‚Du‘“ wechselt (M377f.):

„Deine Speise“ (V. 15e) bezeichnet die Essgewohnheit des Starken, der sich keine Speisetabus auferlegt. „Dein Bruder“ (V. 15a) ist der Schwache, der sich am Vorbild des Starken orientiert und gegen seine innere Überzeugung bei der gemeinsamen Mahlfeier Speisen zu sich nimmt, die er für „unrein“ hält (V. 14c). „Trauern“ (V. 15a) bezeichnet die Gewissensbisse, die den Schwachen hinterher plagen: Er nimmt an, dass er sein Heil *dia brōma* (V. 15a), d.h. durch die Speise, die er zu sich genommen hat, verloren hat. Diesen Heilsverlust bezeichnet Paulus in V. 15 c mit *apollyein*, so dass hier *tō brōmati sou* {durch deine Speise} und *apollye* {richte zugrunde} gewissermaßen für Ursache und Ergebnis des Szenarios stehen und Paulus damit seinen Rahmen absteckt.

Wie in diesem Zusammenhang das Verb *lypeisthai* {traurig gemacht, bekümmert, geschädigt werden} in V. 15a zu verstehen ist, kann nach Wolter (Anm. 35) „nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden.“ Es kann die „affektive Reaktion auf die Erfahrung von Unheil“ wie in „Jes 8,21; Bar 4,33; Kgl 1,22“ meinen oder „auch den objektiven Sinn von ‚schädigen‘ (bzw. intransitiv ‚leiden‘) annehmen“ wie z.B. in Daniel 3,50^{LXX}. Im [Testament der zwölf Patriarchen](#) heißt es „[ä]hnlich ambivalent“ in Test-Ben 6.3 „vom ‚guten Mann‘ ...: *ou lypei ton plēsion* („nicht bereitet er dem Nächsten Kummer“).“ Mehrere Parallelen führt Wolter an (M378), die ebenfalls „*lypeisthai* (V. 15a) und *apollyein* (V. 15c)“ aufeinander beziehen, z.B. sieht „Sir 30,23c ... im Kummer die Ursache des Untergangs: *pollous gar apōlesen hē lypē* („denn viele hat der Kummer zugrundegerichtet“), und „in 1Makk 6,13“ mag den Kummer als die Art und Weise des Untergangs darstellen:

Hier erwartet Antiochus IV.: *apollymai lypē megalē en gē allotria* („unter großem Kummer gehe ich in einem fremden Land zugrunde“).

Auf Röm 14,15 übertragen, wäre es allererst das Trauern des Schwachen aus den oben genannten Gründen, das ihn um sein Heil bringt. Dafür macht Paulus das Essverhalten des Starken verantwortlich.

Mit der Feststellung in Vers 15 a-b will Paulus also „den Starken veranlassen, bei seinem Essverhalten darauf zu achten, dass der Schwache keinen Schaden nimmt.“ Dabei beruft er sich auf die „Liebe als ... ethischen Wert, der zwischen ihm und keinem seiner Leser strittig ist“ und den er im Sinne von Römer 13,10a versteht (M379):

„Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses“. Paulus entindividualisiert damit die Essensfrage und gibt ihr Interaktionscharakter: Was jeder isst, geht nicht nur ihn etwas an, sondern man soll dabei auch die mögliche Wirkung auf andere Christen bedenken.

In Vers 15c findet Wolter „ein schönes Beispiel dafür, wie Paulus in seiner Paränese mit Hilfe des Zusammenhangs von Indikativ und Imperativ argumentiert“, er bezieht sich nämlich wie bereits in 1. Korinther 8,11 auf ein Handeln von „Jesus Christus selbst“ als Grundlage für seine Ermahnung, denn „in dem schwachen Bruder“ begegnet dem Ermahnten „ein Mensch ..., für dessen Heil Jesus Christus sein Leben gelassen hat.“

Schwer ist der folgende Vers 16 auszulegen: *mē blasphēmeisthō oun hymōn to agathon* {wörtlich: nicht werde also verlästert euer Gut}, den Wolter so übersetzt (M370): „Darum soll das, was euch auszeichnet, nicht verunglimpft werden.“ Umstritten sind dazu (M379)

seit altkirchlicher Zeit vor allem zwei Fragen ...: Was meint Paulus mit dem *hymōn to agathon*, und wer ist derjenige, von dem es nicht „verunglimpft werden“ soll?

Die einen behaupten, dass „[d]as *hymōn to agathon* ... nur den Starken“ gehört. Es sei also „ihre bereits in 1Kor 8,9 erwähnte *exousia* {Freiheit, Vollmacht}, alles zu essen“, gemeint, „und das *blasphēmein* {Verlästern} komme von Seiten der Schwachen, die wie in 1Kor 10,30 diesen Ernährungsstil kritisierten.“ Die anderen meinen,

hymōn to agathon bezeichne etwas, das allen Christen gemeinsam ist (vorge schlagen werden: das Evangelium, das Reich Gottes, der Glaube, die Liebe, das Heil, das sittlich Gute u.a.m.), und das *blasphēmein* komme von Seiten der nichtchristlichen Öffentlichkeit, die auf Grund der Auseinandersetzungen über die unterschiedlichen Ernährungsstile, die es bei den Christen gibt, über diese herziehen würden.

Wolter geht zwar davon aus (M380), dass „Paulus weiterhin nur die Starken anredet“, aber dennoch „die Fortsetzung den zweiten Vorschlag wahrscheinlicher“ macht. Denn erstens nimmt Vers 17 „eine so breite Perspektive in den Blick ..., dass es kaum möglich ist, mit *hymōn to agathon* etwas anderes bezeichnet zu sehen als das, was *alle* Christen auszeichnet“, und zweitens (Anm. 41) werden auch in Vers 19b mit dem wechselseitigen *eis allēlous* {untereinander} wie in Vers 13a „Schwache und Starke gemeinsam in den Blick“ genommen. Daraus zieht Wolter den Schluss,

dass Paulus mit *hymeis* nicht die Starken von den Schwachen unterscheiden will, sondern die Starken auf ihre christliche Identität hin anspricht, die sie mit den Schwachen gemeinsam haben.

Mit dieser Argumentation stellt Wolter aber seine eigene Annahme (M380), Paulus rede nach wie vor „nur die Starken an“, grundsätzlich in Frage. Auch wenn seine Ermahnung in mancher Hinsicht nur auf ein Verhalten der Starken, sprich: nichtjüdische Gemeindemitglieder, bezogen ist, bleibt seine Sprache inklusiv, wie wir heute sagen würden, das heißt: Die Schwachen, also zur Gemeinde gehörige Juden, bleiben immer im Blick, teils als Betroffene von Unrecht, teils als ebenfalls von Paulus Ermahnte. Sie werden nicht unsichtbar gemacht, als ob Paulus sie in seinem Brief nicht einmal hätte ansprechen wollen.

Um die Bedeutung von *hymōn to agathon* {das Gute von euch} genauer zu erschließen, geht Wolter auf „eine Reihe von außerneutestamentlichen Parallelen“ ein,

aus denen hervorgeht, dass diese Redeweise (*to agathon* + Genitiv) die individuelle Qualität von bestimmten Dingen oder Personen markieren will, die diese gegenüber anderen auszeichnet: In diesem Sinne fragt Sir 18,8: „Was ist der Mensch, und was (ist) sein Nutzen? Was (ist) *to agathon autou* {sein Gutes} und was *to kakon autou* {sein Böses}?“ Philo⁴⁵⁸, Gig. 40 unterscheidet „*to agathon* des Fleisches von dem der Seele und dem *agathon* des Alls“; dabei seien „*to (agathon)* des Fleisches die unvernünftige Lust, *to (agathon)* der Seele und des Alls die Allvernunft, Gott“. Nach Post. C. 29-30 sind „Ruhe und Stillstand“ *to idion agathon* {das ihm eigene Gute} Gottes...

Solchen Texten entnimmt Wolter, „dass *to agathon* + Genitiv nur dann eine bestimmte Referenz aufweist, wenn sie ausdrücklich genannt wird“, aber sonst ist der „Ausdruck ... auch als solcher verständlich“. Darum meint ihm zufolge Paulus damit hier „ganz allgemein das, was Christen gegenüber Nichtchristen auszeichnet.“ Daher stellt sich Paulus als

Subjekt von *blasphēmeisthai* ... nicht wie in 1Kor 10,30 die Schwachen vor, die das Essverhalten der Starken kritisieren, sondern die nichtchristliche Öffentlichkeit, die über das schlecht redet, was die Christen von ihr unterscheidet.

Von Gerhard Jankowski (J297) hatten wir zur in Römer 14,15 von Paulus erneut angesprochenen Thematik bereits gelesen, dass „Provokationen“ vonseiten „radikaler Eiferer“ aus den Reihen der Gojim gegenüber „Juden, die an den väterlichen Traditionen festhalten wollten“, „der Solidarität nicht gerade dienlich“ waren. Es geht ihm ja um „die Einheit der Verschiedenen“, die sich schnell auflösen kann, „wenn einige nicht mehr bereit sind, das aufzugeben, was ihnen heilig war.“

In diesem Zusammenhang steht für Jankowskis außer Frage, was Paulus mit dem „Gut“ meint, das doch nach Vers 16 nicht in den Dreck gezogen werden soll:

458 Mit „Gig. 40“ bezieht sich Wolter auf das Werk [De gigantibus](#) des jüdischen Philosophen Philo (deutsche Übersetzung: [Über die Riesen](#), und mit „Post. C. 29-30“ auf sein Werk [De posteritate Caini](#), für das im Internet eine englische Übersetzung verfügbar ist: [On the Posterity of Cain and his Exile](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften).

Schaden nimmt auf jeden Fall die Thora, das Gut, wie Paulus sie hier wieder nennt. Sie wird gelästert, sie, die für die Juden in der Ekklesia nach wie vor das Leben war. Es ist wohl für Paulus ein unmöglicher Gedanke, daß das geschehen könnte. Aber es ist wohl oft genug geschehen.

Dass mit *hymōn to agathon* {eurem Gut} ganz selbstverständlich die Tora gemeint sein könnte, ist von der traditionellen Exegese, wie Wolter sich auf sie bezieht, nicht einmal in Erwägung gezogen worden. Aber tatsächlich hatte Paulus das Gebot der Tora in 7,12 *agathē* {gut} genannt und sich in 7,13.19 auf das von der Tora Gebotene mit *to agathon* {das Gute} bezogen. Und das in 12,2.9-21 geforderte Gute ist nach 12,9 so eng mit der Praxis der *agapē* {solidarische Liebe} verknüpft, wie die *agapē* nach 13,8-11 die Erfüllung der Tora bewerkstelligt. Insofern macht es tatsächlich Sinn, dass Paulus vor allem die Nichtjuden in der messianischen Gemeinde davor warnt, die auch ihm nach wie vor heilige und gute Wegweisung Gottes nicht dadurch zu verunglimpfen, dass sie sich etwa lustig machen über in ihren Augen abergläubische Speisevorschriften.

Warum sie dies tun, darüber stellt Jankowski Vermutungen an:

Vielleicht wurden da einige zu ungeduldig in ihrer Hoffnung auf die neue Welt, in der die Unterschiede fallen sollten. Sie wollten sich nicht aufhalten lassen von denen, die ihre Traditionen und ihre davon bestimmte Lebensweise nicht aufgeben wollten und nicht aufgeben konnten. Blieben die aber weg und blieben nur noch die Nichtjuden übrig, war die Hoffnung von der geeinten neuen Menschheit schon jetzt nur ein schlechter Traum.

Da aber genau dieser paulinische Traum von einer schon bald anbrechenden Weltzeit des Friedens für Israel inmitten der Völker unter dem Himmel Gottes nicht in Erfüllung ging, sondern stattdessen eine zunehmend heidenchristlich dominierte Kirche sich mehr und mehr von allem Jüdischen abgrenzte, verwundert es auch nicht, dass sich in der gesamten Christenheit bis in unser Jahrhundert hinein kaum jemand vorstellen konnte, dass sich die Worte *hymōn to agathon* in Römer 14,16 auf das heilige Gut der Wegweisung des Gottes Israels, die Tora, beziehen, die in der wechselseitigen solidarischen Liebe zwischen Juden und Völkern ihre Erfüllung findet.

Römer 14,17-19: Jagen wir dem nach, was der Königsherrschaft Gottes dient: dem Frieden und dem Aufbau der Gemeinde

- 14,17 Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken,
sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist.
- 14,18 Wer darin Christus dient,
der ist Gott wohlgefällig
und bei den Menschen geachtet.
- 14,19 Darum lasst uns dem nachstreben,
was zum Frieden dient
und zur Erbauung untereinander.

[26. Januar 2026] In Vers 17 greift Paulus mit *basileia tou theou* {Gottesherrschaft} Michael Wolter zufolge (M380) wohl einen „Ausdruck ... aus der frühchristlichen Erinnerung an die Verkündigung Jesu“ auf, der sich „auf derselben Ebene wie ... *hymōn to agathon* {euer Gut} in V. 16“ befindet, „ohne dass man die beiden Größen aber miteinander identifizieren dürfte.“ Wie auch anderswo (M381) umschreibt er mit ihm „das eschatische {endzeitliche} Heil Gottes (s. auch 1Kor 4,20; 6,9.10; 15,50; Gal 5,21; 1Thess 2,12)“ und stellt „die Frage, welches Verhalten der Heilsordnung der Gottesherrschaft entspricht bzw. – mit 1Thess 2,12 gesagt – der Berufung in sie ‚würdig‘ (*axios*) ist.“ Statt von dem zu reden, „was gegessen wird (*brōma*; V. 15a.c)“, geht es jetzt um die „*Handlung* des Essens“, die er zum „Begriffspaar ‚Essen und Trinken‘“ verallgemeinert.

Diesen konkreten Handlungen stellt Paulus mehrere „Abstraktbegriffe“ gegenüber, die „nur als gedankliche Konzepte“ existierende „Heilszustände“ bezeichnen: *dikaio-synē*, *eirēnē* und *chara* {Gerechtigkeit, Frieden und Freude}, eine „Trias“, die „als solche in keinem von Röm 14,17 unabhängigen Text belegt“ ist. Nur die Zusammenstellung „von ‚Gerechtigkeit‘ (*dikaio-synē*) und ‚Friede‘ (*eirēnē*)“ gibt es

vor allem in Heilsaussagen des Alten Testaments wie in dem Lied über den König Ps 71,7^{LXX} („in seinen Tagen wird *dikaio-synē* sprießen und Fülle von *eirēnē*“) sowie in der Bitte um Rettung Ps 84,10-11^{LXX} (Gottes „Heil ist denen nahe, die ihn fürchten, so dass Herrlichkeit in unserem Land wohnt, Erbarmen und Wahrheit sind sich begegnet, *dikaio-synē* und *eirēnē* haben sich geküsst“). Darüber hinaus finden sie sich auch in Jes 32,17; 39,8^{LXX}; 48,18; 60,17; Bar 5,4...

Im Neuen Testament verweist Wolter auf „Hebr 7,2; Jak 3,18“, in „der nichtjüdischen griechischen Literatur“ findet er die Rede von Gerechtigkeit und Frieden „nur vereinzelt, aber mit einer ganz ähnlichen Ausrichtung“ u.a. bei Plutarch, Dio Chrysostomus und Calpurnius Siculus.

Nur „Paulus selbst“ verwendet das Stichwort *chara* {Freude} außer an dieser Stelle noch „in Verbindung mit *eirēnē*“, nämlich (M381f.)

in Röm 15,13 („der Gott der Hoffnung erfülle euch mit *pasa chara* {aller Freude} und *eirēnē* {Frieden} im Glauben“) und in dem Tugendkatalog Gal 5,22 („die Frucht des Geistes ist Liebe, *chara*, *eirēnē*, Langmut usw.“).

Aus all dem zieht Wolter den Schluss (M382),

dass Paulus mit der Kombination „Gerechtigkeit und Friede“ ein traditionsge-schichtlich vorgegebenes Begriffspaar aufnimmt, das einen umfassenden Heilszustand beschreibt und das er durch „und Freude im heiligen Geist“ ergänzt. Im Unterschied zu „Essen und Trinken“ bezeichnen alle drei Begriffe bei ihm nicht ein *Handeln* von *Menschen*, sondern die Merkmale einer *Heilsordnung*, die von Gott eingerichtet wird. Mit Hilfe dieser Gegenüberstellung will Paulus darum nicht lediglich unterschiedliche Verhaltensweisen miteinander

konfrontieren. Er hebt vielmehr hervor, dass das Heil der Gottesherrschaft nicht ein bestimmtes materiales Ethos⁴⁵⁹ wie „Essen und Trinken“ verlangt, sondern ein Verhalten, das erfahrbar und erkennbar macht, dass Gottes Herrschaft durch „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist“ gekennzeichnet ist.

Mit dieser Gegenüberstellung verfolgt Paulus nach Wolter eine pragmatische Absicht: Er „erleichtert ... es einerseits ‚Starken‘, auf die Demonstration ihrer Freiheit von Speisetabus zu verzichten“, und ermutigt „andererseits ‚Schwache‘ ..., die von ihnen praktizierten Speisetabus theologisch zu hinterfragen.“

In Vers 18 ruft Paulus mit einem „Aussagesatz, der den Zusammenhang von Handlung und Handlungsfolgen beschreibt“, dazu auf, sich an den „in V. 17 formulierten Grundsatz“ zu halten und „*en toutō* {wörtlich: in dem, darin} Christus zu dienen“. Wie hier dient auch in „vielen weisheitlichen Sentenzen des Alten Testaments“ ein „Aussagewort zugleich als Mahnwort“; vom (Anm. 49) „Bauplan des Satzes“ her besteht eine „besondere Nähe ... zu Spr 12,22b: *ho de poiōn pisteis dektos par' autō* („wer zuverlässig handelt, ist vor ihm [sc. Dem Herrn] angenehm“).“ Im Unterschied zu (M382) „den Reich-Gottes-Texten 1Kor 6,9.10; Gal 5,21“ macht Paulus hier „schließlich auf die positiven Folgen des Handelns aufmerksam.“

Mit dem Ausdruck *douleuein tō Christō* {dem Christus dienen} bezeichnet Paulus „die christliche Lebensführung (vgl. auch Röm 12,11; 16,18; Kol 3,24)“, womit er (M383) „einen Sprachgebrauch der Septuaginta ... auf Jesus Christus und die Lebensführung der Christen“ überträgt, „der dort umschreibt, was das Gottesvolk tun soll – nämlich ‚dem Herrn‘ bzw. ‚Gott dienen‘“.

Zu den rückverweisenden Worten *en toutō* weist Wolter darauf hin, dass sie sich entweder nur „auf den heiligen Geist (V. 17b)“ beziehen,

wofür man sich nicht nur auf die Entsprechung in Röm 7,6 („*douleuein* in der Neuheit des Geistes“; s. auch Phil 3,3) berufen könnte, sondern auch darauf, dass heiliger Geist und Lebensführung bei Paulus auch anderswo einen engen Zusammenhang bilden (Röm 8,4.13; Gal 5,22-23.25). Wahrscheinlicher ist aber, dass sich *en toutō* auf den gesamten in V. 17b ausgesprochenen Gedanken bezieht: Alle, die in ihrer christlichen Lebensführung die in V. 17 genannten Merkmale der Heilsordnung von Gottes Reich erkennbar werden lassen, von denen weiß Paulus, dass sie bei Gott und den Menschen Anerkennung genießen.

Auf letztere Weise verwendet Paulus auch sonst (Anm. 53) die Wendung *en toutō* als Adverb, wozu Wolter auf „1Kor 11,22; 2Kor 8,10; Phil 1,18“ und in anderen neutestamentlichen Schriften auf „Joh 4,37; 16,30; Apg 24,16; 1Joh 2,5“ verweist.

459 Zur näheren Bestimmung, was er mit „dieser Kategorie“ meint, verweist Wolter auf M. Wolter, *Theologie und Ethos im frühen Christentum* (WUNT 236), Tübingen 2009, 128.

Indem Paulus die „Handlungsfolgen“ von Vers 18a in 18b auf „das Verhältnis zu Gott und das Verhältnis zu den anderen Menschen“ reduziert, bedient er „sich eines ethischen Schemas, das in der gesamten Antike verbreitet ist.“ Dazu zitiert Wolter u.a. Belege aus dem Alten Testament, nämlich „1 Sam 2,26...; Spr 3,4...; Sir 45,1“, aber auch aus anderen jüdischen und nichtjüdischen Quellen. Im Neuen Testament verweist er (M383f.) auf „Lk 2,52: ‚Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Ansehen *para theō kai anthrōpois* {bei Gott und den Menschen}““ und (M384) auf „Apg 24,16: ‚ein untadeliges Gewissen zu haben *pros ton theon kai tous anthrōpous* {im Blick auf Gott und die Menschen}““. Die „beiden Dative *theō* und *anthrōpois* ... geben an“, dass es Gott bzw. alle Menschen sind, die „denjenigen ..., der ein christliches Leben führt“, für *euarestos* {wohlgefällig} bzw. *dokimos* {angesehen} halten.

In Vers 19 „formuliert Paulus“ wie in Vers 13a eine Aufforderung „von allgemeiner ethischer Reichweite“. Dort war es „darum gegangen, was man *lassen* soll (*mēketi* {nicht mehr})“, hier „sagt er nun, was zu *tun* ist“, indem er „mit *ara oun* {darum} ... das Folgende zur ethischen Schlussfolgerung aus V. 16-18“ macht. Paulus will also sowohl deutlich machen, „wie ein ‚Christus-Dienen‘ aussieht (V. 18), das die Merkmale der Heilsordnung des Reiches Gottes (V. 17) erfahrbar macht“, als auch, „was alle tun müssen, damit nicht *hymōn to agathon* {euer Gut} ‚verunglimpft wird‘ (V. 16): auf ‚Frieden‘ hinwirken und sich gegenseitig ‚erbauen‘.“

Zu seiner Übersetzung (M370) von *tēs oikodomēs tēs eis allēlous* mit „der wechselseitigen Erbauung“ verweist Wolter (Anm. 58) auf den „metaphorische[n] Gebrauch“ von *oikodomeō* mit „fördern, kräftigen, stärken“⁴⁶⁰, der sich außer an unserer Stelle noch in „1Kor 14,3.4a.17; 2Kor 10,8; 12,19; 1Thess 5,11“ und „ganz offensichtlich nicht vor Paulus“ findet. Dabei bringt (M385) *eis allēlous* {wörtlich: untereinander} wieder die für Ermahnungen des Paulus typische Wechselseitigkeit zum Ausdruck:

Die engste Parallele ist 1Thess 5,11: „erbaut einer den anderen“. Individueller und ekklesialer Aspekt der „Erbauung“ lassen sich hier darum nicht voneinander trennen, denn die wechselseitige (und nur diese!) „Erbauung“ der Christen führt zu nichts anderem als zur „Erbauung“ der „Versammlung“ (*ekklesiā*; 1Kor 14,4b.5.12). Man darf die beiden Aspekte also nicht gegeneinander ausspielen. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass Paulus mal den ekklesialen {gemeindebezogenen} Aspekt in den Vordergrund stellt (z.B. 1Kor 3,9; 10,23; 14,4b.5.12.26), mal – wie hier – den individuellen Aspekt (z.B. 1Thess 5,11; 1Kor 8,10; 14,3.4a.17), ohne dabei den jeweils anderen aus den Augen zu verlieren.

Wie schon „in 1Kor 10,24 (‚niemand suche das Eigene, sondern [ein jeder] das des anderen‘)“ und in „Phil 2,4 (‚niemand soll auf das Seine sehen, sondern jeder auf das

460 Dazu verweist er auf W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York, 5. Aufl. 1988, 1132 [s.v. *oikodomeō*, 3]).

der anderen')“ stellt Paulus hier eine „Forderung“ auf, von der ihm wichtig ist, dass sie „immer für *beide* Seiten gilt“: „Jeder Christ soll sein Handeln am Wohl des jeweils anderen orientieren.“

Da sich (M384) *diōkōmen* {lasst uns nachjagen} „nicht nur auf *ta tēs eirēnēs* {was dem Frieden dient}, sondern auch auf *ta tēs oikodomēs* {der Erbauung}“ bezieht, hält Wolter „eine Übernahme aus Ps 34/33,15 (,suche Frieden und jage ihm nach [LXX: *diōxon autēn*]‘)“ für „unwahrscheinlich“. Dieses Argument verliert aber an Bedeutung, wenn Paulus mit der Verfolgung des Friedens zwar das Psalmwort aufruft, mit dem ergänzenden Hinweis auf die *oikodomē*, also den Aufbau der Gemeinde der ehemals Verfeindeten, aber die praktische Bewerkstelligung dieses Friedens in den Blick nimmt.

Nach Gerhard Jankowski (J297) erinnert Paulus „kräftig“ an „die Hoffnung von der geeinten Menschheit“, wenn er, „ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern“⁴⁶¹, ... von der Königsherrschaft Gottes, *basileia tou theou*, redet.“

Nur selten verwendet Paulus diesen Ausdruck, und fast überall „in der Wendung *klēronomein tēn basileian tou theou*, die Königsherrschaft Gottes ererben, wobei das Verb im Futur steht.“ Damit wird die Erwartung auf „den *ʿolam ha-ba*, die kommende Welt“, ausgesprochen.

In der jüdischen Überlieferung heißt es (J298),

daß Israel, als Gott mit ihm am Sinai den Bund schloß und ihm die Thora gab, Gott als seinen König anerkannte. Die Rabbinen sagen, daß Israel von da an das Joch der Königsherrschaft Gottes (der Himmel) und das der Thora auf sich genommen habe. So heißt es in mBer {Mischna Berakhot} II,2, wo es um das richtige Zitieren des Schma Jisrael geht: „Rabbi Jehoschua ben Korcha sprach: Warum steht *schemaʿ* {Höre (Israel, der NAME ist unser Gott, der NAME allein)} [Dtn 6,4ff.] vor *wə-haja ʾim-schamoaʿ* {Und es wird geschehen, wenn ihr (auf meine Gebote) hört} [Dtn 11,13-21]? Damit man erst das Joch der Herrschaft der Himmel auf sich nehme und nachher erst das der Gebote.“ Das Joch der Herrschaft Gottes annehmen heißt also, niemand über sich herrschen lassen als Gott allein. Anders gesagt: Wo Gott herrscht, da herrschen nicht Menschen über Menschen. In diesem Sinn gebraucht Paulus in Röm 14,17 *basileia tou theou*.

461 Diese Worte zitiert Jankowski, ohne die Quelle zu nennen, aus dem Vorwort des Hauptwerks von Ernst Bloch, [Das Prinzip Hoffnung](#):

Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. Hoffen, über dem Fürchten gelegen, ist weder passiv wie dieses, noch gar in ein Nichts gesperrt.

Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen... Die Arbeit dieses Affekts verlangt Menschen, die sich ins Werdende tätig hineinwerfen, zu dem sie selber gehören.

Von diesem Hintergrund her gelangt Jankowski zu der Einschätzung, dass Paulus mit der Erinnerung an Gottes Königsherrschaft die Herrschaft kritisch in den Blick nimmt, die Menschen in der messianischen Gemeinde übereinander auszuüben versuchen:

Wer anderen Fallen stellt oder über andere urteilt, übt Herrschaft aus. Er versucht, seine Meinung als allein geltend durchzusetzen, erst recht, wenn es um die Fragen des Essens und Trinkens geht. Obwohl das gemeinsame Essen und Trinken in der messianischen Gemeinde aus Juden und Nichtjuden eine zentrale Bedeutung hat, darf es nicht dazu kommen, daß die Essensfrage zur Machtfrage wird. Wo nicht mehr Menschen über Menschen herrschen, da bewähren sie sich in ihrem Tun, da halten sie untereinander Frieden. Sie tun das, was dem Leben dient. Dazu gehört, daß Friede zwischen denen ist, die als Feinde galten, also zwischen den Juden und den Gojim. Ob man etwas essen und trinken kann oder nicht, wird dann zu einer zweitrangigen Frage. Messianische Praxis ist darauf ausgerichtet zu leben, wie es Gott gefällt, in einer von allen Menschen geschätzten, annehmbaren Halacha. Sie dient dem Frieden untereinander. Sie baut auf.

Die „in diesem Zusammenhang“ von Paulus häufig verwendeten Wörter „*Aufbauen*, *oikodomein*, *Aufbau*, *oikodomē*“, beziehen sich nach Jankowski daher nicht auf eine „Erbauung der Seelen, wie man meistens interpretiert hat“, vielmehr ist für Paulus „die Wendung ein Bild für den Aufbau der messianischen Gemeinde.“

Dazu verweist Jankowski nochmals auf die jüdischen Rabbinen, die ebenfalls „dieses Bild“ verwenden:

Für sie sind es die Schüler der Gelehrten, die die Welt durch Studium und Auslegung der Thora erbauen, wie es in bSchab {Traktat Schabbat des babylonischen Talmud} 114a heißt. Das Bauen besteht also in der Lehre. Gegenteil zum Bauen ist einreißen, zerstören oder auflösen, *kataluein*. Dieses Bild geht sicher auf die Prophezie des Jeremia zurück. Er wurde beauftragt, zu bauen und einzureißen (Jer 1,10; 24,6 u.a.). Gerade Jeremia zeigt: Was für den einen aufbauen ist, kann für den anderen einreißen und umgekehrt sein. Wenn Unterricht und Lehre mit diesem Bild umschrieben wird, dann ist entscheidend, was der Inhalt von Unterricht und Lehre ist, ob er aufbaut oder eben auflöst.

Es ist also kein Zufall, wenn ausgerechnet Paulus und sein Schüler im Epheserbrief so häufig das Wort *oikodomeō* und *oikodomē* in metaphorischem Sinn verwenden, denn für beide „ist die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden der Bau, an dem weitergebaut werden muß (1.Kor 3,5-17; und besonders Eph 2,17-22).“ Zugleich setzt aber dieser Aufbau auf der anderen Seite auch einen notwendigen Abriss voraus:

Eingerissen ist durch den Messias, was diesem Bau im Wege stand, die Scheidewand, der Zaun, die halachischen Gebote (Eph 2,13-16). Wer diesen Zaun wieder aufbaut, löst den gerade zusammengefügt Bau schon wieder auf, bevor er vollständig errichtet ist (Gal 2,18).

Insofern stimmt es zwar, dass, wie Wolter sagt (M385), „die wechselseitige ... ‚Erbauung‘ der Christen ... zu nichts anderem als zur ‚Erbauung‘ der ‚Versammlung‘“ führt, aber damit ist mehr gemeint als die harmlos klingende allgemeine Aufforderung: „Jeder Christ soll sein Handeln am Wohl des jeweils anderen orientieren.“ Tatsächlich geht es eben nicht einfach um beliebige weitgehend unterschiedslose Christen, sondern um konkrete Juden und Menschen aus den Völkern, deren sehr verschiedene Einstellungen und gegenseitige Voreingenommenheiten in der messianischen Gemeinde immer wieder heftig aufeinanderprallen. Es ist zu beklagen, dass Wolter diesen Hintergrund des Römerbriefs konsequent ausblendet.

Römer 14,20-21: Reiß nicht Gottes Werk nieder durch etwas, woran dein Bruder Anstoß nimmt

14,20 Zerstöre nicht um der Speise willen Gottes Werk.

Es ist zwar alles rein;
aber es ist nicht gut für den,
der es isst mit schlechtem Gewissen.

14,21 Es ist besser, du isst kein Fleisch

und trinkst keinen Wein
und tust nichts, woran dein Bruder Anstoß nimmt.

[27. Januar 2026] In den Versen Römer 14,20-21 (M385) bedient sich Paulus wieder wie in Vers 15 „der direkten Anrede seines fiktiven Gesprächspartners („du“)“ und spricht damit „speziell ... die Starken“ an:

In der Aufforderung von V. 20a⁴⁶² verdankt sich der Rückgriff auf das Verb *katallyein* {Niederreißen} zwar der semantischen Korrelation {dem bedeutungsmäßigen Zusammenhang} mit *oikodomē* {Aufbau} (V. 19), doch ist die hier ausgesprochene Warnung insgesamt parallel zu V. 15c: *tō brōmati* {der Speise wegen} wird durch *heneken brōmatos* {um der Speise willen} aufgenommen, der Imperativ *mē apollye* {richte nicht zugrunde} entspricht *mē katallye* {zerstöre nicht}, und dessen Objekt *ekeinon ... hyper hou Christos apethanen* {den, für den Christus gestorben ist} kehrt in V. 20a als *to ergon tou theou* {das Werk Gottes} wieder. An die Stelle des Gegenübers von „deine Speise“ und „Christus“ (V. 15c) tritt jetzt das Gegenüber von „Speise“ und „Gott“.

Diese „Austauschbarkeit“ von Christus und Gott gehört nach Wolter (M386) zum „Zentrum der paulinischen Theologie“, denn der „Inhalt des Christus-Glaubens“ besteht genau darin, dass die „Heilswirkung des Todes Jesu (V. 15c) ... ein „Werk Gottes“ (V. 20a)“ ist. In gewisser Weise ist Wolter darin durchaus zuzustimmen, aber in diesem Zusammenhang von „Austauschbarkeit“ zu reden, birgt auch die Gefahr, den

462 Die Versangabe „20a“ habe ich im Zitat berichtigt; Wolter nennt versehentlich „V. 15a“, in dem das Verb *katallyein* jedoch gar nicht vorkommt.

Gott Israels durch einen christlich vergotteten Jesus zu ersetzen, der nicht mehr als der Messias Israels vom befreienden NAMEN dessen her begriffen wird, der ihn gesandt hat, sondern von dem her umgekehrt Gott christlich neu definiert wird.

Problematisch ist außerdem, dass Wolter (M385) aus der „Parallelität der beiden Weisungen“ in den Versen 15 und 20 noch einen weiteren Schluss zieht, nämlich

dass *to ergon tou theou* {das Werk Gottes} nicht die Gemeinde bezeichnen will, sondern vom christlichen Bruder spricht, der seine Existenz dem Heilswirken Gottes verdankt, der ihn – mit Röm 3,24-25 gesagt – auf Grund seines Glaubens durch den Tod Jesu gerechtfertigt hat.

Aber hatte nicht Wolter selbst eben noch zum Stichwort *oikodomē* {Erbauung, Aufbau} in Vers 19 betont, dass sich dessen individueller und gemeindebezogener Aspekt „nicht voneinander trennen“ lassen? Auch ihm zufolge führt „die wechselseitige ... ‚Erbauung‘ der Christen ... zur ‚Erbauung‘ der ‚Versammlung‘ (*ekklesia*...)“, kann es also gar nicht sein, dass Paulus den einzelnen Menschen nur als Individuum für sich in den Blick nimmt. Trotzdem verortet Wolter nun den entscheidenden Akzent der paulinischen Aussageabsicht doch in der individuellen Errettung des einzelnen Menschen vor der ewigen Verdammnis und nicht im Aufbau einer versöhnten Gemeinschaft der zuvor Verfeindeten als Vorschein der bald anbrechenden Weltzeit des Friedens.

In Vers 20b-c (M386) wird der Vers V. 14b-d „mit anderen Worten“ wieder aufgegriffen, zunächst mit der nunmehr positiven „Feststellung ‚alles ist rein‘ (V. 20b)“ und dann, indem er das in 14c-d Gesagte konkretisiert:

Weil der Schwache die Speise, die er isst, „für unrein hält“ (V. 14c), isst er sie *dia proskommatos* {(indem sie ihn) zum Stolpern (bringt)} (V. 20c). Eben dadurch wird sie aber „für ihn unrein“ (V. 14d), und zwar in demselben doppelten Sinne wie in V. 14: Der Schwache hält seine Speise für unrein und wird aus diesem Grunde durch sie verunreinigt, wenn er sie isst. Diese Unheilswirkung, die die Speise entfaltet, wenn man sie für unrein hält und *dia proskommatos* isst, nennt Paulus in V. 20c ein *kakon* {Böses}, das hier genauso wie *kalon* {(es ist) gut} in V. 21a als unpersönliche Prädikation fungiert. *dia proskommatos esthien* {mit Anstoß essen} bezeichnet hier eine Weise des Essens, die in dem Bewusstsein erfolgt, dass die Speise zum Stolperstein wird, durch den der Essende zu Fall kommt. Und eben dieses Bewusstsein bringt ihn auch tatsächlich zu Fall. Die theologische Begründung dafür liefert Paulus in V. 23.

In Vers 21 konkretisiert Paulus weiter die Art und Weise, in der der Starke „es vermeiden kann, ‚dem Bruder einen Stolperstein in den Weg zu legen oder eine Falle zu stellen‘ (V. 13c)“, nämlich

indem er selbst darauf verzichtet, Sachen zu essen und zu trinken, die dem Schwachen in dem oben beschriebenen Sinne zum „Stolperstein“ werden

könnten, wenn dieser sie gegen seine eigene Überzeugung, aber durch das Beispiel des Starken ermuntert, zu sich nimmt.

In der Formulierung *en hō adelphos sou proskoptei* {(etwas) wodurch dein Bruder stolpert} (Anm. 72) bezeichnet der Dativ *en hō* {wodurch} nicht einfach „den Gegenstand ..., an dem der schwache Bruder ‚Anstoß nimmt‘“, sondern er „hat kausale Funktion“ und bezieht sich auf die Ursache dafür, dass der Schwache zu Fall kommt, nämlich „nicht schon durch das Essen des Starken ..., sondern erst durch sein eigenes Essen.“ Wie in Sirach 30,13 und 32,20 wird „*proskoptein* {stolpern, zu Fall kommen} ... hier intransitiv“ verwendet.

Wenn Paulus „dem Starken hier dieselbe Empfehlung“ gibt, „die er zuvor in 1Kor 8,13 den Starken in Korinth gegeben hatte“, hat er wohl „nicht ... einen generellen Verzicht“ im Auge, sondern (M386f.) „die Situation beim gottesdienstlichen Gemeinschaftsmahl ..., wenn Starke und Schwache zusammen an einem Tisch sitzen.“

Die (M387) „Kombination von Fleisch und Wein“ nennt Wolter einen „komplementäre[n] Dualismus“, der auch auch in nichtjüdischen Texten verwendet wird, dessen „Gebrauch in alttestamentlichen und jüdischen Texten“ aber von „besonderem Interesse ist“. Zum Beispiel ist in „Jes 22,13 ... die Kombination von Fleischessen und Weintrinken Bestandteil einer Beschreibung der in Jerusalem herrschenden Feierlaune“, während „in anderen Texten der Verzicht auf Fleisch und Wein als Ausdruck von Trauer und als Bestandteil eines Bußrituals praktiziert wird“, etwa in Dan 10,2-3 oder im [Testament der zwölf Patriarchen](#), TestJud 15 ,4 oder (Anm. 77) in TestRub 1,9-10, wo es heißt,

möglicherweise unter Einfluss von Dan 10,3: „Danach tat ich ... sieben Jahre lang Buße vor dem Herrn, und Wein und Rauschtrank (*oinon kai oikera*) trank ich nicht, und Fleisch (*kreas*) kam nicht in meinen Mund, und jegliche leckere Speise aß ich nicht, sondern ich trauerte über meine Sünde“...

Nach Wolter (M387) steht also nicht die konkrete „Situation unter den Christen in Rom“ im Hintergrund von Römer 14,21a, sondern es sind wohl solche Texte, in denen bei der „Kombination von Fleischessen und Weintrinken immer die Assoziation von Fest, Feier und Freude mitklingt“. Auch dass (M387f.) die in Vers 21c formulierte „Weisung... von dem Was des Essens und Trinkens gänzlich absieht und es allein mit Bezug auf seine möglicherweise den Bruder beschädigende Wirkung in den Blick nimmt“, lässt Wolter zufolge (M388) „einmal mehr erkennbar“ werden,

dass er nicht lediglich spezifisch römische Verhältnisse reflektiert, sondern eine allgemeine Verhaltensnorm aufstellen möchte, die auf eine Vielzahl analoger Konstellationen anwendbar ist. „Fleisch“ und „Wein“ haben in diesem Zusammenhang nur exemplarische Bedeutung.

Obwohl das grundsätzlich richtig ist, darf meines Erachtens der hauptsächliche Konfliktbereich nicht außer Acht gelassen werden, den Paulus im gesamten Römerbrief

immer wieder in den Blick nimmt, nämlich das Verhältnis von Israel und den Völkern. Auch wenn Paulus über die konkreten Umstände in Rom nicht genau informiert ist, setzt er sehr wohl voraus, dass zur messianischen Gemeinde gerade auch in der Hauptstadt nicht nur Nichtjuden, sondern auch Juden gehören.

Von diesem selbstverständlich anzunehmenden Hintergrund her ist nach Gerhard Jankowski (J299) das in Römer 14,20 genannte „Werk Gottes“ eindeutig mit dem Aufbau der aus Israel und den Völkern zusammengeführten messianischen Gemeinde zu identifizieren. Und dieses

Werk Gottes, dieser einmalige Bau, kann sehr schnell wieder zur Ruine werden. Der Friede zwischen Juden und Nichtjuden ist gefährdet, wenn die Starken in der Gemeinde durch ihr unsolidarisches Verhalten bei der Essensfrage, die Schwachen – und das sind hier die Juden – wieder dazu bringen, daß die peinlich die halachischen Speisegebote einhalten. Der Bau einer neuen Menschheit in einer neuen Welt darf nicht durch unsolidarisches Verhalten gefährdet werden. Deshalb ist es besser, bei den gemeinsamen Mahlzeiten kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken und nichts, was für den anderen anstößig ist, wenn nicht klar ist, ob koscher ist, was auf den Tisch kommt. Auch hier nimmt Paulus Partei für die Schwachen in dieser Frage, also für die Juden, die durch das Verhalten der Starken in Zweifel geführt werden können.

Römer 14,22-23: Glücklich ist, wer im Vertrauen vor Gott auch sich selbst vertraut, denn aus Streit mit sich selbst und Misstrauen erwächst Verfehlung

14,22 Den Glauben, den du hast, habe für dich selbst vor Gott.
Selig ist, der sich selbst nicht verurteilen muss in dem, was er gut heißt.
14,23 Wer aber zweifelt und dennoch isst,
der ist schon verurteilt,
denn es kommt nicht aus dem Glauben.
Was aber nicht aus dem Glauben kommt,
das ist Sünde.

[28. Januar 2026] Indem Paulus in Vers 22a (M388) „noch einmal den Starken“ anredet, kommt er „erstmal nach V. 1a und V. 2a wieder auf den Glauben zu sprechen“. Dabei bezeichnet der

Ausdruck *pistis hēn echeis* {der Glaube, den du hast} ... nicht lediglich die ‚Traute‘, sich über alle Speisetabus hinwegzusetzen, sondern die existentielle Individualität des Christus-Glaubens der Glaubenden, die im Christusgeschehen das Heilshandeln Gottes wahrnehmen.

Die „Aufforderung, diesen Glauben ‚für sich zu behalten‘“, soll Michael Wolter zufolge einerseits „dem Starken den Verzicht erleichtern, den Paulus ihm in V. 21 nahegelegt hatte“, sie verrät aber „[d]arüber hinaus ... auch viel über das paulinische Glaubensverständnis.“

Als „sprachliche Parallelen“ für die Formulierung *kata seauton echein* {für dich behalten} zitiert Wolter an erster Stelle aus der Tiergeschichte des Aristoteles⁴⁶³: „manche Tiere *echousin* {haben} die Hoden *kath' autous* (also innen); andere *exōthen* („außen“)“. Außerdem schreibt Josephus⁴⁶⁴: „die Ägypter schlagen dem König vor, Mose zu töten, jener aber hatte auch schon bei sich selbst das Vorhaben für die Tat (*kath' hauton men eiche tēn tou pragmatos epinoian*)““. Gemeinsam ist allen von Wolter konsultierten Texten (M388f.),

dass die Formulierung *kath' heauton echein* etc. eine betonte Abgrenzung nach außen hin markiert. Wenn Paulus mit ihr vom Starken verlangt, er solle seinen Glauben für sich behalten und nicht nach außen – und das heißt hier: innerhalb des gottesdienstlichen Gemeinschaftsmahles – zur Schau tragen, so spiegelt sich darin ein für das paulinische Glaubensverständnis wesentlicher Sachverhalt: Er schreibt dem Glauben einerseits die Funktion eines *Ethos* zu, das die Identität der Christenmenschen konstituiert und sie von allen anderen Menschen unterscheidet. Andererseits ist der Christus-Glaube seinem Wesen nach aber unanschaulich, denn es gibt keine bestimmten Handlungen, von denen man sagen könnte, dass der Glaube auf sie angewiesen ist, um als solcher erfahrbar und erkennbar zu werden. Der Glaube ist ausschließlich eine Angelegenheit des Gottesverhältnisses der Glaubenden. Nur für Gott ist er wahrnehmbar. Darum sagt Paulus *enōpion tou theou* {in den Augen Gottes}. Menschliche Augen können ihn nicht erkennen – vor allem nicht an einem bestimmten Ernährungsstil.

Wieder trägt Wolter eine überzeugend klingende Argumentation vor. Und wieder läuft diese auf eine individualisierende Engführung hinaus. Tatsächlich ist der Verzicht auf das Zur-Schau-Tragen einer bestimmten mit dem eigenen Gottvertrauen verbundenen Haltung, sei es der Freiheit, alles essen zu dürfen, oder sei es des Verzichts auf bestimmte für unrein gehaltene Speisen, nach der Auffassung des Paulus aber alles andere als eine rein private Angelegenheit jedes Einzelnen. Sie gehört deswegen nicht nach außen, weil sonst die Basis für das Zusammenleben im Frieden untergraben wird. Ich bin mir auch nicht so sicher wie Wolter, dass Paulus in Vers 22a tatsächlich nur den Starken anspricht, denn aus 22b-23 geht doch hervor, dass das von Paulus hier Gesagte auch für den Schwachen gilt, der seinen starken Bruder wegen seines freizügigen Essen verurteilt (14,3a.4a.10a.13a). Auch er soll zu seiner eigenen Haltung im Vertrauen zu Gott stehen, ohne sie anderen aufzwingen zu wollen.

463 Die von Wolter mit „Hist. Anim. 510A11“ Stelle findet sich sowohl im griechischen Text des 3. Buchs der [Historia animalium](#) als auch in der englischen Übersetzung [History of Animals](#) jeweils im achten Absatz.

464 Die aus dem Werk des Josephus angeführte Stelle „Ant. 1,254f.“ ist in deutscher Übersetzung unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 2, 11, 1](#), nachzulesen.

In den Versen 22b-23 stellt Paulus nach Wolter (M389) „zwei Möglichkeiten des Zusammenhangs von Tun und Ergehen einander gegenüber“, die entweder „zum Heil (V. 22b)“ oder „zum Unheil (V. 23a)“ führen. Er greift dabei auf das „Wort *krinein* {richten, urteilen}“ zurück, „mit dem er in V. 13a-b den Abschnitt eröffnet hatte“, und spielt mit ihm „und dessen Ableitungen (*diakrīnesthai* {zweifeln} und *katakri-nesthai* {verurteilen})“. Eingerahmt wird die „Antithese ... durch das Gegenüber von *makarios* {selig} und *katakekritai* {ist gerichtet}“.

Die meisten Exegeten meinen, „dass Paulus in V. 22b von den Starken und in V. 23a von den Schwachen spreche“, nur wenige (Anm. 86) nehmen an, „dass V. 22b sich sowohl auf die Starken als auch auf die Schwachen beziehe“. Würde sich die Seligpreisung in 22b an die Starken richten, wäre sie

eine indirekte Drohung, mit der Paulus die Starken vor der Möglichkeit warnen will, dass sie sich auf Grund ihres Essverhaltens selbst verurteilen müssen, weil sie mit ihm den schwachen Bruder „zugrunderichten“ und „das Werk Gottes zerstören“ (V. 15c.20a).

Wolter hält es aber wegen der „antithetischen Struktur“ der Aussagen in 22b-23a für „wahrscheinlicher, dass Paulus auf beiden Seiten nur von den Schwachen spricht“, sonst würde „die Gegenüberstellung“ ihren bedeutungsmäßigen Zusammenhang verlieren (M389f.):

ho mē krinōn {der (sich) nicht Verurteilende} und *ho diakrinomenos* {der Zweifelnde} gehören derselben Gruppe an. Der Makarismus {die Seligpreisung} in V. 22b enthält darum nicht eine versteckte Drohung, sondern beschreibt eine heilvolle Abfolge von Tun und Ergehen. Mit seiner Hilfe stellt Paulus fest, dass der Schwache durch sein Essverhalten nicht ins Unheil geführt wird, wenn er nur das isst, was er „für richtig hält“ (*dokimazei*): „(nur) (Gemüse“ (V. 2b) bzw. nichts, was ihm als „unrein“ gilt (V. 14c-d). Darum muss er sich hinterher nicht selbst verurteilen und geht seines Heils nicht verlustig. Paulus macht die Starken auf die Heilsfolge des ihnen in V. 21 nahegelegten Verzichts aufmerksam, um sie auf diese Weise dafür zu gewinnen.

Das ist sicher so; zugleich aber dürfte er auch die Schwachen selbst mit anreden, deren Präsenz in der römischen Gemeinde er doch gerade in diesen Versen selber voraussetzt. Ich kann mir nicht vorstellen, dass Paulus nur die zu Israel hinzugekommenen Menschen aus den Völkern über die Köpfe der Juden hinweg anspricht, zumal doch die Überwindung der Feindschaft zwischen beiden sein Herzensanliegen ist.

Indem Paulus (M390) in Vers 23a „zur anderen Seite hin die mögliche Unheilsfolge des Essverhaltens des Starken skizziert“, spricht er nach Wolter wieder nur dem Starken ins Gewissen, dessen „Verhalten“, wenn er „der Empfehlung von V. 21 nicht folgt“,

dazu führen [kann], dass der Schwache es nachmacht und darüber ‚mit sich in Streit gerät‘ (*diakrimesthai*)⁴⁶⁵, weil er das, was er isst und trinkt, für unrein hält (V. 14c-d). Nach paulinischer Sicht der Dinge bleibt er mit diesem inneren Zwiespalt aber nicht allein, denn dass er der Meinung ist, durch das Essen von unreiner Speise sein Heil verloren zu haben, lässt Gott reagieren und über ihn das Unheilsurteil sprechen.

Damit setzt Wolter zufolge

der zweite Teil der Antithese eine profilierte theologische These voraus: Wer davon überzeugt ist, dass er durch das Essen von bestimmten Speisen sein Heil verliert, dem entzieht Gott in der Tat das Heil – aber nicht auf Grund seines Essens, sondern auf Grund seiner Überzeugung.

Ich kann mir nicht helfen – eine solche Formulierung erzeugt in mir Unbehagen. Sie klingt, als ob Gott ein Bürokrat wäre, der mit einem Federstrich Heilsentzug verfügt, sei es aufgrund von übertretenen Speiseverboten, wie der Schwache meint, oder aufgrund einer fehlgeleiteten Überzeugung, wie Paulus in Wolters Augen annimmt.

Wie lautet denn die Begründung für diese These? In ihr spricht Paulus zweimal von der *pistis*, über deren Bedeutung die Exegeten an dieser Stelle streiten:

Bereits Martin Luther hat zwei Interpretationsmöglichkeiten gekannt: Entweder werde *pistis* hier im Sinne von „Meinung und Gewissen“ (*opinio et conscientia*) verstanden oder als Bezeichnung für den „Christusglauben“ (*fides Christi*).⁴⁶⁶ Da die Erklärung sich auf V. 23a bezieht, wo Paulus mit *katakekritai* Gott ins Spiel gebracht hatte, ist es wahrscheinlich, dass er in V. 23b-c das Gottesverhältnis im Blick hat.

In Römer 14,23 stehen sich also *diakrimesthai* und *pistis/pisteuein* {zweifeln und Glaube/glauben} wie „in Mk 11,23; Mt 21,21; Röm 4,20; Jak 1,6“ gegenüber, und von „Röm 4,20 her gelesen wäre es der Zweifel an der Verlässlichkeit von Gottes Heilszusage, der den Schwachen droht“ (M391), „wenn die Starken sie verleiten, Dinge zu essen, die sie für unrein halten.“ Der „Kettenschluss: *diakrinomenos – ouk ek pisteōs – ouk ek pisteōs – hamartia* {gezweifelt – nicht aus Glauben – nicht aus Glauben – Sünde}“ verbindet

465 Diese Übersetzung, die „vornewtestamentlich nicht belegt“ ist, wird nach Wolter (Anm. 90) im Wörterbuch von Bauer, 370, unter 2.b neben „Bedenken tragen“ und „zweifeln“ als Übersetzungsmöglichkeiten“ vorgeschlagen.

466 Wolter zitiert ihn mit „Luther II, 410“ und hebt hervor (Anm. 92), dass „Luther selbst ... sich für die zuletzt genannte Auffassung“ entscheidet. Auch Wolter selbst (Anm. 93) hält es für „sehr unwahrscheinlich, dass *ek pisteōs* {aus Glauben} hier eine andere Bedeutung haben soll als überall dort, wo Paulus diesen Ausdruck sonst verwendet (Röm 1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23; Gal 2,16; 3,7.8.9.11.12.22.24; 5,5).“

das erste mit dem letzten Glied ..., und das heißt für unseren Vers: Beim Essen ist es allererst der Zweifel, der es zur Sünde macht. Damit wirkt der Zweifel auf dieselbe Weise wie der Glaube, dass Gott im Christusgeschehen zum Heil der Welt gehandelt hat. Er führt nur in die entgegengesetzte Richtung. Wie es der Glaube ist, der das Christusgeschehen zum Heilsgeschehen für den Glaubenden macht, so wird das Essen durch den Zweifel an ihm zum Unheilsgeschehen für den Zweifelnden. Und wie ihn das, was er für unrein hält, unrein *macht* (V. 14c-d), so ist auch „alles“ eine Sünde, was sein Zweifeln für eine „Sünde“ hält (V. 23c).

Wolter schließt seine Auslegung von Vers 23 mit dem Hinweis darauf ab, dass im „Unterschied zu Röm 3,9; 5,12-21; 7,7-25 ... *hamartia* hier nicht die überindividuelle anthropologische Macht, sondern die konkrete Sündentat“ bezeichnet.

Weiter wird mein Unbehagen gegenüber einer solchen Auslegung gefüttert durch den wiederholten Hinweis auf einen Glauben, der „das Christusgeschehen zum Heilsgeschehen“ für sich selbst als „den Glaubenden“ macht, während der „Zweifel“ am „Essen“ dieses „Essen ... zum Unheilsgeschehen für den Zweifelnden“ macht. Völlig außer Acht bleibt in solchem Theologisieren, ob *pistis* nicht vielmehr vom hebräischen Wort *ʾemunah* {Treue} her als eine Haltung des Vertrauens zu begreifen ist, die in einem Bewahrt- und Gehaltensein durch die Treue Gottes bzw. seines Messias gründet, das sich wiederum in einer wechselseitigen solidarischen Liebe, gegründet auf Vertrauen zueinander, im zwischenmenschlichen Zusammenleben bewährt. *hamartia* wäre demgegenüber als Verlust eines solchen Vertrauens zu deuten, der zugleich eine Abirrung von der Wegweisung Gottes und eine Verfehlung ihrer Zielsetzungen eines gerechten und friedvollen Zusammenlebens darstellt.

In seiner Zusammenfassung des Abschnitts Römer 14,13-23 stellt Wolter nochmals pointiert heraus (M392), dass

nach paulinischem Verständnis nicht nur Reinheit und Unreinheit (V. 14) keine ontischen Realitäten sind, sondern dasselbe auch für das Heil gilt, das vom Tod Jesu ausgeht: Es existiert nicht als Realität an sich, sondern einzig und allein als Wirklichkeit des Glaubens. Wenn der Glaube dem Zweifel weicht, weicht auch das Heil dem Unheil. Das ist die Argumentationslinie, der Paulus in diesem Abschnitt folgt, um den Starken zu einer Rücksichtnahme auf die Speisetabus des Schwachen zu veranlassen. Darüber hinaus droht er ihm aber auch selbst mit Unheilskonsequenzen, wenn sein Essverhalten der Grund ist, dass der Schwache sein Heil verliert: Er würde dadurch gegen Christus und Gott handeln (V. 15c.20a). Die Schlussfolgerungen, die der Starke hieraus ziehen soll, sind so naheliegend, dass Paulus sie ihm ohne weiteres selbst überlassen kann.

Aber warum „unterscheidet sich die Stoßrichtung von Röm 14,13-23 ... durch ihre Einseitigkeit“ so sehr „von 1Kor 10,24 (niemand suche das Seine, sondern [ein jeder]

das des anderen [*to tou heterou*'] und Phil 2,4 (,niemand soll auf das Seine sehen, sondern jeder auf das der anderen [*ta heterōn*']), wo Paulus das für seine Ethik so charakteristische Prinzip der egalitären Reziprozität {auf Gleichheit bedachte Wechselseitigkeit} formuliert"? Denn hier verlangt Paulus ja Wolter zufolge

[n]icht vom Schwachen, sondern nur vom Starken ..., sein ethisches Handeln an ,dem des anderen' auszurichten. Trotzdem kann man nicht sagen, dass Paulus hier das Prinzip der egalitären Reziprozität aufgegeben hätte und nur vom Starken verlangt hätte, auf „das des anderen“ Rücksicht zu nehmen, während er den Schwachen ethisch unbehelligt lässt. Die Einseitigkeit, mit der er den Starken auffordert, in seinem Essverhalten auf den Schwachen Rücksicht zu nehmen, ist vielmehr dadurch motiviert, dass Paulus theologisch auf seiner Seite steht (vgl. außer 14,14.20b vor allem auch 15,1 [„wir, die Starken“]). Er ermahnt damit nicht aus einer übergeordneten und ,neutralen' Position *beide* Seiten, sondern er spricht als Starker zum Starken.

Wolter meint also (M392f.), dass Paulus nur „als Starker“ vom „Starken ... glaubwürdig verlangen“ kann, „sein Essverhalten von der Rücksicht auf die Schwäche des Schwachen bestimmt sein zu lassen“, während der „Schwache ... sich dieses Recht nicht herausnehmen“ durfte.

Aber steckt in dieser Argumentation nicht doch ein Denkfehler? Was Paulus am „Schwachen“ kritisiert, ist ja nicht, dass dieser sich ein ihm nicht zustehendes Recht herausnimmt, sondern dass er von der jüdischen Halacha her den Nichtjuden in der messianischen Gemeinde verurteilt und ihn so aus der neu gewonnenen Gemeinschaft im Messias hinausdrängt. Aber da Wolter völlig ausblendet, dass es im Konflikt zwischen Starken und Schwachen *tē pistei* {im Glauben, im Vertrauen} vor allem um einen Konflikt zwischen Nichtjuden und Juden über die Geltung halachischer Gebote geht, denkt er auch nicht darüber nach, in welcher Weise Paulus sich als Jude für den Abriss des trennenden halachischen Zauns zwischen beiden einsetzt. Es geht diesem ja darum, dass Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote nicht den Gojim auferlegt werden. Die Abschaffung der gesamten Halacha auch für Juden steht aber nicht auf seinem Programm. Und so setzt er sich auch dafür ein, dass Juden sich nicht dazu gezwungen sehen, durch die Übertretung der Halacha ihre jüdische Identität und ihr Gottvertrauen zu verlieren.

Immerhin betont auch Wolter abschließend noch einmal (M393), dass Paulus „die Schwäche des Schwachen“ in keinster Weise abwertet. Stattdessen steht die „Schutz- und Hilfsbedürftigkeit des ,Schwachen' im Vordergrund“, was „auch aus dem nächsten Vers“ hervorgeht.

Gerhard Jankowski (J299) geht klar davon aus, wie bereits gesagt, dass für Paulus der „Friede zwischen Juden und Nichtjuden“ in Gefahr ist, „wenn die Starken in der Gemeinde durch ihr unsolidarisches Verhalten bei der Essensfrage, die Schwachen – und das sind hier die Juden – wieder dazu bringen, daß die peinlich die halachischen

Speisegebote einhalten.“ Am Ende kann es dazu kommen, dass jemand „zweifelt, ob etwas rein oder nicht rein ist, und dann ißt“, so dass er „zu verurteilen“ ist. Für Jankowski hat das mit Misstrauen zu tun:

Zweifel weckt Mißtrauen. Mißtrauen wird gestärkt durch Richten und Urteilen. Der Friede zwischen Juden und Nichtjuden ist gefährdet. Gefährdet ist die messianische Gemeinschaft und mit ihr die Hoffnung auf die neue Menschheit.

Begegnet werden kann „[d]ieser Gefahr ... mit Vertrauen, *pistis*, mit Vertrauen untereinander und erst recht auf die Treue Gottes.“

Zur Frage, warum Paulus „die Essensfrage“ so „breit behandelt“, erwägt Jankowski, ob er erfahren hatte,

daß in der messianischen Gemeinde in Rom die größten Probleme zwischen Juden und Nichtjuden bei den gemeinsamen Mahlzeiten auftraten? Oder nahm er an, daß das, was er von Korinth, Philippi oder Galatien aus eigener Anschauung wußte, auch in Rom eine Rolle spielte? Wie dem auch sei, beim gemeinsamen Essen oder Nichtessen zwischen Juden und Nichtjuden entscheidet es sich, ob die von Paulus gewollte messianische Gemeinschaft hält oder nicht. Entweder man feiert gemeinsam und unterläßt dabei alles, was den jeweils anderen anstößig sein könnte. Oder es wird getrennt gefeiert. Das ist zwar denkbar, hat dann aber nichts mehr mit messianischer Praxis zu tun. Die zeigt sich gerade darin, daß die voneinander Verschiedenen gemeinsam feiern, essen und trinken und gemeinsam handeln können. Das war überall zu sagen. Auch denen in Rom.

Römer 15,1-2: Als die Starken müssen wir die Schwächen der Schwachen tragen, jeder gefalle nicht sich selbst, sondern dem Nächsten

- 15,1 Wir aber, die wir stark sind,
sollen die Schwächen derer tragen, die nicht stark sind,
und nicht Gefallen an uns selber haben.
- 15,2 Ein jeder von uns lebe so,
dass er seinem Nächsten gefalle
zum Guten und zur Erbauung.

[29. Januar 2026] In seiner Analyse des Abschnitts Römer 15,1-13 unterscheidet Michael Wolter (M395) die beiden Hauptteile 1-4 und 5-13. Im ersten Hauptteil schließt er durch die „1. Person Plural... sich selbst mit den Adressaten zusammen“. Damit meint er zuerst „nur die ‚Starken‘ (*dynatoi*; V. 1)“ aber „ab V. 2 schließt das Wir ... auch diejenigen, ‚die nicht stark sind‘ (*adynatoi*), ein und umfasst alle Christen.“ Der zweite Hauptteil ab Vers 5 ist durch den Wechsel „vom gemeinchristlichen Wir in die 2. Person Plural“ gekennzeichnet; er „wendet sich mit einem Segenswunsch“ bis Vers 7 und dann wieder in Vers 13 „an alle Christen in Rom.“ Die Verse 8-12 enthalten zwar nicht diese „Form der Anrede (2. Person Plural)“, aber sie bleiben mit den Ver-

sen 5-7 „dadurch verbunden, dass in ihnen das Thema des Gotteslobs und der Beteiligung der Heiden an ihm im Vordergrund steht (V. 6.7c.9a-11).“

Zwar richtet sich Paulus in Vers 1 „weiterhin exklusiv an den exemplarischen Starken“, aber er spricht ihn nicht mehr mit Du an, sondern nimmt aus Vers 14,19 „die 1. Person Plural wieder auf“ und umschreibt „die Aufforderung zur Rücksichtnahme auf den schwachen Bruder von 14,21 metaphorisch“: *opheilomen de hēmeis hoi dynatoi ta asthenēmata tōn adynatōn bastazein* {wir, die Starken, müssen die Schwächen derer tragen, die nicht stark sind}. Die „Gegenüberstellung von ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ als *dynatoi* und *adynatoi*“, die zur Metaphorik des Tragens (*bastazein*) gehört (M395f.),

unterstreicht einmal mehr, dass Paulus die ‚Schwachen‘ nicht so nennt, um sie abzuwerten, sondern weil er ihre Hilfsbedürftigkeit in den Vordergrund stellen will. „Tragen“ kann nur einer, der ‚stark‘ ist, und Paulus fordert die Starken darum nicht lediglich auf, die Schwäche der Schwachen zu tolerieren. Sie sollen sie vielmehr zu ihrer eigenen Last machen und solidarisch mittragen. Sie sollen gewissermaßen selbst eine Anstrengung auf sich nehmen, um die Schwachen zu unterstützen.

Praktisch besteht (M396) „diese Unterstützung“ im Blick „auf die in Kap. 14 erörterte Sachfrage ..., dass die Starken bei der gottesdienstlichen Mahlfeier die Speisetabus der Schwachen auch selbst praktizieren“. Ob Paulus das „von den Starken nur darum verlangen“ darf, „weil er zu ihnen gehört“, wie Wolter erneut betont, darauf bin ich in der Auslegung zum vorigen Vers bereits eingegangen.

Dem in Vers 1a geforderten Tun entspricht in 1b die Aufforderung, etwas zu lassen, nämlich *mē heautois areskein* {nicht uns selbst zu Gefallen zu sein}.

Im Hintergrund dieser Formulierung sieht Wolter ihre allerdings seltene Verwendung vor allem bei griechischen und römischen Philosophen, und zwar sowohl in einem positiven als auch in einem negativen Sinn. Positiv werden mit „*heutō areskein* Menschen“ bezeichnet, „die mit sich im Reinen sind, weil sie von sich sagen können, dass sie in Übereinstimmung mit ihrer ethischen Einsicht handeln.“ An anderen Stellen wird „diese Haltung als ‚selbstgefällig‘ kritisiert.“ Beispielsweise

schreibt Aristoteles⁴⁶⁷, Eth. Nic. 1166b3: Von der großen Menge der Menschen unterscheiden sich diejenigen, „die *areskousin heautois* und der Meinung sind, tugendhaft zu sein“; ganz anders die schlechten Menschen: „sie liegen mit sich selbst im Zwiespalt (*diapherontai heautois*)“...

... Die Ambivalenz, die im *heutō areskein* steckt, kommt in Aristoteles, Magn. Mor. 1292b33f zum Ausdruck: „Der Selbstzufriedene (*ho authadēs*) ist einer,

467 Die von Wolter mit „Eth. Nic. 1166B3“ angeführte Stelle aus dem 9. Buch der [Aristotelis Ethica Nicomachea](#) ist hier auch in einer [deutschen Übersetzung](#) nachzulesen. Zur mit „Magn. Mor. 1292b33f“ zitierten Stelle aus dem Werk „Magna Moralia“ des Aristoteles finde ich im Internet keinen unmittelbar verfügbaren Text.

der mit sich selbst zufrieden ist, weil er sich selbst gefällt (*apo tou autos autō areskein*)“.

Nach Wolter (M397) hat der „Gebrauch, den Paulus in Röm 15,1b und dann auch in V. 2-3 von diesem Ausdruck macht, ... von beiden Verwendungsweisen etwas“. Vor allem verwendet er ihn kritisch im Sinne der „egoistische[n] Selbstbezogenheit im Gegenüber zu einem auf das Wohl des anderen ausgerichteten Handeln“. Darin, dass „Paulus den Starken aber auch zu[m]utet, gegen ihre eigene Überzeugung zu handeln“, greift er nach Wolter aber auch auf seine positive Bedeutung zurück.

In Vers 2 werden mit *hekastos hēmōn* {jeder von uns} nicht mehr nur die Starken angesprochen, sondern „alle Christen zusammen“. Dafür spricht Wolter zufolge „auch, dass Paulus gegenüber V. 1a diejenigen, ‚die nicht stark sind‘ (*adynatoi*), und ihre ‚Schwächen‘ (*asthenēmata*) zum ‚Nächsten‘ (*plēsion*) verallgemeinert und damit über den in Kap. 14 erörterten Sachverhalt hinausgeht.“ Ich würde dagegen sagen: Hier zeigt sich, dass Wolter schon die ganze Zeit beide Seiten des am Konflikt zwischen Starken und Schwachen Beteiligten als Adressaten im Blick hat. Er spricht auch dort nicht über die Köpfe der Schwachen hinweg, wo er sie nicht direkt anspricht, und umgekehrt.

Indem Paulus jetzt wieder wie in 1a zu einem Tun auffordert, nämlich *tō plēsiōn* {dem Nächsten} zu gefallen, will er Wolter zufolge (Anm. 10) nicht etwa „das Liebesgebot von Lev 19,18 aufrufen“. Seiner Ansicht nach ist „das Wort mit dieser Bedeutung viel zu weit verbreitet“, als „dass er dieses Wort nur aus Lev 19,18“ hätte kennen können. Aber auch wenn ihm das Wort nicht nur aus biblischer Überlieferung bekannt war, zeigt doch das Vorkommen von „*plēsion* bei Paulus in Röm 13,9-10; Gal 5,14 in Verbindung mit dem Liebesgebot“ eindeutig, dass damit auf jeden Fall eine Anspielung auf dieses Gebot verbunden sein kann.

Dass Paulus (Anm. 12) das Verb „*areskein* im Unterschied zu Gal 1,10 und 1Thess 2,4 hier nicht auf ‚Menschen‘ im Gegenüber zu Gott bzw. Christus ..., sondern auf den ‚Nächsten‘“ bezieht, ist auch darin begründet (M397), dass es hier natürlich nicht darum geht, „zu ‚charakterloser Anpassung‘ aufzufordern“. Vielmehr definiert Paulus mit den Worten *eis to agathon pros oikodomēn* {zum Guten, zur Erbauung} näher, was er hier mit *areskein tō plēsion* meint:

Jedes Verhalten, das sich darum bemüht, „dem Nächsten“ zu Gefallen zu sein, ist „zum Guten“ der Gemeinschaft, weil es ihrer „Erbauung“ dient. *pros oikodomēn* wird man darum als ekklesiale Näherbestimmung von *eis agathon* verstehen können. Es gibt an, worin „das Gute“ besteht.

An dieser Stelle kehrt Wolter also wieder zu seiner Einsicht zurück, das Stichwort *oikodomē* nicht hauptsächlich auf die individuelle „Erbauung“ des Einzelnen zu beziehen, sondern auf den Aufbau der Gemeinde, indem ihre inneren Konflikte überwunden werden.

Gerhard Jankowski (J299) übersetzt in Römer 15,1 das Wort *dynatoi* auf ungewöhnliche Weise:

*Wir, die Könner, wir schulden es,
die Schwachheiten der Nichtkönner zu tragen
und nicht uns selbst zu Gefallen zu sein.*

Indem er *hoi dynatoi* mit „die Könner“ wiedergibt, will er darauf hinaus (J300), dass Paulus an dieser einzigen Stelle, wo Paulus selbst ausdrücklich von den „Starken“ redet, auf eine „schon fast ... ironische Bezeichnung für die Starken“ zurückgreift:

hoi dynatoi, das ist eine stehende Wendung für *die Aristokraten, die Vornehmen, die Einflußreichen, die High Society*. Die gab es kaum oder gar nicht in den messianischen Gemeinden, wie wir es aus 1. Kor 1,26 wissen. Aber wahrscheinlich haben sich einige aus der Mehrheit der Nichtjuden so aufgeführt gegenüber der schwachen Minderheit. Sie sahen sich als die Macher, die Könner, die alles handhaben können und meistens auf den eigenen Vorteil bedacht sind, Paulus sagt, *die sich selbst zu Gefallen sind, areskein*.

So gesehen ist auch Vorsicht geboten, wenn man Paulus unterstellen will, er identifiziere sich mit den Starken, weil er ja deren Einschätzung teile, alle Speisen seien rein. Einen genaueren Blick verdienen auch nochmals diejenigen, die „als schwach galten in der Gemeinde“. Was ist nach Jankowski von ihnen zu sagen?

[D]ie aßen kein Fleisch bei den gemeinsamen Mahlzeiten und tranken keinen Wein. Sie waren keine Vegetarier, sie waren aber treu ihren väterlichen Überlieferungen. Für sie hat Paulus Partei ergriffen. Er tat das nicht nur, um die Einheit der Verschiedenen zu wahren. Er befürchtete wohl auch, daß die Schwachen durch das Verhalten der Starken dazu gebracht werden könnten, die Gemeinschaft aufzugeben. Denn die Frage von schwach und stark war in diesen Gemeinschaften auch eine Frage der Mehrheit und Minderheit. Wir müssen wohl davon ausgehen, daß die Schwachen in der Minderheit waren. Von großen Zahlen in den messianischen Gemeinden ist sowieso nicht auszugehen. Und in diesen kleinen Gruppen waren die Juden sicher eine Minorität. Sie zu verlieren, das hieß die Bindung an Israel zu verlieren. Was Paulus auf keinen Fall wollte.

Von diesen Überlegungen her sind die Worte des Paulus an die „Starken“ als Ermahnung der nichtjüdischen Mehrheit in der messianischen Gemeinde zu verstehen:

Also hatte die Mehrheit, und das waren die Nichtjuden, geradezu die Pflicht, die Schwachen und ihre Schwachheiten zu tragen, *bastazein*. Das hat wenig mit Toleranz zu tun, am wenigsten in der messianischen Gemeinde. *bastazein*, das heißt hier *ertragen, aufrecht erhalten, auf sich nehmen, machen, daß etwas bestehenbleibt*. Das verlangt Paulus nicht von der schwachen Minorität, sondern von den *Könnern*, wie wir übersetzt haben, von den *dynatoi*.

Römer 15,3-4: Auch der Messias gefiel sich nicht selbst, wie die Schrift bezeugt

15,3 Denn auch Christus hatte nicht an sich selbst Gefallen,
sondern wie geschrieben steht (Psalm 69,10):
„Die Schmähungen derer, die dich schmähen,
sind auf mich gefallen.“

15,4 Denn was zuvor geschrieben ist,
das ist uns zur Lehre geschrieben,
damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben.

In Römer 15,3 (M397) „verweist Paulus zur Unterstützung seiner Forderung auf das Ergehen Jesu“. Dabei nimmt (M398) die Formulierung in 3a *ouch heautō ēresen* {war sich nicht selbst zu Gefallen} den Ausdruck in 1b *mē heautois areskein* {nicht uns selbst zu Gefallen sein} wieder auf. Nur darauf also, „sich nicht selbst zu Gefallen zu sein“, bezieht sich nach Michael Wolter „der paulinische Hinweis auf Jesu Leidensgeschick“.

Indem Paulus das in 3c folgende Schriftzitat in 3b mit *alla kathōs gegraptai* {sondern, wie geschrieben steht} einleitet, weckt er die Erwartung, „dass Paulus nun ein Zitat bringt, das beschreibt, was Christus stattdessen tat.“ Das „Zitat von Ps 68,10b^{LXX}“ lässt allerdings „Jesus überhaupt nichts ‚tun‘“, vielmehr schreibt es

ihm eine rein passive Rolle zu... Es heißt ja nicht: ‚Ich habe die Schmähungen ... auf mich genommen, sondern der Beter klagt, dass sie auf ihn ‚gefallen‘ sind. Die Deutung, die Jesu Ergehen dadurch erhält, stellt ihn als einen dar, der sein Geschick rein passiv erleidet.

Paulus will mit dem Zitat also nicht parallel zur „Aufforderung in V. 2 ... sagen, wem Christus tatsächlich zu Gefallen war.“ Stattdessen soll der

Hinweis auf Jesu Leidensgeschick ... lediglich belegen, dass dieser nicht sich selbst zu Gefallen war – mehr nicht. Diese Ausrichtung wird im Zitat durch das Gegenüber von *se* {dich} und *eme* {mich} zum Ausdruck gebracht: Über Christus sind sogar Schmähungen gekommen, die nicht ihm selbst galten, sondern einem anderen, Gott.

In Vers 4 bettet Paulus „das Zitat von Ps 68,10b^{LXX} in eine grundsätzliche Bemerkung zur Schrifthermeneutik {Bibelauslegung} ein, die über seinen Kontext auf beiden Seiten weit hinausgeht.“ Überschriften wird der Zusammenhang des Zitats „[a]uf der Seite der Schrift (M399) in Vers 4a durch das „Pronomen *hosa* {was auch immer}, das sich auf die Gesamtheit aller in der Schrift enthaltenen Worte und Ereignisse bezieht“, von denen mit dem Wort *proegraphein* {zuvor schreiben} ausgedrückt wird, dass sie in früherer Zeit geschrieben wurden:

Aber auch *zur anderen Seite hin* weitet Paulus die Perspektive aus. Es geht nicht mehr lediglich darum, wie „Wir, die Starken“ sich gegenüber denen, „die nicht stark sind“, oder auch dem „Nächsten“ verhalten sollen (V. 1-2), sondern Paulus nimmt die christliche Existenz in ihrer Gesamtheit in den Blick.

In dem Satz (Vers 4b), dass alles in der Schrift *eis tēn hēmeteran didaskalian egraphē* {zu unserer Belehrung geschrieben wurde}, bezieht sich also „das Adjektiv *hēmetera* {unsere}“ auf „alle Christen“. Damit verallgemeinert Paulus eine Aussage von 1. Korinther 10,11, dass „die Erfahrungen, die ‚unsere Väter‘ (V. 1) in der Wüstenzeit machen mussten, ‚zu unserer Warnung aufgeschrieben wurden‘.“ Er bezieht aber nicht wie in „Röm 4,23 und 1Kor 9,10, wo es jeweils heißt, dass ein bestimmtes Schriftwort ‚um unseretwillen‘ (*di' hēmas*) geschrieben wurde“, ein „Schriftwort unmittelbar auf die Gegenwart“:

Auf Grund der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit der Paulus hier von der Schrift spricht, muss er auch offen lassen, *welche* inhaltliche Belehrung es ist, die ‚uns‘ all das vermittelt, was in der Schrift steht.

In Vers 4c beschreibt Paulus das „Ziel“ der „Belehrung durch die Schrift“ mit Hilfe der Begriffe „*hypomonē* (‚Standhaftigkeit‘), *paraklēsis* (‚Zuspruch‘) und *elpis* (‚Hoffnung‘)“, die z.B. „auch in 2Kor 1,3-7 (bes. V. 6-7) aufeinander bezogen“ werden.

Während „*hypomonē* und *paraklēsis*“ vom Satzbau her „gleichgeordnet“ sind, gehören von der Bedeutung her (M400) „vielmehr *hypomonē* und *elpis* zusammen“, wie „auch andernorts“, z.B. „bei Paulus in Röm 5,3-4; 8,25; 12,12; 1Kor 13,7; 1Thess 1,3“ oder (Anm. 25) in „der Septuaginta ... in 4Makk 17,4; Ps^{LXX} 24,20f; 68,4/7; 70,5; 129,5f; Jes 51,5“. In Römer 15,4c sind (M400) „bei ihnen ... jeweils die Leser das implizite Subjekt: Sie sind es, die ‚standhalten‘ und ‚hoffen‘.“ Alle Texte, die Wolter anführt,

weisen ein gemeinsames theologisches Profil auf, das mal mehr, mal weniger deutlich zutage tritt: Wer in der Situation des Leidens ‚standhaft‘ bleibt und sein Gottvertrauen bewahrt, darf die Gewissheit der „Hoffnung“ haben, dass Gott ihn aus dem Leiden retten und ihm wieder Heil zuwenden wird. Weil „Standhaftigkeit“ entweder „Hoffnung“ mit sich bringt (hierauf liegt der Akzent in Röm 5,3-4) oder von „Hoffnung“ getragen ist (so sagt es Paulus in Röm 8,25 und 1Thess 1,3), gelten *hypomonē* und *elpis* bei ihm als so etwas wie der existentielle Modus, in dem das ‚Schon jetzt‘ des eschatischen {endzeitlichen} Heils bereits in der Gegenwart erfahrbar ist.

Der dritte Begriff der *paraklēsis* verhält sich zu den beiden anderen „in der Weise, dass sie der vergewissernde Trost (‚Zuspruch‘) ist, den die Leser in der Schrift finden, der ihnen ‚Standhaftigkeit‘ und ‚Hoffnung‘ ermöglicht.“ Dazu gibt es nach Wolter „zahlreiche Parallelen“, z.B. 2Thess 2,16; Hebr 6,18; Sir 17,24b; Ps 68,21^{LXX}.

Indem Paulus (M401) als „Spender des vergewissernden Zuspruchs ... ‚die Schriften‘ (*hai graphai*)“ nennt, bezieht er sich auf „die Gesamtheit der heiligen Schriften Israels.“

Sehr knapp beendet Wolter seine Auslegung von Vers 4c mit dem Satz:

Gleichzeitig gibt er [Paulus] seinen Lesern mit dem Finalsatz zu verstehen, wie sie das in V. 3c zitierte Psalmwort in ihr Leben einlesen sollen.

Offen bleibt bei Wolter, ob die von Paulus angesprochenen Christen, die die Zuspriechenden Schriften Israels (M399) in ihre „christliche Existenz in ihrer Gesamtheit“ einlesen, dies tatsächlich mit der Absicht tun, sich von ihnen belehren zu lassen, oder ob sie ihren neuen christlichen Glauben nur von ihnen abgesegnet wissen wollen.

Für Gerhard Jankowski (J300) steht im Zusammenhang der Ausführungen des Paulus über Starke und Schwache, über Mehrheit und Minderheit, über Nichtjuden und Juden in der messianischen Gemeinde außer Frage, dass gerade diejenigen, die nicht von ihrer Herkunft her zu Israel gehören, sondern aus den Völkern zum Volk Gottes hinzugefügt wurden, die Belehrung durch die heiligen Schriften Israels besonders nötig brauchen. Vor allem diejenigen, die sich als „die Macher, die Könner“, sahen, „die alles handhaben können und meistens auf den eigenen Vorteil bedacht sind, Paulus sagt, *die sich selbst zu Gefallen sind, areskein*“, genau die (J301)

sind zu belehren. Durch das Beispiel des Messias und durch die Schrift. Vom Messias gilt, daß er nicht seinen eigenen Vorteil gesucht hat und sich selber nicht zu Gefallen war. Von ihm gilt, was in Ps 69,10 gesagt ist. Paulus zitiert einen Teil des Satzes. Im Kontext heißt es dort:

Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen,
die Schmähungen deiner Schmäher sind auf mich gefallen.

Nach Jankowski ruft Paulus mit *hoi oneidismoi tōn oneidizontōn se*, den „Schmähungen deiner Schmäher“, den ganzen Psalm 69 auf, in dem das Wort Schmähung oder Schmach ganze fünfmal vorkommt und den man in den Versammlungen der messianischen Gemeinde sicher gelesen und gekannt hat, zumal Paulus aus ihm „bereits bei 11,9 einen Satz zitiert“ hat. Und wenn unmittelbar vor dem zitierten Satz vom „Eifer um dein Haus“, um Gottes Haus, die Rede ist, dann ist hier nicht nur der Tempel gemeint:

Haus meint hier Israel. Wer sich für Israel einsetzt, wird verspottet, geschmäht, verhöhnt, z.T. von Menschen aus Israel. In dem langen Lied Ps 69 wird das anschaulich und ausführlich beschrieben.

Während nach Wolter (M398) die durch das Zitat aus Psalm 69,10 auf Christus bezogenen „Schmähungen ...“, die nicht ihm selbst galten“, in Wirklichkeit niemand anderem als „Gott“ entgegengebracht wurden, ruft Paulus nach Jankowski hier bewusst auch die Leidensgeschichte Israels auf, wie sie sich im Psalm 69 widerspiegelt:

Als einen, der Israel gegen Israel wieder zurechtbringen will, sieht Paulus hier den Messias, wenigstens stellt er ihn durch das Zitat in diese Tradition hinein. Und er meint den Messias, der aus Israel für Israel da ist. Ohne den Zusatz des Namens Jesus gebraucht er hier den Titel sehr betont, indem er ihn mit dem bestimmten Artikel versieht: *ho Christos, der Messias*. Die Schmähungen aus Ps 69 beziehen sich also nicht auf das Leiden des Messias Jesus. Der Messias,

der geschmäht wird, weil er sich an den Gott Israels hält und am Aufbau Israels arbeitet, der wird zum Beispiel für die starke Mehrheit, für die Könner. Sie, denen die jüdische Minderheit unter ihnen eher lästig war, werden durch den Messias Israels, wie ihn die Schrift bezeugt, an Israel gebunden. Ohne ihn, ohne die Schriften, ohne die Tradition Israels sind sie nichts. Deswegen sind die Könner es schuldig, die Schwachheiten der Nichtkönner zu tragen. Das ist die Belehrung der Schriften. Auch wenn Nichtjuden in der messianischen Gemeinde wissen wollen, wohin sie gehen sollen, müssen sie wissen, woher sie kommen.

Römer 15,5-6: Gott gebe, dass ihr untereinander dasselbe bedenkt, um mit einem Munde ihm als dem Vater unseres Herrn Jesus, des Messias, Ehre zu erweisen

15,5 Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch,
dass ihr einträchtig gesinnt seid untereinander,
wie es Christus Jesus entspricht,
15,6 damit ihr einmütig mit einem Munde Gott lobt,
den Vater unseres Herrn Jesus Christus.

In Römer 15,5a (M401) übernimmt Paulus die „beiden Attribute ‚Standhaftigkeit‘ (*hypomonē*) und ‚Zuspruch‘ (*paraklēsis*) ... aus V. 4c“ und bezeichnet damit „das, was Gott schenkt“. Der „noch fehlende dritte Begriff, die ‚Hoffnung‘, folgt dann ebenfalls als Gottesprädikation in V. 13 (‚Gott der Hoffnung‘)“. Auch anderswo „macht Paulus Heilsgaben, die von Gott kommen, zu Gottesprädikationen“, z.B. „in Röm 15,33 und 16,20 (‚Gott des Friedens‘...) und in 2Kor 1,3 (‚Gott allen Zuspruchs‘)“; und (Anm. 34) einen „vergleichbaren Sprachgebrauch gibt es in den Psalmen; vgl. Ps 4,2 (‚Gott meiner Gerechtigkeit‘); 18,47 und 51,16 (‚Gott meines Heils‘); 42,9 (‚Gott meines Lebens‘; s. auch Sir 23,4); 43,2 (‚Gott meiner Stärke‘); 61,8^{LXX} (‚Gott meiner Hilfe‘...)“.

Da sich Paulus (M401) mit *ho theos ... dōē hymin* {Gott ... gebe euch} „nicht an Gott, sondern an seine Leser“ wendet, will Michael Wolter das hier Gesagte nicht „ein Gebet“ nennen, sondern lieber „von einem ‚Segenswunsch‘ sprechen“, wofür „es in der Septuaginta einschlägige Parallelen“ gibt:

Gen 28,3-4^{LXX}: „Mein Gott segne dich (*eulogēsai se*) und mache dich fruchtbar (*auxēsai se*) und mehre dich (*plēthynai se*) und gebe dir (*dōē soi*) den Segen meines Vaters Abraham“; 48,16: „Der Engel ... segne (*eulogēsai*) diese Kinder“; 48,20: „Durch euch wird Israel segnen und sagen: Gott mache dich (*poiēsai se*) wie Ephraim und wie Manasse“; Num 6,24-26: „Der Herr *eulogēsai se ... kai phylaxai se* {segne dich ... und behüte dich}, der Herr *epiphainai* {lasse leuchten} sein Angesicht *epi se kai eleēsai se* {über dir und sei dir gnädig}, der Herr *eparai* {hebe} sein Angesicht *epi se kai dōē soi eirēnēn* {über dich und gebe dir Frieden}“; 1Sam 2,20: „Eli segnete ...: ‚Der Herr gewähre dir (*apoteisai soi*) Nachkommenschaft ...““.

Sogar für die „Besonderheit“, dass in den „Segenswunsch“ des Paulus eine Ermahnung einbezogen ist, kann Wolter „Parallelen in der Septuaginta“ anführen (M402):

In 2Makk 1,2-4 findet sich diese Variante wie in Röm 15,5 innerhalb eines Briefes: „Gott tue euch Gutes und gedenke seiner Zusage ... und gebe euch allen (*dōē hymin pasin*) ein Herz, ihn zu verehren und seinen Willen zu tun ..., und öffne euer Herz durch sein Gesetz und die Gebote und schaffe Frieden“; vgl. auch 1Chr 22,12 (David zu Salomo): „Der Herr gebe dir (*dōē soi*) Weisheit und Einsicht und stärke dich über Israel, zu bewahren und zu tun das Gesetz des Herrn, deines Gottes“. In Sir 45,26 folgt wie in Röm 15,6 ein Finalsatz: „Er gebe euch (*dōē hymin*) Weisheit in euer Herz, sein Volk zu regieren mit Gerechtigkeit, damit (*hina*) euer Wohlergehen und eure Herrlichkeit nicht untergehen bis in Ewigkeit“.

Inhaltlich ist der Segenswunsch in Vers 5b, der sich außerdem noch in „2Kor 13,11; Phil 2,2; 4,2“ findet, „mit dem der paränetischen Weisung von Röm 12,16a identisch“:

Wie Starke und Schwache die in ihm steckende implizite Aufforderung zum *to auto phronein* {auf dasselbe aus sein} konkretisieren sollen, wird ihnen klar sein, wenn sie noch 14,19 („dem nachjagen, was dem Frieden dient, und der wechselseitigen Erbauung“) und 15,2 („dem Nächsten gefallen, zum Guten, zur Erbauung“) im Ohr haben.

Mit der „Wendung *kata Christon Iēsoun* {wie es Christus Jesus entspricht}“ blickt Paulus zurück auf Vers 3, aber er will „nicht lediglich Jesus als Beispiel aufbieten“, sondern „bringt ... die Zugehörigkeit seiner Leser zu Jesus Christus ins Spiel“, insofern „[k]einer ... lediglich sich selbst zu Gefallen“ ist (Vers 1b), sondern alle „sich so verhalten, dass darin ihre gemeinsame und unterschiedslose Zugehörigkeit zu Jesus Christus erkennbar wird.“

In Vers 6 gibt Paulus „das Ziel des in V. 5 ausgesprochenen Wunsches an“, indem er „die Verherrlichung Gottes ins Spiel bringt und seine Leser damit gewissermaßen auf die allerhöchste theologische Ebene führt“. Damit findet auch die gesamte seit Römer 14,1 von Paulus vorgetragene „bisherige Argumentation... ihren Zielpunkt“:

Um *Gottes* willen soll „ein jeder ... dem Nächsten zu Gefallen sein, zum Guten, zur Erbauung“ (V. 2), weil Gott nur so in rechter Weise verherrlicht werden kann.

Die beiden Ausdrücke *homothymadon* {einmütig} und *en heni stomati* {mit einem Munde} sind hier eng „aufeinander bezogen, denn dass die Leser Gott ‚einmütig‘ verherrlichen, merkt man erst, wenn sie es ‚mit *einem* Munde‘ tun.“ Zugleich (M403)

geht aus dieser Charakterisierung des Gotteslobes hervor, dass Paulus hier die Situation der gottesdienstlichen Versammlung im Blick hat, in der alle Anwesenden ihre Stimmen zum Lobpreis Gottes vereinen. Dieser virtuelle Kontext macht es denkbar, dass Paulus mit der Gottesbezeichnung am Ende des Verses eine Weise des Redens von Gott aufnimmt, die in der Eulogie {im Lobpreis} der gottesdienstlichen Liturgie des frühen Christentums in Gebrauch war.

Zur Formulierung *ton theon kai patera tou kyriou hēmōn Iēsou Christou* fragt sich Wolter, „ob das *kai* zwischen *ho theos* {Gott} und *patēr* {Vater} epexegetisch zu verstehen ist“, also näher erklärend, und damit „*tou kyriou hēmōn Iēsou Christou* nur zu *patēr* gehört“, so dass zu übersetzen ist (M394): „Gott ..., den Vater unseres Herrn Jesus Christus“, oder (M403) ob das *kai* „*ho theos* und *patēr* gleichordnet, so dass die Christusbezeichnung auch von *ho theos* abhängig ist (zu übersetzen wäre dann: ‚der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus‘)“. Die letztere „Bezeichnung ‚Gott unseres Herrn Jesus Christus‘“ findet sich aber „im Neuen Testament erst und nur in Eph 1,17“, so dass Wolter sich für die erste Übersetzungsmöglichkeit entscheidet:

Der Ausdruck will dann von Gott nicht als dem ‚Gott Christi Jesu‘ sprechen, sondern eine christologische Identifikation Gottes vornehmen: Der Gott, der Himmel und Erde geschaffen sowie Israel aus Ägypten herausgeführt hat, dieser Gott ist der Vater Jesu Christi.

Zweierlei⁴⁶⁸ darf in diesem Zusammenhang aber nicht vergessen werden: **Erstens**, dass die „christologische Identifikation Gottes“ bei Paulus, dem Juden, keine „Wesensgleichheit“ zwischen Gott und Jesus“ bedeuten kann. Das heißt: Wenn man Gott und Jesus als Vater und Sohn bezeichnet, fügt man der Sendung Jesu als des Messias durch Gott inhaltlich nichts hinzu. Oder noch einmal anders gesagt: Wenn Nachfolger Jesu wie Paulus und später die Evangelisten Jesus den Sohn Gottes nennen, dann ist Jesus für sie nach jüdischem Verständnis einer „wie (der) Gott (Israels)“, also der, der das tut, nur das und nichts anderes als das, was der Gott Israels für Israel tut.“ Daraus folgt aber **zweitens**, dass das Handeln des Messias vom befreienden NAMEN des Gottes her zu begreifen ist, dessen „Ehre ... das lebende Israel“ ist. Seine „Ehre, *kavod*, eigentlich „Wucht“, ist sein Durchsetzungsvermögen bei der Verwirklichung seines ‚Projektes‘ Israel.“ Von daher setzt Jesus nach den Vorstellungen des Paulus als der Messias und Sohn Gottes die Befreiung Israels inmitten der Völker dadurch ins Werk, dass er die Völker in die messianische Gemeinde Israels hineinruft und beide miteinander versöhnt.

Genau darauf will Paulus auch Gerhard Jankowski zufolge hinaus. Er bezieht sich (J301) nur mit einem kurzen Absatz auf die Verse Römer 15,5-6, nachdem er, wie gesagt, darauf hingewiesen hat, dass vor allem die „Nichtjuden in der messianischen Gemeinde“ auf die „Belehrung der Schriften“ angewiesen sind, denn wenn sie „wissen wollen, wohin sie gehen sollen, müssen sie wissen, woher sie kommen“:

Dabei kommt es nicht auf irgendwelche Mehrheiten an, sondern auf phantasievolle Geduld, *hypomonē*, die dranbleibt an Visionen, an den großen Hoffnun-

468 Die Zitate im folgenden Absatz sind entnommen aus Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen, 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), 61 (zu „erstens“) und 287.307 (zu „zweitens“). S. auch o. Anm. 49.

gen. Das freilich geht nur zusammen. Es ist nur möglich, wenn die Einheit der Verschiedenen, die Einheit von Starken und Schwachen, von Juden und Nichtjuden gewahrt bleibt, wenn die Mehrheit nicht die Minderheit und die Minderheit nicht die Mehrheit dominiert. So werden dann Juden und Nichtjuden einmütig Gott ehren, wie es schon die Propheten erhofft haben (Jes 2,1-5 z.B.).

Römer 15,7-9a: Nehmt einander an, wie ihr zu Gottes Ehre durch den Messias angenommen seid – als Juden durch Gottes Treue, als Völker durch Gottes Erbarmen

- 15,7 Darum nehmt einander an,
wie Christus euch angenommen hat
zu Gottes Ehre.
- 15,8 Denn ich sage:
Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden
um der Wahrhaftigkeit Gottes willen,
um die Verheißungen zu bestätigen,
die den Vätern gegeben sind;
- 15,9a die Heiden aber sollen Gott die Ehre geben
um der Barmherzigkeit willen...

[30. Januar 2026] Michael Wolter beginnt die Auslegung von Römer 15,7 mit einer unfassbar abwegigen Argumentation (M403):

Paulus reicht das Thema der Verherrlichung Gottes an V. 7 weiter. Danach nimmt er es in V. 9a wieder auf, um es dann bis V. 11 mit Hilfe einer Reihe von Schriftzitaten mehrfach zu variieren. Hierbei geht es ausnahmslos und ganz gezielt um den Lobpreis Gottes, den die *Heiden* anstimmen. Das macht es einmal mehr wahrscheinlich, dass Paulus sich die Konstellation, die er ab 14,1 skizziert hat, nicht als Gegenüber von Judenchristen und Heidenchristen vorgestellt hat, sondern als eine innerheidenchristliche Kontroverse wie in Korinth.

Wie kann ein brillanter Exeget wie Wolter so blind sein? Wie kann er übersehen, dass Paulus im ganzen Römerbrief an Israel und die hinzuberufenen Völker denkt? Warum sollte er dieses in 9 Kapiteln breit ausgeführte Thema nun auf einmal vergessen und sich nur noch an beliebige Heidenchristen mit auch nur vage angedeuteten Problemen wenden? Und musste Wolter nicht selber einräumen, dass Paulus in Römer 14 *auch* auf jüdische Speisetabus und den jüdischen Festkalender anspielen könnte? Wie also kann er behaupten, dass der Aufruf zur einmütigen „Verherrlichung Gottes“ in 15,5-6 nicht zumindest *auch* die Judenchristen einschließt?

Zum Kopfschütteln veranlasst mich schließlich seine waghalsige Umschiffung des auf die Verheißungen Israels bezogenen Verses 15,8, der endgültig das Kartenhaus seiner Annahme zum Einsturz bringen muss, Paulus spreche hier nur Heidenchristen an. Ja, es ist wahr, dass Paulus in den Versen 9-12 mit Inbrunst von den Völkern spricht, die durch seinen Dienst als Völkerapostel dazu befähigt werden, dem Gott Is-

raels die Ehre zu geben. Aber erstens tun sie dies nach den Versen 5-6 in voller Eintracht gemeinsam mit auf den Messias vertrauenden Juden. Zweitens stellt Paulus den Verheißungen an die Juden, die Vers 8 zufolge selbstverständlich auf die Treue Gottes bauen dürfen, nochmals in aller Ausführlichkeit Schriftworte zur Seite, die das Erbarmen hervorheben, durch das Gott die Völker in ihre Gemeinschaft hinzuberuft. Drittens schließlich ist zu bedenken, dass der Hauptteil der Ermahnungen von Kapitel 14 an die heidenchristliche Mehrheit in der messianischen Gemeinde gerichtet war, um die judenchristliche Minderheit nicht in die Ecke oder gar aus der Gemeinschaft herauszudrängen. Mit der abschließenden Beschwörung so vieler auf die Völker bezogener Verheißungen mag Paulus seine Hoffnung ausdrücken, dass sein Appell an die Heidenchristen auf fruchtbaren Boden fällt.

Tatsächlich war diese von Paulus gehegte Hoffnung auf den Bau einer messianischen Gemeinde, in der alle Völker und ganz Israel gemeinsam den Anbruch der kommenden Weltzeit des Friedens tätig erwarten, zum Scheitern verurteilt, als die mehr und mehr heidenchristlich dominierte christliche Kirche sich als eigenständige Religion voll und ganz vom Judentum trennte. Wolter scheint diese Gegebenheit bereits in der Zeit des Paulus vorauszusetzen und ihm von daher zu unterstellen, schon er ziehe in der von ihm angesprochenen christlichen Gemeinde nur die Heidenchristen wirklich in Betracht.

Nach meiner Ereiferung über weitreichende Schlussfolgerungen Wolters nun aber zurück zu seiner in der exegetisch-philologischen Feinarbeit doch immer wieder aufschlussreichen Einzelexegese.

Paulus zieht Wolter zufolge (M404) in Römer 15,7 mit „der Aufforderung zur wechselseitigen ‚Aufnahme‘ ... eine Schlussfolgerung (*dio*) aus allem, was er seit 14,1 geschrieben hat“, die „nun aber nicht mehr nur den Starken wie in 14,1a“ gilt, „sondern er wendet sich an beide Seiten wie bereits in 14,13a.16-19; 15,5.“ Wie eben von mir gesagt, hat er durchaus Recht, nur beschränkt er leider „beide Seiten“ auf innerheidenchristliche Querelen und lässt außer Acht, dass Paulus sich hier ganz selbstverständlich auf sein Projekt der Einbeziehung der Völker in die Gemeinschaft mit Israel bezieht:

proslambanesthai mit einem personalen Objekt bedeutet hier wie auch sonst die Aufnahme in eine Gemeinschaft. Paulus verlangt darum nicht lediglich, dass Schwache und Starke sich gegenseitig tolerieren, sondern dass sie miteinander und unterschiedlich, wie sie sind, eine Gemeinschaft praktizieren, die ihrer Zusammengehörigkeit eine soziale Gestalt gibt. Paulus sagt nicht, woran er konkret denkt, doch wird man keinen Fehler machen, wenn man vermutet, dass er die gottesdienstliche Versammlung mit der dabei praktizierten Mahlgemeinschaft im Sinn hatte.

Wie schätzt Wolter die „Begründung“ des Paulus für seine „Aufforderung zur wechselseitigen ‚Aufnahme‘“ der von ihm Angesprochenen ein? Ihm zufolge

verweist Paulus auf das analoge (*kathōs*) Handeln Jesu Christi, der auch die Adressaten, und zwar als Heiden, in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen hat.

Obwohl es Wolter also klar ist, dass Paulus in Vers 7 nicht nur die Starken, sondern auch die Schwachen anspricht, sollen damit nur heidenchristliche Starke, die über Speisetabus erhaben sind, und heidenchristliche Schwache, die aus unerfindlichen Gründen Anstoß am Verhalten der Starken nehmen, angesprochen sein, während Paulus ausgerechnet judenchristliche Mitglieder der römischen Gemeinde vollkommen ignoriert? Tatsächlich *hat* der Messias Heiden angenommen, aber eben in die Gemeinschaft *Israels* hinein, und dass er vorrangig als Diener der Juden auch *ihre* Erwählung aufgrund der Treue Gottes bestätigt, geht ausdrücklich aus Vers 8 hervor.

Der „Verweis“ auf das beispielhafte Handeln Jesu knüpft Wolter zufolge nicht nur an die Begründung für die Aufforderung, auf dasselbe aus zu sein, in Vers 5b mit *kata Christon lēsoun* unter Berufung auf den Christus Jesus an, sondern er entspricht auch der Argumentation

in Hos 3,1; Lk 6,36; Eph 4,4.32; 5,2.25; Phil 3,17; Kol 3,13 (jeweils *kathōs* {wie}) sowie in Mt 18,33 (*hōs* {wie}). In allen Fällen wird der Aufforderung zu einem bestimmten Tun ein Verweis darauf an die Seite gestellt, dass es dem Tun Gottes oder Christi entspricht.

Noch einmal versucht Wolter die Wahrscheinlichkeit zu begründen, „dass Paulus die Adressaten gezielt als *Heiden* anspricht“, und zwar meint er, dass es dazu erstens „gut passen“ würde (M404f.),

wenn die Bezeichnung *ho Christos* hier als [Antonomasie](#) fungiert und Jesus pointiert als Messias *Israels* kenntlich machen soll. V. 7b bekäme dadurch einen plausiblen Stellenwert im Blick auf die in V. 7a ausgesprochene Aufforderung: Die ‚Annahme‘ der christlichen *Heiden* durch ‚den Messias‘ ist eine Analogie für das, was Paulus von seinen Lesern verlangt. Sie sollen einander ebenfalls „annehmen“, auch wenn sie unterschiedliche Ernährungsstile praktizieren.

Ich bin fassungslos, dass ausgerechnet die ausdrückliche Identifikation Jesu als des Messias Israels zur Begründung der Unterstellung herhalten soll, Paulus habe keinen Gedanken daran verschwendet, wie die angeblich von ihm ausschließlich angesprochenen Heidenchristen mit judenchristlichen Brüdern umgehen (M405), die doch definitiv von der Tora und der Halacha her andere „Ernährungsstile praktizieren“.

Zweitens soll nach Wolter in „dieselbe Richtung ... auch der Ausdruck *eis doxan tou theou* {zur Herrlichkeit Gottes} (V. 7c)“ weisen,

mit dem Paulus seine Aufforderung abschließt. Ihn gibt es in der griechischen Bibel nur bei Paulus (vgl. noch 1Kor 10,31; 2Kor 4,15; Phil 1,11; 2,11 sowie 2Kor 1,20). Hier gehört er wohl nicht zum Vergleichssatz V. 7b, sondern zum

Imperativ *proslambanesthe allēlous* {nehmt einander an}. Dafür spricht auch die Anknüpfung an V. 6 („damit ihr mit einem Munde Gott verherrlicht [*doxazēte*]“). Wenn man V. 7 als eine Einheit liest, wird es auch möglich, seinen Inhalt mit dem Gedankengang des gesamten Briefes zu verknüpfen. Paulus gibt seinen Lesern zu verstehen, dass Christus sie als Heiden angenommen hat, damit sie das tun, was sie nach Röm 1,21 bis dahin unterlassen haben, nämlich Gott „als Gott zu verherrlichen“ (*hōs theon doxazein*). Es ist darum kein Zufall, dass Paulus hier wie dort dasselbe Wort benutzt. Damit ist er beinahe unversehens wieder beim Hauptthema des Römerbriefes gelandet. Er kann darum den in 14,1 begonnenen Abschnitt in V. 8-12 so abschließen, dass aus der Begründung für die in V. 7 ausgesprochene Aufforderung zugleich ein Resümee des gesamten Briefes wird.

Das alles ist zwar richtig, weist aber in keinsten Weise in die von Wolter behauptete „Richtung“, Paulus habe in Vers 7 nur die Heiden angesprochen. Wenn das „Hauptthema des Römerbriefes“ darin besteht, dass die Heiden vom Messias Israels in die Gemeinschaft mit Israel hinzuberufen werden, dann wäre es doch irrwitzig, zugleich dieses Israel, in das sie hineinberufen werden, konsequent zu ignorieren.

Seine Auslegung der Verse 8-9a leitet Wolter unmittelbar nach dem eben zitierten Absatz mit der Bemerkung ein, dass diese die „eigentliche Begründung“ enthalten, und zwar für die Aufforderung, einander anzunehmen. Wie bereits in 12,3 hebt er sie mit *legō gar* {denn ich sage} besonders hervor.

Den Satzbau „in diesen anderthalb Versen“ nach dieser Einleitung bezeichnet er als „überaus unklar“. Zur Klärung nimmt er „zwei Lösungsmodelle“ in Augenschein, die nähere Betrachtung verdienen und deren Satzteile ich etwas kleinteiliger als Wolter in Zeilen untereinander mitsamt seiner Übersetzung wiedergebe. Lösung (a) besteht darin, dass in Vers 8a-b und 9a zwei Sätze gleichgeordnet nebeneinander stehen, „die beide mit einem Acl“, einem Akkusativ mit Infinitiv, beginnen. Unterstrichen sind jeweils die parallelen Hauptaussagen:

legō gar (8a) – *Christon diakonon gegenēsthai peritomēs*
hyper alētheias theou

{dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist
um der Wahrhaftigkeit Gottes willen},

(8b) *eis to bebaiōsai tas epangelias tōn paterōn*
{um die Verheißungen der Väter zu bestätigen},

(9a) – *ta de ethnē hyper eleous*
doxasai ton theon

{dass die Heiden aber um des Erbarmens willen
Gott verherrlichen}.

Demgegenüber (M406) bildet nach Lösung (b) der erste Acl in Vers 8a „die ‚Hauptaussage‘..., während *doxasai* {zu verherrlichen} in V. 9a mit *eis to bebaiōsai* {um zu

legō gar (8a) *Christon diakonon gegenēsthai peritomēs
hyper alētheias theou*
{dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist
um der Wahrhaftigkeit Gottes willen},

(8b) – *eis to bebaiōsai tas epangelias tōn paterōn*
{um die Verheißungen der Väter zu bestätigen},

(9a) – *ta de ethnē hyper eleous
doxasai ton theon.*
{dass die Heiden aber um des Erbarmens willen
Gott verherrlichen}.

Mit Recht stellt Wolter allerdings fest, dass der von ihm festgestellte „Widerspruch ... auch durch Modell (b) nicht gelöst“ wird. Auch dort stehen die bedeutungsmäßigen „Entsprechungen *peritomē* {Beschneidung} und *ethnē* {Heiden}“ an vom Satzbau her unterschiedlichen Stellen und die Positionen von „Christus als Subjekt von *bebaiōsai* {bestätigen} und die Heiden als Subjekt von *doxasai* {verherrlichen}“ stehen satzbau-mäßig parallel, obwohl sie von der Bedeutung her „nicht zueinander passen“. Hier stehen sogar außerdem noch die einander bedeutungsmäßig entsprechenden „Ausdrücke *hyper alētheias theou* {um der Wahrhaftigkeit Gottes willen} und *hyper eleous (theou)* {um des Erbarmen (Gottes) willen} ... auf unterschiedlichen Ebenen“, während im Blick auf sie bei „Modell (a)“ beides übereinstimmt: „semantische Zusammengehörigkeit und syntaktische Position“: es sind nämlich „beide jeweils ad-verbale Bestimmungen zum Infinitiv des Acl: *hyper alētheias theou* zu *gegenēsthai* {geworden ist} (V. 8) und *hyper eleous* zu *doxasai* {verherrlichen} (V. 9a).“

Ich denke, dass es genau diese Parallelität sein mag, die Paulus ganz bewusst herausstellen will: die Treue Gottes (*alētheia theou*) zu Israel und das überraschend neue Erbarmen (*eleos*) den Völkern gegenüber.

Letzten Endes entscheidet sich Wolter unter „Vorbehalt“ auch für den „unter (a) genannte[n] Lösungsvorschlag, der das syntaktische Gegenüber der beiden Acls dominant setzt“, wobei er aber hinzufügt,

dass die beiden Teile der paulinischen Erklärung nicht gleichgewichtig nebeneinanderstehen. Das Schwergewicht liegt vielmehr eindeutig auf V. 9a, der Aussage über die Verherrlichung Gottes durch die Heiden. Was Paulus in V. 8 über Christi ‚Dienst‘ an der „Beschneidung“ sagt, hat lediglich transitorischen Charakter und fungiert als Folie für V. 9a.

Ausgerechnet eine Aussage über die Treue Gottes als „transitorisch“ zu bezeichnen, also als vorübergehend im Sinne von: kann später wegfallen, ist schon heftig. Was meint Wolter dafür als „Begründung und Erläuterung ... anführen“ zu können? Als erstes bezieht er sich auf den „Kontext“, der es in seinen Augen „unwahrscheinlich“ macht (M406f.),

dass eine Aussage über die Bedeutung des Christusgeschehens für Israel die übergeordnete Aussage sein soll, auf die V. 9a bezogen ist. Das *doxazein* {Verherrlichen} der Heiden hat seinen Grund nicht in der Erfüllung der Verheißungen für Israel, sondern es hat eine eigenständige Veranlassung: Es ergeht „auf Grund des Erbarmens“, das Gott den Heiden hat zuteil werden lassen.

Tatsächlich ist (M407) „*hyper eleous* {um des Erbarmens willen} ... genauso wie *hyper alētheias* {um der Wahrhaftigkeit willen} nicht Präpositionalobjekt, sondern adverbiale Bestimmung“, und es „nennt nicht den Gegenstand des *doxasai* {Verherrlichens} der Heiden, sondern fungiert als ‚Bezeichnung der bewegenden Ursache oder des Grundes‘.“⁴⁶⁹ Wolter ist auch insofern Recht zu geben, als das „*doxazein* der Heiden“ tatsächlich „nicht in der Erfüllung der Verheißungen für Israel“ begründet ist. Um eine solche Aussage geht es Paulus aber auch gar nicht! Seine Aussageabsicht ist ja die Begründung seiner Aufforderung an Menschen aus Israel und aus den Völkern, einander anzunehmen. Und zu diesem Zweck stellt er in klarer Parallelität und ohne transitorischen Zungenschlag zuerst die unverbrüchliche Treue Gottes und seines Messias gegenüber Israel heraus, bevor er die völlig unerwartete Hinzuberufung der Völker durch den Messias Jesus „auf Grund des Erbarmens“ hervorhebt. Die Parallelität beider Aussagen ist hintergründig insofern sogar noch klarer ausgeprägt, als schon der Erwählung Israels nach 5. Mose (Deuteronomium) 7,7-8 das liebevolle Erbarmen Gottes gegenüber dem kleinsten aller Völker zugrunde lag.

Eine weitere Begründung dafür (M407), dass „es das *doxasai ton theon* {die Verherrlichung Gottes} der Heiden ist, das hier im Zentrum steht“, findet Wolter darin,

469 So bezieht sich Wolter auf das Wörterbuch von Bauer, 1671f (s.v. *hyper* 1.d), wendet aber zugleich ein (Anm. 57), dass Bauer die Stelle Römer 15,9 dort trotzdem folgendermaßen falsch interpretiert: „*doxazein ton theon hyper tinos* Gott für etw. preisen Rö 15,9.“

dass Paulus mit ihm *hina ... doxazēte ton theon* {damit ... ihr Gott verherrlicht} (V. 6) und ... *eis doxan tou theou* {zur Herrlichkeit Gottes} (V. 7c) aufnimmt und dass er nur dieses Thema (und nicht die Bedeutung des Christusgeschehens für Israel von V. 8) in einer Reihe von Schriftziten nachklingen lässt.

Indem Wolter (Anm. 58) dadurch „noch einmal bestätigt“ sieht, „dass Paulus mit *hymas* {ihr} von V. 7b in der Tat ‚ihr, die Heiden‘ gemeint hat“ (also nur ihr, die Heidenchristen, nehmt einander an!), argumentiert er jedoch zirkelschlüssig. Es war ja eben nicht so klar, wie er es hier behauptet, dass in den Versen 6 und 7 nur Heidenchristen zum gemeinsamen Lob Gottes und zur wechselseitigen Annahme zu Gottes Ehre aufgefordert werden. Ich wiederhole nochmals: Stellt sich Wolter wirklich vor, dass Paulus die auf den Messias vertrauenden Juden, die es nachweislich in Rom gibt, nicht in seine Aufforderung zur wechselseitigen Annahme einbeziehen will? Und das, obwohl im folgenden Vers ausdrücklich von Gottes Treue zu ihnen die Rede ist? Eben weil diese Treue Gottes zu Israel für Paulus eine Selbstverständlichkeit darstellt, muss er nicht sie durch Bibelstellen ausführlich belegen, während er dies im Blick auf Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Völkern, die erst durch den Tod des Messias am Kreuz offenbar geworden ist, für notwendig hält.

Das war aber noch nicht Wolters letzte Argumentation, mit deren Hilfe er einen Vorrang der Heiden vor den Juden zu begründen versucht. Er erkennt nämlich (M407) in „der Abfolge der beiden Sätze“ in Vers 8 und 9a dieselbe „Abfolge von Juden und Heiden wie in Röm 1,16-17; 3,29-30; 10,12-13“. Überall in diesen vier Texten stehen die Juden

immer voran, aber die inhaltliche Pointe liegt in allen Fällen auf den Heiden. Die Vergleichbarkeit aller vier Texte geht aber noch weiter: In 1,16-17; 3,29-30; 10,12-13 stellt Paulus die Unterschiedslosigkeit von Juden und Heiden in den Vordergrund. Sie wird in 1,16-17 und 3,29-30 dadurch hergestellt, dass Juden wie Heiden ohne Unterschied auf Grund des Christus-Glaubens gerechtfertigt werden, während sie in 10,12-13 dadurch zustandekommt, dass beide ein und denselben Herrn anrufen.

Ich muss kurz den Gedankengang Wolters unterbrechen und einhaken. Auch wenn es stimmt, dass die „inhaltliche Pointe“ schon in diesen Texten „auf den Heiden“ liegt, und zwar einfach deswegen, weil es für beide Seiten ungeheuerlich und völlig überraschend ist, dass Menschen aus den Völkern in die Gemeinschaft mit Israel hineinberufen sein sollen, folgt daraus doch nicht, dass der Vorrang Israels nun zu den Heiden übergeht, und schon gar nicht in der Weise, dass die Juden völlig von der Bildfläche verschwinden und in der christlichen Gemeinde keine Rolle mehr spielen.

Aber zurück zu Wolter, demzufolge „die Zuordnung von Juden und Heiden“ in 15,8-9a „eine etwas andere Gestalt“ gewinnt, was möglicherweise auch damit zu tun hat, dass Paulus in den Kapiteln 1-8 gegenüber den Juden für die Aufnahme der Heiden in ihre Gemeinschaft plädiert, während er jetzt dabei ist, beide gemeinsam zur wechselseitigen Annahme aufzufordern. Anders als zuvor wird nun

die Bedeutung des Christusgeschehens für die Juden in V. 8 mit dem Hinweis auf die „Wahrhaftigkeit Gottes“ (*alētheia theou*) erklärt ..., während es auf der Seite der Heiden Gottes „Erbarmen“ (*eleos*) ist, auf das sie mit Gottes Verherrlichung antworten. Paulus ordnet damit die Bedeutung des Christusgeschehens für Juden und Heiden unterschiedlichen Attributen Gottes zu.

Wolter meint sogar sagen zu können:

Paulus unterscheidet die Heilsbedeutung des Christusgeschehens für die Heiden von Christi ‚Dienst‘ für Israel, den er als ‚Bestätigung‘ der „Verheißung der Väter“ deutet.

Aber damit fällt er „offenkundig“, wie Wolter meint, „hinter das zurück..., was er in Röm 4,13-17a geschrieben hatte“. Um zu überprüfen, ob das so stimmt, müsste man noch einmal ganz neu in die [Auslegung dieser Verse](#) einsteigen; ich lasse es jetzt dahingestellt sein. Hier ist es wichtiger, in welcher Weise Wolter fortfährt (M407f.):

Trotzdem wäre es aber falsch zu sagen, dass er beide Seiten in ein unverbundes Nebeneinander zerfallen lässt. Gottes „Wahrhaftigkeit“ und sein „Erbarmen“ werden hier zwar nach zwei verschiedenen Seiten hin entfaltet. Beide sind aber nicht nur dadurch miteinander verbunden, dass sie Prädikate des einen Gottes sind, sondern sie bilden auch ein festes Begriffspaar (hebr. *chessed wəʾemeth*; LXX: *eleos kai alētheia* o.ä.), das zentraler Bestandteil von Israels Gottesrede ist.

Zum eben genannten „Begriffspaar“ verweist Wolter (Anm. 61) u.a. auf „2Sam 2,6; Ps 25/24,10; 36/35,6; 40/39,11.12“, wobei *chessed* bzw. *eleos* in der Lutherbibel in der Regel mit „Barmherzigkeit“ oder „Güte“ übersetzt werden und *ʾemeth* bzw. *alētheia* mit „Treue“ oder „Wahrheit“.

Weiter bezeichnet Wolter zufolge (M408) in Vers 8a „der Genitiv *peritomēs* {der Beschneidung} bei *diakonos* {Diener} diejenigen, denen der Dienst zugute kommt“, und das „resultative Perfekt *gegenēsthai* {ist geworden} gibt zu erkennen, dass Christus nach paulinischem Verständnis immer noch ‚Diener der Beschneidung‘ ist.“ In diesem Zusammenhang legt Wolter Wert auf folgende Feststellung:

„Christus“ bezeichnet hier wie auch sonst bei Paulus nicht lediglich den irdischen Jesus, sondern ist [metonymische](#) Umschreibung (*nomen pro re* {der Name steht für die Sache}) für das vom Glauben als Heilsgeschehen gedeutete Christusgeschehen, das in der Verkündigung des Evangeliums immer wieder neu vergegenwärtigt wird.

Ich wundere mich immer wieder über solche Formulierungen Wolters und frage mich, ob Paulus nicht viel weniger heilsbürokratisch einfach meinen würde, dass Jesus auch und gerade als Gekreuzigter und von Gott Erweckter der Messias Israels bleibt.

Wolter wiederum wundert sich darüber, dass Paulus mit dem Wort *peritomē* {Beschneidung}, das seinerseits „[metonymische](#) Umschreibung für Israel“ ist, dieses Israel „hier als Gesamtheit in den Blick“ nimmt,

ohne darüber zu reflektieren, was er in 9,27-29 und in 11,1-7 geschrieben hatte: dass Israel zur Zeit in eine christliche Minderheit und eine nichtchristliche Mehrheit gespalten ist. Hierin sowie in Israels Bezeichnung als „Beschneidung“, mit der Paulus ausgerechnet dasjenige Merkmal auswählt, das Juden und Heiden am prominentesten voneinander trennt, wird erkennbar, dass V. 8 bereits im Blick auf V. 9a geschrieben wurde.

Wieder werfe ich eine Zwischenbemerkung ein, nämlich dass sich mir diese Folgerung nicht so einfach erschließt. Stattdessen drängt sich mir Vers 8 rückblickend als weiterer Beleg dafür auf, dass Paulus tatsächlich schon die ganze Zeit im großen Abschnitt seit 14,1 von der Überwindung der Gegensätze der Verschiedenen gesprochen hat, die in der aus Juden- und Heidenchristen bestehenden messianischen Gemeinde aufbrechen können. Nach Friedrich-Wilhelm Marquardt [296f.] muss diese Gemeinde als eine „Gemeinschaft der einander Fremden“ ernst genommen werden,

deren gegenseitige Fremdheit nicht „aufgehoben“, sondern von Gott gefördert und aufrechterhalten wird. Zusammen kommen sie nur im Christus- Ethos: „Darum nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes“ (15,7) – ohne irgendwelche Bedingungen.

Es spricht für unsere Deutung, daß Paulus gerade dies Christus-Ethos nun auch hier noch einmal am jüdisch-nichtjüdischen Verhältnis der biblischen Ontologie auslegt. Er verkündigt darin Christus als „Diener der Beschnittenen“, als Judenknecht und Erfüller der den Vätern Israels gegebenen Verheißungen, daß jetzt die Heiden sich freuen, Gott preisen und ihn bekennen. Das wiederholt alle unsere vorher herausgehobenen Motive in Kurzform: Christus wirkt für die Juden. Er tut dies durch das Herbeirufen der Völker. Eben damit wird der Sinn nicht etwa nur der Erzvätergeschichten und der Verheißungen (15,8), sondern der ganzen Tora offenbar und erfüllt (sofern nämlich die begründenden Zitate in 15,9-12, absichtsvoll und wohl gewählt, aus allen Teilen des Tenach und so: aus der „Tora“ gewählt sind). Die zur biblischen Ontologie gehörende Praxis ist die Annahme des anderen und die Akzeptanz dessen, daß Gott den anderen in seiner Andersheit aufrechterhält – gerade so seine Einheit bezeugend.

Wolter setzt seine Auslegung von Römer 15,8 fort, indem er auf den „substantivierten Infinitiv *eis to bebaiōsai* ... {wörtlich: im Hinblick auf das Bestätigen, also: um zu bestätigen}“ in 8b eingeht, mit dem er erläutert,

worin der ‚Dienst‘ besteht, den das Christusgeschehen Israel geleistet hat. Subjekt des Infinitivs ist „Christus“. *bebaiōsai* {bestätigen} mit *epangelian* {Verheißung} als Objekt kann sowohl zum Ausdruck bringen, dass eine Ankündigung tatsächlich in die Tat umgesetzt wurde, als auch Handlungen bezeichnen, die lediglich die Gewissheit dazu vermitteln. Die Abgrenzung ist nicht immer leicht.

Die „Heilszusagen“, die „Paulus mit ‚Verheißungen der Väter‘ meint“, sind nach Wolter (M409) sehr „wahrscheinlich... pauschal alle Heilszusagen ..., die Israel in der Vergangenheit von Gott empfangen hat“, woraus sich ihm zufolge auch „erklärt ..., warum Paulus in V. 8a von Gottes ‚Wahrhaftigkeit‘ (*alētheia*) gesprochen hatte“, denn ein „Blick in den allgemeinen Sprachgebrauch macht sofort deutlich, dass *alētheia* und *bebaioun* {bestätigen} semantisch eng aufeinander bezogen sind.“ Merkwürdig ist allerdings, dass sich Wolter für diesen Zusammenhang auf eine Reihe von Belegen außerbiblischer Autoren beruft, z.B. von Dionysius v. Halicarnass, Diodorus Siculus oder Cassius Dio, die sich auf die Bestätigung der Wahrheit historischer Fakten oder anschaulicher Tatsachen beziehen und mit *alētheia* als der wahrhaftigen Treue des Gottes Israels nichts zu tun haben. Allerdings finden sich beim jüdischen Philosophen Philo⁴⁷⁰ auch auf den Gott Israels bezogene Aussagen darüber, dass „die Wahrheit ... durch ‚Taten‘ (*erga*) ‚bestätigt‘“ wird:

[N]ach Philo, Heres 260 „sind die Segnungen und Flüche durch die Wahrheit der Ereignisse bestätigt worden (*ergōn alētheia bebaiōtheias*)“; s. auch Somn. 1,181: „... dass die in Worten gegebenen Versprechen (Gottes) durch Taten der Wahrheit eingelöst werden“ (*tas dia logōn hyposcheseis alētheias ergois bebaiōthēnai*).

Es ist der „Hintergrund der zuletzt genannten Texte“, von dem her Wolter zu der Einsicht gelangt,

dass Paulus mit „Christus“ gewissermaßen die „Handlung“ (das *ergon*) bezeichnet, die Gottes „Wahrhaftigkeit“ unter Beweis stellt, weil aus ihr hervorgeht, dass Gott zu den Verheißungen steht, die er Israel gegeben hat. Paulus nimmt hier eine Deutung des Christusgeschehens vor, die es zum Bestandteil der Gotteslehre macht: An ihm kann man erkennen, dass Gott ‚wahrhaftig‘ ist und treu zu seinen Verheißungen steht.

Offenbar kann also auch Wolter letzten Endes nicht an der Tatsache vorbei, dass Paulus die Treue Gottes zu Israel ganz und gar nicht ignoriert. Leider öffnet diese Einsicht Wolters seine Augen nicht zugleich dafür, dass eben wegen dieser Treue Gottes zu Israel Paulus wiederum gar nicht anders kann, als in seinem Brief an die römische Gemeinde nicht nur Heidenchristen, sondern auch Judenchristen anzusprechen und beide im Vertrauen auf den Messias zur wechselseitigen Annahme aufzurufen. Stattdessen wiederholt Wolter zum Abschluss seiner Auslegung von Römer 15,8-9a noch einmal einige Gesichtspunkte, um die vorrangige Rolle der Heiden hervorzuheben. Zum Stichwort *eleos* {„Erbarmen“} in Vers 9a schreibt er nochmals, dass es „nicht den Gegenstand von Gottes ‚Verherrlichung‘ durch die Heiden“ bezeichnet (M409f.),

470 Mit „Heres 260“ bezieht sich Wolter auf Philos Werk [Quis rerum divinarum heres sit](#) (deutsche Übersetzung: [Über den Erben des Göttlichen](#)), mit „Somn. 1,181“ zitiert er das Werk [De somniis I](#), auf Deutsch: [Über die Träume I](#).

sondern deren Grund. Es handelt sich um dasselbe Erbarmen, von dem bereits in 11,30b.31a die Rede war; auf es antworten jetzt die Heiden. Damit lassen die christlich gewordenen Heiden die Grundsünde hinter sich, die Paulus den nichtjüdischen Völkern in 1,21 vorgeworfen hatte – die Weigerung, Gott auf Grund seiner Heilstaten in Schöpfung und Geschichte „als Gott zu verherrlichen“.

Für Gerhard Jankowski (J302) kann es dagegen gar keinen Zweifel daran geben, dass die in den Worten „*Nehmt einander an*“ ausgesprochene „Ermutigung“, mit der Paulus den Schluss vom Hauptteil seines Römerbriefes einleitet, an „die Verschiedenen“ gerichtet ist, „also die Juden und die Nichtjuden, die Beschnittenen und die Gojim, wie es gleich heißen wird.“

Zum Wort „*Annehmen, proslambanein*“, führt Jankowski aus, dass es „in biblischer Literatur ein nicht gerade häufiges Verb“ ist, das bei Paulus „nur in Röm 14,13; Philm 17 und an unserer Stelle“ vorkommt:

Auch in der LXX ist es selten und dient als Übersetzung von fünf verschiedenen Wurzeln, deren Bedeutung von *aufnehmen* bis *nahebringen* reicht. In 2. Makk 8,1 umschreibt das Verb den Versuch, „die im Judentum Verbliebenen“ zu einer kampfbereiten Truppe zu sammeln. Die Grundbedeutung ist wohl *zupacken, behilflich sein* und daraus abgeleitet *als Genossen, Freund gewinnen, hinzubekommen*. Wie 2. Makk 8,1 geht es dabei auch um eine enge, verschworene und kampfbereite Einheit, in der man angenommen wird. *Annehmen* ist eine schwache und nur annähernde Übersetzung.

Obwohl „diese Ermutigung fast stereotyp in ihrer Wiederholung ist und uns Heutige eher langweilt“, ist sie „dringend notwendig“, denn für „Paulus hing von dem Zusammengehen von Juden und Gojim alles ab.“ Mit klaren Worten lehnt Jankowski daher eine Auslegung wie die von Michael Wolter ab (J302f.):

Wir haben zu erkennen, daß in Röm 12,1-15,13 nicht eine Tugendlehre für den Umgang von Christen untereinander entwickelt wird, sondern daß die Gojim gebunden sind an die Juden. Diese beiden, Juden und Gojim, nehmen einander an, wie der Messias sie angenommen hat, Paulus sagt: *uns* angenommen hat. Er verweist damit auf sich, den Juden, der als Genosse von den Gojim angenommen wurde und der die Gojim als Genossen anerkennt. Und das begründet er dann auch.

Die einleitenden Worte (J303) von Vers 8: „*Ich sage nämlich, legō gar*“, begreift Jankowski von der Art und Weise her, wie „im Talmud“ mit „*Rabbi XY sagt ...*“ ein Lehrsatz eines der Weisen Israels zitiert wird.“ An den „Abschluß der Ermutigungen zum Zusammenleben von Juden und Gojim“ stellt Paulus also einen „Lehrsatz“, der „aber ... in der Schrift“ gegründet ist, „wie jeder Lehrsatz in Israel nichts anderes ist als Auslegung der Schrift.“

Dass der „erste Teil des Lehrsatzes“ in Vers 8 „die Juden“ betrifft, auch darin „bleibt sich Paulus vom Anfang des Schreibens bis zu seinem Ende treu“:

Er lautet: Der Messias Israels ist Diener, *diakonos*, der Beschneidung gewesen um Gottes Wahrhaftigkeit, *alētheia*, willen. So hatten wir es im ganzen Schreiben gehört, so umschreibt es die ganze Schrift. Der aus und für Israel erwartete Messias – wieder mit Artikel und ohne Namen, also ganz traditionell gebraucht –, der Befreier seines Volkes, diente und dient seinem Volk. So wahrt Gott seine Bundestreue. So müssen wir hier *alētheia* übersetzen. Denn nicht um eine ewige Wahrheit geht es hier, sondern um die Treue, hebräisch *ʾe-meth*, die Zuverlässigkeit, die für den Bund zwischen Gott und seinem Volk konstitutiv ist. Durch den Dienst an den beschnittenen Juden bekräftigt der Messias die Verheißungen an die Väter.

Für Wolter (M407) ist es „offenkundig“, dass eine solche „Bestätigung“ der ‚Verheißung der Väter‘ dem widerspricht, was Paulus in Römer 4,13-17a über Abraham geschrieben hatte. Er legt ja auch die Aussagen des Paulus über die Hereinnahme der Völker in die Verheißungen Israels überall im Sinne einer vollkommenen Einebnung aller Unterschiede zwischen Juden und Heiden aus – aber nach Jankowski zu Unrecht, was aus Römer 15,8 klar hervorgeht (J303):

Was wurde den Vätern zugesagt? Daß Abrahams Söhne zu einem großen Volk werden, daß ihnen das Land Freiheit gegeben wird, daß mit ihnen ein Bund geschlossen wird, daß sie als Zeichen des Bundes die Beschneidung erhalten. All das bleibt bestehen. Nichts davon ist erledigt. Der Messias hebt das nicht auf. Das große Volk wächst, das Land Freiheit ist in Sicht. Der Bund ist geschlossen. Die Beschnittenen bleiben beschnitten.

Hinzu kommt aber in Vers 9a – in deutlicher Parallelität zu Vers 8 – der „zweite Teil des Lehrsatzes“, der „die Gojim“ betrifft:

Sie ehren Gott um des Erbarmens, *hyper eleous*, willen. *Um des Erbarmens willen* steht in Parallele zu *um Gottes Wahrhaftigkeit willen*. All das, was Juden verheißen ist, erfolgt aus der Bundestreue Gottes. In diese Verheißungen sind die Gojim um des Erbarmens willen hineingenommen. Das geht auch gar nicht anders. So jedenfalls hatten wir es in den Kapiteln 3-8 ausführlich zu hören bekommen. Sie gehören aus Gnade und Barmherzigkeit, durch Treue und Vertrauen allein zu Gottes Volk hinzu. Zusammen mit ihm werden sie Gott singen, loben, rühmen, auf ihn hoffen, das heißt Gott ehren.

Was für Juden um der Treue Gottes willen selbstverständlich ist und bleibt, versteht sich für die Fremdvölker alles andere als von selbst. Daher wird Paulus in den folgenden Versen herausstellen (J303f.), dass auch das „von der gesamten Schrift“ bezeugt ist, „der Thora, den Propheten und den übrigen Schriften, dem Thenakh also.“

Römer 15,9b-12: Vier Worte der Schrift zum Gotteslob der Völker – gemeinsam mit Israel!

- 15,9b ... wie geschrieben steht (Psalm 18,50):
 „Darum will ich dich loben unter den Heiden
 und deinem Namen singen.“
- 15,10 Und wiederum heißt es:
 „Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!“
- 15,11 Und wiederum (Psalm 117,1):
 „Lobet den Herrn, alle Heiden,
 und preisen sollen ihn alle Völker!“
- 15,12 Und wiederum spricht Jesaja (Jesaja 11,10):
 „Es wird kommen der Spross aus der Wurzel Isaia,
 und der wird aufstehen, zu herrschen über die Völker;
 auf den werden die Völker hoffen.“

[31. Januar 2026] Wie schon an früheren Stellen (M410), nämlich „Röm 3,10-18; 9,25-29; 10,18-21; 11,26-27“, schließt Paulus auch in Römer 15,9b-12 einen längeren Abschnitt mit „Zitatkombinationen“, in diesem Fall mit einer „Reihe von vier Schriftziten“, die „aus allen Teilen der Schrift“ stammen:

den *Psalmen* (Ps 17,50^{LXX} [V. 9c] und Ps 116,1^{LXX} [V. 11b]), dem *Gesetz* (Dtn 32,43 [V. 10b]) und den *Propheten* (Jes 11,10 [V. 12b]). Vielleicht verdankt sich diese Konfiguration dem Bemühen, das Zeugnis der gesamten Schrift zu mobilisieren. Alle vier Zitate haben miteinander gemeinsam, dass in ihnen von den Heiden (*ethnē*) die Rede ist. Die ersten drei (V. 9c.10b.11b) variieren das Thema der Verherrlichung (des *doxazein*) Gottes aus V. 6.7c.9a mit anderen Begriffen (V. 9c: *exhomologeisthai* {preisen. bekennen} und *psallein* {singen}; V. 10b: *euphrainein* {jubeln}; V. 11b: *ainein* {preisen} und *epainein* {lobpreisen}).

Die „Abfolge“ dieser Zitate macht Michael Wolter zufolge „einen wohlüberlegten Eindruck:

Paulus lässt die Schrift zunächst das Gotteslob „unter den Heiden“ für die Zukunft ankündigen (Futur; V. 9c). Dann folgen zwei Zitate, in denen die Schrift die Heiden zum Gotteslob aufruft (Futur; V. 10-11) – erst zusammen mit Gottes „Volk“ (*laos*), dann in der Gemeinschaft aller „Völker“ (*laoi*). Zum Schluss kommt dann – wieder mit futurischen Verbformen – die Ankündigung des davidischen Messias Königs, der den Heiden Hoffnung und damit ihrem Gotteslob einen Grund gibt.

Mit drei ähnlichen „Einleitungsformulierungen ... (V. 10a: *kai palin legei* {und weiter heißt es}; V. 11a: *kai palin* {und weiter}; V. 12a: *kai palin Esaiās legei* {und weiter sagt Jesaja})“ verknüpft Paulus alle Zitate miteinander, wobei er mit der Angabe seiner „Herkunft“ das letzte „Zitat aus Jes 11,10 von den drei vorangegangenen Zitaten“

stärker absetzt und durch den „Verzicht auf *legei* {heißt es} in V. 11a“ eine engere „Verbindung“ der beiden Stellen „Ps 116,1^{LXX} (V. 11b)“ und „Dtn 32,43 (V. 10b)“ hervorhebt.

Nach Wolter „liegt auf der Hand“, was „Paulus mit Hilfe der vier Zitate zum Ausdruck bringen will“:

Im Lobpreis Gottes, den die Heiden in der Gemeinde Jesu Christi „mit *einem* Munde“ aussprechen (V. 6), finden die Ankündigungen der heiligen Schriften Israels ihre Verwirklichung. Es geht ihm um den Aufweis von heilsgeschichtlicher Kontinuität.

Was Wolter mit dieser Formulierung fast unmerklich, sozusagen unter „der Hand“ aus „der Hand“ des Paulus herausfallen lässt, ist trotz der Berufung auf die „heiligen Schriften Israels“ und die Beschwörung „heilsgeschichtlicher Kontinuität“ die Gegenwart des Volkes Israel inmitten der von Paulus in Rom angesprochenen Heiden in Gestalt ihrer judenchristlichen Mitglieder. Aber setzen nicht mindestens die ersten beiden Zitate ausdrücklich voraus, dass das Gotteslob der Heiden gemeinsam mit Israel erfolgt?

Für das erste „aus Ps 17,50^{LXX} übernommene Zitat in V. 9c“ stellt Wolter fest (M411), dass seine Formulierung in der „1. Person“ nicht „bedeutet“, dass Paulus

das Ich mit einem bestimmten Sprecher verbunden hat. Der Autor dieses Wortes ist für Paulus nicht eine Person, sondern – das geht aus der Einleitung *kathōs gegryptai* (V. 9b) unmissverständlich hervor – die *Schrift*. Entscheidend ist darum auch das Futur, mit dem sie den Lobpreis Gottes für die Zukunft ankündigt, und dass es die *Heiden* sind, in deren Mitte es erklingen wird. Das Subjekt des Lobpreises bleibt demgegenüber ganz im Hintergrund.

Damit wendet sich Wolter (Anm. 74) sowohl gegen diejenigen, die annehmen, „dass Paulus hier Christus als Sprecher gehört habe“, als auch gegen andere, die dabei an „sein eigenes Ich“ oder an „*David*“ denken. Fast ganz lässt er die in meinen Augen naheliegendste Identifikation des Sprechers unter den Tisch fallen, die Th. R. Schreiner vertritt, nämlich „David und das Volk Israel“⁴⁷¹. Wenn Paulus in Schriftziten die „*Schrift*“ reden hört, wird er sich trotzdem den Psalmbeter, der Gott *en ethnesin* {unter den Heiden} lobt, ganz selbstverständlich als einen Israeliten vorstellen. Es ist also auf jeden Fall ein Jude, der inmitten der Völker den Gott Israels loben wird.

Wolter dagegen scheint sich tatsächlich das, was Paulus sagen will, so vorzustellen, dass die personifizierte Schrift Israels über die Köpfe aller Israeliten hinweg ankündigt, dass sie selber Gott unter den Völkern loben wird – und weit und breit sind keine Juden mehr anwesend.

471 So zitiert Wolter Th.R. Schreiner, *Romans* (BECNT 6), Grand Rapids 1998, 757.

Gesetzt den Fall, das wäre überhaupt vorstellbar, mutet es erst recht seltsam an, wenn der „Aufruf zum Jubel, den Paulus in V. 10b wortwörtlich aus Dtn 32,43 übernimmt“, nach Wolter dann wieder „die Perspektive“ umdreht und „die Heiden in eine Jubelgemeinschaft mit Gottes Volk Israel“ stellt. Ist es nicht folgerichtiger, in Vers 9b von einer Hoffnung Israels auszugehen, in Zukunft Gott unter den Völkern loben zu können, während in Vers 10 dann umgekehrt die Völker selbst auf ihre gemeinsame Freude mit Israel angesprochen werden?

Wolter nimmt auch für Vers 10 als „Subjekt des Aufrufs ... die Schrift“ an. Allerdings wird Paulus wohl gewusst haben, dass die Aussage im Zitat aus einem Lied des Mose stammt. Zum Ausdruck *meta tou laou autou* {mit seinem Volk} hebt Wolter hervor:

Das Zitat impliziert einen Israel-Begriff, der dem von Röm 9,6a.27a; 11,7b.25. 26; Phil 3,5 entspricht: Die christlichen Heiden, die der Aufforderung der Schrift nachkommen, preisen Gott zwar zusammen mit Israel, aber sie sind nicht zu Israel hinzugekommen, sondern bleiben „Heiden“.

An dieser Stelle erweist sich erneut eine formal richtige Einschätzung Wolters als überaus verhängnisvoll. Recht hat er: Genau das ist das Besondere an der Verkündigung des Völkerapostels Paulus, dass er unter den Völkern nicht nach Proselyten sucht, die zu Juden werden und sich voll und ganz der Tora Israels unterwerfen. Zugleich setzt sich Wolter aber auch zutiefst ins Unrecht, indem er am Herzensanliegen des Paulus komplett vorbeigeht, es vollständig ignoriert, es nicht einmal einer Erwägung würdigt: Genau als Völker, die *nicht* Juden werden, ruft Paulus die Völker in die Gemeinschaft *mit* Juden hinein, die damit jedoch nicht aufhören, Juden zu sein. Indem Wolter die real existierenden Juden in Rom als Mit-Adressaten des Römerbriefs außer Acht lässt und die Aufforderung, einander anzunehmen, ausschließlich auf Heidenchristen bezieht, weigert er sich im Grunde, das in Römer 15,10 besungene Gotteslob der Völker gemeinsam mit Israel wirklich ernst zu nehmen. Offenbar kann er sich gar nicht vorstellen, wie Heiden, die Heiden bleiben, Gott gemeinsam mit einem Israel, in dem sie nicht aufgehen – und vor allem: das nicht *in ihnen* auf- bzw. *untergeht*! –, preisen sollen. Seiner Auslegung zufolge werden ja durch den Christusglauben angeblich alle Unterschiede zwischen Juden und Nichtjuden eingeebnet, also kann es in der christlichen Gemeinde am Ende gar kein von den Heiden unterschiedenes Israel mehr geben, mit dem gemeinsam die Völker Gott loben könnten. Damit begibt sich Wolter aber in die gefährliche Nähe eines Antijudaismus, der nicht lange nach der Zeit des Paulus alles Jüdische in der christlichen Gemeinde auszulöschen bestrebt war und Israel all seiner Heilsgüter zu enteignen trachtete.

Bezeichnend ist Wolters Einschätzung (Anm. 77) der „Auskunft“ von F. Wilk⁴⁷², „dass Paulus die heidenchristlichen Adressaten hier auch ‚an die Würde ... der Juden Chris-

472 Wolter zitiert F. Wilk, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179), Göttingen 1998, 155.

ten als der ersten ‚Erben‘ des ‚Diakonats‘ Christi ... erinnern‘ will“. In seinen Augen mutet Wilk „der Intention des Zitats zu viel zu.“ Ich halte es allerdings umgekehrt für unvorstellbar, dass Paulus ein Zitat wie in Vers 10 in keinsten Weise mit dem Verhältnis zwischen Juden- und Heidenchristen in Verbindung bringen sollte.

Zum Zitat von Psalm 116,1^{LXX} in Römer 15,11 hebt Wolter hervor (M412):

Das niederschwellige *palin* {weiter} in V. 11a, das die beiden in V. 10b und V. 11b-c zitierten Texte Dtn 32,43 und Ps 116,1^{LXX} weniger voneinander abgrenzt als miteinander verbindet, macht es wahrscheinlich, dass Paulus mit *pantes hoi laoi* {alle Völker} gezielt das Volk Gottes (*ho laos autou* {sein Volk}) aus dem Zitat von Dtn 32,43 in V. 10b in die zweite Hälfte des Zitats von Ps 116,1^{LXX} eingelesen wissen wollte. Mit „alle Völker“ will er die Heiden zusammen mit Israel bezeichnen, so dass das Zitat dieses Psalmworts als ein klimaktischer {auf einen Höhepunkt zusteuender} parallelismus membrorum zu lesen ist, der von den *ethnē* (den Heiden; V. 11b) zu *pantes hoi laoi* (Israel und die Heiden; V. 11c) fortschreitet. Das Zitat von Ps 116,1^{LXX} in V. 11 wiederholt den Inhalt des Zitats von Dtn 32,43 in V. 10b, indem es ihm eine universale Reichweite gibt. Diese Ausweitung der Perspektive wird vor allem daran erkennbar, dass Paulus ein Zitat wählt, das von „allen (*panta*) Heiden“ und von „allen (*pantes*) Völkern“ spricht.

Was Wolter hier beobachtet, ist jedenfalls spannend. Tatsächlich greift Paulus auf ein Psalmzitat zurück, in dem zwei verschiedene Wörter mit der Bedeutung „Volk“ verwendet werden. Und tatsächlich nennt Israel fremde Völker in der Regel *ethnē*, während es sich selbst fast immer *laos* nennt. Den Unterschied hat meines Erachtens Ton Veerkamp⁴⁷³ klar herausgestellt:

Ethnos ist auf hebräisch *goj*, und *laos* ist *‘am*. Deuteronomium 4,6 begegnen beide Wörter in einem Satz: „Was ist das doch für ein weises und vernünftiges Volk (*‘am-chakham we-navon*), diese große Nation (*ha-goj ha-gadol ha-se*).“ Ein *ethnos/goj* ist ein Volk, wie es nach außen, auf die Außenwelt wirkt. Ein *laos/‘am* ist ein Volk, wie es nach innen zusammengehalten wird.

Von dieser Unterscheidung her könnte Paulus tatsächlich im Übergang von Vers 10 zu 11 herausstellen wollen, dass Fremdvölker, die nach Vers 10 Gott gemeinsam mit dem Volk Israel loben, aus der Sicht Israels zu Mitvölkern auf Augenhöhe werden, in deren Mitte zwar weder Israel noch die anderen Völker ihre Identität als eigenständige Völker, aber ihre feindselige Fremdheit gegeneinander aufgeben.

Indem Wolter in seiner Unterscheidung der Begriffe *ethnos* und *laos* die religiös eingegte Vokabel „Heiden“ von der universal interpretierten Vokabel „Völker“ abhebt

473 Ton Veerkamp, Solidarität gegen die Weltordnung. Eine politische Lektüre des Johannes-evangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786)), 270f. Vgl. meine Anm. 13.

und *pantes hoi laoi* im Sinne von „Israel und die Heiden“ verstehen will, besteht allerdings wieder die Gefahr, dass die Juden gemeinsam mit den Heiden in einer ununterscheidbaren Völkersuppe bzw. religiös in der christlichen Gemeinde miteinander verschwimmen und letzten Endes in ihrer besonderen Identität untergehen.

In Vers 12 ist „das Zitat von Jes 11,10“ nicht nur „durch die ausführlichere Einleitung von den drei vorangegangenen Zitaten“ abgesetzt, sondern auch durch seinen Inhalt:

Es geht zwar noch um die Heiden, aber nicht mehr um ihr Gotteslob. Stattdessen stellt Paulus fest, was das Gotteslob der Heiden allererst möglich gemacht hat: Sie können Gott preisen, weil ihre Hoffnung auf das Kommen des Messias-königs aus dem Stamm Davids im Christusgeschehen in Erfüllung gegangen ist.

Schon in Römer 1,3b hatte Paulus „auf Jesu Abstammung von David“ hingewiesen, aber „Jesus noch nicht als Messias-könig identifiziert.“ Mit dem Wort *rhiza* meint Paulus (M412f.)

hier nicht wie in Röm 11,16.18 die in die Erde wachsende Wurzel, sondern den aus ihr in die umgekehrte Richtung wachsenden „Wurzelschößling“ oder „Sprössling“. In die Nähe der Bezeichnung Jesu als „Wurzelspross Jesses“ kommen Apk 5,5 und 22,16, wo er „der Wurzelspross Davids“ (*hē rhiza David*) genannt wird. Die mitunter erörterte Frage, ob Paulus bei *ho anhistamenos* {der sich Erhebende} eine Anspielung auf Jesu Auferstehung mitgehört hat, ist unbeantwortbar.

Nach Wolter (M413) wird die „Erwartung, dass die Herrschaft des Messias-königs auch den Heiden Heil bringen wird und auch die Heiden darum auf sie hoffen können“, außer in Jesaja 11,10 auch in anderen Texten ausgedrückt, z.B. in Gen 49,10^{LXX}; Jes 42,4^{LXX}; 51,5^{LXX}. „In allen Fällen können sich die Heiden auf die Herrschaft freuen, die der Messias über sie ausüben wird.“ Anderswo wird „eine ganz andere Erwartung“ ausgedrückt, nämlich „dass der Messias-könig aus dem Hause Davids sich die Heiden unterwerfen wird (z.B. Ps 2,8f; 72,8-11; 110,6; PsSal 17,30).“

Von dem her, „was Paulus in Röm 5,2.4; 8,24-25; 12,12; 15,4 über die Hoffnung schreibt“, ist aber nicht nur „die Hoffnung der Heiden durch das Christusgeschehen erfüllt“, sondern „ihre Hoffnung“ ist

auch selbst Bestandteil des eschatischen {endzeitlichen} Erfüllungsgeschehens, denn als Modus der Präsenz des Heils in den Glaubenden ist sie auch ihrerseits ein Heilsgut. Die Heiden preisen Gott darum nicht nur, weil ihre Hoffnung erfüllt wurde, sondern auch, weil ihnen Hoffnung geschenkt wurde.

Nicht überraschend ist es daher für Wolter, „dass Paulus in seinem Schlusswort das Thema der Hoffnung noch einmal vertieft.“

Gerhard Jankowski (J304) geht auf die vier Zitate, die Paulus „in 15,9 aus Ps 18,50; in 15,10 aus Dtn 32,43; in 15,11 aus Ps 117; in 15,12 aus Jes 11,10“ übernimmt, in der Weise ein, dass er auch ihren jeweiligen Herkunftskontext berücksichtigt.

Das Psalmwort 18,50 zitiert Paulus wörtlich nach der Septuaginta,

die geringfügig interpretierend übersetzt. Der zitierte Vers gehört zur Schlußstrophe eines großen Liedes Davids, des Gesalbten Gottes, über seine Befreiung und über seine Aufgabe als Befreier. Die Schlußstrophe lautet so:

*50 Darum danke ich dir,
unter den Gojim, EWIGER,
deinem Namen singe ich:
51 der seinem König große Befreiungen schafft,
hold tut an seinem Gesalbten, an David,
und an dessen Samen
auf Weltzeit.*

In 2. Sam 22 singt David diesen Psalm kurz vor seinem Tod. Er ist so sein Vermächtnis, das über sich hinausweist auf den zu erwartenden Messias.

Auch der Vers 5. Mose (Deuteronomium) 32,43, den Paulus wörtlich aus der Septuaginta übernimmt, „entstammt ... der Schlußstrophe eines großen Liedes“:

*Jubelt, ihr Gojim, drum mit seinem Volk,
denn er ahndet das Blut seiner Knechte,
kehrt auf seine Dränger Ahndung
er deckt seinen Acker, sein Volk.*

Mosche singt dieses Lied. Auch dieses Lied ist ein Vermächtnis. Der Grundgedanke dieses Liedes ist bis in die letzte Zeile hinein die unerschütterliche Bundesstreue Gottes zu seinem Volk. Sie ist ansteckend auch für die anderen Völker, die Gojim, die darum mit seinem Volk singen und sich freuen sollen.

Den 1. Vers aus dem nur aus 2 Versen bestehenden Psalm 117 zitiert Paulus

in der Version der LXX mit einer unerheblichen kleinen Abweichung in der Verbform. Psalm 117 lautet:

*Preist, alle Gojim, den EWIGEN,
rühmt ihn, alle Völker.
Denn groß ist über uns seine Huld,
die Treue des EWIGEN währt in Weltzeit.
Hallelujah!*

Im Blick auf Psalm 117 ist nach Jankowski (J304f.) von Bedeutung, dass er „zu den Hallelpsalmen (Ps 113-118)“ gehört, auf die er unter Rückgriff auf Traktate des babylonischen Talmud eingeht:

Sie werden in der Liturgie des Laubhüttenfestes und vor allem des Passahfestes gesungen. Wie die Diskussion der Rabbinen im Traktat Pessachim (bPes 117a) zeigt, gelten die Hallelpsalmen als die großen Freiheitslieder Israels, die

nicht nur an den Festtagen, die an die Befreiung erinnern, gesungen werden, sondern nach jeder Erfahrung von Befreiung und Errettung. Warum wird das Hallel gesungen, fragen die Rabbinen. Und die Antwort ist: Weil in ihm fünf Dinge enthalten sind: der Auszug aus Ägypten, die Spaltung des Schilfmeers, die Gabe der Thora, die Auferstehung der Toten und die Wehen des Messias (bPes 118a). Das wird dann belegt mit Zitaten aus Ps 113-118. Ps 117 ruft also mit den anderen Hallelpsalmen auf, was grundlegend für Israel ist und was seine Hoffnungen ausmachen.

Auch im Zitat aus Jesaja 11,10 (J305) „folgt Paulus dem Text der LXX, kürzt ihn aber unwesentlich.“ Da die Septuaginta diesen Vers aber „erheblich interpretierend, eher schon paraphrasierend“ wiedergibt, übersetzt ihn Jankowski vom „hebräischen Text ausgehend“ folgendermaßen:

*Geschehen wirds an jenem Tag:
der Wurzelsproß Jischais,
der als Banner der Völker steht,
die Gojim suchen ihn auf
seine Ruhestatt ist sein Ehrenschein.*

Einmal mehr ist auch dieser Vers der Schluss eines Liedes, das in diesem Fall die Erwartung des Messias ausdrückt, der einerseits richterlich eintritt „für die Gebeugten und Armen der Erde“ und andererseits ein „weltweite[s] Friedensreich, das die Völkerwelt einschließt“ anbrechen lassen wird. Die „paraphrasierende Übersetzung der LXX nimmt davon nichts zurück.“ Indem Jankowski darauf verweist, dass „Jes 10,32 - 12,6, dessen Mittelpunkt das Lied ist, prophetische Lesung (Haftara) am achten Tag des Passahfestes“ ist, unterstreicht er, dass dieser Text „zentral zum Fest der Befreiung Israels gehört“:

Eine dichte messianische Sphäre rufen die Zitate aus der Schrift auf. In sie sind die Gojim hineingenommen. David, der Gesalbte Gottes, Mosche, der Lehrer Israels, und Jesaja, der Prophet, sind die großen Zeugen. Auf ihr Vermächtnis beruft sich also Paulus mit seiner messianischen Hoffnung für Israel und die Völker.

Römer 15,13: Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit Freude und Frieden im Vertrauen und mehr als genug an Hoffnung durch seine Inspiration

15,13 Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch
mit aller Freude und Frieden im Glauben,
dass ihr immer reicher werdet an Hoffnung
durch die Kraft des Heiligen Geistes.

[1. Februar 2026] Zu Römer 15,13 hebt Michael Wolter zunächst hervor (M414), dass Paulus „Paulus den Teilabschnitt genauso“ beendet,

wie er ihn in V. 5-6 begonnen hat: mit einem Segenswunsch, der in einen Finalsatz mündet. Nachdem er dort von den drei in V. 4c genannten Begriffen, „Geduld“, „Zuspruch“ und „Hoffnung“, die ersten beiden zu einer Gottesprädikation gemacht hatte, holt er dies nun für den dritten nach und prädiziert Gott als „Gott der Hoffnung“. Auch hier nennt die Prädikation die Heilsgabe, die Gott schenkt.

Auch an anderen Stellen gibt es „solche Segenswünsche“ am „Schluss von einzelnen Abschnitten“, z.B. „in 1Thess 3,12-13 und 5,23 (s. auch 2Thess 2,16f; 3,5.16)“, die häufig auch Begriffe enthalten, „die Fülle und Vollständigkeit anzeigen, wie hier *plēroō* {erfüllen}, *pas* {alle} und *perisseuō* {überfließen} (vgl. z.B. Dtn 28,8.12; Ruth 2,12; Ps 20,5.6; 72,19; 1Thess 3,12; 5,23 [*holoteleis* {vollkommen}; *holoklēron* {ganz}]).“

Wolter zufolge „schließt dieser Vers“ trotzdem nicht nur diesen Teilabschnitt „noch lediglich das seit 14,1 erörterte Thema ab“, sondern „das gesamte Briefcorpus, das er in Röm 1,18 begonnen hatte“, denn Paulus nimmt

in diesem Vers mit zweimal „Hoffnung“ (*elpis*), mit „glauben“ (*pisteuein*) und mit „heiliger Geist“ (*pneuma hagion*) Stichworte auf..., mit denen er bereits in den vorangegangenen Briefteilen immer wieder die Besonderheit der christlichen Identität charakterisiert hatte.

Indem Paulus in 13a dem „Paar ‚Freude und Friede‘“ den Ausdruck *en tō pisteuein* {durch (euer) Glauben} folgen lässt, macht er sie „zur existentiellen Folge desjenigen Tuns, das die Christen zu Christen macht, des Glaubens.“ Bereits in Römer 1,16-17 hatte Paulus erstmals hervorgehoben, dass „dem Glauben (*pisteuein*) der Christen diese Bedeutung zukommt“, weil „glauben als solches aber unanschaulich ist, wünscht Paulus den römischen Christen, dass Gott sie mit ihrem Glauben Freude und Friede finden lässt.“ Mit der Unanschaulichkeit des Glaubens spielt Wolter wieder auf sein dogmatisches Glaubensverständnis an, dass er nämlich darin bestehe, in Christi Tod und Auferstehung ein Heilsgeschehen zu erblicken und auf sich selbst zu beziehen. In meinen Augen lässt Wolter dabei die Gefühls- und Beziehungsqualität von *pisteuein* außer Acht, die besser mit der Wiedergabe durch *vertrauen* ausgedrückt wird. Natürlich ist auch ein solches Getragen- und Gehaltensein durch ein absolut verlässliches Gegenüber unanschaulich, es kann aber dennoch nicht weniger sinnlich erfahrbar sein als Freude oder Friede.

Der „Verweis auf den heiligen Geist und dessen Hoffnung schenkende ‚Kraft‘ (*dynamis*)“ in 13b „erneuert ... die in Röm 8,23 ausgesprochene Charakterisierung des Geistes als „Anfangsgabe“ (*aparchē*) des eschatischen {endzeitlichen} Heils.“ Aus diesem Grund (M415)

steht „Hoffnung“, die genauso wie Glauben und heiliger Geist zur Grundausstattung jedes Christenmenschen gehört, hier nicht für die Abwesenheit

von Heil. Die Hoffnung ist vielmehr hier wie auch sonst bei Paulus nichts anderes als der Modus der Anwesenheit von Gottes eschatischem Heil in der Existenz all derer, die zu Jesus Christus gehören. Für diejenigen, die „glauben“ (V. 13a), ist die „Hoffnung“ darum genauso wie der „heilige Geist“ Gottes Gabe und Macht (V. 13b).

Auf diese Weise schließt der „Segenswunsch, den Paulus in Röm 15,13 formuliert, ... das Corpus des Römerbriefes nicht nur stilgemäß, sondern auch sachgerecht“ ab. Er stellt damit auch „das Thema des letzten, in 14,1 begonnenen Abschnitts in das Licht der theologischen Grundlegung ..., die er im ersten Hauptteil vorgetragen hat.“

In der Zusammenfassung seiner Auslegung von Römer 15,1-13 geht Wolter auf die „Doppelfunktion“ dieses Abschnitts ein:

Zum einen beendet Paulus mit diesem Abschnitt die in Röm 14,1 begonnene Erörterung der Ethosdifferenzen zwischen ‚Schwachen‘ und ‚Starken‘, die vor allem in unterschiedlichen Ernährungsstilen ihren Ausdruck fanden. Zum anderen fungieren diese Verse aber auch als Abschluss des gesamten Briefcorpus, das er in Röm 1,18 begonnen hatte.

Während in den Versen 1-3 noch „ausschließlich der genannte Ethoskonflikt im Vordergrund“ steht, „tritt dieses Thema mehr und mehr in den Hintergrund, ohne freilich ganz aus dem Blick zu geraten“, denn „die Aufforderungen in V. 5b-6 und in V. 7“ wollen auf „diesen Konflikt Einfluss nehmen“ und auch „das Begriffspaar ‚Freude und Friede‘ in V. 13a, das Paulus aus 14,17 übernimmt, dürfte noch auf ihn bezogen sein.“ Wie schon

in 14,1-12 und V. 13a ... verlangt [er] von beiden Seiten, vor allem aber von den Starken, denen er sich auch selbst zurechnet (15,1), dass sie Ethosdifferenzen unter Christen unbeachtet lassen und sich im Umgang miteinander ausschließlich an der zwischen ihnen bestehenden Gemeinsamkeit des Glaubens orientieren (V. 13a). Diese Weisung soll dadurch in die Praxis umgesetzt werden, dass beide Seiten ‚einander annehmen‘ (V. 7a), was man mit guten Gründen als Aufforderung zu einer uneingeschränkten Gottesdienst- und Tischgemeinschaft interpretieren darf.

In „der hermeneutischen Bemerkung über die Bedeutung der Schrift in V. 4“ erkennt Wolter „erstmal“ in dem Abschnitt eine „Perspektive, die einen breiteren Horizont in den Blick nimmt“, und ab Vers 6 (M415f.)

beginnt Paulus dann aber das Thema in den Blick zu nehmen, das sich bis V. 12, d.h. fast bis zum Ende, durchziehen wird: den Lobpreis Gottes durch die Heiden (V. 5b-6.7.9-12). Die semantische Kohärenz dieser Linie lässt erkennen, dass Paulus sich den Konflikt zwischen ‚Starken‘ und ‚Schwachen‘ von Anfang an als einen innerheidenchristlichen Konflikt vorgestellt hat.

Dazu kann ich nur meinen Widerspruch wiederholen, indem ich hervorhebe, was Wolter mit dieser Einschätzung außer Acht lässt, nämlich dass die Völker Gott *mit* seinem Volk Israel loben sollen und dass sie durch die Barmherzigkeit *desselben* Messias berufen sind, der um der Treue Gottes willen ein Diener der Beschneidung, also der Juden, wurde. Insofern belegt gerade das, was Wolter als vom Thema des Kapitels 14 abweichende Perspektive in Kapitel 15,6-12 wahrnimmt, ganz im Gegenteil, dass es bereits im ganzen Kapitel 14 um die Überwindung von Konflikten in der aus Juden und Nichtjuden zusammengesetzten Gemeinde des Messias Jesus ging.

Es trifft zu (M416), was Wolter zum „Lobpreis Gottes durch die Heiden“ nun zum dritten Mal wiederholt, dass sie durch ihn „ihre Grundsünde“ überwinden, „die darin bestand, dass sie Gott ‚nicht als Gott verherrlicht haben‘ (*ouk hōs theon edoxasan*; 1,21).“ Zugleich sieht Wolter, dass Paulus

in V. 7-12 aber auch an die jüdische Erwartung an[knüpft], dass es am Ende der Geschichte zu einer Verherrlichung Gottes auch durch die nichtjüdischen Völker kommen wird (vgl. z.B. Ps 47,2-5; 86,9; 117,1-2; Jes 56,7; Sach 2,15; TestJud 25,5). Diese Vorstellung biegt er jedoch in einem entscheidenden Punkt um: Die Verherrlichung Gottes durch die Heiden ist bei ihm nicht durch die Restitution Israels veranlasst, sondern durch Gottes Heilshandeln an allen Glaubenden in Jesus Christus.

Dass Paulus eine jüdische Vorstellung umbiegt, trifft zwar ebenfalls zu, aber diese Umbiegung besteht keineswegs darin, dass Israel *nicht* wiederhergestellt würde, sondern in der Art und Weise, *wie* dies geschieht. Die Wiederherstellung Israels gewinnt in den Augen des Paulus dadurch Gestalt, dass in den messianischen Gemeinden Menschen aus den Völkern in die Gemeinschaft Israels aufgenommen werden, ohne dass sie Juden werden und die vollständige Tora erfüllen müssen. Während Wolter sich offenbar vorstellt, dass „durch Gottes Heilshandeln an allen Glaubenden in Jesus Christus“ alle Juden ihre Identität als Juden verlieren und damit auch die wenigen Judenchristen in den christlichen Gemeinden keinerlei Beachtung mehr verdienen, pocht Paulus auf die wechselseitige Annahme von Juden und Nichtjuden auf Augenhöhe, und zwar in der festen Überzeugung, dass der Messias Jesus die Trennung Israels von den Völkern durch sein befreiendes Handeln aufgehoben hat.

Folgendermaßen beendet Wolter seine Auslegung von Römer 1,1 bis 15,13:

Mit der glaubenden Annahme dieser Verkündigung „wandeln“ die Heiden „in den Fußspuren des Unbeschnittenheitsglaubens“ Abrahams (Röm 4,12). Und wie seinerzeit Abraham dem Wort Gottes geglaubt und Gott dadurch als Gott ‚verherrlicht‘ hatte (4,20: *dous doxan tō theō*), so finden nun auch die christlichen Heiden zu der ‚einmütigen‘ und ‚einstimmigen‘ Verherrlichung Gottes (15,6). Das Ziel der Geschichte Gottes mit der Welt – die Anerkennung seines Gott-Seins durch alle Menschen – wird damit gewissermaßen im Gottesdienst der christlichen Gemeinde punktuell vorweggenommen.

So beendet Wolter sein Fazit für den gesamten Hauptteil des Römerbriefes, indem er den Eindruck erweckt, als sei Israel letzten Endes für Paulus vollständig abgehakt und man könne die Anwesenheit von Juden in der christlichen Gemeinde gut und gerne vergessen. Indem er das „Ziel der Geschichte Gottes mit der Welt“ ganz allgemein als „die Anerkennung seines Gott-Seins durch alle Menschen“ benennt, unterschlägt er zudem vollkommen, welchen befreienden NAMEN dieser Gott als der Gott Israels trägt. Nicht einmal einer Erwägung wert ist es für Wolter, was ihm doch bekannt und bewusst sein muss, dass Judenchristen von Heidenchristen mehr und mehr ins Abseits gedrängt wurden, dass ihre Reinheits-, Speise- und Festgewohnheiten abgelehnt wurden wie ja überhaupt die Geltung der Tora, und dass diese Konflikte im Kapitel 14 eine erhebliche Rolle spielen. Meine Verwunderung darüber lässt nicht nach, wie Wolter darauf kommen kann, gerade angesichts dieses Kapitels und von Vers 15,8, dass im ganzen Römerbrief nur Heidenchristen angesprochen sein sollen. Trotz mancher Klarstellungen gegenüber antijüdischen Römerbrief-Auslegungen bleibt dies ein großes Manko seines Kommentars.

Ganz anders ist das knappe Fazit ausgerichtet, mit dem Gerhard Jankowski die Auslegung des von ihm (J7) mit „Ermutigungen zur gemeinsamen Praxis“ überschriebenen 3. Hauptteils des Römerbriefes 12,1 - 15,13 bzw. dessen Abschnitt (J8) „Messianische Gemeinschaft“ (14,1 - 15,13) abschließt (J305):

Hoffnung kraft des heiligen Geistes, das sind die letzten Worte nicht nur der Ermutigungen, sondern des bisher Gesagten. Kraft des Geistes, die auf dem Erwarteten in Jes 11 ruhen wird, der Geist der Weisheit und der Unterscheidung, der Geist des Rates und der Heldenkraft, der Geist der Erkenntnis des EWIGEN und seiner Furcht. Und wie an jedem Passahfest der Befreiung aus der Sklaverei gedacht wird und dabei Jubel laut wird über die Befreiung Israels, so setzt Paulus an das Ende seines Traktats die Hoffnung auf die endgültige Befreiung Israels und der Völkerwelt, der Juden und der Nichtjuden, die Hoffnung auf eine neue Menschheit in einer neuen Welt in Frieden.

Übersetzungsvorschlag für Römer 14,1 - 15,13

- 14,1 Den, **der** im **Vertrauen** schwach **ist**, nimmt an,
nicht (**dass es**) zu **Auseinandersetzungen über Meinungen (kommt)**.
- 14,2 Der eine traut sich, alles zu essen, der Schwache aber isst Gemüse.
- 14,3 Wer isst, **verachte** nicht den, der nicht isst,
der aber nicht isst, **verurteile** nicht den, der isst,
denn Gott hat ihn angenommen.
- 14,4 Du, wer bist du, dass du einen fremden Haussklaven **verurteilst**?
Durch den eigenen Herrn steht oder fällt er.
Er wird aber stehen bleiben, denn der Herr kann **machen, dass er steht**.
- 14,5 Der eine beurteilt einen Tag (**höher**) als **einen** anderen,
der andere beurteilt jeden Tag (gleich).

- Jeder **sei der** eigenen **Denkweise völlig gewiss**.
- 14,6 Wer den Tag **bedenkt, bedenkt** (ihn) für den Herrn,
und wer isst, isst für den Herrn, denn er dankt Gott,
Und wer nicht isst, isst für den Herrn nicht, und **auch er** dankt Gott.
- 14,7 Denn **keiner** von uns lebt für sich selbst,
und **keiner** stirbt für sich selbst.
- 14,8 Denn wenn wir leben, leben wir für den Herrn,
und wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn.
Wenn wir also leben oder **wenn wir** sterben, wir **sind des** Herrn.
- 14,9 Denn **dazu** ist **der Messias** gestorben und **hat gelebt**,
dass er **sowohl** über Tote **als auch über** Lebende Herr **sei**.
- 14,10 Du aber, **was** verurteilst du deinen Bruder?
Oder auch du, **was** verachtest du deinen Bruder?
Alle werden wir **doch** vor den **Richtstuhl** Gottes **gestellt werden**.
- 14,11 Denn es **ist** geschrieben:
Ich, ich lebe, sagt der HERR,
mir wird sich beugen jedes Knie,
und jede Zunge wird Gott lobpreisen.
- 14,12 **Darum** wird jeder von uns über sich selbst Rechenschaft ablegen.
- 14,13 Lasst uns **also** nicht mehr einander verurteilen,
sondern **richtet euer Urteil darauf**,
dem Bruder keinen **Anstoß zu geben** oder eine Falle zu stellen.
- 14,14 Ich weiß und bin überzeugt im Herrn Jesus,
dass nichts **von** sich **aus** unrein ist.
Nur für den, der etwas für unrein **hält**, für den ist es unrein.
- 14,15 **Denn** wenn dein Bruder der Speise wegen **bekümmert** wird,
gehst du deinen Lebensgang nicht **mehr der (solidarischen) Liebe gemäß**.
Richte nicht durch deine Speise den zugrunde,
für den **der Messias** gestorben ist.
- 14,16 **Lasst also euer Gut** nicht **gelästert** werden.
- 14,17 Denn **die Königsherrschaft** Gottes ist nicht Essen und Trinken,
sondern **Bewährtheit** und Friede und Freude **in heiliger Inspiration**.
- 14,18 **Denn** wer **darin dem Messias (als Sklave)** dient,
ist Gott wohlgefällig und **geschätzt** bei den Menschen.
- 14,19 Lasst uns **darum** dem nachjagen, was dem Frieden dient
und **dem Aufbau untereinander**.
- 14,20 Zerstöre nicht um der Speise willen das Werk Gottes.
Alles ist zwar rein, **aber böse** ist es für den Menschen, **der mit Anstoß isst**.
- 14,21 Es ist gut, **weder** Fleisch zu essen **noch** Wein zu trinken
noch etwas (zu tun), woran dein Bruder **sich stößt**.
- 14,22 **Das Vertrauen, das** du hast, **habe** für dich **selber** vor Gott.

- Glücklich, wer sich nicht selbst durch das verurteilt, was er für richtig hält.
- 14,23 Wer aber zweifelt, wenn er isst, ist gerichtet:
Es ist nicht aus Vertrauen.
Alles aber, was nicht aus Vertrauen ist, ist Verfehlung.
- 15,1 Wir aber, die Starken, sind verpflichtet,
die Schwächen derer zu tragen, die nicht stark sind,
und nicht uns selbst zu Gefallen zu sein.
- 15,2 Ein jeder von uns sei dem Nächsten zu Gefallen,
zum Guten, zum Aufbau.
- 15,3 Denn auch der Messias war sich nicht selbst zu Gefallen,
sondern, wie geschrieben ist:
Die Schmähungen deiner Schmähler sind auf mich gefallen.
- 15,4 Denn was zuvor geschrieben wurde,
wurde zu unserer Belehrung geschrieben,
damit wir durch Standhaftigkeit
und durch den Zuspruch der Schriften Hoffnung haben.
- 15,5 Der Gott der Standhaftigkeit und des Zuspruchs aber gebe euch,
dass ihr untereinander auf dasselbe aus seid,
dem Messias Jesus gemäß,
- 15,6 damit ihr einmütig mit einem Munde Gott ehrt,
den Vater unseres Herrn Jesus, des Messias.
- 15,7 Darum nehmt einander an,
wie auch der Messias euch angenommen hat, zur Ehre Gottes.
- 15,8 Denn ich sage:
Der Messias ist Diener der Beschneidung geworden
um der Wahrhaftigkeit Gottes willen,
um die Verheißungen der Väter zu bestätigen.
- 15,9 Die Gojim aber ehren Gott um des Erbarmens willen,
wie geschrieben ist:
Darum werde ich dich preisen unter den Gojim und deinem Namen singen.
- 15,10 Und wieder sagt sie:
Jubelt, ihr Gojim, mit seinem Volk!
- 15,11 Und wieder:
Lobt, alle Gojim, den HERRN, und lobpreisen sollen ihn alle Völker!
- 15,12 Und wieder sagt Jesaja:
*Es wird sein der Wurzelspross Isaïs, der aufsteht, Haupt der Gojim zu sein,
auf ihn werden die Gojim hoffen.*
- 15,13 Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden,
indem ihr vertraut,
damit ihr von Hoffnung überfließt
durch die Kraft der Inspiration der Heiligung.

Rückblick und Ausblick: Ein kühn geschriebener Brief, das Lebenswerk des Paulus und seine Pläne und Wünsche (Römer 15,14-33)

[14. Februar 2026] Die zweite Hälfte des Römerbrief-Kapitels 15 nennt Michael Wolter (M417) den „Epilog“, der „aus zwei Teilen“ besteht:

einem *Rückblick* (V. 14-21), der erst auf den vorangegangenen Briefteil bezogen ist (V. 14-15) und dann die paulinische Mission in ihrer Gesamtheit in den Blick nimmt (V. 16-21), und einem *Ausblick* (V. 22-33), in dem Paulus seine Reisepläne darlegt. Im Aufbau des Römerbriefes kehrt Paulus mit diesen beiden Abschnitten auf die Textebene von Präskript und Proömium zurück: In V. 14-21 nimmt er Bausteine aus dem Präskript (1,1-7) auf, während V. 22-33 an das Proömium anknüpft: Nachdem Paulus dort ausführlich davon gesprochen hat, dass er die römischen Christen schon immer gerne besucht hätte (1,9-15), kündigt er nun an, dass er diese Absicht in die Tat umsetzen will.

Außer dem Plan (M437), nach Rom zu reisen, „drängen sich“ in diesem Abschnitt aber noch „zwei andere Reiseziele in den Vordergrund: Spanien und Jerusalem“. Im Grunde „depotenziert er den Besuch bei den Christen in Rom zu einer Durchgangsstation auf der Spanienreise“. Und da „er erst noch nach *Jerusalem* reisen“ muss, „um dort die Kollekte der Gemeinden Makedoniens und Achaïas zu übergeben (V. 25-28a)“, und sich ausführlich darüber äußert, „nimmt die Jerusalemreise in diesem Abschnitt mehr Raum ein als der Besuch in Rom und die Reise nach Spanien zusammen.“

Gerhard Jankowski (J307) stellt zu Beginn seiner Auslegung vom „Schluss des Briefes Römer 15,14 - 16,27 fest, dass „das Schreiben“ nach 15,13 hätte „enden können“. Aber Paulus hat „für sein Lehrschreiben die Form eines Briefes gewählt“, und so

endet es auch in der üblichen Form eines damaligen Briefes. Persönliche Mitteilungen, Pläne, Wünsche und Grüße bestimmen den Schlußteil. Jedoch ist dieser Teil nicht einheitlich. Leicht sind einige kleine Einheiten als Zusätze von späterer Hand erkennbar. So ist mit ziemlicher Sicherheit das letzte Kapitel des Briefes später hinzugeschrieben worden, ob von Paulus, von seinen Schülern oder von anderen, ist nicht eindeutig zu klären. Gehen wir davon aus, daß der oder diejenigen, die dem Schreiben seine jetzige Gestalt gaben, gute Gründe dafür hatten. Und so gehört dieser letzte Teil für uns zum ganzen Schreiben hinzu.

Den von Wolter als Epilog bezeichneten Abschnitt unterteilt Jankowski in die drei Unterabschnitte (J307) „Mehr als kühn geschrieben 15,14-21“, (J313) „Pläne 15,22-29“ und (J317) „Wünsche 15,30-33“. Zuletzt (J318) „wünscht er sich nichts als Ruhe und Erholung in Rom“, nachdem er zuvor hoffentlich erfolgreich seine Jerusalemreise abgeschlossen haben wird, auf der er „gleichsam als Anwalt der Nichtjuden ... die Zugehörigkeit der Nichtjuden zu Israel in einem symbolischen Akt deutlich“ machen will.

Römer 15,14: Mit eurer Gutheit und Erkenntnis könnt ihr selbst einander ermahnen

15,14 Ich weiß aber selbst sehr wohl von euch, meine Brüder und Schwestern,
dass auch ihr selber voll Güte seid,
erfüllt mit aller Erkenntnis,
sodass ihr euch untereinander ermahnen könnt.

[15. Februar 2026] Nach Michael Wolter (M419) dienen die Verse Römer 15,14-15 der diplomatischen Abfederung seiner „paränetischen Rede 12,1 - 15,13“, indem er (M420) „den römischen Christen, die er dabei in die rein passive Rolle der Belehrten gedrängt hat“, nunmehr aufgrund ihrer eigenen „ethischen Kompetenz“ zubilligt, „dass sie alles, was er ihnen geschrieben hat, eigentlich auch schon selbst wissen.“ In seinen Augen ist das nichts als eine „*captatio benevolentiae* {Haschen nach Wohlwollen}“, die wie in „2Kor 9,1-2; Gal 5,10; 1Thess 4,9; 5,1-2; 2Thess 3,4) ... keine andere Aufgabe“ hat, „als die Akzeptanz des Vorgetragenen zu befördern.“

Mit *pepeismai* {ich bin überzeugt} unterstreicht Paulus in 14a „die folgende Feststellung“ *peri hymōn* {im Blick auf euch} und sagt zugleich mit dem betonten „Verweis auf sich selbst (*kai autos egō* {auch ich selbst})“, dass auch er „von den Adressaten dieselbe gute Meinung hat“ wie *holos ho kosmos* {die ganze Welt}, „von der Paulus in 1,8 gesagt hatte, dass in ihr der Glaube der römischen Christen ‚verkündet wird‘.“

In 14b-d bescheinigt Paulus (M420f.) seinen Adressaten „drei Eigenschaften“, von denen „die beiden ersten (*agathōsynē* {Gutheit} und *gnōsis* {Erkenntnis}; V. 14b-c) ... gemeinsam die dritte (*dynamenoi kai allēlous nouthetein* {Fähigkeit, euch auch gegenseitig zurechtzuweisen}; V. 14d)“ begründen.

Obwohl es (Anm. 14) die Stichworte „*agathōsynē* oder *agathosynē* ... in der antiken griechischen Literatur vor allem in der Septuaginta als Übersetzung von hebr. *tōv tuv* {wörtlich: gutes Gut} und *tōvah* {das Gute, Wohlergehen}“ vorkommen, führt Wolter (M421) den „Zusammenhang von *agathōsynē* und *gnōsis*“ auf „jene Tradition der philosophischen Ethik“ zurück, die seines Erachtens „auch schon in Röm 7,15 im Hintergrund stand“ und „die ‚Gutheit‘ von Menschen (d.h. deren Eigenschaft des Gut-Seins, die zum Tun des Guten führt) von der ‚Erkenntnis‘ dessen abhängig“ macht, „was gut und was schlecht ist.“ Die *gnōsis* {Erkenntnis}, um die es Paulus hier geht,

hat darum nicht das Evangelium oder das Heilsgeschehen zum Gegenstand, sondern Paulus meint mit ihr die ethische Erkenntnis, ohne die es keine „Gutheit“ geben kann (s. auch Röm 12,2).

Es ist nach Wolter also eine „den römischen Christen“ ganz allgemein zur Verfügung stehende „‚Gutheit‘ und ‚Erkenntnis‘“, aufgrund derer sie kompetent genug sind, „sich gegenseitig Zurechtweisung zukommen zu lassen (*nouthetein*)“, womit er es „für selbstverständlich“ erklärt, „dass seine Adressaten einander genau dasselbe sagen würden wie er ihnen.“ Zur „Bedeutung von *nouthetein*“ verweist Wolter auf hellenistische Quellen, denen zufolge sie „auch das Element der Korrektur und des Ta-

dels beinhaltet und darum vor allem denen zuteil wird, die sich in irgendeiner Weise ethisch fehlverhalten haben“; außerdem verweist Wolter dazu auch auf Weisheit 12,2 und (M422) 1. Thessalonicher 5,14 (*noutheteite tous ataktous* {weist die Nachlässigen zurecht}) sowie „1Kor 4,14; 2Thess 3,15 und das Nomen in 1Kor 10,11; Tit 3,10.“ Demgegenüber bezieht sich *parakalein* als ein Zureden zu gutem Handeln eher „auf künftiges Handeln“, während *nouthetein* „die Kritik an einem offenkundigen Fehlverhalten einschließt“:

Wenn Paulus schreibt, dass die römischen Christen imstande sind, das *nouthetein* sich „auch gegenseitig“ (*kai allēlous*) – mitzuhören ist: ‚wie ich euch‘ – zu kommen zu lassen, so wird darin erkennbar, dass er mit diesem Verb charakterisiert, was er in 12,1 - 15,13 selbst getan hat. In Kap. 14 gab es ja durchaus auch so etwas wie ‚Tadel‘.

Hervorzuheben ist jedoch nach Wolter, „dass Paulus auch hier das ekklesiale Prinzip der egalitären Reziprozität zur Geltung bringt“, also eine Wechselseitigkeit der Zurechtweisung auf Augenhöhe, was nicht zum eigentlichen Sinn „von *nouthetein* passt, das immer nur als eine einseitige Angelegenheit betrieben wird.“ Von 14,19 her hat die gegenseitige Ermahnung das Ziel „der ‚wechselseitigen Erbauung‘“ und der Stärkung der „ekklesiale[n] Gemeinschaft“.

Gerhard Jankowski (J308) betont zu Beginn seiner Auslegung des Epilogs zum Römerbrief zunächst noch einmal, dass im Grunde „alles gesagt“ ist, also all das,

was grundlegend zu sagen war über die Gojim und über die Juden, und das, was ihr messianisches Zusammenleben betrifft. Paulus hätte es lieber in Rom in einem der dortigen Lehrhäuser gesagt. Auch hätte er es wohl auch diskutieren wollen mit den Autoritäten der jüdischen Gemeinden. Und mit den Nichtjuden, die, ohne ihn und seine Botschaft zu kennen, es gewagt hatten, sich auf das messianische Experiment einzulassen. Aber er war verhindert, nach Rom zu gehen. Deswegen der Brief, der ihm zu einem Traktat geraten ist.

Nun könnte aber der „letzte Teil“ mit seinen „Ermutigungen zum Zusammenleben von Juden und Nichtjuden ... als eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden verstanden werden“, denn

Paulus ging ja davon aus, daß das Schreiben in allen jüdischen Gemeinden Roms, zumindest in den Synagogen, verlesen werden sollte, wie wir es aus 1,7 wissen. Er handelte ohne Geschäftsauftrag der Autoritäten in Jerusalem, gehörte einer Gruppe an, die eine Lehre verbreitete, der überall widersprochen wurde. Konnte von so einer Weisung angenommen werden, zumal er sie noch halachisch, also verbindlich verstand?

Nicht ganz korrekt bezieht Jankowski (J308f.) an dieser Stelle die Worte „*ich auch selbst, kai autos egō*“ auf das eigene Selbstbewusstsein, mit dem Paulus seine Lehre vertritt, worauf er „[d]asselbe Selbstbewußtsein ... auch seinen Adressaten zu-

[spricht] – *ihr auch selbst, kai autoi este.*“ In seiner eigenen Übersetzung (J307) kommt aber klarer zum Ausdruck, dass das Wort *pepeismai* {ich bin überzeugt} sich an dieser Stelle nicht auf seine mit Selbstbewusstsein vertretene Lehre bezieht, sondern auf *peri hymōn* {was euch betrifft}:

*Brüder,
ich habe mich darauf verlassen,
auch ich selbst, was euch betrifft:
auch ihr selbst seid voll des Guten,
erfüllt von aller Erkenntnis,
imstande auch, einander den Kopf zurechtzusetzen.*

Jankowski gesteht zu (J309), dass das „eine captatio benevolentiae sein“ mag, also ein rhetorischer Trick, um sich des Wohlwollens der von ihm Angesprochenen zu versichern. Aber er hält es auch für vorstellbar, dass Paulus ernst meint, was er sagt. Vielleicht hat er sich tatsächlich „darauf verlassen, daß die gewiß nicht unbedeutende jüdische Gemeinde und erst recht die messianische Ekklesia in ihr ihre Angelegenheiten selbst regeln konnten“. Immerhin hatten sie

das Edikt des Claudius überlebt, sie waren bei wichtigen Delegationen aus Jerusalem die ersten Ansprechpartner und konnten Kontakte zu den politisch einflußreichen Beamten herstellen. Sie waren eben voll des Guten, *agathōsynē*, verstanden also mit dem Guten im Bösen umzugehen, was auch heißen kann, daß sie nach der Thora lebten. Sie hatten die Erkenntnis, *gnōsis*, was in Israel immer Erkenntnis Gottes ist. Der aber ist nur da zu erkennen, wo Recht und Wahrheit geschehen, und das heißt, wo seine Gebote gehalten werden, wie es bei Jer 22,15 zu lernen ist. Das alles vorausgesetzt, waren die in Rom gewiß imstande, einander *den Kopf zurechtzusetzen, nouthetein*.

Dass Jankowski mit dieser Wiedergabe von *nouthetein* eine fast wörtliche Übersetzung beabsichtigt, begründet er mit folgenden Worten:

Das Verb *nouthetein* setzt sich aus *nous* und *tithēmi* zusammen, bedeutet also wörtlich *den Verstand anlegen, an den Verstand, Kopf, setzen*. Im übertragenen Sinn meint es dann auch *belehren, verwarnen* oder auch *zu Gemüt führen*, kurz, *ermahnen*. Dieses Verb, nicht aber *parakalein*, ist mit *ermahnen* zu übersetzen. Paulus hat es nur noch in 1. Kor 4,14 und 1. Thess 5,12; auch sonst ist es sehr selten. Wir haben bei unserer Übersetzung versucht, der wörtlichen Bedeutung zu folgen.

Römer 15,15-16: Paulus erinnert kühn an seinen Dienst unter den Völkern, um sie als durch Inspiration geheiligte „Nahrung“ Gott wohlgefällig zu machen

15,15 Ich habe euch aber zum Teil sehr kühn geschrieben,
um euch zu erinnern kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben ist,
15,16 sodass ich ein Diener Christi Jesu unter den Heiden bin,

der mit dem Evangelium Gottes wie ein Priester dient,
auf dass die Heiden ein Opfer werden, das Gott wohlgefällig ist,
geheiligt durch den Heiligen Geist.

[16. Februar 2026] Mit den Worten *tolmēroteron ... apo merous* (M423) nennt Paulus seine Ermahnungsrede „mitunter ziemlich dreist“, womit er nach Wolter „vermutlich diejenigen Teile im Blick“ hat, „in denen sie zum *nouthetein* {Zurechtweisen} wird“, und „einen möglichen Einwand“ vorwegnimmt. Diesem Einwand gegenüber macht er „geltend ..., was ihm das Recht gibt, den römischen Christen in dieser Weise gegenüberzutreten“, und zwar mit „einer Formulierung, die wohl gezielt an seine Selbstvorstellung im Briefpräskript sowie an den Beginn des paränetischen Briefteils erinnern soll (Röm 1,5; 12,3)“, nämlich die ihm von Gott vergebene *charis* {Gnade}, die zugleich die ihm verliehene „apostolische Autorität“ umschreibt.

Die Verwendung des Wortes *epanamimnēskein* {„Erinnern“} für „die Paränese {Ermahnung}, die er den römischen Christen in Röm 12,1 - 15,13 hat zukommen lassen“, erklärt Wolter damit, dass Paulus

ihnen in V. 14 auf Grund ihrer ‚Gutheit‘ und ihrer ‚Erkenntnis‘ die Kompetenz zugesprochen hatte, sich auch selbst ‚zurechtweisen‘ zu können. Weil er darum nur schreiben kann, was die Adressaten schon wissen, gibt er seine Paränese als ‚Erinnerung‘ aus.

Nicht in Erwägung zieht Wolter die Möglichkeit, dass Paulus auch auf die Erinnerung an die von ihm häufig zitierten heiligen Schriften Israels anspielen könnte, mit denen er seine Ausführungen immer wieder untermauert.

Vom Satzbau her (M424) ist Vers 16a abhängig „von ‚kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben wurde‘ (V. 15b) ... und gibt an, welche Aufgabe Paulus von Gott übertragen bekam“, nämlich *leitourgos Christou Iēsou* {Diener Christi Jesu} *eis ta ethnē* {im Blick auf die Völker} zu sein. Dass „seine Berufung ... die Sendung zu den Heiden beinhaltete, hebt er in seinen Briefen immer wieder hervor (vgl. Röm 1,5; 12,3; 1Kor 3,10; 15,10; Gal 1,15f; 2,7-9).“

Das Wort *leitourgos* hat an sich noch nicht unbedingt „kultische“ Bedeutung, was Bibelstellen wie (Anm. 29) „Phil 2,17... 2,25“ oder „auch für das Verb *leitourgein*... 2Sam 19,19; 1Kön 1,4.15; 19,21; 1Chr 27,1; 2Chr 17,19; 22,8; Ps 100,6^{LXX}“ und „Röm 15,27“ belegen. Erst (M424) mit dem Wort *hierourounta* {als heilige Handlung betreibend} „in V. 16b interpretiert Paulus seine Tätigkeit als ‚Gehilfe Christi Jesu‘ als eine kultische Tätigkeit.“

Während das „Verb *hierourgein* ... in der griechischen Bibel nur hier und in einer Textvariante zu 4Makk 7,8“ vorkommt, verwenden „Philo und Josephus ... *hierourgein* und *hierourgia* {heilige Handlung, Kultbetrieb} demgegenüber reichlich.“ Das Wortfeld kann sich zwar auf „spezifisch *priesterliche* Tätigkeiten“ beziehen, aber auch Nichtpriester können solche heiligen Handlungen ausüben, was etwa „aus Jose-

phus, Bell. 5,16⁴⁷⁴ hervorgeht. Wird das Verb *hierourgein* „intransitiv verwendet, bedeutet es ganz allgemein ‚eine heilige Handlung / heilige Handlungen verrichten‘“, und (M425) bei „transitivem Gebrauch ist das Objekt von *hierourgein* immer die Gabe, die dargebracht wird“.

Problematisch ist von daher aber, dass Paulus hier an das Wort *hierourgounta* unmittelbar den Akkusativ *to euangelion tou theou* {das Evangelium Gottes} anschließt:

Es kann hier nicht die Opfergabe bezeichnen, wie das die von *hierourgein* abhängigen Objektsakkusative sonst tun. Das ist ohnehin die *prosphora* {Weihegabe} der Heiden (V. 16c). Ein sinnvolles Verständnis des Textes wird aber möglich, wenn man voraussetzt, dass „Evangelium Gottes“ hier nicht lediglich für den Inhalt der Botschaft steht, sondern in [metonymischer](#) Weise die *Verkündigung* des Evangeliums bezeichnet.

Das heißt, Paulus bringt also nicht etwa das Evangelium Gottes als Opfer dar, sondern er betreibt „die Verkündigung des Evangeliums als eine kultische Handlung“.

Für diese Interpretation spricht vor allem auch die Nähe zu Röm 1,9 (Gott, *hō latreuō ... en tō euangeliō tou hyiou autou* {dem ich diene durch das Evangelium von seinem Sohn}), wo er mit „Evangelium seines Sohnes“ ebenfalls in metonymischer Weise eine Verkündigungstätigkeit umschreibt und diese als seine Praxis der Gottesverehrung charakterisiert.

„Theologisch“ hebt Wolter dazu erstens hervor, dass Paulus, der hier „das ‚Evangelium Gottes‘ als ‚Gehilfe Christi Jesu‘ verkündet“, bereits nach Römer 1,1 als „*Sklave Christi Jesu ... zum Evangelium Gottes*“ ausgesondert ist: „Der einzige Unterschied ist, dass in 1,1 *doulos* und in 15,16 *leitourgos* steht.“ Und wenn zweitens (M425f.) „Paulus hier vom ‚Evangelium Gottes‘ ... genauso sprechen kann wie dann in Röm 15,19 vom ‚Evangelium Christi‘“, macht er deutlich:

„Evangelium Gottes“ und „Evangelium Christi“ sind ein und dasselbe Evangelium, weil es von nichts anderem spricht als davon, dass Gott durch Jesus Christus zum Heil der Welt gehandelt hat und dass das Heil Gottes durch niemand anderen als durch Jesus Christus erschlossen wird.

Mit dem Nebensatz (M426) *hina genētai hē prosphora tōn ethnōn euprosdektos* {damit die Weihegabe der Heiden willkommen ist} schreibt Paulus „die kultische Metaphorik fort, indem er die Übereignung der Heiden in das Eigentum Gottes zum Ziel seiner Verkündigung macht.“

474 Die von Wolter mit „Josephus, Bell. 5,16“ zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite [Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a.d.S. \(o.J.\), 5, 1, 3](#), nachgelesen werden. Hier heißt es von Wurfmaschinengeschossen: *tois te hiereusi kai tois hierourgousin enepipte* {wörtlich: sie trafen sowohl Priester als auch heilige Handlungen Ausübende}, was Clementz so übersetzt: „... und trafen Priester wie Opfernde.“

Das Substantiv *prosphora* ist von dem Verb *prospherein* abgeleitet, „das in der Septuaginta Terminus technicus für das Darbringen von Opfern ist“. Aber wie ist der Genitiv *tōn ethnōn* {der Heiden, der Völker} hier zu verstehen?

Wenn *prosphora* wie in Röm 15,16c ein Genitivattribut bei sich hat, bezeichnet das entweder den Gegenstand (Sir 46,16; Hebr 10,10) oder den Empfänger (Sir 50,13.14) oder den Spender (Sir 34,19; 35,8).

Nach (Anm. 41) der „Mehrheitsmeinung“ bezeichnet in Römer 15,16 (M426) *prosphora* das Dargebrachte“ und nicht „den Vorgang des Darbringens..., denn ‚willkommen‘ ist eher nicht der Vorgang der Darbringung, sondern das Dargebrachte.“ Ebenfalls abzulehnen ist nach Wolter (Anm. 43) der „mitunter vertretene“ Versuch, die Heiden als Darbringende des Opfers zu verstehen, denn es ist „nicht aus dem Text plausibel“ zu machen, „was die Heiden ‚darbringen‘ sollen.“ Schon Käsemann⁴⁷⁵ meinte, dass die „Aufforderung, Gott die eigenen *sōmata* {Leiber} als ‚Opfer‘ (*thysia*) darzubringen (Röm 12,1), ... hier nicht im Blick sein“ kann, denn diesem zufolge geht es „allein um das Mandat des Heidenapostels“.

Als Aussage des Paulus (M427) bleibt also der metaphorische „Gedanke“ übrig,

dass Paulus mit seiner Verkündigung des Evangeliums die Heiden in den Bereich der Heiligkeit Gottes hineinführt. Als ‚Opfer‘ sollte man diesen Vorgang aber nicht charakterisieren, denn an diesem Begriff haften Konnotationen, die hier nicht mitgehört werden dürfen. Paulus stellt sich die von ihm bekehrten christlichen Heiden eher im Sinne von [TestLevi](#) 14,5 ... als Weihegabe vor, die dauerhaft in das Eigentum Gottes übergeht.

Eine Entsprechung dazu findet Wolter (Anm. 45) in einer „Verheißung“ Jesajas (66,20), „dass die in der Diaspora verstreuten Angehörigen Israels ‚aus allen Völkern als Geschenk (*dōron*) für den Herrn‘ nach Jerusalem gebracht werden.“ Aber er hält es trotzdem für „unwahrscheinlich“, dass „Paulus in Röm 15,16 auf diesen Text anspielen will..., denn es gibt keinerlei sprachliche Überschneidungen.“

Das Wort *euprosdektos* {wohlgefällig} (M427) ist eine „intensivierende Ableitung von *dektos*, das in der Septuaginta die Eigenschaft des Opfers bezeichnet, das von Gott auf Grund seiner Fehllosigkeit akzeptiert wird“. Warum Gott die Weihegabe der Heiden akzeptiert, erschließt sich nach Wolter aus Vers 16d, denn im

Bereich der Heiligkeit Gottes kann ... nur sein, wer oder was auch selbst heilig ist. Nach V. 16d erfüllen die Heiden diese Bedingung dadurch, dass Gott ihnen seinen heiligen Geist zueignet (vgl. Röm 5,5; 8,15; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22; 5,5; 11,4; Gal 3,2.14; 1Thess 4,8). Er gibt ihnen dadurch Anteil an seiner eigenen Heiligkeit und stellt auf diese Weise Gemeinschaft zwischen sich und ihnen her.

475 Wolter zitiert E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen, 4. Aufl. 1980, 378.

Es ist aber „letztlich Gott selbst“, der „dafür sorgt, dass die Heiden zu einer ‚Weihegabe‘ werden, die ihm ‚willkommen‘ ist“, da das „Passiv *hēgiasmenē* {geheiligt}“ als „ein *passivum divinum*“ auf Gott als Urheber zurückzuführen ist:

Die Heiden, die Paulus durch die Verkündigung des Evangeliums Gott zueignet, erhalten damit denselben Status, den Gott Israel verliehen hat, als er es aus den Völkern erwählte (vgl. Lev 11,45; 19,2; 20,26; Dtn 7,6 u.ö.).

Nach Gerhard Jankowski (J309) war es gar nicht der „Auftrag“ des Paulus, „die in Rom zurechtzuweisen, zu ermahnen“, *nouthetein*. Dieses Wort verwendet er, wie gesagt, nur in Vers 14 im Blick auf die gegenseitige Ermahnung seiner Adressaten. Dennoch „hat er mehr als kühn ihnen einiges geschrieben“. Diese Kühnheit bezieht Jankowski aber nicht einfach auf Ermahnungen, die in Rom als Zurechtweisung oder Tadel ankommen könnten, sondern auf das, was Paulus wirklich als seinen „Auftrag“ als Gesandter des Messias Jesus begreift:

Sie werden an manchen Stellen den Kopf geschüttelt haben, weil sie so etwas noch nie gehört oder aber als eine abweichende Meinung aus ihrem Gedächtnis getilgt hatten. Er wollte ihnen mit seinem Schreiben wieder ins Gedächtnis rufen, was sie wohl als heterodox {von der wahren Lehre abweichend} angesehen haben, worin er aber gerade seine Aufgabe sah. Da sieht er sich wieder ganz als der Lehrer, dessen Aufgabe es u.a. ist, Wichtiges aus der Tradition wieder ins Gedächtnis zu rufen; *epanamimnēskein* heißt das auf Griechisch, ein Hapaxlegomenon {ein nur hier vorkommendes Wort}, sicher von ihm in Anlehnung an die hebräische Wurzel *zakhar*, *gedenken*, gebildet.

Wie redet Paulus nun also konkret „von seinem Dienst als messianischer Prediger in der Welt der Gojim, der Völkerwelt, abseits von seinem Volk“? Er „scheint es“ in „priesterlicher Sprache“ zu tun:

Er sieht sich als *leitourgos*, einen beauftragten und ausführenden, offiziellen Diener des Messias, als einen, der ein priesterliches, heiliges und bewahrendes Werk tut, *hierourgein*, damit die Opfer der Gojim, *prosphora*, gut angenommen, *euprosdektos*, seien.

Mit einer solchen „[p]riesterliche[n] oder kultische[n] Sprache“ begründet Paulus Jankowski zufolge „aber noch lange keinen neuen Kult“ im Sinne einer neuen Religion. Um das nachzuweisen, betrachtet er „die einzelnen Worte genauer“, die (J310) Paulus auswählt, um mit ihnen „jüdischen Menschen in einer ihnen bekannten Begrifflichkeit den messianischen Dienst zu erklären.“ Am „Anfang des Briefes“ hatte sich Paulus „*klētos apostolos*, *gerufener Gesandter*“, genannt:

In 15,15 ist er *leitourgos*, *Bediensteter* des Messias Jesus. Ein *leitourgos* ist ursprünglich einer, der für das Volk oder die Volksversammlung zu arbeiten hat. Daraus entwickelt sich ein Amt im Dienst des Volkes. Die Funktion dieses Amtes wird dann auch in den kultischen Bereich übertragen. Wie 2. Kor 9,12 es zeigt, versteht Paulus diesen Dienst jedoch nicht kultisch. Als *apostolos* ist Pau-

lus gleichsam offiziell Beauftragter für den messianischen Dienst. Als *leitourgos* ist er der, der diesen Auftrag praktisch ausführt, ihn auszuführen hat, wie er es hier mit dem substantivierten Infinitiv betont. Er ist also beauftragt, Bediensteter im Auftrag des Messias im Dienst an den Gojim zu sein.

Ähnlich wie Paulus nach Wolter (M425) „die Verkündigung des Evangeliums als eine kultische Handlung“ betreibt, gehört zum Dienst des Paulus nach Jankowski (J310)

das Ausrufen der befreienden Botschaft bei den Gojim. Paulus umschreibt es mit dem Hapaxlegomenon *hierourgein*. Das Verb ist zusammengesetzt aus *hieros*, *heilig*, und der Wurzel *erg-*, *wirken*. Es umschreibt die Funktion eines Priesters. 4. Makk 7,8⁴⁷⁶ haben das Verb in der Bedeutung von *heilig bewahren*. Dort soll die Thora heilig bewahrt werden mit „Blut und Schweiß“. War Paulus die befreiende Botschaft, das Evangelium, so wichtig, daß er es wie die Thora heilig bewahren wollte?

Das „Ziel“ seines „messianische[n] Dienst[es]“ umschreibt Paulus wieder mit einer Metapher aus dem kultischen Bereich, nämlich dass

das Opfer, *prosphora*, der Gojim gut angenommen sei. Das Wort ist abgeleitet von dem Verb *prospherein*, *herbeitragen*, *opfern*. In der LXX ist es Übersetzung von *qarav*. Das ist eins der Hauptverben aus den Anweisungen für die Opfer Israels in Lev. Wie wir weiter oben gesehen haben, benutzen die Rabbinen den Ausdruck im Sinn von *nahebringen*, *nähern*, mit Bezug auf die Proselyten. Einen Nichtjuden als Proselyten annehmen hieß, ihn *nahe bringen*.⁴⁷⁷ Nun will Paulus keine Proselyten gewinnen. Er will aber, daß die Gojim als Gojim nahe gebracht werden, daß sie zu Israel gehören, geheiligt wie die Juden auch. Nicht aber durch die Thora, sondern durch den heiligen Geist. Und dennoch gerade von der Thora und der gesamten Schrift her bestätigt.

476 Wolter (M424) verweist darauf, dass diese Lesart einer „Textvariante zu 4Makk 7,8“ entspricht (Anm. 33), wobei sich die im folgenden Satz von ihm verwendeten geheimnisvollen Buchstaben und Zahlen auf verschiedene Handschriften des überlieferten Textes beziehen: Statt *dēmiourgountas* („die öffentlich Tätigen“; S A u.a.) lesen q 58 340: „Es ist erforderlich, dass die *hierourgountas* (690 hat *hierourgous tōn nomōn*) solche sind, die das Gesetz mit Leiden bis zum Tod beschirmen“ ...

477 Aus diesem Grund habe ich in der Überschrift zur Auslegung dieser Verse Römer 15,15-16 für *prosphora* anstelle von „Opfergabe“ oder „Weihegabe“ auf das Wort „Nahrung“ zurückgegriffen, das Martin Buber in seiner Verdeutschung der Schrift für Opfer verwendet, die durch die hebräische Wurzel *qarav* bezeichnet werden. In der mir vorliegenden Ausgabe: Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Mit Bildern von Marc Chagall, Gütersloh 2007, findet sich das Wort „Nahrung“ oder „Darnahrung“ gleich am Anfang des Buches „Er rief“ (= 3. Buch Mose – Levitikus) im Kapitel 1 mehrfach (S. 128), z.B. in Vers 2:

Ein Mensch, wenn er von euch IHM eine Nahrung darnaht,
vom Herdentier: von den Rindern und vom Kleinvieh mögt ihr eure Nahrung darnahn.

Nochmals unterstreicht Jankowski, dass „Paulus mit dieser kultischen Redeweise“ nicht etwa einen „neuen Kult propagiert“, sondern er „umschreibt damit nur seinen Auftrag und seinen Dienst“ und betont mit „der gewählten ‚feierlichen‘ Sprache, die in bestimmten jüdischen Kreisen bekannt war...“, wie wichtig ihm der Dienst war und ist.“ Damit stellt Paulus zugleich klar, dass er trotz der für die Mehrheit der Juden ungeheuerlichen Öffnung der Verheißungen Israels für die Völker, ohne dass sie Juden werden mussten, keinesfalls das Judentum als Religion hinter sich lassen will.

Römer 15,17-19b: Paulus rühmt sich, im Messias dem Gott Israels zu dienen und die Völker in die Disziplin seiner Befreiungstaten einzubeziehen

15,17 Darum kann ich mich rühmen in Christus Jesus,
dass ich Gott diene.
15,18 Denn ich werde nicht wagen, etwas zu reden,
das nicht Christus durch mich gewirkt hat,
um die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Wort und Werk,
15,19a in der Kraft von Zeichen und Wundern
15,19b und in der Kraft des Geistes Gottes.

[17. Februar 2026] Warum der Vers Römer 15,17 in engstem Zusammenhang mit den folgenden Versen 18-19b auszulegen ist, wird nachher aus der Auslegung Gerhard Jankowskis hervorgehen. Michael Wolter dagegen (M427) betont mehr die Zusammengehörigkeit von Vers 17 mit dem vorangegangenen Vers 16, da

Paulus hier mit den beiden präpositionalen Ausdrücken *en Christō Iesou* {in Christus Jesus} und *ta pros ton theon* {in Bezug auf Gott} die Verknüpfung reproduziert, mit der er dort die Eigenart seiner Tätigkeit charakterisiert hatte (als „Gehilfe Christi Jesu“ das „Evangelium Gottes“ zu verkündigen). Der bestimmte Artikel *tēn* {den} vor *kauchēsin* {Ruhm} weist ebenfalls auf V. 16 zurück. Das, was Paulus dort über seine Tätigkeit gesagt hatte, charakterisiert er jetzt als *kauchēsis* und nimmt damit eine Abstraktion vor. Adressat des Ruhmens ist aber nicht Gott, sondern es sind die Leser, vor denen er sich rühmt.

Der letzte Satz sieht auf den ersten Blick so aus, als ob Wolter den Selbstruhm des Paulus hervorheben wolle. Allerdings rühmt Paulus ja auf jeden Fall sich selbst, auch wenn er sich vor Gott und nicht vor den Lesern rühmen würde. Wolter wendet sich dagegen, die Worte *ta pros ton theon* so zu verstehen, als ob der bestimmte Artikel *ta* nicht da stünde. Dann würde die katholische Einheitsübersetzung Vers 17 zu Recht mit „In Christus Jesus kann ich mich also vor Gott rühmen“ wiedergeben. Der Artikel *ta* in der Form Neutrum Plural meint aber in sehr abgekürzter Form *die Dinge* in Bezug auf Gott, so dass Paulus hier ausdrücken will, worin sein Ruhm besteht: Er hat, wie die Elberfelder Bibel übersetzt, „etwas zum Rühmen in den Dingen vor Gott“, bzw. „er ist stolz in Christus Jesus“, wie die Zürcher Bibel sagt, „wenn es um das geht, was vor Gott gilt“, oder er rühmt sich nach der Lutherbibel, freier wiedergegeben, „dass ich Gott diene.“

Auf jeden Fall gilt nach Wolter (M428), dass der Ausdruck *ta pros ton theon* „den Inhalt des Rühmens angibt“. Als „Parallelen für einen solchen Sprachgebrauch“ führt er u.a. zwei Stellen aus dem 5. Buch Mose an, nämlich Dtn 9,24: „*apeithountes ēte ta pros kyrion* (,ihr wart ungehorsam in Bezug auf die Dinge des Herrn‘)“ und „Dtn 31,27 (,ihr wart erbitternd *ta pros ton theon*)““. Dass aber

die paulinische Christusverkündigung etwas mit Gott zu tun hat, kann man nur sagen, wenn man das in ihr vorausgesetzte christliche Wirklichkeitsverständnis teilt und glaubt, dass Gottes Heil durch Jesus Christus erschlossen wird. Nur unter dieser Voraussetzung, d.h. „in Christus Jesus“, kann Paulus sich seiner Verkündigung *ta pros ton theon* rühmen.

In den Versen 18-19b geht es nach Wolter

nach wie vor um das paulinische Rühmen, und Paulus entfaltet hier, worin das *en Christō Iēsou* (V. 17) seinen Grund hat. Er weist von sich selbst weg und macht Christus zum Subjekt seiner Missionserfolge, während er selbst sich lediglich die Rolle desjenigen zuschreibt, der von Christus benutzt wird.

Das erreicht er mit der „doppelten Verneinung“ *ou tolmēsō* {wörtlich: ich werde nicht wagen, ich erdreiste mich nicht} – so „nimmt Paulus *tolmēroteron* {dreist} aus V. 15 auf“ – *ti lalein hōn ou kateirgasato Christos* {von etwas zu reden, was nicht Christus vollbracht hat}: so „versichert Paulus, dass er immer nur von den Dingen spricht, die Christus durch ihn bewirkt hat.“

Indem auf diese Weise (M429) „die Rollenverteilung“ erklärt wird, „die in der paulinischen Selbstbezeichnung als *,leitourgos Christi Jesu‘* (V. 16a) steckt“, nimmt zugleich *,eis hypakoēn ethnōn* {zum Gehorsam der Heiden} ... *eis ta ethnē* {bei den Heiden} aus V. 16a auf“:

Mit dem „Gehorsam der Heiden“ meint Paulus nichts anderes als den „Gehorsam des Glaubens“ (die *hypakoē pisteōs*), von dem in Röm 1,5 die Rede war (vgl. auch Röm 6,17; 10,16; 16,19.26; 2Kor 10,5; Phil 2,12). „Gehorsam“ steht hier darum metaphorisch für „Glauben“.

Was Christus durch Paulus vollbracht hat, wird „am Ende von V. 18 sowie in V. 19a-b“ durch „drei Näherbestimmungen“ erläutert, zuerst durch „ein Begriffspaar, das sehr alt und in der Umwelt des frühen Christentums weit verbreitet ist“, nämlich *logō kai ergō* {durch Wort und Tat}, das hier „die Gesamtheit des paulinischen Wirkens als ‚Gehilfe Christi Jesu bei den Heiden‘ (V. 16a)“ beschreibt. Zum biblischen Hintergrund dieses Ausdrucks verweist Wolter auf „2Kor 10,11; Kol 3,17; 2Thess 2,17“, vor allem aber auf die Charakterisierung Jesu durch „die Emmaus-Jünger“ in Lk 24,19

mit den Worten: ‚er war ein *anēr prophētēs* {wörtlich: Prophetenmann}, machtvoll *en ergō kai logō* {in Tat und Wort} vor Gott und dem ganzen Volk“; ganz ähnlich war Mose nach Apg 7,22 „machtvoll *en logois kai ergois autou* {in seinen Worten und Werken}“...

In Vers 19a-b folgen zwei „*en-dynamei*-{durch die Kraft-}Formulierungen“, die angeben, „wodurch Christus ‚in Wort und Tat‘ der paulinischen Verkündigung wirksam ist“, und die sich nicht voneinander trennen lassen, denn es „ist allererst der Geist, der Zeichen und Wunder möglich macht.“

Das „Begriffspaar *sēmeia kai terata* {Zeichen und Wunder}“ bezeichnet „außeralltägliche Geschehnisse, die mit der paulinischen Evangeliumsverkündigung einhergingen“ und mit denen „sich die Deutung verbinden“ konnte (M429f.),

dass durch sie die Gegenwart Gottes in der paulinischen Mission erkennbar und Paulus dadurch als von Gott autorisierter Bote legitimiert wird. Eine präzisere Näherbestimmung lässt die Breite der Verwendung dieses Ausdrucks in der griechischen Bibel und ihrer Umwelt nicht zu.

Obwohl Wolter (Anm. 56) ausdrücklich auf den „sonstigen Gebrauch dieses Begriffspaares in der griechischen Bibel; vgl. z.B. Ex 7,9; 11,10; Ps 104,27^{LXX}; Weish 10,16 und dann vor allem in Apg 2,22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12“ verweist, lässt sich ihm zufolge seine Bedeutung von dorthier nicht näher erschließen. Er hätte aber wenigstens erwähnen können, dass sich die alttestamentlichen Stellen alle auf die Befreiungstaten Gottes zugunsten Israels beziehen und dass auch in der Apostelgeschichte (vor allem im Umfeld von 7,36) die Wundertaten Jesu und der Apostel von der Befreiungsgeschichte Israels her gedeutet werden. Dass Zeichen und Wunder „in der paganen {heidnischen} griechischen Literatur“ auf etwas ganz anderes hindeuten, nämlich „unheilverkündende Vorzeichen“ (wozu Wolter auch Weisheit 8,8 erwähnt), wird für Paulus hier sicher keine Rolle spielen. Wolters Behauptung (M429), man könne aus der „Breite der Verwendung“ des Ausdrucks *sēmeia kai terata* nicht erschließen (M430, Anm. 57), dass Paulus „die ‚Befreiung Israels aus Ägypten ... als Vorereignis der endgültigen Befreiung durch Christus‘⁴⁷⁸ zu deuten“ versuche, versteht sich daher doch nicht einfach von selbst.

Nach Wolter (M430) meint

Paulus an dieser Stelle wohl vor allem eigene ‚Krafttaten‘ (*dynameis*; vgl. 1Kor 2,4; 2Kor 12,12) und weniger analoge Phänomene in den Gemeinden, von denen er in Gal 3,5 spricht (s. auch 1Kor 12,9f.28-30; 1Thess 1,5). Dementsprechend ist der gesamte Ausdruck so zu verstehen, dass Paulus hier von der „Kraft“ (*dynamis*) spricht, die eine Eigenschaft der „*Zeichen und Wunder*“ sind, die er vollbringt.

Warum Paulus über diese *dynamis* verfügt, erklärt er Wolter zufolge in Vers 19b, denn mit *en dynamei pneumatos* {durch die Kraft des Geistes}

nimmt Paulus eine Vorstellung auf, die auch sonst häufig in der griechischen Bibel und ihrer Umgebung belegt ist: dass Gott die von ihm autorisierten Mitt-

478 So zitiert Wolter S. Schreiber, Paulus als Wundertäter (BZNW 79), Berlin/New York 1996, 202.

ler mit seinem „Geist“ (*pneuma*) ausstattet und sie dadurch mit derjenigen „Kraft“ (*dynamis*) versieht, die sie in die Lage versetzt, den ihnen zugewiesenen Auftrag durchzuführen. Sie ermöglicht darum auch Paulus, „Zeichen und Wunder“ zu vollbringen und die Heiden „durch Wort und Tat“ zum Glauben zu führen. Die „Kraft der Zeichen und Wunder“ *basiert darum immer auf der „Kraft des heiligen Geistes“, die Paulus von Gott geschenkt bekommen hat.*

Nach Gerhard Jankowskis (J310) scheint es auch „[m]ehr als kühn ... zu sein“, was Paulus „über den Erfolg seines Dienstes zu sagen hat“, indem er nämlich „vom Ruhm“ redet, „den er hat in seiner messianischen Praxis, im Messias Jesus, was Gott anbetrifft, *ta pros ton theon*“. Aber die Näherbestimmung seines Ruhmes erstens durch das, „was Gott anbetrifft“ und zweitens (J310f.) durch den „bestimmte[n] Artikel bei *kauchēsis, Ruhm*“, zeigen jedoch (J311),

daß dieser Ruhm nichts mit Selbstlob und Stolz auf Geleistetes zu tun hat.

In Dtn 10,20ff. heißt es:

*20 Den EWIGEN deinen Gott fürchte,
ihm diene,
an ihm hafte,
mit seinem Namen schwöre!*

*21 Er ist dein **Ruhm**,
er ist dein Gott:*

Der an dir dieses Große und Furchtbare tut, das deine Augen sahn.

*22 Zu siebzig Seelen wanderten deine Väter nach Ägypten hinab,
und nun hat der EWIGE dein Gott dich an Menge gleich gemacht den Sternen des Himmels.*

Der befreiende Gott ist Israels Ruhm. Und *den* Ruhm allein, genau den, meint auch Paulus. Den hat er. Das heißt, daß er an diesem Gott haftet, ihm dient. Sein messianischer Dienst ist Dienst an Israel. Er besteht darin, daß die Gojim die befreienden Taten dieses Gottes zu hören bekommen. Sie gelten auch ihnen. Das haben sie in den messianischen Lehrhäusern als Schüler gut zu lernen. Sie haben zu lernen, daß das, was einmal Israel erfahren hat, auch sie erfahren werden. Mit ihnen, den zu Befreienden zusammen wird das befreite Israel zu dem großen Volk werden.

Für Jankowski steht außer Frage, dass „die Wortwahl“ des Paulus in Vers 19a „auf das Befreiungsgeschehen“ hinweist, denn „die *Zeichen und Erweise, sēmeia kai terata*“, sind „ein fast stehender Ausdruck für die Befreiung aus Ägypten, wie in Dtn 29,2; 34,11; Ps 78,43 u.a.“ Von daher kommt er zu der Schlussfolgerung:

Messianischer Dienst ist Befreiungsdienst in Wort und Tat. Im Wort, das gehört wird und dann auch getan wird, wie es von der Thora heißt. In Geistes Kraft, inspiriert also und möglich geworden auch für die Gojim.

Römer 15,19c-21: Paulus beschreibt den Umfang seines Frohbotschaftens, wo der Name des Messias noch nicht genannt war

- 15,19c So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien
das Evangelium Christi voll ausgerichtet.
- 15,20 Dabei setze ich meine Ehre darein, das Evangelium zu predigen,
wo Christi Name noch nicht genannt wurde,
damit ich nicht auf einen fremden Grund baue,
- 15,21 sondern wie geschrieben steht (Jesaja 52,15):
„Denen nichts von ihm verkündigt worden ist, die sollen sehen,
und die nichts gehört haben, sollen verstehen.“

Dem Vers Römer 15,19c bescheinigt Michael Wolter (M430) „den Charakter eines Abschlussberichts.“ Erneut hebt er hervor, dass Paulus mit *to euangelion tou Christou* inhaltlich dasselbe meint wie mit *to euangelion tou theou* in Vers 16b, nämlich (M431) „dass es *Christus* ist, durch den *Gott* zum Heil der Welt gehandelt hat und dass darum das Heil *Gottes* durch *Christus* erschlossen wird.“ Zugleich umschreibt Paulus mit dieser Formulierung seine „Verkündigung des Evangeliums“, die er im Rahmen eines [Acl](#) mit Hilfe des Infinitivs *peplērōkenai* {erfüllt haben} im Perfekt als eine Aufgabe, die er „vollständig erledigt“ hat, ohne damit sagen zu wollen, „dass das Evangelium als solches überall verbreitet ist“.

Zur Begründung dieser Auslegung verweist Wolter darauf, dass dieses „Verständnis von *plēroō* ... fest im griechischen Sprachgebrauch verankert“ ist. Aus der Vielzahl der von ihm angeführten Belege geht allerdings lediglich hervor, dass dieses Verb die Erfüllung einer Aufgabe bezeichnet. So wird z.B. „in Kol 4,17 ... Archippus vermahnt: ‚Richte dein Augenmerk auf die Aufgabe, die du im Herrn übernommen hast, *hina autēn plērois*‘ {damit du sie erfüllst}“. Aber dass Paulus in Römer 15,19c auf seine Verkündigungstätigkeit als ein *vollständig* ausgeführtes Lebenswerk zurückblickt, erschließt sich mir dadurch nicht. Gerade die erste von Wolter zitierte Stelle „Apg 14,26, wo am Ende der ersten Missionsreise vom ‚Werk‘ die Rede ist, das Barnabas und Paulus ‚erledigt haben (*to ergon ho eplērōsan*)““, spricht doch ähnlich wie hier von der Erfüllung einer Aufgabe, die sich auf eine bestimmte geographische Region bezieht, bevor andere Herausforderungen anzugehen sind.

Den „Raum, in dem Paulus als Verkündiger des Evangeliums tätig war“, beschreibt er mit Hilfe der

geographische[n] Angabe „von Jerusalem aus und ringsherum bis Illyrien“ ... „Jerusalem“ steht dabei für den Ausgangspunkt (*apo* {von ... aus}) und „Illyrien“ für den Endpunkt (*mechri* {bis}), während *kyklō* {ringsherum} den Raum zwischendrin repräsentiert.

Was Paulus mit *kyklō* „summarisch zum Ausdruck“ bringen will, ist nach Wolter (M431f.), „dass er nicht auf direktem Wege von Jerusalem nach Illyrien gezogen ist,

sondern auch in anderen Gegenden und Orten tätig war.“ Dagegen hält er es (Anm. 66) für „unwahrscheinlich“, dass „Paulus mit *kyklō* Jerusalem die Stellung als ‚Mitte‘ der Welt zuschreiben wolle, von der ausgehend er seine Heidenmission angelegt habe“⁴⁷⁹,

weil *kyklō* in Röm 15,19 nicht wie z.B. in Ez 5,5 als Präposition, sondern als Adverb gebraucht wird. Darüber hinaus zeigt das Gegenüber von Jerusalem und Illyricum an, dass es Paulus nicht auf den Raum ankommt, der ein Zentrum umgibt, sondern auf die Länge der Erstreckung. Darum ist *kyklō* auch von „Jerusalem“ durch ein *kai* getrennt und zwischen die Präpositionen *apo* und *mechri* eingespannt.

Dieser Einschätzung widersprechen allerdings einige der im Haupttext Wolters (M432) vermerkte geographische Einzelheiten. Einerseits nennt Paulus „mit Jerusalem und Illyrien diejenigen Orte ..., die das von ihm frohbotschaftend durchzogene Territorium einrahmen – Jerusalem im Südosten und Illyrien im Nordwesten“, wobei (Anm. 67) mit „*Illyrikon* ... die römische Provinz Illyricum superius gemeint sein“ dürfte, „die sich nordwestlich von Mazedonien an der östlichen Adriaküste entlang erstreckte.“ Dass Paulus wirklich „auch in Illyrien war“, hält Wolter für möglich, obwohl in der Apostelgeschichte und „in den Briefen des Paulus ... davon nichts zu lesen“ ist. Andererseits aber verzichtet Paulus darauf, „die Arabia“ zu nennen, „wo er sich ebenfalls aufgehalten hat (Gal 1,17) und die von Illyrien noch weiter entfernt ist“. Dafür führt Wolter als „Grund“ nun doch den „theologischen Signalwert Jerusalems“ ins Feld:

„Jerusalem“ steht hier für den *theologischen* Ausgangspunkt des paulinischen Wirkens. Als Verkündiger des Evangeliums „bei den Heiden“ (Röm 15,16a) ist Paulus nach Gal 2,10 hier während der Apostelkonferenz tätig gewesen, auch wenn dabei keine Heiden zum christlichen Glauben bekehrt wurden.

Die letzte Bemerkung lässt vermuten, dass Wolter den besonderen Auftrag des Paulus als ausschließliche Zuwendung zu den Heiden misszuverstehen scheint, wobei er letztendlich sämtliche Bindungen an Israel hinter sich lässt. Aber gerade dem Römerbrief zufolge vergisst Paulus niemals, dass sein Evangelium vom Gott Israels ausgeht und nur dann zum Ziel kommt, wenn Israel und die Völker in der messianischen Gemeinde als Versöhnte zusammenleben und ihre Verschiedenheit und Feindschaft überwinden.

Obwohl nach Wolter in Vers 20a sowohl „der Anschluss an V. 19c“ als auch der „Bauplan des Satzes undurchsichtig“ ist, wird seine Aussageabsicht „deutlich“, „dass er das Evangelium nur in solchen Orten verkündet hat, in denen es noch keine christli-

479 Diese Auffassung vertritt nach Wolter „vor allem“ J.M. Scott, *Paul and the Nations* (WUNT 84), Tübingen 1995, 136ff. Zusätzlich verweist er auf Th.R. Schreiner, *Romans* (BECNT 8), Grand Rapids 1998, 769, und M. Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen* (SBS 229), Stuttgart 2016, 138.

che Gemeinde gab. Die Formulierung *ouch hopou ōnomasthē Christos* {nicht wo Christus genannt wurde} ist dabei (M433) „nicht lediglich“ darauf zu beziehen, „dass in einem Ort Menschen leben, die von Christus schon einmal gehört haben“, sondern „dass Paulus hier von einer Christusverkündigung spricht, die zu einer Gemeindegründung geführt hat, welche er wiederum in V. 20b genauso wie in 1Kor 3,10 als ‚Fundament‘ bezeichnet.“

Warum Paulus darauf verzichtet, „das Evangelium dort zu verkündigen, wo es bereits Christen gibt“, stellt er in Vers 20b heraus, indem er „die metaphorisch als ‚Fundament‘ bezeichnete Gemeinde, die er in einem Ort vorfindet, im Verhältnis zu seiner eigenen Tätigkeit als ‚fremd‘ (*allotrios*) charakterisiert, weil sie nicht von ihm gegründet wurde“. Offenbar will er „es vermeiden, dass seine Verkündigung des Evangeliums mit dem individuellen theologischen Profil einer bestehenden Gemeinde in Konflikt gerät“, wie er es

aus umgekehrter Perspektive vor allem in Korinth erfahren hat: Er hat die christliche Gemeinde in dieser Stadt gegründet und musste sich danach mehrfach mit der Verkündigung christlicher Missionare auseinandersetzen, die nach ihm in die korinthische Gemeinde gekommen waren und Positionen vertraten, mit denen er nicht einverstanden war. Es ist darum sicher alles andere als ein Zufall, dass Paulus in Röm 15,20b dieselben Begriffe verwendet, mit denen er in 1Kor 3,9-10 und 2Kor 10,15-16 über diese Konflikte gesprochen hatte.

Von daher wird der gesamte Vers 20 „aber auch zu einem wichtigen diplomatischen Signal an die Adressaten des Römerbriefes“, dass nämlich sein erst später angekündigter „Besuch nicht mit der Absicht einhergeht, die römische Christenheit als ‚Fundament‘ zu benutzen, um auf ihr einen ‚Bau‘ zu errichten, der seinen eigenen theologischen Vorstellungen entspricht.“ Etwas anders klang allerdings Römer 1,15, „wo Paulus seine nach wie vor bestehende ‚Bereitwilligkeit‘ erklärt hatte, auch den Bewohnern Roms das Evangelium zu verkündigen“.

Mit einem wortwörtlichen Zitat aus Jesaja 52,15c-d unterstreicht Paulus in Vers 21 seinen eben geäußerten „Grundsatz“ und schließt „seine missionarische Selbstdarstellung zugleich rhetorisch wirkungsvoll ab“. Obwohl sich *peri autou* {von ihm} im Zusammenhang von Jesaja 52,15 „auf den Gottesknecht“ bezieht und in Römer 15,20 „auf Christus“, ist Wolter zufolge (M433f.)

dem Text nicht zu entnehmen, dass Paulus Christus hier als Gottesknecht darstellen will, denn er hat jeden Bezug auf ihn, den es im Kontext des Prätextes gab, aus dem Zitat ferngehalten. Sein Interesse beschränkt sich vielmehr darauf, seine *eigene* Missionspraxis als in der Schrift vorangekündigt zu identifizieren.

Meines Erachtens ist aber bei biblischen Zitaten durch einen Juden wie Paulus niemals auszuschließen, dass er mit dem Aufruf nur weniger Worte aus einer vertrauten Bibelstelle auch den gesamten Zusammenhang in Erinnerung rufen will.

Zusammenfassend betont Wolter (M434) zu seiner Auslegung von Römer 15,14-21:

Jeder der beiden Teile des Rückblicks reflektiert auf seine Weise die besondere historische Situation, in der Paulus den Römerbrief geschrieben hat und ist Ausdruck seiner Alleinstellung unter den paulinischen Briefen.

In den Versen 14-15 gibt er seinen Ermahnungen „an eine Gemeinde“, die er „nicht ... gegründet hat“, zuerst „eine hübsche diplomatische Verpackung“, macht dann „aber auch deutlich, dass er sich auf Grund der ihm von Gott verliehenen apostolischen Autorität durchaus für berechtigt hält, auch den Christen in Rom ethische Weisung zu erteilen.“ Die Verse 16-21 entfalten „zunächst sein theologisches Selbstverständnis als Missionar, der das Evangelium unter den Heiden verkündigt (V. 16)“ und dann einen „dichten Rückblick auf seine missionarische Arbeit“ mit der Feststellung, „dass er den ihm erteilten Auftrag ‚vollständig ausgeführt hat‘ (*peplērōkenai*; V. 19c).“ Den Römerbrief schreibt Paulus also Wolter zufolge

nicht nur, um sich den römischen Christen theologisch vorzustellen, sondern auch in dem Bewusstsein, dass er sich gerade an einem fundamentalen Wendepunkt seiner Verkündigung des Evangeliums befindet und auf eine biographische Epoche zurückblickt, die ein für alle Mal abgeschlossen ist. In V. 23a wird er diese Situation noch einmal explizit machen.

Gerhard Jankowski (J311) setzt in der Auslegung von Römer 15,19c andere Akzente als Wolter, nachdem er bereits zuvor den „messianische[n] Dienst“ des Paulus, der darin besteht, dass „die Gojim die befreienden Taten dieses Gottes zu hören bekommen“, als einen „Dienst an Israel“ bezeichnet hatte. Nun fragt er:

Wo geschieht dieser Dienst? Im weiten Bogen von Jerusalem bis Illyrien. Jerusalem ist geographisch gesehen Peripherie. Auch in der politischen Gliederung des Imperiums ist Jerusalem eine periphere, unbedeutende Stadt. Für Paulus aber ist Jerusalem vor allem Mittelpunkt, Zentrum und auch Ausgangspunkt. Zentrum des jüdischen Lebens und Ausgangspunkt der messianischen Bewegung und nach wie vor auch ihr Mittelpunkt.

Demgegenüber ist nach Jankowski das Stichwort „Illyrien“ als eine Art inhaltlicher Gegenpol zu Jerusalem zu verstehen (J311f.):

Illyrien ist weder geographisch noch politisch Peripherie. Und doch beginnt genau hier der Ostteil des Imperiums, geprägt von griechischer Sprache und hellenistischer Kultur, geprägt aber auch teilweise von fremden Sprachen und vom „Barbarentum“. Viel später, bei der Teilung des Imperiums, geht ziemlich genau durch diese Gegenden die Grenze zwischen dem weströmischen und dem oströmischen Reich. In diesem Bereich, unter den Gojim, hat sich der messianische Dienst des Paulus zu vollziehen, *ringsum*, *kyklō*, {hebräisch} *ssa-bib*, von Jerusalem ausgehend. Nicht, um Proselyten zu gewinnen, und erst recht nicht, um zu missionieren, sondern um die befreiende Botschaft auszu-

rufen und wirklich werden zu lassen als Vorbereitung auf die erhoffte neue Welt, die da kommen wird.

Jankowski zufolge ist „die Behauptung“ in Vers 20 „[w]irklich kühn“ zu nennen, nämlich dass er (J312)

seine Ehre dransetzt, *philotimoumenos*, die befreiende Botschaft nicht dort hinzubringen, wo der Messias bereits benannt wurde und also bekannt war. Er möchte nicht auf einem Fundament aufbauen, das er nicht selber gelegt hat. Das aber kann nur heißen, daß er auch dort seinen Dienst tun will, wo es nur Nichtjuden gab, die nicht wußten, was und wer der Messias ist, weil sie keine Juden kannten, die ihnen von ihm erzählen konnten. Hier deutet sich das Programm an, das Lukas in seiner Apostelgeschichte zumindest für Paulus so benennt: „*Da, wir wenden uns zu den Gojim!*“ (Apg 13,46)

Von wesentlicher Bedeutung ist es für Jankowski, dass auch diese Hinwendung zu den nichtjüdischen Völkern „kein Missionsprogramm“ ist, nicht mit der Absicht einhergeht, eine neue Religion zu gründen, sich von Israel oder vom Judentum abzuwenden:

Wohl aber ist es ein Befreiungsprogramm, denn es bedeutet: den Messias und mit ihm den Messianismus unter die Gojim tragen. Ein kühnes, aber notwendiges Programm, das dazu noch in der Schrift als prophetische Weisung gegeben ist. Dieses Programm kennt schon Jesaja. Ihn zitiert Paulus in 15,21 als Zeugen für sein Programm.

Zum Zitat des Paulus aus Jesaja 52,15 mit dem Text der Septuaginta meint Jankowski, dass diese den hebräischen Text „aus einem der Lieder über den Knecht Gottes“ „aber schon erheblich interpretierend übersetzt“, indem sie es „messianisch“ deutet. Seiner Wahrnehmung nach sind es im „hebräischen Text ... die Könige, die über ihn, den Knecht Gottes, den ‚Mund spöten‘ und dann sehen und verstehen“, während es in der Septuaginta „die Gojim“ sind. Das stimmt allerdings so nicht; schon im hebräischen Text ist in Vers 15a von den *gojim* {Völkern} die Rede und erst in 15b von den *mlakhim* {Königen}, und auch der griechische Text spricht in beiden Versteilen zunächst von den *ethnē* {Völkern} und dann von den *basileis* {Königen}.

Indem Paulus „diese Deutung“ übernimmt, „auch wenn er offenläßt, ob mit dem *über ihn, peri autou*, der Messias oder der Knecht Gottes, der auch für Israel stehen kann, gemeint ist“, bleibt er

bei dem, was er mehr als kühn geschrieben hat. Es ist geradezu notwendig, daß die Gojim verstehen, was Israel und was der Messias ist. Sie, die nichts davon gehört haben, weil es ihnen noch niemand gesagt hat, sie werden das sehen und verstehen. „*Das Befreien Gottes ist gesandt zu den Gojim; und sie, sie werden hören*“ so heißt es zum Schluß der Apostelgeschichte (28,28). Lukas läßt das Paulus in Rom vor den jüdischen Autoritäten programmatisch erklären. Der Römerbrief ist in weiten Teilen die Begründung dafür.

Rein formal stimmen diese Einsichten Jankowskis sogar mit Wolters Satz überein (M431), „dass es *Christus* ist, durch den *Gott* zum Heil der Welt gehandelt hat und dass darum das Heil *Gottes* durch *Christus* erschlossen wird“. Nur bleibt bei Wolter außer Acht, dass das Handeln des Messias zum „Heil der Welt“ nur vom Befreiungshandeln des Gottes *Israels* her für Israel *inmitten der Völker* angemessen zu begreifen ist.

Römer 15,22-24: Auf der Durchreise nach Spanien will Paulus seinen lange verhinderten Besuch in Rom nachholen, nachdem sein Platz nicht mehr im Osten ist

15,22 Das ist auch der Grund,
warum ich so viele Male daran gehindert worden bin, zu euch zu kommen.
15,23 Nun aber habe ich keine Aufgabe mehr in diesen Ländern.
Seit vielen Jahren habe ich aber das Verlangen, zu euch zu kommen,
15,24 wenn ich nach Spanien reise.
Denn ich hoffe, dass ich bei euch durchreisen und euch sehen kann
und von euch dorthin weitergeleitet werde,
doch so, dass ich mich zuvor ein wenig an euch erquicke.

[18. Februar 2026] Der zweite Abschnitt des Epilogs zum Römerbrief (15,22-33) dient Michael Wolter zufolge (M437) zur Information der „römischen Christen über die paulinischen Reisepläne“, die er bereits in Kapitel 1.10.13 angesprochen hatte. Zunächst beginnt er in den Versen 22-23, „seinen Besuch anzukündigen“, aber erst ganz zum Schluss macht er in Vers 32 „tatsächlich seine Ankunft in Rom“ zum Thema, da „sein eigentliches Reiseziel *Spanien* ist und er die römischen Christen nur auf der Reise dorthin besuchen will (V. 24.28b)“ und vorher „erst noch nach *Jerusalem* reisen“ muss, „um dort die Kollekte der Gemeinden Makedoniens und Achaïas zu übergeben (V. 25-28a).“ Da er in den Versen 30-31 „die römischen Christen aufruft, ihn durch ihre Fürbitte zu unterstützen“, „nimmt die Jerusalemreise in diesem Abschnitt mehr Raum ein als der Besuch in Rom und die Reise nach Spanien zusammen.“

In Vers 22 macht Paulus mit *enekopten* {ich bin gehindert worden} im Imperfekt und *ta polla* {wörtlich: in Bezug auf viele Dinge, immer wieder}

die in V. 19c erwähnte dauernde Beanspruchung durch die Pflicht zur Verkündigung des Evangeliums „von Jerusalem aus und ringsherum bis Illyrien“ als Grund dafür geltend, dass es ihm bisher nicht möglich war, nach Rom zu kommen.“

Die von Paulus in Vers 23 geäußerte Feststellung, „dass seine äußere Situation jetzt eine andere geworden ist, während sein langjähriger Wunsch, die Christen in Rom besuchen zu können, nach wie vor Bestand hat“, mündet nach Wolter (M437f.) nicht in eine ausdrückliche „Ankündigung eines solchen Besuches“. Ein im Anschluss fehlender „Hauptsatz“ (M435, Anm. 3) „*eleusomai pros hymas* {werde ich zu euch kommen}“ (M438, Anm. 17) wird nur „in einem Teil der Textüberlieferung“ am Anfang

von Vers 24 hinter *hōs an poreuōmai eis tēn Spanian* {wenn ich nach Spanien gehe} ergänzt, aber ursprünglich (M438) folgt diese „Ankündigung“, beginnend mit *elpizō* {ich hoffe},

erst in einem ganz neuen Satz. Paulus teilt seinen Lesern mit, dass er hofft, sie „auf der Durchreise“ (*diaporeuomenos*) zu sehen und von ihnen „dorthin geleitet zu werden“ (*propemphthēnai ekei*), nachdem er „zuvor eine Zeitlang“ (*prōton apo merous*) ihre Gesellschaft genossen hat. Paulus stellt den Besuch in Rom damit ganz in die Perspektive der geplanten Spanienreise, und deren Erwähnung in V. 24a dürfte darum auch für den Abbruch des vorangegangenen Satzes verantwortlich sein: Paulus muss den Lesern erklären, was sein Besuch bei ihnen, auf dessen Ankündigung er in V. 22-23 zielstrebig zugesteuert war, mit der Spanienreise zu tun hat.

Mit *en tois klimasi toutois* {in diesen Landstrichen} bezeichnet Paulus in Vers 23 „denselben geographischen Raum ..., den er in V. 19c durch ‚von Jerusalem aus und ringsherum bis Illyrien‘ umrissen hatte“. Die Äußerung, „dass er hier keinen *topos* {wörtlich: Platz, Raum, hier: Betätigungsfeld} mehr habe“, hat nach Wolter nichts mit Resignation zu tun, als ob er „vor dem Widerstand gegen ihn und seine Mission das Feld räumen muss“, sondern „vielmehr“ dadurch, „dass er seinen Verkündigungsauftrag erledigt hat (V. 19c) und dass er grundsätzlich nicht dort verkündigt, wo es schon eine christliche Gemeinde gibt (V. 20-21).“ Der Ausdruck *mēketi topon echōn* {ich habe keinen Raum mehr} darf nach Wolter (M438f.) daher

nicht nur räumlich verstanden werden, sondern ist wie das komplementäre *topon didonai* {Raum geben} in Röm 12,19 auch metaphorisch zu hören: Es gibt für Paulus in den von ihm genannten Gebieten nichts mehr zu tun.

Zu Vers 24a, in dem (M439) „Paulus den Rombesuch zu einem Bestandteil seiner Spanienpläne macht“, wiederholt Wolter nochmals, dass er „nicht zu seinem Selbstbericht V. 23b“ gehört, „sondern ... ursprünglich den dann ausgefallenen Hauptsatz qualifizieren“ sollte. Er versieht also nicht „seine[n] ‚seit vielen Jahren‘ gehegten Wunsch, die Christen in Rom zu besuchen, ... mit einer einschränkenden Bedingung“, sondern will „die jetzt bevorstehende Spanienreise zum Anlass nehmen ..., die lange herbeigewünschte Möglichkeit eines Rombesuchs zu realisieren.“

Mit der geographischen Bezeichnung *Spania* {Spanien} will Paulus „hier wohl nicht im eingeschränkten Sinn die von Augustus im Jahr 27 v.Chr. eingerichtete Provinz *Hispania Tarraconensis* (vormals *Hispania citerior*)“ bezeichnen, „sondern eher allgemein und unspezifisch das Land im Westen der Oikoumene im Sinne von Röm 10,18 (Ps 18,5^{LXX})“, also das westliche Ende der Erde. Die meisten der zum Teil sehr weit hergeholten Spekulationen darüber, „warum Paulus nach Spanien gehen wollte, um dort das Evangelium zu verkünden“, sind nach Wolter (M440) ohne

eine belastbare Textgrundlage. Dass Paulus seine Evangeliumsverkündigung in Spanien fortsetzen wollte, weil Spanien als das „Ende der Erde“ galt, und dass

dabei auch Jes 49,6 eine Rolle gespielt hat, ist durchaus denkbar. Das muss aber nicht bedeuten, dass Paulus dieses Vorhaben schon von Beginn seines missionarischen Wirkens an mit sich herumgetragen hat. Es ist viel wahrscheinlicher, dass er diesen Entschluss erst in der Situation der Vollendung seiner Verkündigung im Osten (Röm 15,19c) gefasst und darum auch seinen Brief an die Christen in Rom geschrieben hat.

Indem Paulus in Vers 24b den „Adressaten des Römerbriefes“ jetzt endlich nicht einfach seinen Besuch nur ankündigt (M441), sondern (wie auch nochmals in 28b) „den geplanten Besuch bei Christen in Rom als Bestandteil einer Reise nach Spanien darstellt“, lässt er sie „wissen, dass er sich nicht dauerhaft, sondern nur vorübergehend bei ihnen aufhalten will“. Damit will er ihnen vielleicht

die Sorge nehmen, er wolle in Rom „auf einem fremden Fundament bauen“ (V. 20b) und ihre Gemeinden an seine Vorstellungen anpassen. Vielleicht schreibt er sich aus diesem Grunde in V. 24d auch ganz einseitig die Rolle des Empfangenden zu. Paulus macht seine ‚Sättigung‘ {*emplēsthō*} an den römischen Christen fast zu einer Bedingung für seine Weiterreise (*ean* {wenn}). In 1,11 hatte er noch davon gesprochen, dass die Adressaten seines Briefes auch von ihm etwas empfangen sollen und er sie „stärken“ will. Und in 15,29 wird er ankündigen, dass er den Christen in Rom die „Fülle des Segens Christi“ mitbringen wird. Beides spielt an dieser Stelle keine Rolle.

Aus den Worten *kai hyph' hymōn propemphthēnai ekei* {und von euch dorthin geleitet zu werden} in Vers 24c geht nach Wolter „hervor, dass Paulus auch für seine Mission in Spanien von den römischen Christen Unterstützung erhofft.“ Das Wort *propempein* {wörtlich: vor- + senden} „kann sich sowohl auf die personelle Begleitung beziehen als auch die Ausstattung mit den für die Reise erforderlichen materiellen Subsidien einschließen.“ Paulus scheint also (M442) „darauf zu hoffen, Mitarbeiter unter ihnen zu finden, die ihn nach Spanien begleiten und dort unterstützen.“

Nach Gerhard Jankowski (J313) mussten die in Römer 1,10ff. erwähnten Pläne „einer Reise nach Rom ... immer wieder aufgeschoben werden, weil es Hindernisse gab“, und erst jetzt

werden die Pläne und die Gründe für die Verhinderung benannt. Ein Grund war, daß es noch Orte im Osten des Imperiums gab, an denen die messianische Botschaft auszurichten war. Das, so scheint es, ist zu der Zeit, als Paulus nach Rom schreibt, erreicht. Von Jerusalem bis nach Illyrien ist an vielen Orten die Hoffnung auf eine neue Welt gepflanzt, und kleine messianische Gemeinschaften sind entstanden, die so etwas wie die Keimzellen der Hoffnung in der von Rom beherrschten Weltordnung sind.

Da diese „Weltordnung ... aber ... nicht nur aus Rom und den unterworfenen Gebieten im Osten“ besteht, sondern (J314) auch aus dem „Westen“, also „Spanien“, wo „die iberische Halbinsel an den Atlantik grenzt“ und „das Imperium“ und „die be-

wohnbare Welt“ endet, gehört es zu dem „Programm, dem sich Paulus verschrieben hat“, dass auch „[d]ahin, nach Spanien, wo der Rand des Erdreichs beginnt, genau dahin ... die Freiheit des Gottes Israels kommen“ muss. Dazu erläutert Jankowski, dass Spanien „während der punischen Kriege unter römischen Einfluß“ geriet und „erst unter Augustus nach heftiger Gegenwehr der einzelnen Völker endgültig unterworfen und danach völlig romanisiert“ wurde. Außerdem verweist er auf Jesaja 49,6, wo es

heißt, daß die Freiheit, die der Gott Israels gewährt, *bis an den Rand des Erdreichs werden soll...*“ Daß diese Freiheit über die jüdische und messianische Gemeinde in Rom, dem Mittelpunkt des Imperiums, nach Spanien geleitet werden soll, das ist dann fast schon ein Zeichen von subversiver Taktik.

Ob in der Zeit des Paulus (Anm. 1) „kleine Gruppen von Juden auch bis nach Spanien gekommen waren“, worüber die „Quellen dieser und späterer Zeit jedoch schweigen“, darüber lässt sich „allein aus der Erwähnung Spaniens durch Paulus an unserer Stelle“ nur spekulieren. „Paulus hat, wie gezeigt, ein anders geleitetes Interesse an Spanien“, nämlich das Befreiungshandeln Gottes bis an den Rand der Welt auszurufen.

Römer 15,25-27: Paulus beteiligt sich an der Überbringung einer Gemeinschaftsgabe der Gojim in Makedonien und Achaia zu den bedürftigen Heiligen in Jerusalem

15,25 Jetzt aber reise ich nach Jerusalem, um den Heiligen zu dienen.

15,26 Denn Makedonien und Achaia
haben eine Gabe der Gemeinschaft beschlossen
für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem.

15,27 Sie haben's beschlossen, denn sie sind auch ihre Schuldner.
Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben,
ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit irdischen Gütern dienen.

Nach Michael Wolter (M442) grenzt das *nyni de* {jetzt aber} in Vers 25 nicht wie in Vers 23a „die Gegenwart ... von der Vergangenheit ab, sondern von der Zukunft“, denn

Paulus teilt seinen Lesern mit, dass er erst noch nach Jerusalem reisen muss, um dort den „Heiligen“ zu „dienen“, bevor er die in V. 24 skizzierten Pläne realisieren kann. Er will dort die sog. ‚Kollekte‘ überbringen, die er in den von ihm gegründeten Gemeinden der Provinzen Makedonien und Achaia für die christlichen Juden in Jerusalem eingesammelt hat (V. 26). Sie basiert auf einer Vereinbarung zwischen der Jerusalemer und der antiochenischen Gemeinde, die auf der Apostelkonferenz getroffen worden war (Gal 2,10). ... In 1Kor 16,4 hatte er noch offen gelassen, ob er sich an der Überbringung der Kollekte beteiligt. Bis zur Abfassung von 2Kor 8,19.20 hat er sich dann aber dafür entschieden.

Mit dem „Ausdruck ‚die Heiligen‘ (*hoi hagioi*)“ meint Paulus „wie in 1Kor 16,1; 2Kor 8,4; 9,1.12 und auch in Röm 15,31 die Jerusalemer Judenchristen in Abgrenzung von den nichtchristlichen Juden“, womit „eine ursprüngliche Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde“ nachwirkt, wozu Wolter auch auf „Apg 9,13.32.41; 26,10“ verweist. Allerdings geht es in Apostelgeschichte 9,32 und 41 nicht um Heilige aus Jerusalem, sondern aus Lydda und Joppe, so dass die Bezeichnung *hagioi* sich auch auf Juden aus anderen Orten bezieht, die sich der messianischen Gemeinde angeschlossen hatten. Nach Wolter überträgt Paulus „sie dann auf alle Christen unter Einschluss der Nichtjuden“, was er folgendermaßen belegt (Anm. 46): „Röm 1,7; 8,27; 12,13; 16.2.15; 1Kor 1,2; 6,1.2; 14,33; 16,15; 2Kor 1,1; 13,12; Phil 1,1; 4,22; Phlm 5.7.“ In Vers 26 spricht Paulus (M442) dann mit derselben Bedeutung nochmals „von den ‚Heiligen, die in Jerusalem (sind)‘,“ und unterscheidet mit dem

Genitiv *tōn en Ierousalēm* ... die Jerusalemer Christen von den Christen außerhalb Jerusalems, zu denen auch die Christen in Rom gehören, die Paulus in Röm 1,7; 12,13; 16,2.15 ebenfalls „Heilige“ nennt.

Bei der Erläuterung (M443) von „Hintergrund und Zweck seiner Jerusalemreise“ in den Versen 26 und 27 lässt Paulus „unerwähnt, dass ihr eine auf der Apostelkonferenz getroffene Vereinbarung zugrundeliegt, und stellt sie“ mit *eudokēsan* {sie haben beschlossen} „als eine selbständige Entscheidung der christlichen Gemeinden in Makedonien und Achaia dar.“ Im Hintergrund steht nach Wolter einerseits,

dass die Kollekte ursprünglich ausschließlich zwischen den Gemeinden in Jerusalem und Antiochien verabredet worden war, als es in Makedonien und Achaia noch keine christlichen Gemeinden gab. Sie sind von Paulus vielmehr erst im Nachhinein in die Kollektenvereinbarung einbezogen worden.

Andererseits (Anm. 47) schreibt Paulus in „2Kor 8,4 ... von den Gemeinden in Makedonien, dass sie ihn gebeten haben (*deomenoi*), an der Kollekte mitwirken zu dürfen“, während er sie nach „1Kor 16,1... in den Gemeinden Galatiens ‚angeordnet‘ hat (*dietaxa*).“ Wolter zufolge (M443) muss die

Frage, warum Paulus jetzt nur von der in Makedonien und Achaia eingesammelten Kollekte spricht und nicht auch Gemeinden in anderen Provinzen erwähnt, ... offen bleiben. Mit großer Wahrscheinlichkeit steht Makedonien voran, weil die Kollekte hier besser lief als in Achaia.

Indem Paulus die Kollekte wie in 2. Korinther 8,4 und 9,13 *koinōnia* {Gemeinschaft} nennt, deutet er (M443f.)

die Kollekte als Ausdruck der Zusammengehörigkeit von christlichen Juden in Jerusalem und den heidenchristlichen Gemeinden in Makedonien und Achaia. Diesen Charakter hatte auch schon die Kollektenabrede bei der Apostelkonferenz, denn in Gal 2,9-10 macht Paulus sie zum Bestandteil einer *koinōnia*-Vereinbarung zwischen Jerusalem und Antiochien. Paulus konnte den Konferenz-

beschluss in dieser Weise deuten, weil er auf beiden Seiten die Anerkennung beinhaltet, dass jüdische Jerusalemer und heidnische Antiochener durch die gemeinsame Teilhabe am Evangelium von Jesus Christus miteinander verbunden sind. Zu einem Ausdruck der freundschaftlichen „Gemeinschaft“ zwischen den judenchristlichen Jerusalemern und den heidenchristlichen Gemeinden wird die Kollekte dadurch, dass letztere sie aufbringen und erstere sie annehmen. Die Sorge, die Paulus in Röm 15,31b ausspricht, bezieht sich demnach darauf, dass die Jerusalemer dieses Realsymbol der innerchristlichen Ökumene zurückweisen und damit zu verstehen geben, dass es für sie keine Gemeinschaft mit Nichtjuden geben kann, auch wenn diese wie sie Christen sind.

Um den (Anm. 52) „freundschaftsethischen Charakter der paulinischen Deutung der Kollektenvereinbarung“ zusätzlich zu belegen, verweist Wolter auf den „Gebrauch des Ausdrucks *koinōnian poiein* {wörtlich: Gemeinschaft machen} in der Umwelt des frühen Christentums“, z.B. bei Aesop, Polybios, Isocrates, Dionysios v. Halicarnass, Plato und Demosthenes. Ich zitiere nur die auf den Bereich der Politik bezogene Formulierung von Plato, Resp. 371b⁴⁸⁰: „*koinōnian poiēsamenoi* {wörtlich: Gemeinschaft machend} gründeten wir den Staat“.

Die Kollekte ist jedoch (M444) „nicht nur ein ökumenisches Symbol ..., sondern auch eine soziale Hilfsaktion“, was sich „aus der Zweckbestimmung *eis tous ptōchous*“ ergibt, „die sich auch schon in Gal 2,10 fand“ und „in 2Kor 8,14; 9,12 (die Kollekte soll dem ‚Mangel‘ [*hysterēma*] der Gemeinde in Jerusalem abhelfen)“ bestätigt wird.

In Vers 27 erläutert Paulus den Grund für die Beteiligung der „Gemeinden in Makedonien und Achaia ... am Kollektenprojekt“, allerdings anders als in „in 2Kor 8,14; 9,12“:

Dort hatte Paulus die Kollekte als finanzielle Unterstützungsaktion dargestellt, mit der reiche Gemeinden („euer Überfluss“) einer armen Gemeinde („ihr Mangel“) unter die Arme greifen. Eine Aktion, die einer solchen Logik folgt, ist im Prinzip auch umkehrbar. Demgegenüber deutet Paulus die Kollekte hier als Reaktion auf ein unumkehrbares Schuldverhältnis der heidenchristlichen Gemeinden gegenüber der Jerusalemer Gemeinde.

Entscheidend zum Verständnis dieser „Schuld“ ist nach Wolter die „Ersetzung von ‚Makedonien und Achaia‘ (V. 26) durch *ta ethnē* {die Heiden, die Völker} (V. 27)“, womit Paulus feststellt (M444f.),

dass die dortigen Christen und die in Jerusalem sich dadurch voneinander unterscheiden, dass diese *Juden* und jene *Heiden* sind. Damit macht er das Schuldverhältnis der Christen in Makedonien und Achaia gegenüber den Jeru-

480 Die von Plato mit „Resp. 371b“ aus dem Werk [Respublica](#) angeführte Stelle ist auch in [deutscher Übersetzung](#) verfügbar.

salemer Christen zu einem Bestandteil des Verhältnisses zwischen Israel und den Völkern. Die Schuld der heidenchristlichen Gemeinden gegenüber den Christen in Jerusalem hat ihren Grund demnach nicht im Charakter Jerusalems als „Mutterkirche“⁴⁸¹ des Christentums, sondern im heilsgeschichtlichen Vorrang Israels vor den Völkern. Weil sie Juden sind, partizipieren auch die Jerusalemer Christen an diesem Vorrang.

Von daher ist auch klar (M445), was Paulus „[m]it ‚den geistlichen (Gütern)‘ (*ta pneumatika*)“ meint, nämlich „die Heilszusagen, die Gott Israel gegeben hat“, und an denen „auf Grund ihres Glaubens auch die Heidenchristen Anteil bekommen (*eko-inōnēsan*).“ In Römer 11,17-24 hatte er „denselben Vorgang ... als Einpfropfung des wilden Ölbaumzweiges in den edlen Ölbaum beschrieben“. Die Kollekte bietet den Heidenchristen die Möglichkeit, sich dafür „in angemessener Weise zu revanchieren“, indem „sie den christlichen Juden in Jerusalem an ihren ‚materiellen Gütern‘ (*ta sarkika*) Anteil geben“, also „ihnen finanziell ‚helfen‘ (*leitourgēsai*).“

In vergleichbarer Weise beschreibt Paulus auch in 1Kor 9,11; Phil 4,15; Gal 6,6 „das Verhältnis von Verkündigung und Unterhalt als einen Austausch von Geben und Nehmen“. Anders als dort (M445f.)

haben die Jerusalemer Judenchristen den Heidenchristen in Makedonien und Achaia aber keine Lehre weitergegeben. Diese haben vielmehr an jenem Heil Anteil bekommen, das jenen immer schon gehört hat. Dass Paulus zwischen den Zeilen auch bei den römischen Christen für eine solche Aktion wirbt, ist nirgendwo zu erkennen.

Außergewöhnlich ausführlich geht Gerhard Jankowski (J314) auf den noch bestehenden „Hinderungsgrund für Paulus“ ein, „jetzt nach Rom zu kommen und von da aus nach Spanien zu gehen“, nämlich „die Ablieferung einer *Sammlung für die Armen der Heiligen in Jerusalem*.“ Folgendermaßen beschreibt er die Hintergründe:

Von einer Sammlung für die Armen oder die Heiligen in Jerusalem wissen wir auch aus anderen Briefen des Paulus. In 1. Kor 16,1-4 gibt Paulus fast detaillierte Anweisungen, wie sie durchgeführt werden soll. In 2. Kor 8-9 wird die messianische Gemeinde in Korinth mit allem Nachdruck auf diese Sammlung und deren Notwendigkeit hingewiesen. Gal 2,10 schließlich benennt den Grund für eine Sammlung zur Unterstützung der Armen in Jerusalem. Paulus schildert in Gal 2,1-10 die Abmachung zwischen ihm und den messianischen „Autoritäten“ Jakobus, Kephas/Petrus und Johannes. Die letzteren wollen ausschließlich Juden für den messianischen Weg werben. Paulus will dafür auch und gerade die Gojim gewinnen.

481 Das ist eine Formulierung von B. Weiß, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen, 9. Aufl. 1899, 590; Wolter verweist dazu außerdem auf E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 2003, 400, und R. Jewett, *Romans* (Hermeneia), Minneapolis 2007, 931.

Entscheidend ist nun für Jankowski, dass diese „Aufteilung ... keine Spaltung innerhalb der messianischen Bewegung“ bedeutet und „die paulinische Praxis“ keinesfalls „als Trennung von Israel“ zu verstehen ist:

Darin sind sich beide Seiten einig. Das äußere Zeichen ist die Unterstützung der Armen in Jerusalem auch durch die von Paulus gewonnenen Nichtjuden. Dazu hatte er sich in Jerusalem verpflichtet. Wahrscheinlich kam hinzu, daß von den Nichtjuden in den messianischen Gemeinden die Einhaltung der noachidischen Gebote verlangt wurde. Paulus erwähnt das in Gal 2 nicht, wohl aber Lukas in Apg 15, der die Abmachung in Jerusalem aus seiner Sicht mitteilt. Für Paulus war die Einhaltung der noachidischen Gebote wahrscheinlich selbstverständlich, so daß er sie nicht erwähnt. Die Sammlung für Jerusalem ist ihm aber als Zeichen der Zusammengehörigkeit mit Israel überaus wichtig.

Ein Beleg dafür (J315) ist die Wortwahl des Paulus in Galater 2,10, *ho kai espoudasa auto touto poiēsai*, „dass er „sich beeilt, genau dies zu tun, nämlich die Sammlung von Geldern in den messianischen Gemeinden von den Nichtjuden einzufordern.“

Anders als Wolter geht Jankowski außerdem auf „eine andere Sammlung für Jerusalem“ ein, nämlich „die Abgabe, die jeder erwachsene Jude jährlich vor dem 1. Nisan für den Tempel in Jerusalem zu entrichten hatte“ und deswegen „Tempelschekel“ hieß:

In der Mischnah beschäftigt sich ein ganzer Traktat (Schekalim) mit dieser Abgabe. Sie war also halachisch geboten. In der Diaspora wurde der Tempelschekel von den einzelnen Gemeinden eingesammelt und dann durch die Schelechim, griechisch *apostoloi*, die Gesandten, oder durch andere Boten nach Jerusalem gebracht.

Es ist klar, daß Paulus von den Gojim in den messianischen Gemeinden nicht den Tempelschekel eingetrieben hat. Nirgendwo hören wir, daß diese Gelder für den Tempel bestimmt sind. Aber wie die Tempelabgabe den Zusammenhalt aller Juden mit Israel dokumentiert, so tut es die Abgabe der Gojim ebenfalls. Da eine Abgabe der Gojim für den Opferdienst im Tempel nicht verwendbar war, wurde sie verwendet für die Armen der Heiligen in Jerusalem. Bewußt läßt Paulus offen, wer damit gemeint ist. Christliche Auslegung nimmt an, daß damit die Armen in der sogenannten Urgemeinde zu Jerusalem gemeint sind. Nur scheint mir diese Urgemeinde ein christliches Konstrukt zu sein. Wenn diese Abgabe aber zu den Vereinbarungen gehörte, durch die die Einheit der Nichtjuden mit Israel manifestiert werden sollte, dann könnten mit den Armen auch die jüdischen Armen in Jerusalem gemeint sein. Der Ausdruck Heilige unterstreicht das noch. Er steht wohl für das geheiligte Volk Gottes, das gleichsam in Jerusalem konzentriert ist. Mit ihm war die Gemeinschaft zu halten, rein praktisch durch eine finanzielle Spende in Anlehnung an den Tempelschekel.

Im Stichwort *koinōnia*, das Paulus „hier und in 2. Kor 8,4 und 9,13“ für „diese Sammlung oder Abgabe“ verwendet, nimmt Jankowski mehr wahr als reine Freundschaftsethik:

koinōnia, das ist *Gemeinschaft, Genossenschaft*. In Gal 2,9 geben sich Petrus und Paulus und die anderen an der Abmachung Beteiligten den *Handschlag der Gemeinschaft*. Zeichen der Gemeinschaft ist da auch die Abgabe für die Armen. Genossenschaft wird für Paulus an diesem gewichtigen Punkt ganz konkret in der Geldsammlung für die Armen in Jerusalem, Genossenschaft der Gojim mit den Armen des heiligen Volkes Israel in Jerusalem.

Aber was bedeutet es, dass nach Paulus „[d]ie ‚Kollekte‘ ... von Makedonien und Achaia“ veranstaltet wird? Eigentlich wird sie ja „von den dortigen messianischen Gemeinden“ eingesammelt, aber „[g]enau das ... schreibt Paulus ... nicht“. Jankowski zufolge verwendet er „mit Absicht nur die griechischen Namen der römischen Provinzen“ (J316):

Makedonien und Achaia, das administrativ aus Makedonien herausgelöst und senatorische Provinz wurde, das war für die römische Herrscherschicht fast etwas Sakrales. Makedonien steht da für den Machtanspruch des Hellenismus, Achaia für seine „heiligen“ Wurzeln. Die Römer verstanden sich als deren Erben.

Zur Begründung zitiert Jankowski den Historiker Theodor Mommsen⁴⁸² (J315f.):

„Die Griechen Europas waren von der römischen Republik zu einer einzigen, nach dem Hauptlande Makedonien benannten Statthalterschaft zusammengefaßt worden. Wenn diese mit dem Beginn der Kaiserzeit administrativ aufgelöst ward, so wurde damals gleichzeitig dem gesamten griechischen Namen eine religiöse Gemeinschaft verliehen ... Immer aber bleibt die offizielle Konservierung der griechischen Nationalität ein Kennzeichen der Haltung, welche das neue Kaisertum gegen dieselbe einnimmt, und seines den republikanischen weit überbietenden Philhellenismus“...

Indem Paulus (J316) „in seinen Briefen, vor allem in den beiden nach Korinth, mehrfach Makedonien und Achaia“ erwähnt, sind das für ihn „[v]ordergründig ... nur die Namen der römischen Provinzen. Aber sie stehen bei ihm auch für *die Griechen* oder den Hellenismus, und das heißt bei ihm: für die Gojim.“ Das aber bedeutet:

In dem Moment, in dem Paulus bis an die Ränder des Erdreichs gehen will, damit die Gojim das Befreien Gottes erfahren, erfolgt die Bindung Makedoniens und Achaia, also der Griechen, der Gojim, an das geheiligte Israel, symbolisch zwar, aber doch sehr konkret durch eine Kollekte für die Armen der Heiligen in Jerusalem in Analogie zum Tempelschekel. Es ist ein Bekenntnis zu Israel, das

482 Th. Mommsen, Römische Geschichte, dtv-Ausgabe, Bd. 6, 231f.

die Gojim mit der Sammlung ablegen. Freiwillig, *eudokein*, erfolgt diese Sammlung. Sie ist wie eine Schuld, die abzutragen ist. Denn von Israel, von den Heiligen in Jerusalem, sind sie inspiriert worden und wurden zu deren Genossen, *koinōnein* – das Verb steht hier parallel zu *koinōnia* in 15,26 – und erhielten nun Anteil an den Israel gewährten Gaben. Und diese Genossenschaft zeigt sich dann auch in der unterstützenden Tat. Diese Bindung der Gojim an Jerusalem ist für Paulus eine Notwendigkeit. Sie muß gewährleistet sein, bevor über Rom das Befreien Gottes an den Enden der Erde unter den Gojim ausgerufen werden kann. Deswegen führt der Weg an die Enden der Erde nicht nur über Rom, sondern auch über Jerusalem.

Dass Wolter im Hintergrund von Römer 15,25-27 ebenfalls (M445) den „heilsge-schichtlichen Vorrang Israels vor den Völkern“ wahrnimmt und ihn nicht wie andere Exegeten im Sinne eines mütterkirchlichen Charakters der Jerusalemer christlichen Urgemeinde umzuinterpretieren versucht, ist ihm hoch anzurechnen. Schade, dass er dennoch auch in solchen Versen keinen Anlass sieht, seine Entscheidung zu überdenken, Paulus habe seinen Römerbrief ausschließlich an Heidenchristen adressiert.

Römer 15,28-29: Nach besiegelter Übergabe der Frucht will Paulus nach Spanien aufbrechen und mit dem vollen Segen des Messias in Rom Station machen

15,28 Wenn ich das nun ausgerichtet
und ihnen diesen Ertrag versiegelt übergeben habe,
will ich von euch aus nach Spanien ziehen.
15,29 Ich weiß aber: Wenn ich zu euch komme,
werde ich mit dem vollen Segen Christi kommen.

[19. Februar 2026] In Römer 15,28 (M446) „kehrt Paulus zu den römisch-spanischen Reiseplänen zurück“, wobei er sich mit *touto* {das} „auf *diakonōn tois hagiois* {den Heiligen zu dienen} in V. 25“ bezieht und „mit *ton karpon touton* {diese Frucht} ... die Kollekte“ bezeichnet. Dass Paulus „die Kollekte für die Christen in Jerusalem ‚versiegeln‘ (*sphragizesthai*)“ will“, kann Michael Wolter zufolge nicht meinen, „er habe die Kollekte versiegelt übernommen und werde sie darum unangetastet übergeben“, denn aus den parallelen Formulierungen „*epitelesas* {beendet} und *sphragisamenos* {versiegelt}“ ist zu schließen:

Die ‚Versiegelung‘ fand nicht am Herkunftsort der Kollekte statt, sondern sie wird in Jerusalem erfolgen, und sie ist Bestandteil ihrer ‚Vollendung‘. Außerdem ist es Paulus, der die ‚Versiegelung‘ vornimmt. Es liegt darum näher, „versiegeln“ (*sphragizesthai*) hier als eine Verstärkung von „vollenden“ (*epitelein*) zu interpretieren. Paulus verwendet diese Metapher, um die definitive Vollendung des Kollektenprojekts zu umschreiben.

Ganz ähnlich wird in 4. Makkabäer 7,15 der „Tod ein ‚zuverlässiges Siegel‘ (*pistē sphragis*)“ genannt, „das das Leben ‚beendete‘ (*eteleiōsen*)“, und nach Weisheit 2,5

können wir „unser ‚Ende‘ (*teleutē*) nicht rückgängig machen, denn das Leben ‚wurde versiegelt (*katesphragisthē*), und niemand kehrt wieder.“

Das in dem aus *apo-* {weg von} und *erchesthai* {kommen, gehen} zusammengesetzten Wort *aperchesthai* {aufbrechen} enthaltene „Element der Trennung gilt Jerusalem“, und (M446f.) die „Abfolge ‚(aus Jerusalem) davongehen‘ – ‚über euch‘ (*di' hymōn*) – ‚nach Spanien‘ bildet die Reiseroute ab, der Paulus nach der Übergabe der Kollekte folgen will.“ Damit (M447) „durchquert“ Paulus „in der zweiten Hälfte von V. 28 in wenigen Worten die gesamte Mittelmeerwelt“ und reist „wie im Fluge von Jerusalem via Rom nach Spanien“.

Aber in Vers 29 kehrt er „noch einmal zu seinen Lesern nach Rom zurück und widmet seinem Besuch bei ihnen kurze Aufmerksamkeit“, indem er ihnen mit Hilfe der „Präposition *en* {hier: mit}“ angibt, „was er ihnen bei seinem Kommen mitbringen wird“, nämlich

„die Fülle des Segens Christi“. Paulus will auf diese Weise ankündigen, dass mit ihm der „Segen Christi“ in seiner unverkürzten Vollständigkeit und ohne Abstriche unter den römischen Christen Präsenz gewinnen wird. Der Ausdruck *eulogia Christou* {Segen Christi} ist eine christologische Analogiebildung zu *eulogia kyriou* {Segen des Herrn}, das häufig in der Septuaginta anzutreffen ist.

„Wie dort ‚Segen des Herrn‘ die Anwesenheit von Gottes lebensförderlichem Heil bei den Menschen meint“ – z.B. an Stellen wie „Gen 39,5; Dtn 12,15; Ps 128,8^{LXX}; Spr 10,6.22; Sir 11,22; 33,17; PsSal 5,17; 17,38; Jes 65,8“ –

so bezeichnet Paulus hier mit „Segen Christi“ die vom Christusgeschehen ausgehende Heilswirkung im Leben der christlichen Gemeinden und schreibt sich selbst die Rolle von deren Mittler zu. Dass er den „Segen Christi“ als Nachwirkung der erfolgreichen Übergabe der Kollekte verstanden wissen will, macht er aber mit keinem Wort kenntlich.

Gerhard Jankowski (J316) erinnert im Zusammenhang mit seiner Auslegung von Römer 15,28-29 zunächst an etwas, was unseres Wissens in der damals noch offenen Zukunft des Paulus geschehen wird:

Paulus wird nach Rom kommen, freilich anders als geplant. Denn in Jerusalem wird er verhaftet und nach seiner Appellation an den Kaiser zu einem Prozeß nach Rom verbracht werden. Noch ist es nicht soweit. Noch sind da die Pläne, nach Jerusalem zu gehen und dann nach Rom zu kommen. Soweit die Pläne. Wie aber wird er aufgenommen werden nach diesem zum Teil mehr als gewagten Schreiben? Werden sie ihn ablehnen als einen, der zu einer Sekte gehört, der überall widersprochen wird? Er sagt zum Schluß, was sie von ihm zu erwarten haben: Er wird kommen *in Vollendung des Segens, eulogia/berakha, des Messias*.

An dieser Stelle wendet Jankowski den Blick zurück in die Vergangenheit des Volkes Israel (J316f.):

Abraham sollte ein Segen werden. Mit ihm, so heißt es in Gen 12,1ff. werden sich segnen alle Sippen des Bodens, auf dem Menschen leben. Paulus hat alles getan, um diesen Segen unter die Menschen zu bringen. Für ihn vollendet sich im Messias, was Abraham verheißen wurde. So wird er kommen in und mit diesem Segen. Nach Rom.

Von diesem Verständnis des Segens her muss man sich nach Jankowski klar machen, dass es nicht so harmlos ist, wie es in den Ohren von heutigen Kirchenbesuchern klingen mag, wenn Paulus den Segen des Messias nach Rom bringen will (J317):

In Rom waren schon andere vor ihm gewesen. Auch sie im Namen des Messias. Ihre Agitation hatte dazu geführt, daß Juden und deren Sympathisanten aus der Stadt ausgewiesen wurden. Nun kommt da wieder einer nicht nur im Namen des Messias, sondern mit dessen Segen. Rom, die Beherrscherin der Völker, wird davon nicht ausgenommen. Von Jerusalem kommt der Segen auch nach Rom, damit dort, von wo die Beherrschung des Erdkreises ihren Anfang nahm, die Völker nicht mehr verflucht sind, sondern sich segnen. Weil in einer neuen Welt, die kommen muß und kommen wird, Menschen leben werden, befreit, in Frieden, als wahrhaftige Menschen. Auch in Rom. Und niemand herrscht, es sei denn Gott.

Römer 15,30-32: Paulus bittet die Römer, mit ihm zu kämpfen im Gebet um Errettung vor den Ungehorsamen in Judäa, damit er in Rom bei ihnen ausruhen kann

- 15,30 Ich ermahne euch aber, Brüder und Schwestern,
durch unsern Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes,
dass ihr mir kämpfen helft und für mich zu Gott betet,
15,31 dass ich errettet werde vor den Ungehorsamen in Judäa
und mein Dienst, den ich für Jerusalem tue,
den Heiligen willkommen sei,
15,32 damit ich mit Freuden zu euch komme nach Gottes Willen
und mich mit euch erquicke.

In den Versen Römer 15,30-31 (M447) ist „Paulus mit seinen Gedanken immer noch bei der bevorstehenden Jerusalemreise“ und fordert mit „demselben *parakalō* {ich rufe auf}, mit dem er in Röm 12,1 den gesamten paränetischen Briefteil eingeleitet hatte, ... die Christen in Rom auf, ihn mit ihrer Fürbitte zu unterstützen.“ Wieder „verstärkt er die Dringlichkeit seiner Aufforderung dadurch, dass er ... weitere Instanzen zu ihrer Unterstützung in Anspruch nimmt“ (M448), „die die existentielle Identität seiner Adressaten konstituieren.“ Mit dem Verweis auf

„unser[en] Herr[n] Jesus Christus“ und „die Liebe des Geistes“ ... gibt Paulus den Christen in Rom zu verstehen, dass sie seiner Aufforderung nicht lediglich seinetwegen, sondern auch um ihrer selbst willen zu folgen haben, weil sie nur so in Übereinstimmung mit ihrer Identität handeln. Dass Paulus damit zwi-

schen den Zeilen auch eine kleine Drohung versteckt, ist nicht von der Hand zu weisen, denn wenn seine Leser nicht so handeln, wie von ihm gewünscht, setzen sie sich in Widerspruch zu den von ihm aufgebotenen Instanzen.

Zur Verbindung von „Geist und Liebe“ erläutert Wolter, dass sie „in vergleichbarer Weise nur noch in Kol 1,8 miteinander verbunden“ werden. Hier „steht die Liebe vermutlich exemplarisch für die Gesamtheit einer Lebensführung, die vom heiligen Geist bestimmt ist, der als Gabe Gottes zur Grundausstattung einer jeden christlichen Existenz gehört“.

Nach Vers 30b möchte Paulus, „dass ihm die römischen Christen durch ihre Fürbitte „beistehen“ (*synagōnizesthai*)“, wobei die „sprachliche Gestaltung ... der paulinischen Fürbitte für die nichtchristliche Mehrheit Israels in Röm 10,1 (*hē deēsis pros ton theon hyper autōn* {das Flehen zu Gott für sie})“ entspricht. Während (M449) das „Verb *synagōnizesthai* ... mit seinen Stammverwandten in der griechischen Bibel nur hier belegt“ ist, findet es sich in

der außerneutestamentlichen Literatur ... ausgesprochen häufig – vor allen Dingen und nicht überraschend bei den Historikern. Paulus verwendet es hier mit einer seinen Lesern vertrauten Bedeutung, die Bestandteil des allgemeinen Sprachgebrauchs war: als Bezeichnung für die Unterstützung oder den Beistand, den man anderen Menschen zuteil werden lässt, wenn es sich als erforderlich erweist.

Zum Beleg verweist Wolter u.a. auf Philo und Josephus⁴⁸³: Philo zufolge „stehen Verwandte einem der Ihren als *synagōnistai* zur Seite (Philo, Spec. Leg. 4,178)“, und kann „*synagōnizesthai* etc. ... auch häufig parallel zu *boēthein* („helfen“) etc. gebraucht“ werden, „z.B. Philo, Spec. Leg. 4,179 (jedes Volk hat ‚Helfer, die gemeinsame Sache mit ihm machen [*boēthoi koinoprabountes*], während dem [jüdischen Volk] kaum jemand beisteht [*synagōnizetai*])“. Nach Josephus „kann Mose Gott dafür danken, dass dieser ihm in seiner mühevollen Verantwortung für Israel ‚beigestanden hat‘ (*synēgōnisato*; Josephus, Ant. 4,316).“

„Warum Paulus nicht lediglich ‚helfen‘ schreibt..., sondern die römischen Christen auffordert, ihm ‚Beistand‘ zu leisten, ist durch die Sorgen und Befürchtungen veranlasst, mit denen er seiner Reise nach Jerusalem entgegensieht“. Es ist (Anm. 81) dieser „*paulinische* ‚Agon‘ {Kampf}, an dem die Leser fürbittend teilhaben sollen“.

483 Für die von Wolter mit „Spec. Leg. 4,178 und 4,179“ zitierten Stellen aus dem Werk [De specialibus legibus](#) („Über die Einzelgesetze“) ist im Internet eine englische Übersetzung verfügbar: [The Special Laws IV](#) (der übersetzte Text von Philo steht erst unterhalb der durchgezogenen Linie nach kommentierenden Angaben zu frühen jüdischen Schriften). Die aus dem Werk des Josephus angeführte Stelle „Ant. 4,316“ ist in deutscher Übersetzung unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 4, 8, 47](#), nachzulesen.

In Vers 31 (M449) „folgt der Inhalt des Gebets“, der „aus zwei Teilen“ besteht und an „erster Stelle (V. 31a)“ die Sorge „um Leib und Leben“ anspricht (M449f.), die Paulus „durch nichtchristlich gebliebene Juden in Judäa bedroht sieht“. Indem er sie (M450) „wie in Röm 11,30b.31a.32a ‚ungehorsam‘ (*apeithountes*; s. auch 10,21 mit dem Zitat von Jes 65,2)“ nennt, verwendet er „diejenige Kategorie, mit der in der Septuaginta Israels Abwendung von Gott bezeichnet wird“. In der Apostelgeschichte „findet diese Sorge“ ihre Bestätigung „u.a. in Apg 20,3; 21,10-11.27-30; 23,12-15.“ Mit *Ioudaia* {Judäa} kann Paulus „die römische Provinz *Iudaea*“ meinen, „die im Jahr 6 n.Chr. eingerichtet wurde, vielleicht aber auch nur eher allgemein den geographischen Raum, in dem Jerusalem sich befand und der mehrheitlich von Juden bewohnt war.“ Mit dem Passiv „*rhyesthai apo* + Genitiv der Person“ {errettet werden vor}, einem Ausdruck, den „es nur im griechischen Alten Testament sowie vereinzelt in der jüdisch-hellenistischen Literatur und im Neuen Testament“ gibt, „erwartet Paulus von Gott“ die „Bewahrung vor dieser Gefahr oder die Rettung aus ihr“.

In Vers 31b kommt noch eine „andere Befürchtung“ zur Sprache, nämlich ob *hē diakonia mou hē eis Ierousalēm euprosdektos tois hagiois genētai* {mein Dienst für Jerusalem bei den Heiligen willkommen ist}. Dabei steht hier „Jerusalem“ ... für die Christen in Jerusalem, während ‚die Heiligen‘ wie in V. 25 die christlichen Juden Jerusalems in Abgrenzung von den nichtchristlichen Juden bezeichnet“. In Frage steht, ob die Kollekte ihre „Funktion ... als Realsymbol der Einheit von Judenchristen und Heidenchristen“ erfüllen kann. Nach Wolter wird diese Einheit (M450f.)

durch die gemeinsame Teilhabe am Evangelium von Jesus Christus gestiftet und lässt den zwischen ihnen bestehenden Unterschied in den Hintergrund treten. In der gegenseitigen Anerkennung dieser Einheit bestand die eigentliche theologische Substanz des Konferenzergebnisses. Paulus nennt die Kollekte [metonymisch](#) *koinōnia* (V. 26; s. auch 2Kor 8,4; 9,13), weil sie den auf beiden Seiten bestehenden Willen zum Ausdruck bringt, der Einheit von christlichen Juden und christlichen Heiden sichtbare Gestalt zu verleihen: Die heidenchristlichen Gemeinden erweisen diesen Willen dadurch, dass sie die Kollekte aufbringen, die Judenchristen in Jerusalem dadurch, dass sie die mit dieser theologischen Symbolik aufgeladene Sammlung als „willkommen“ (*euprosdektos*) annehmen. Wenn Paulus daran zweifelt, so bedeutet das nichts anderes, als dass ihm fraglich geworden ist, ob die Jerusalemer Christen nach wie vor zur Vereinbarung der Apostelkonferenz stehen und bereit sind, in den Heidenchristen in erster Linie Christen zu sehen, mit denen sie durch das Evangelium von Jesus Christus verbunden sind. Stattdessen fürchtet er, dass sie das Trennende in den Vordergrund stellen und sich von den Heidenchristen geschieden wissen, weil diese nicht wie sie Juden sind.

Da (M451) in „der Apostelgeschichte ... die Kollektenaktion mit keinem Wort erwähnt“ wird, bleibt unsicher, wie „die Sache ausgegangen ist“. Nach Wolters Einschätzung hat sich jedoch die „Hoffnung“ des Paulus, „dass sein ‚Dienst für Jerusa-

lem‘ den dortigen Christen ‚willkommen‘ ist, ... ganz offensichtlich nicht erfüllt.“ Er hält es für „denkbar“, dass Paulus die in Apg 21,23-24.26 erwähnte „Auslösung von vier Gemeindemitgliedern ..., die ein Nasiräatsgelübde nach Num 6,1-21 (s. auch Apg 18,18) abgelegt hatten“, aus „der Kollekte“ finanziert hat, wodurch „die Sammlung zwar der Jerusalemer Gemeinde zugute gekommen“ wäre,

jedoch nicht in Gestalt einer solennen {feierlichen} Demonstration der ökumenischen Einheit von jüdischen und nichtjüdischen Christen. Vielmehr stellte Paulus die Kollekte der Jerusalemer Gemeinde in einer Weise zur Verfügung, die eher einer Geldwäsche glich.

Solchen Spekulationen ist Wolter sonst eher abhold. Zum abfälligen Vorwurf der „Geldwäsche“ mag er sich haben hinreißen lassen, weil nach dem Bericht der Apostelgeschichte eine unterschiedslose Einheit von Juden- und Heidenchristen in Jerusalem tatsächlich nicht existierte. Zugleich aber verstand Paulus die Einbeziehung der Völker in die Verheißungen Israels auch gar nicht als Einebnung aller Unterschiede zwischen ihnen, jedenfalls erwartete er eben nicht von den Juden, dass auch sie nicht mehr als Juden nach der Tora leben sollten. Dass Paulus sich nach Apg 21,23ff. in eine Reihe stellt mit toratreuen Juden, soll ja dazu dienen, wie Jankowski in seiner Auslegung der Apostelgeschichte⁴⁸⁴ schreibt, einem „Gerücht“ entgegenzutreten,

Paulus lehre alle Juden bei den Gojim, die Tora des Mosche nicht mehr zu beachten, ihre Kinder nicht mehr beschneiden zu lassen und so nicht mehr auf jüdische Art zu leben. Der Vorwurf lautet also: Paulus empfiehlt in der Diaspora messianisch lebenden Juden, nicht mehr als Juden zu leben. Wenn dieses Gerücht stimmt, dann ist Paulus jemand, für den gilt, was die Tora in Dtn 13 gebietet: *bring ihn um, ... denn er hat dich abzusprengen getrachtet von Adonai deinem Gott hinweg*.

Diesen Hintergrund der Konfliktlage, innerhalb derer Paulus für die Versöhnung der Verschiedenen trotz all ihrer Gegensätze eintritt, nimmt Wolter nicht ernst genug. Juden, die trotz ihres Vertrauens auf den Messias Jesus Juden bleiben, scheinen in seinem Blickfeld überhaupt nicht zu existieren, womit er eine Situation vorwegnimmt, die schon bald wirklich eingetreten ist – aber gegen den Willen des Paulus.

Mit dem erneuten *hina* {damit} zu Beginn von Vers 32 schließt Paulus (M451) „nicht ein weiteres Anliegen der Fürbitte“ an, sondern er „schreibt jetzt, was durch sie möglich werden soll“, nämlich „die Freude über ... den erfolgreichen Abschluss der Kollekte und dass Paulus wohlbehalten wieder aus Judäa rausgekommen ist.“ Dabei (Anm. 91) mag der „Ausdruck *en chara* {in Freude} ... denselben Stellenwert haben wie in Spr 29,6: *dikaioi de en chara kai en euphrosynē estai* („der Gerechte wird in Freude und in Fröhlichkeit sein‘)“.

484 Gerhard Jankowski, Rom. Die Apostelgeschichte des Lukas, Dritter Teil (21,15-28,31) - Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte Nr. 101/102, 2004, 7.

Zwar nimmt Paulus (M451) mit „*elthōn pros hymas* {nachdem ich zu euch gekommen bin} ... sowohl *elthein pros hymas* {zu euch zu kommen} (V. 23b) als auch *erchomenos pros hymas* {wenn ich zu euch komme} (V. 29)“ wieder auf, aber jetzt „bleibt er ... bei ihnen und zieht nicht weiter. Er kündigt an, dass er bei den Christen in Rom verweilen und sich zusammen mit ihnen ‚ausruhen‘ will (*synanapausōmai hymin*).“

Eigentlich passt „dieses Verb“ in seinem „normale[n] Gebrauch ganz und gar nicht zum Kontext“, denn *synanapausōmai* (Anm. 93) „bedeutet im ganz konkreten Sinn ‚mit jemandem zusammen ruhen/liegen/schlafen‘, meistens von Männern und Frauen mit sexueller Konnotation“, so dass Wolter es für „verständlich“ hält, dass das Wort „einem Teil der Textüberlieferung von Röm 15,32 ausgelassen und in einem anderen Teil durch *anapsyxō* bzw. *anapsychō* {erfrischen, aufleben} ersetzt wurde“.

Nach Wolter (M452) hat Paulus *synanapausōmai* {zusammen-mit-ausruhen} daher wohl „hier vor allem mit Blick auf *synagōnisasthai* {zusammen-kämpfen} (V. 30b) verwendet“, wobei „es ihm vor allem auf das in der Vorsilbe *syn-* steckende Miteinander ankam“, ähnlich wie bereits in Römer 1,12 bei dem Wort *symparaklēthēnai* {mit-ermutigen}: „dem erfolgreich beendeten gemeinsamen ‚Kampf‘ will er zusammen mit seinen römischen Gastgebern die verdiente Erholung genießen.“

Eine entsprechende (Anm. 94) „Interaktion von *agōn/agōnizesthai* {Kampf/kämpfen} und *anapauesthai* {ausruhen}“ gibt es auch „bei Philo, Praem. 157; ‚sich ausruhen (*anapauesthai*) und neue Kraft sammeln wie ein Athlet, der sich im Kampf verausgabt hat (*proēgōnismenos*)““, und bei „Josephus, Ant. 13,327: *anapausei diapherein ton agōna* (‚den Kampf durch Ausruhen in die Länge ziehen‘).“⁴⁸⁵

Gerhard Jankowski (J317) hebt zu Römer 15,30-32 hervor, dass die „geplante Fahrt nach Jerusalem ... alles andere werden“ wird

als eine Vergnügungsreise. Daß Paulus selber die Sammlung überbringen will, zeigt an, welchen Stellenwert sie für ihn hat. Er, der aus der Sicht der orthodoxen Autoritäten ohne Beauftragung, ohne Geschäftsauftrag in der Diaspora gehandelt hat, kommt gleichsam in einer offiziellen Mission nach Jerusalem, um die Einheit mit der jüdischen Muttergemeinde demonstrativ zu unterstreichen. Ihm ist klar, daß es in Jerusalem nicht ohne Konflikte abgehen wird.

Nicht umsonst ermutigt er die Brüder in Rom, *mit ihm zusammen zu kämpfen, synagōnisasthai*, und sei es nur in Gebeten zu Gott. Was er erahnt, hat dann wohl auch stattgefunden. Lukas hat das in seiner Apostelgeschichte in den Kapiteln 21-23 breit erzählt. Es gab Tumulte im Tempelbezirk, ausgelöst durch die öffentliche Anschuldigung gegen Paulus, er lehre *gegen das Volk, die Thora und den Tempel* (Apg 21,28f.).

485 Die von Wolter mit „Praem. 157“ zitierte Stelle aus Philos Werk [De praemiis et poenis](#) ist in deutscher Übersetzung unter [Über Belohnungen und Strafen](#) nachzulesen, das Josephuszitat „Ant. 13,327“ unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 13, 12, 2.](#)

Schließlich kommt es zur Ausbreitung der Tumulte in Jerusalem, so dass (J318) „die Römer eingreifen mußten“, Paulus „in Schutzhaft“ nahmen und „ihn, den römischen Bürger, nach Cäsarea“ brachten, „nachdem ein Mordkomplott gegen ihn aufgedeckt worden war.“ Aber wer waren diejenigen, die „gegen Paulus in Jerusalem agitierten und agierten“? Nach Jankowski waren es

sowohl Juden aus der Diaspora wie aus Judäa, alle aber eindeutig dem zelotischen Spektrum zuzurechnen und einige in der Ablehnung der von Paulus vertretenen Heterodoxie. Paulus nennt sie in den Schlußsätzen seines Briefes die *Unzuverlässigen*, *apeithountes*. Es sind Juden, die seiner Praxis nicht folgen wollen, weil sie nicht davon überzeugt sind und sich deswegen auch nicht auf sie eingelassen haben, sondern sie bekämpfen. Daß sie vor allem in Judäa gegen die Heterodoxie vorgehen, ist verständlich. Denn die Provinz war zu der Zeit eine Unruheherd. Der bewaffnete Kampf gegen die Fremden wurde von den verschiedenen zelotischen Gruppierungen vorbereitet.

Dass in deren Augen „[w]ie eine Provokation ... erscheinen“ musste, „wenn Paulus mit seiner Delegation gleichsam als Anwalt der Nichtjuden nach Jerusalem kommt, um die Zugehörigkeit der Nichtjuden zu Israel in einem symbolischen Akt deutlich zu machen“, verwundert nicht. Zugleich „befürchtet Paulus“, dass „wegen der zelotischen Agitation in Jerusalem die Annahme der Sammlung von den Heiligen abgelehnt werden“ könnte. Darum äußert er seinen Wunsch,

daß seine Mission nach Jerusalem Erfolg hat. Und deswegen ermutigt er die Brüder in Rom, ihn in den bevorstehenden Auseinandersetzungen in Jerusalem mit ihrem Gebet zu begleiten. Nach dieser Mission wünscht er sich nichts als Ruhe und Erholung in Rom.

Römer 15,33: Ein Friedensgruß – noch nicht zum Abschluss des Römerbriefes

15,33 Der Gott des Friedens aber sei mit euch allen! Amen.

Zum Schlussvers des Kapitels Römer 15 kommentiert Gerhard Jankowski (J318) mit einem einzigen knappen Satz:

Mit dem üblichen Friedenswunsch schließt er [Paulus] den Brief – zunächst.

Michael Wolter (M452) äußert sich ausführlicher. In Vers 33 beendet Paulus den Epilog seines Römerbriefes

mit einem Segenswunsch, dessen Form den Segenswünschen in 15,5.13 entspricht, und ebenfalls wie in 15,5.13 macht er eine Heilsgabe, die Gott schenkt, zu einer Gottesprädikation. Die Prädikation „Gott des Friedens“ gibt es auch in [TestDan](#) 5,2; Röm 16,20; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23; Hebr 13,20.

Als einen Unterschied zu „den christologischen Gnadenwünschen, mit denen Paulus seine Briefe zu beenden pflegt“ stellt Wolter fest, dass der Segenswunsch hier „eine eigenständige Grundlage“ hat:

Er basiert auf der Zusage des Mit-Seins, die Gott seinem Volk oder auserwählten Einzelnen zuteil werden lässt und transformiert sie in einen Segenswunsch (s. auch 1Chr 22,16; Jub 12,29.30).

Dabei bedeutet „Gottes Mit-Sein Wohlergehen und Bewahrung vor Unheil“. Daraus, dass (M453) solche Texte als „Segens- und Gnadenwünsche ... jeweils am Briefende stehen“, ist nach Wolter jedoch nicht zu schließen, „dass wir in Röm 15,33 den ursprünglichen Schluss des Römerbriefes vor uns haben“, denn es gibt (Anm. 104) mit einer einzigen Ausnahme „keine einzige Handschrift, in der nur Kap. 16 fehlt“. Trotzdem wollte Paulus (M453) „an dieser Stelle einen markanten Schlusspunkt setzen“ und sich mit „diesem Segenswunsch, den er noch durch ein ‚Amen‘ bekräftigt, ... von seinen Lesern vor dem Aufbruch nach Jerusalem (V. 25)“ verabschieden.

Zusammenfassend stellt Wolter zu Römer 15,22-33 fest, dass der „Rhythmus dieses Abschnitts ... durch die rasch wechselnde Abfolge der Reiseziele bestimmt“ ist, „die Paulus ansteuern will“ (M453f.):

Paulus führt seine Leser mehrfach quer durch den gesamten Mittelmeerraum: von *Rom* (V. 22-23) über *Spanien* (V. 24a-c) wieder zurück nach *Rom* (V. 24d), dann nach *Jerusalem* (V. 25-28a), von dort über *Rom* (*di' hymōn*) nach *Spanien* (V. 28b), wieder zurück nach *Rom* (V. 29), weiter nach *Judäa* und *Jerusalem* (V. 30-31) und schließlich erneut nach *Rom* (V. 32). In diesem Hin und Her spiegelt sich sehr präzise die Situation, in der Paulus den Brief schreibt. Zwei Perspektiven überlagern sich: Auf der einen Seite will er in Spanien zu neuen Missionsufern aufbrechen, auf der anderen Seite steht noch der Abschluss seiner bisherigen Verkündigungstätigkeit aus. Er muss noch seinen Teil einer Vereinbarung der Apostelkonferenz erfüllen und den christlichen Juden in Jerusalem die Kollekte überbringen, die die heidenchristlichen Gemeinden in Makedonien und Achaia für sie gesammelt haben.

Für Wolter (M454) ist es letzten Endes dann doch „keine Überraschung“, dass „Paulus dem Kollektenprojekt und damit dem Abschluss seiner bisherigen Verkündigungstätigkeit in Röm 15,22-33 mehr Raum zubilligt als der Reise nach Rom und Spanien zusammen“, denn „die Kollekte“ ist

doch Ausdruck desselben ekklesiologischen Prinzips, das Paulus über weite Strecken des Römerbriefes erörtert hat: dass der Glaube an Jesus Christus eine Gemeinschaft stiftet, die den Unterschied zwischen Juden und Heiden hinter sich lässt (vgl. vor allem Kap. 1-5; 9,30-33; 10,12-13; 15,5-13). Damit ist auch der verhältnismäßig breite Raum, den Paulus dem Kollektenthema in 15,22-33 widmet, ein weiteres Indiz dafür, dass die Gründe für Anlass und Anliegen des Römerbriefes auf paulinischer Seite zu suchen sind.

Zugleich macht die Erwähnung Jerusalems und Judäas im Epilog deutlich, dass Paulus nach Kapitel 11 keineswegs die Juden vergessen hat – das spricht gegen Wolter dafür, dass das Thema auch in Kapitel 14,1 - 15,13 bestimmend geblieben ist.

Übersetzungsvorschlag für Römer 15,14-33

- 15,14 Ich bin aber überzeugt, meine **Geschwister**,
auch ich selbst **im Blick auf** euch,
dass auch ihr selbst voller **Gutheit** seid,
erfüllt **mit** aller Erkenntnis,
imstande, auch **einander** zurechtzuweisen.
- 15,15 **Mehr als kühn** habe ich euch **teilweise** geschrieben,
wie einer, der euch erinnert
kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben wurde,
- 15,16 **um Hilfe des Messias Jesus für die Gojim** zu sein,
der die **befreiende Botschaft** Gottes **als heilige Handlung betreibt**,
damit **die Weihegabe** der **Gojim willkommen ist**,
geheiligt durch heilige **Inspiration**.
- 15,17 Den Ruhm habe ich **also im Messias Jesus in Bezug auf** Gott.
- 15,18 Denn ich **werde** nicht **wagen**, von etwas zu reden,
was **der Messias** nicht durch mich **bewirkt** hat
zur Hörschaft der **Gojim**
durch Wort und **Tat**,
- 15,19 **durch die** Kraft von Zeichen und **Machterweisen**,
durch die Kraft **der Inspiration Gottes**,
so dass ich von Jerusalem aus und ringsherum bis Illyrien
die **befreiende Botschaft vom Messias zur Erfüllung** gebracht habe,
- 15,20 **aber so, dass ich meine Ehre darin habe**,
Bote der befreienden Botschaft nicht dort **zu sein**,
wo **der Name des Messias (bereits)** genannt wurde,
damit ich nicht auf einem **fremden** Fundament baue,
- 15,21 sondern – wie geschrieben **ist**:
*Denen nicht von ihm **verkündet** wurde, die werden sehen,*
*und die nicht gehört haben, werden **verstehen**.*
- 15,22 Darum auch **wurde ich viele Male** gehindert, zu euch zu kommen.
- 15,23 Jetzt aber, da ich **(meinen) Platz nicht** mehr in diesen **Gegenden** habe,
aber **Sehnsucht** habe, zu euch zu kommen, seit vielen Jahren,
- 15,24 wenn ich nach Spanien gehe, ...
Ich hoffe **nämlich**, euch auf der Durchreise zu **sehen**
und von euch dorthin **geleitet** zu werden,
wenn ich euch **zuvor etwas genossen habe**.
- 15,25 Jetzt aber gehe ich nach Jerusalem, um den Heiligen zu dienen.

- 15,26 Denn für gut hielten es Makedonien und Achaia,
eine Gemeinschaft(ssammlung) zu machen
zugunsten der Armen unter den Heiligen in Jerusalem.
- 15,27 Sie hielten es nämlich für gut und sind auch ihre Schuldner.
Denn wenn an ihren spirituellen (Gütern)
sie, die Gojim, Anteil bekommen haben,
sind sie es schuldig,
ihnen auch mit materiellen (Gütern) zu helfen.
- 15,28 Nachdem ich das zum Ziel gebracht und diese Frucht für sie versiegelt habe,
will ich über euch nach Spanien aufbrechen.
- 15,29 Ich weiß aber: Wenn ich zu euch komme,
werde ich mit dem vollen Segen des Messias kommen.
- 15,30 Ich ermutige euch aber, Geschwister,
durch unseren Herrn Jesus, den Messias,
und durch die (solidarische) Liebe der Inspiration,
mit mir zu kämpfen in den Gebeten für mich zu Gott,
- 15,31 dass ich gerettet werde vor den Ungehorsamen in Judäa
und mein Dienst, der für Jerusalem, bei den Heiligen willkommen ist,
- 15,32 damit ich, wenn ich in Freude zu euch komme
durch den Willen Jesu, des Messias,⁴⁸⁶
mit euch zusammen ausruhen kann.
- 15,33 Der Gott des Friedens sei mit euch allen. Amen.

Postskriptum mit Empfehlung, wechselseitigen Grüßen und Warnung sowie ein Briefschluss zu Gottes Ehre (Römer 16,1-27)

[20. Februar 2026] Nach Gerhard Jankowski (J318f.) ist das letzte Römerbriefkapitel

eindeutig dem Schreiben hinzugefügt. Es ist eine Sammlung von Empfehlungen, Grüßen an und von Mitarbeitern, Warnungen sowie einer abschließenden Doxologie. Umstritten ist, ob hier Fragmente von Schreiben an andere Gemeinden an den Römerbrief angehängt worden sind oder ob Teile des Kapitels ganz ursprünglich zum Brief gehören. Bis auf die Doxologie stammen alle diese Nachträge mit ziemlicher Gewißheit von Paulus selbst. Vielleicht waren sie in der Tat einmal an eine andere Gemeinde gerichtet, vielleicht an die in Ephe-

⁴⁸⁶ Obwohl alle mir zugänglichen Bibelübersetzungen hier „durch den Willen Gottes“ haben, da auch im griechischen Text nach Nestle/Aland (28. Auflage) *dia thelēmatos theou* steht, bevorzugt Wolter wohl zu Recht eine der drei handschriftlichen Lesarten, die „vom Willen Jesu“ sprechen. Da im Neuen Testament „sonst nirgends vom Willen Jesu etc. die Rede“ ist, „sondern immer nur vom Willen Gottes“, ist „nach allen Regeln der Textkritik wahrscheinlich, dass eine der drei Lesarten, die vom Willen Jesu sprechen, den Ausgangstext bildet und *theos* eine Angleichung an den üblichen Sprachgebrauch vornehmen will“.

sus, wie vermutet wird. Wir nehmen aber diesen Teil des Briefes als das, was er nun einmal ist: ein Postskriptum, mehr oder weniger persönliche Mitteilungen, die nur hier, am Ende des Briefes zu machen sind. An anderen Stellen des kompakten Schreibens wären sie störend gewesen.

Michael Wolter (M455) stellt dem großen Abschnitt „D Briefschluss (16,1-23)“, der seine Auslegung des von Paulus geschriebenen Römerbriefs abschließt, keine besondere Einleitung voran. Wie Jankowski unterteilt er ihn in vier Unterabschnitte (MXI) mit den Überschriften „1 Phöbe (16-1-2)“, „2 Grüße an ... (16,3-18)“, „3 Warnung vor Unruhestiftern, eschatologische Vergewisserung und Gnadenwunsch (16,17-20)“ und „4 Grüße von ... (16,21-23)“.

Die abschließenden Verse 16,25-27, die dem Römerbrief nachträglich hinzugefügt wurden, behandelt Wolter unter dem Titel „Ein doxologischer Schlusspunkt“.

Da die außergewöhnlich lange Grußliste Römer 16,3-15 in der exegetischen Literatur die Frage aufgeworfen hat, ob sie überhaupt von Paulus stammt oder ursprünglich zum Römerbrief gehörte, stelle ich der jeweiligen Einzelexegese, die Wolter vornehmen wird, hier nicht nur voran, was er in seiner Analyse und Zusammenfassung über diese Verse zu sagen hat, sondern auch die gesamten Ausführungen von Gerhard Jankowski zu diesem Thema (J321):

Es war üblich – und ist es ja auch heute noch –, in einem Brief gemeinsame Bekannte zu grüßen. Unüblich ist in unserem Brief die verhältnismäßig lange Reihe der Personen, die begrüßt werden. Sie sind geradezu aufgelistet. In keinem anderen Brief des Paulus finden wir solch eine Grußliste. Das hat zu Vermutungen geführt, daß hier von späterer Hand in der Tat eine Liste von Personen, mit denen Paulus etwas zu tun gehabt hat oder zu tun gehabt haben könnte, zusammengestellt und an den Brief angehängt worden ist.

Ein weiteres „Problem, das diese Grußliste bereitet“, besteht darin, dass bis „auf die Namen Priska und Aquila“ kein anderer „in den Briefen des Paulus“ oder „in den anderen apostolischen Schriften“ zu finden ist. Zwar könnte es sein, da „Priska und Aquila ursprünglich aus Rom kommen“, dass auch

alle anderen Personen der Liste ebenfalls in Rom zu Hause sind, aber niemals in der übrigen Diaspora und in den anderen Ekklesiai gewesen sind. Dem widersprechen aber die ausdrücklich benannten engen Beziehungen, die Paulus zu einzelnen der Personen gehabt haben muß. So nennt er Andronikos und Junias *meine Mitgefangenen*, dazu noch *episēmoi en tois apostolois*, *Angesehene unter den Gesandten*. Die beiden waren also an anderen Orten bekannt aufgrund ihres Apostolats. Andere, wie Priska und Aquila sowie Urbanos, müssen seine Mitarbeiter gewesen sein. Wenn aber alle diese Personen zur Zeit der Abfassung des Briefes in Rom gewesen sind, dann wäre Paulus über die römischen Verhältnisse bestens informiert gewesen. Gewiß wäre dann der Brief anders formuliert worden.

Das heißt also: „die Liste widerspricht Röm 1,1-13 und Apg 28,21f.“ An der letzteren Stelle meint Lukas ja sogar, dass niemals ein Brief von Paulus in Rom angekommen sei. Daher nehmen viele Exegeten an, „daß die genannten Personen in einer anderen großen Stadt des Imperiums zu lokalisieren sind, etwa in Ephesus.“ Da nun aber (J321f.) „diese Grußliste als Postskriptum im Brief an die Römer“ enthalten ist, geht Jankowski davon aus (J322), dass „der- oder diejenigen, die sie dort plaziert haben, ... gute Gründe dafür gehabt haben“ müssen:

Alle diese genannten Personen haben einen besonderen Bezug zu Paulus. Er hat sie nicht nur gekannt, sie waren auf die eine oder andere Weise seine Mitarbeiter und Begleiter. Andronikos und Junias, *schelechim*, *apostoloi*, wie er auch, waren laut dieser Liste vor ihm als Juden zur messianischen Bewegung gestoßen. Epainetos ist Paulus bekannt als der erste Nichtjude aus der Provinz Asia, der zur messianischen Gemeinschaft kam. Andere riskierten Kopf und Kragen für ihn. In den Namen wird symbolisch die ganze Diaspora aufgerufen, in der Paulus als messianischer Prediger unterwegs war. Dort war er bekannt. Alle, die er grüßen läßt, können das bezeugen. Sie können bezeugen, daß er eben nicht eine Häresie vertritt, der überall widersprochen wird.

Entscheidende Schlüsse für seine Auslegung des gesamten Römerbriefs zieht Jankowski aus den in der Grußliste auftauchenden Namen:

Alle Namen in dieser Liste sind typisch hellenistische Namen. Bei fast allen kann man ihren gesellschaftlichen Status ablesen, denn die meisten von ihnen sind typische Sklavennamen wie etwa *Epainetos*, *Lobenswert*, *Stachys*, *Ähre*, *Persis*, *die Persische*, *Asynkritos*, *der Unvergleichliche*, oder *Philologos*, *Freund des Wortes*. Nun will das nicht heißen, daß diese Leute alle Sklaven waren. Sie können auch Freigelassene, sogenannte Libertini, gewesen sein, da Freigelassene grundsätzlich ihre alten Sklavennamen beibehielten und das Nomen gentile ihrer ehemaligen Besitzer ihrem Namen hinzufügten. Freigelassene aber gehörten nicht gerade zur Unterschicht. Einige von ihnen haben besonders z.Z. des Claudius steile gesellschaftliche und politische Karrieren gemacht. Darum geht es aber in der Grußliste nicht. Einige von ihnen werden ausdrücklich als *Stammesgenossen*, *syngeneis*, des Paulus bezeichnet, das heißt, daß sie Juden waren. Bei Maria, Aristobulos und Herodion kann man aus den Namen schließen, daß sie Juden gewesen sein könnten⁴⁸⁷. Die anderen müssen Nichtjuden gewesen sein. Und so haben wir in all diesen Namen noch einmal das ganze Thema des Briefes konzentriert vor uns: Juden und Nichtjuden trotz aller Verschiedenheit geeint durch den Messias in der messianischen Ekklesia.

487 Maria ist die hellenisierte Form von Mirjam. Aristobulos, *der beste Rat*, ist ein fast typischer Assimilationsname. Er ist besonders in der Makkabäerzeit häufig. Herodion ist ebenfalls solch ein Name. Er geht auf das griechische *hēros*, *Held*, zurück und war ein beliebter Name in der herodianischen Zeit bis hin zu Herodes Agrippa.

Jankowski hält es dafür für alles andere als einen „Zufall“ (J322f.),

daß gerade in dieser Grußliste das Wort Ekklesia relativ häufig fällt. Sie, die Herausgerufene, die erneuerte *kehilla*, das Gesamt Israels, verkörpert ja für Paulus in der Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden den Leib des Messias. Und hier, in der Grußliste, sind Juden und Nichtjuden zusammen, nicht anonym, sondern kenntlich gemacht durch ihre Namen. Sie alle gehören zu den Ekklesiai des Messias, die sich zusammengefunden haben in den Städten des Imperiums, in einzelnen Häusern, d.h. Großfamilien, in diesen Städten. Sie alle sind mit der Ekklesia in Rom verbunden. Es ist der Messias, der sie alle untereinander verbindet, nicht aber der Imperator, der in Rom sitzt und beansprucht, Beherrscher des Erdkreises zu sein.

Für Jankowski spielt es daher keine wesentliche Rolle (J323), ob Paulus selbst oder jemand anders „diese Grußliste zusammengestellt und dem Römerbrief als Postskriptum hinzugefügt hat“. Wer „auch immer“ das getan haben mag,

er hat Paulus gut verstanden. Es scheint, als habe er mit der Grußliste die ersten Sätze des Briefes ganz konkret auslegen wollen. Hier werden gleichsam namentlich genannt, an die der Brief gerichtet ist: „*die Gerufenen des Jesus Messias aus den Gojim*“ und das heißt „*alle, die in Rom sind Geliebte Gottes, gerufene Heilige*“ (1,6f).

Michael Wolter hatte sich bereits in der Einleitung zu seiner Römerbriefauslegung im ersten Band (W25) mit der Frage auseinandergesetzt, ob das Kapitel 16 möglicherweise ursprünglich zu einem „anderen Paulusbrief“ gehört hat,

der entweder ebenfalls nach Rom oder ... an die Gemeinde in Ephesus gerichtet gewesen sei. Zur Begründung wurde angeführt, dass Paulus in einer ihm persönlich unbekannten christlichen Gemeinde kaum so viele Menschen gekannt haben dürfte, wie er hier grüßen lässt, dass er in seinen Gemeindebriefen sonst nie einzelne Mitglieder der Gemeinde grüßt und dass er die Adressaten seines Briefes kaum auffordern könne, einzelne unter ihnen zu grüßen⁴⁸⁸.

Aber Wolter hält „[k]eines der genannten Argumente“ für „stichhaltig“, denn „gerade einer solchen Grußliste in einem Brief an Adressaten, denen der Briefschreiber weithin unbekannt ist“, kommt „eine sinnvolle Funktion zu“, nämlich „in ihrer Gesamtheit die Fremdheit zwischen Autor und Adressaten“ abzubauen.

Zudem wird Wolter (M478) in seiner Einzelauslegung insbesondere zu den Versen 10b und 11b Belege dafür anführen, dass Paulus „zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes“ durchaus über „Kenntnisse von den römischen Verhältnissen“ verfügt, aber „dass die paulinischen Grüße auf Informationen basieren, die mehrere Jahre alt und inzwischen längst überholt sind.“

488 Dazu verweist Wolter vor allem auf W. Schmithals, Der Römerbrief, Gütersloh 1988, 145.

Insgesamt hebt Wolter (M465) zur Analyse der Grußliste in Römer 16,3-16 hervor, dass Paulus mit dem

Verb *aspazesthai* {grüßen} ... nicht weniger als 17mal ohne Unterbrechung jeden Hauptsatz einleitet: in V. 3-16a 16mal in Gestalt eines Grußauftrags (*aspasasthe* {grüßt} NN-Akk.), und in V. 16b in Gestalt einer Grußausrichtung (NN-Nom. *aspazontai hymas* {es grüßen euch}). Darüber hinaus unterscheidet sich V. 16a von V. 3-15 dadurch, dass Paulus in diesem Vers nicht wie vorher um eine Weiterleitung *seiner* Grüße an bestimmte Personen bittet, sondern seine Adressaten auffordert, sich *untereinander* (*allēlous*) „mit dem heiligen Kuss“ zu grüßen.

Zwar fordert Paulus auch in anderen Briefen, nämlich „in Phil 4,21 und 1Thess 5,26“, seine Adressaten auf, „seine Grüße bestimmten anderen Christen ... zu übermitteln“, aber dort gibt es keine Grüße „an Einzelpersonen“ wie in Röm 16,3-15. Solche sind in geringer Anzahl „im Neuen Testament sonst nur noch in Kol 4,15 und in 2Tim 4,19“ zu finden, und auch über die außerbiblische „antiken Briefpraxis“ geht (M466) die „Vielzahl der zu grüßenden Personen“ mit insgesamt „24 namentlich genannte[n] Personen“ sowie weiteren Personen und Gruppen ohne Namensnennung weit hinaus.

Nach Wolter ist der „Katalog der Grußaufträge grob in drei Teile“ aufzugliedern: In den Versen 3-7 werden „sechs Personen“ sehr ausführlich begrüßt, während „die knappsten Grüße *am Ende* stehen (V. 14-15)“, in denen die „gegrüßten Personen ... mit keinem weiteren Wort charakterisiert“ werden. „Im doppelten Sinne *in der Mitte* (V. 8-13) stehen Grußaufträge, bei denen Paulus die Gegrüßten“ mit wenigen Ausnahmen „jeweils durch ein einziges Merkmal charakterisiert“. Auffällig ist im ersten Teil (M466f.) „die formal parallele Gestaltung der Charakterisierungen auf, die Paulus den beiden Paaren Prisca und Aquila (V. 3-4) sowie Andronikos und Junia (V. 7) angedeihen lässt“.

Die insgesamt in den Versen 3-15 aufgeführten Adressaten (M467) lassen sich nur mit großen Unsicherheiten näher bestimmen. Klar ist nur: „17 von ihnen sind Männer, 9 sind Frauen.“ Ansonsten lässt sich

[s]chon der sprachliche Ursprung der Namen ... nicht in allen Fällen eindeutig bestimmen: 16 der Gegrüßten tragen griechische Namen (Epainetos; Andronikos; Stachys; Apelles; Herodion; Tryphaina; Tryphosa; Persis; Asynkritos; Phlegon; Hermes; Patrobas; Hermas; Philologos; Nereus; Olympas) und 7 lateinische (Prisca; Aquila; Junia; Ampliatus; Urbanus; Rufus; Julia). Demgegenüber gibt es bei Maria (V. 6) keinen Anhaltspunkt, der eine zweifelsfreie sprachliche Identifikation möglich machte. Darüber hinaus sagt der sprachliche Ursprung eines Names nichts über die territoriale Herkunft seines Trägers aus (Aquila z.B. war nach Apg 18,2 trotz seines lateinischen Namens aus dem Pontus gebürtig).

Auch kann man nicht „zweifelsfrei“ sagen, „wer von den namentlich Genannten Jude war und wer nicht.“ Einigermassen sicher ist das nur für „Aquila (V. 3), Andronikos und Junia (V. 7) sowie Herodion (V. 11) ..., wahrscheinlich auch Prisca (V. 3) und vielleicht Maria (V. 6); mitunter wird dies auch für Apelles (V. 10) sowie für Rufus und seine Mutter (V. 13) vermutet.“ Außerdem rechnet Wolter damit, „dass einige der Gegrüßten Sklaven oder Freigelassene oder Kinder von Freigelassenen waren.“

Am Ende der Einzelauslegung des so analysierten Abschnitts hebt Wolter (M483) zur „Einzigartigkeit der Grußaufträge in Röm 16,3-15 ... zwei Gründe“ hervor. Erstens gab

es in Rom anders als z.B. in Philippi, Thessaloniki und Korinth nicht eine gesamtstädtische Ekklesia ..., in der alle Christen dieser Stadt zusammenkamen, um mit Hilfe von gemeinsam entwickelten Routinen gemeinsam Gottesdienst zu feiern. Die institutionelle Gestalt der römischen Christenheit war vielmehr in paulinischer Zeit noch durch ein Nebeneinander von Hausgemeinden charakterisiert, zwischen denen es wohl Verbindungen gab, ohne dass sie sich aber ein gemeinsames institutionelles Dach gegeben hätten. Diese dezentrale Organisationsform spiegelt sich in der Vielzahl und der rhetorischen Gestaltung der Grußaufträge.

Zweitens aber war „Paulus bisher noch nie in Rom“. Da er „weiß, dass er der Mehrzahl der dortigen Christen persönlich unbekannt ist“ und er eigentlich „nicht die in V. 3-16 genannten Grußempfänger, sondern alle römischen Christen“ anspricht, „die den Brief vorgelesen bekommen oder selber lesen und Paulus noch nicht kennen“ (M483f.),

kommt der Vielzahl der Grußaufträge die Aufgabe zu, Fremdheit zu überwinden und den Eindruck von Nähe hervorzurufen. In diesem Sinn sind es diejenigen unter den römischen Christen, denen Paulus noch unbekannt ist, denen die große Zahl der Grußaufträge signalisieren soll, dass er bereits jetzt ein Mitglied jenes sozialen Netzwerkes ist, in dem die Christen in Rom miteinander verbunden sind. Aus diesem Grunde finden sich in der Grußliste auch so viele Personen, die ihm persönlich unbekannt sind. Er stellt sich auf diese Weise in ein Licht, das das seinen Adressaten zu erkennen geben soll, dass er mit ihnen bereits wohlvertraut ist.

Damit belegt Wolter aber ungewollt auch, dass Paulus ganz gewiss als die Adressaten seines Römerbriefs nicht nur Heidenchristen im Blick hat, denn die Grußliste umfasst auch Wolter zufolge eine ganze Reihe von Menschen jüdischer Herkunft.

Römer 16,1-2: Empfehlungsschreiben für Phöbe, die vermutliche Briefbotin

16,1	Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die den Dienst an der Gemeinde von Kenchreä versieht,
16,2	dass ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich's ziemt für die Heiligen,

und ihr beisteht in jeder Sache, in der sie euch braucht;
denn auch sie hat vielen beigestanden, auch mir selbst.

[21. Februar 2026] Die beiden Verse Römer 16,1-2 (M457) enthalten – in „der Form antiker Empfehlungsbriefe (*systatikai epistolai*; 2Kor 3,1; s. auch Apg 18,27; 1Kor 16,3) – eine Empfehlung für Phöbe“, von der (M458) „sonst nirgendwo im Neuen Testament die Rede“ ist und die nach Michael Wolter mit „großer Wahrscheinlichkeit“ den Brief überbracht hat. Aus ihrem Namen schließt Wolter, „dass sie keine jüdischen Eltern hatte“, denn (Anm. 7) in „der griechischen Mythologie war *Phoibē* (,die Strahlende‘) der Name einer Titanin“; zudem „waren *Phoibos* bzw. *Phoibē* Beinamen“ der griechischen Götter „Apollon bzw. Artemis“.

Aus Vers 2c wird hervorgehen (M458), dass Phöbe „nicht eigens zum Zweck der Briefüberbringung nach Rom reist, sondern ... den Brief an die Christen in Rom lediglich mitnimmt“. Indem Paulus sie „gegenüber den Briefempfängern zunächst als ,unsere Schwester‘ (V. 1a)“ identifiziert, will er nach Wolter nichts anderes ausdrücken, als dass sie eine „Christin“ ist. Damit schließt Wolter aus (Anm. 9),

dass „unsere Schwester“ so etwas wie ein „Titel“ ist, mit dem Paulus Phöbe als seine Mitarbeiterin kennzeichnet⁴⁸⁹ ... Nach „ich“ im Subjekt kann *hēmōn* nicht individuell auf Paulus, sondern nur auf ihn und die Adressaten gemeinsam verweisen. Wenn Paulus manchmal Mitarbeiter „Brüder“ nennt (z.B. 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; 1Thess 3,2; Phlm 1), darf man daraus nicht schließen, dass ,Bruder‘ bzw. ,Schwester‘ auch ,Mitarbeiter‘ bzw. ,Mitarbeiterin‘ bedeutet. ... Phöbe ist in demselben Sinne „Schwester“, wie Paulus seine Adressaten immer wieder als „Brüder“ anredet (Röm 1,13; 7,1.4 usw.).

Mit den Worten (M458) *ousan kai diakonon tēs ekklēsias tēs en Kenchreais* {die auch Dienerin der Gemeinde in Kenchreä ist} in Vers 1b lässt Paulus erkennen,

dass Phöbe in Kenchreä lebte, einer Hafenstadt, die gut 15 km in südsüdöstlicher Richtung vom antiken Korinth entfernt am Saronischen Golf lag. In Apg 18,18 erzählt Lukas, dass Paulus sich in Kenchreä die Haare schneiden ließ, bevor er ein Schiff bestieg, das ihn nach Syrien bringen sollte. Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes gab es dort eine christliche Gemeinde, und Paulus stellt Phöbe seinen Lesern als eine *diakonos* {Dienerin} dieser Gemeinde vor.

Ein Irrtum ist es nach Wolter (Anm. 10), das „Nomen *diakonos* ... für ein Maskulinum“ zu halten, „denn *diakonos* gehört zu den Substantiven der 2. Deklination, die ... im Nominativ zwar auf -os“ enden, aber feminin sind, „wenn sie einen weiblichen Referenten haben, ... wie z.B. *parthenos* (,die Jungfrau‘; Mt 1,23)“. So wie (M458f.) „Phöbe ihre *diakonia* {Dienst} zum Wohl der christlichen Gemeinde in Kenchreä ver-

489 So sieht das E. Schüssler Fiorenca, *Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, *WorWor* 8 (1986), 426.

sieht“, kann in „Kol 1,24-25 ... auch Paulus selbst *diakonos* der *ekklēsia* genannt“ werden“. Jedenfalls liegt (M459) in „der Übersetzung von *diakonos tēs ekklēsias* durch ‚Dienerin der Gemeinde‘ ... keine Herabsetzung, wie häufig unterstellt wird“, und (Anm. 15) „[m]it ‚Diakonisse‘ ist *diakonos* ... auf jeden Fall falsch übersetzt.“ Der Ausdruck (M459f.) *diakonos tēs ekklēsias* ist aber auch

keine Amtsbezeichnung, sondern Paulus charakterisiert mit diesem Ausdruck Phöbes Einsatz für die Gemeinde von Kenchreä. Was sie konkret tut, geht aus der Bezeichnung nicht hervor. Auf Grund von 1Kor 16,15-16 kann Engagement auch Leitungsaufgaben einschließen, denn hier fordert Paulus dazu auf, sich denen unterzuordnen (*hypotassesthai*), die sich für den „Dienst“ für die Gemeinde zur Verfügung gestellt haben. 1Kor 12,5, wo Paulus von unterschiedlichen „Zuteilungen von Diensten“ (*dihaireseis diakoniōn*) spricht, macht aber auch andere Aktivitäten möglich. Darum war Phöbe wohl auch nicht die Einzige in Kenchreä, die für sich in Anspruch nehmen konnte, als *diakonos tēs ekklēsias* für das Wohl der christlichen Gemeinde tätig zu sein.

In Vers 2 (M460) folgt der „Inhalt der in der Empfehlung implizierten Bitte“, die „aus zwei Teilen“ besteht. In 2a fordert Paulus „die römischen Christen auf, Phöbe gastfreundlich in ihre Gemeinschaft aufzunehmen“, eine Bitte, die er auch „für Epaphroditus an die Philipper“ richtet (Phil 2,29). Mit *en kyriō* {im Herrn} hebt er hervor, dass „Phöbe und die Adressaten des Römerbriefes“ als Christen „miteinander verbunden“ und (M460f.) „innerhalb der christlichen Sinnwelt“ sogar „Geschwister“ sind. Und wenn Paulus (M461) mit *axiōs tōn hagiōn* {wie es sich für die Heiligen gehört}

die römischen Christen „Heilige“ nennt, spricht er ihnen eine Eigenschaft zu, die sie mit Gott verbindet und von allen anderen Menschen trennt. Er fordert sie damit gleichzeitig auf, sich so zu verhalten, wie es dieser Eigenschaft entspricht. Paulus verankert seine Aufforderung in der Identität seiner Adressaten. Damit stellt er einen Zusammenhang her, der dieselbe Struktur hat wie im Alten Testament die Begründung von Weisungen mit der Heiligkeit Israels z.B. in Ex 22,30; Dtn 7,5f; 14,1f.21.

In Vers 2b schließt Paulus eine zweite Bitte an: *kai parastēte autē en hō an hymōn chrēzē pragmati* {und ihr beisteht, bei welcher Angelegenheit auch immer sie euch braucht}. Hier „wird erkennbar, dass Phöbe nach Rom gereist ist, weil sie dort selbst etwas zu erledigen hatte“, und aller Wahrscheinlichkeit nach geht es „geschäftliche Interessen“:

Daraus kann man dann weiter schließen, dass sie so ähnlich wie die Purpurchändlerin Lydia aus Thyatira (Apg 16,14) eine wirtschaftlich selbständige und wohlhabende Frau war, denn eine Angelegenheit, um deretwillen sie eigens von Kenchreä nach Rom reist, wird von nicht geringer Bedeutung gewesen sein. Dazu passt auch, dass Paulus von ihr in V. 2c schreibt, dass sie für ihn und viele andere gesorgt hat.

Mit dem letzteren Satz (M462) „begründet Paulus seine Bitte um Phöbes Unterstützung“, indem seine Adressaten „für das, was Phöbe für Paulus und viele andere getan hat, die Gegenleistung erbringen sollen.“ Da „[d]ieser Teil der Empfehlung ... nicht mehr zur Vorstellung Phöbes als Briefüberbringerin“ gehört und es „jetzt auch nicht mehr um Phöbes Tätigkeit für die Gemeinde in Kenchreä“ geht, ist nach Wolter auszuschließen, dass Paulus mit dem Wort „*prostatis* Phöbes Status als ‚Vorsteherin‘, ‚Präsidentin‘ oder Leiterin *der Gemeinde* kennzeichnen“ will. Stattdessen stellt Paulus „ihre Bedeutung für nicht weiter spezifizierte ‚viele‘ sowie für ihn selbst“ heraus und spricht also von einer „Beziehung zwischen Individuen. Es geht um das, was Paulus und viele andere an Gutem von Phöbe erfahren haben.“ Was mit *prostatis* konkret gemeint sein könnte, erschließt Wolter aus „einer ungefähr zeitgleich entstandenen Inschrift ..., die einer in Korinth lebenden Frau namens Junia Theodora gewidmet ist“⁴⁹⁰ und die dafür geehrt wird, dass sie sich „als *prostatis* der nach Korinth gekommenen Lykier“ auf verschiedenste Weise für Reisende einsetzt. „Aus der Inschrift geht auch hervor, dass eine solche Tätigkeit kein Patronatsverhältnis mit seinen rechtlichen Implikationen begründet.“ Dass (M463) Phöbe die Patronin des Paulus war, ist auch deswegen auszuschließen, weil „Paulus sich in V. 2b gegenüber den römischen Christen zugunsten Phöbes verwendet, denn damit würde er das soziale Gefälle, das ein solches Verhältnis kennzeichnet, umdrehen.“ Konkret kann ihre Wohltäterschaft sowohl „Gastfreundschaft und finanzielle Unterstützung“ umfasst haben als auch

die Vermittlung von Kontakten zu Menschen ihres sozialen Umfeldes. Auch wenn wir an dieser Stelle über Spekulationen nicht hinauskommen, setzt eine solche Tätigkeit voraus, dass Phöbe die dafür erforderlichen materiellen Ressourcen und sozialen Kontakte zur Verfügung gestanden haben müssen.

Gerhard Jankowski (J319) fällt zu dem „kleine[n] Empfehlungsschreiben“ für „Phoibe, eine Frau aus Kenchreai, dem Haupthafen der Stadt Korinth“, die „zu der messianischen Ekklesia an diesem Ort“ gehört, zunächst auf, dass Paulus erst jetzt zum ersten Mal im Römerbrief „die bei ihm sonst übliche Bezeichnung für die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden“ verwendet.

Paulus hat sowohl „diese Ekklesia“ als auch diese Frau „wohl gekannt“:

Ihr Name entstammt der griechischen Mythologie. Dort ist Phoibe eine der Titaninnen. Solche Namen wurden oft genug als Sklavennamen benutzt. Wurden Sklaven freigelassen, behielten sie ihren Sklavennamen bei. Es ist also anzunehmen, daß Phoibe eine Freigelassene ist.

Zu den Stichworten *diakonos* und *prostatis* erwägt Jankowski speziellere Möglichkeiten als Wolter und geht auch davon aus, dass Paulus mit *prostatis* zumindest auf die

490 Wolter verweist dazu auf „SEG 18 (1962) 143 (S. 51-54)“ in der Sammlung antiker griechischer Inschriften [Supplementum Epigraphicum Graecum](#).

Funktion einer Patronin anspielt, auch wenn sie als Frau offiziell dieses Amt nicht übernehmen konnte:

In der Ekklesia in Kenchreai ist sie *Dienerin, diakonos*. Das ist wohl noch kein eigenständiges Amt. Eher wird damit angedeutet, daß diese Frau einen Dienst bei den gemeinsamen Mahlzeiten versieht und dabei vielleicht als Dolmetscherin für die Nichtjuden dient, die kein Hebräisch – das bei den Lesungen aus der Schrift verwendet wurde – sprechen. Für Paulus und für viele andere ist sie jedoch mehr. Sie ist *prostatis, Patronin*. Das ist ein öffentliches Amt innerhalb der römischen Gesellschaft. Freilich konnten Frauen dieses Amt nicht übernehmen. Dennoch nennt Paulus Phoibe so. Das heißt, daß sie in Kenchreai Möglichkeiten hatte, Menschen materiell zu unterstützen oder sich für sie bei den Behörden zu verwenden. Das ist für Freigelassene durchaus nicht unüblich, ungewöhnlich ist es freilich für eine Frau. Paulus muß das, was sie für ihn und andere getan hat, so hoch eingeschätzt haben, daß er ihr diesen fast amtlichen Titel beilegt. Ihr Ansehen und ihre Selbständigkeit wird auch daran erkennbar, daß sie nach Rom kommen wird *en pragmati, in Geschäften*, wie Paulus schreibt. Gerade Freigelassene konnten so auftreten. Freilich bilden auch hier Frauen die große Ausnahme.

Die folgenden Ausführungen Jankowskis lassen darauf schließen, dass er nicht auf die Idee gekommen ist, Phöbe könne selbst diejenige sein, die auf einer Geschäftsreise den Brief nach Rom mitgenommen hat (J319f.):

In Rom braucht auch solch eine Frau Unterstützung, sicher nicht materieller Art, jedoch in Form von Kontakten oder Weiterempfehlungen. Der Brief wird verlesen werden. Kommt Phoibe nach Rom, ist ihr Name denen bekannt, denen der Brief vorgelesen wurde. So kann sie die ersten Kontakte knüpfen. Paulus empfiehlt, diese Frau aufzunehmen und ihr beizustehen, wie es sich für eine messianische Gemeinde gehört, im Herren und der Heiligen würdig.

Römer 16,3-5a: Grüße an Prisca und Aquila als enge Mitarbeiter des Paulus

16,3	Grüßt die Priska und den Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus,
16,4	die für mein Leben ihren Hals hingehalten haben, denen nicht allein ich danke, sondern alle Gemeinden der Heiden,
16,5	und die Gemeinde in ihrem Haus.

Was Jankowski zu den Grüßen an einzelne Personen in Rom zu sagen hat, wurde bereits in der Einleitung zur Auslegung des Römerbriefkapitels 16 angesprochen, ebenso die zusammenfassenden Ausführungen Wolters zur Analyse von Römer 16,3-16.

Zu den Versen 3-5a findet es Michael Wolter (M468) nicht überraschend, dass „der erste und ausführlichste Grußauftrag Prisca und Aquila gilt ..., denn Paulus ist mit beiden seit langem eng verbunden.“ Nach Informationen in der Apostelgeschichte

(18,2-3) „war Aquila ein aus Pontus gebürtiger Jude, und Prisca bzw. Priscilla seine Ehefrau. Dass auch sie Jüdin war, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher.“

Zu den Namen hebt Wolter hervor (Anm. 16), dass Paulus mit *Akylas* „die Transkription“ des „lateinischen Namen[s]“ Aquila „ins Griechische“ verwendet und (Anm. 17), anders als Lukas, der immer auf die Verkleinerungsform „*Priskilla* (Apg 18,2.18.26)“ zurückgreift, sowohl „in Röm 16,3 und 1Kor 16,19 *Priska* schreibt“.

Da beide (M468) „in Rom gelebt“ haben, „diese Stadt aber auf Grund des Claudius-Edikts verlassen“ mussten, hält Wolter es für

wahrscheinlich, dass sie bereits zu diesem Zeitpunkt Christen waren, denn nur wenn sie in die Unruhen verwickelt waren, die es unter den römischen Juden *impulsore Chresto* {aufgehetzt von Chrestos} (Sueton, Vit. Caes. Claud. 25,4)⁴⁹¹ gab, kann man ihre Ausweisung aus Rom erklären.

Als sie „in Korinth ... ihre Geschäftstätigkeit“ fortsetzten, fand Paulus „bei ihnen nicht nur Wohnung, sondern auch Anstellung, weil er denselben Beruf ausübte“. Nach Wolter (Anm. 19) ist die in Apostelgeschichte 18,3 verwendete Bezeichnung *skēno-poiōi* „eher nicht“ mit „Zeltmacher“ zu übersetzen, so dass nicht klar ist, um „welches Gewerbe es sich gehandelt hat“. Auch ist „[u]mstritten ..., ob das Ehepaar eher reich und ihr Unternehmen im Mittelmeerraum an mehreren Standorten präsent war ... oder ob sie eher ärmliche Handwerker waren, die nach jedem Umzug neu anfangen mussten“⁴⁹². Anschließend (M468) „reisten die beiden dann mit Paulus von Korinth nach Ephesus (Apg 18,18)“, wo „Paulus den 1. Korintherbrief“ schreibt, „in dem er Grüße von Prisca und Aquila an die Christen in Korinth ausrichtet (1Kor 16,19)“, und „[d]anach gehen Paulus und das Ehepaar getrennte Wege (Apg 18,19).“ Es ist aber nicht sicher (Anm. 20), ob die Apostelgeschichte die „paulinische Reise von Ephesus über Cäsarea, Jerusalem, Antiochien, durch Galatien und Phrygien wieder zurück nach Ephesus (Apg 18,21-23; 19,1)“ historisch zutreffend darstellt, denn aus

1Kor 16,12 geht hervor, dass Apollos in Ephesus nicht nur auf Prisca und Aquila getroffen ist (diesen Eindruck erweckt Lukas in Apg 18,24-26, sondern dass er dort auch mit Paulus selbst zusammen war. Das will die lukanische Darstellung ausschließen.

Jedenfalls ist Paulus (M468) zur Zeit „der Abfassung des Römerbriefes ... in Korinth, während Prisca und Aquila wieder in Rom leben. Da in „dem aus nachpaulinischer Zeit stammenden 2. Timotheusbrief“ vorausgesetzt ist, „dass das Ehepaar sich im-

491 Die von Wolter mit „Sueton, Vit. Caes. Claud. 25,4“ angeführte Stelle ist in deutscher Übersetzung hier nachzulesen: [Biographie von Tiberius Claudius Drusus Caesar](#).

492 Ersteres vertritt W.H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 26f., Letzteres u.a. J.J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival, Edinburgh 1998, 132-135. Die mit Lampe* 156-164 angeführte Belegstelle ist in den Literaturverzeichnissen nicht eindeutig auffindbar.

mer noch oder schon wieder in Ephesus befindet, während Paulus in Rom gefangen ist“, hält es Wolter für möglich (Anm. 21),⁴⁹³

dass dem Verfasser der Pastoralbriefe eine Fassung des Römerbriefes vorlag, in der Kap. 15-16 fehlten, so dass 2Tim 4,19 in Bezug auf die Aufenthaltsorte von Prisca und Aquila immer noch auf dem Stand von 1Kor 16,19 basierte.

Weiter (M468) geht aus „1 Kor 16,19 und Röm 16,5a“ hervor, „dass Prisca und Aquila in Ephesus und in Rom Gastgeber von Hausgemeinden waren, und gute Gründe sprechen dafür, dass dies auch in Korinth so war.“

Für den Umstand (M469), dass „Prisca meistens vor ihrem Mann genannt wird (Apg 18,18.26; Röm 16,3; 2Tim 4,19)“, nennt Wolter als möglichen

Grund ..., dass vor allem sie es war, die sich aktiv an der paulinischen Missionsarbeit beteiligt hat. Wenn Paulus das Ehepaar seine „Mitarbeiter“ (*synergoi*) nennt, wird er sich ... vor allem auf die gemeinsame Zeit in Korinth und Ephesus beziehen.

Da Paulus (Anm. 23) nach „Apg 18,11 ... in Korinth 18 Monate und nach Apg 19,10 in Ephesus zwei Jahre gewirkt“ hat und in „20,31 ... gar von drei Jahren die Rede“ ist, hat sich diese Zusammenarbeit über einen erheblichen Zeitraum erstreckt.

In Vers 4a (M469) bringt Paulus mit der „Metapher“ *ton heautōn trachēlon hypethēkan* {sie haben ihren eigenen Hals hingehalten} „zum Ausdruck, dass Prisca und Aquila seinetwegen sogar ihr eigenes Leben riskiert haben“, was nach Wolter von „der antiken Freundschaftsethik“ her zu verstehen ist, der „zufolge ... Freunde ... einander auch unter Einsatz des eigenen Lebens beistehen“, wozu er sich u.a. auf Stellen bei Seneca, Cicero, Aristoteles und Epiktet beruft, aber auch auf Johannes 15,13 hinweist: „keiner hat größere Liebe als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde“. Daher ist es Wolter zufolge (M469f.) „auch unwahrscheinlich, dass die Prisca und Aquila geltende Dankbarkeit sich lediglich auf eine einmalige Situation bezieht, mit der die beiden Paulus unter Einsatz des eigenen Lebens aus einer gefährlichen Lage gerettet hätten“, vielmehr (M470) will Paulus seinen „Dank ... auf die gesamte Tätigkeit des Ehepaares als seine ‚Mitarbeiter‘ bezogen wissen.“ Dem entspricht auch die sicherlich übertreibende Formulierung *hois ouk egō monos eucharistō alla kai pasai hai ekklēsiai tōn ethnōn* {denen nicht allein ich dankbar bin, sondern auch alle Gemeinden der Heiden}, durch die das Lob des Paulus „rhetorisch hervorgehoben werden soll“, was ganz ähnlich auch in „2Tim 4,8“ oder „2Joh 1“ geschieht.

In Vers 5a wird der „Hauptsatz aus V. 3“ weitergeführt, indem nun auch die *kat' oikōn ekklēsia* {die Gemeinde in ihrem Haus} begrüßt wird. Eine solche „christli-

493 Wie M. Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen* (SBS 229), Stuttgart 2016, 153f., annimmt.

che Gemeinde, die sich im Haus der jeweils namentlich Genannten zu gottesdienstlichen Versammlungen zusammenfindet“ wird „im Neuen Testament auch noch in 1Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2“ erwähnt (M470f.):

Aus 1Kor 16,19 geht hervor, dass Prisca und Aquila auch in Ephesus Gastgeber einer solchen ‚Hausgemeinde‘ gewesen sind. Zu einer solchen Versammlung gehörten nicht nur Mitglieder des jeweiligen Haushalts, sondern auch christliche Angehörige anderer Häuser, die dort keinen Gottesdienst feiern konnten, weil der jeweilige Hausherr kein Christ war. Sie mussten die gottesdienstlichen Versammlungen in anderen Häusern besuchen. Vermutlich sind es solche Christen, die Paulus in Röm 16,10b.11b grüßen lässt.

Nach Wolter gilt für Rom (M471), dass Paulus „hier also nicht von einer übergeordneten ‚Kirche‘ (*ekklēsia*)“ spricht,

die sich in Häuser gliedert, sondern jede sich in einem Haus versammelnde christliche Gemeinschaft ist für ihn schon als solche ‚Kirche‘. Während es in Korinth auch für die gesamte Ortsgemeinde einen Versammlungsort in einem Privathaus gab (nach Röm 16,23a das Haus des Gaius), existierte in Rom keine stadtweite ‚Ortsgemeinde‘, in der alle Christen dieser Stadt zusammenkamen.

Zum „Ausdruck *kat' oikon* (oder auch *kat' oikian*)“ führt Wolter aus „der griechischen Literatur“ zahlreiche Belege für die „Bedeutung ‚im Haus‘“ an, wobei „*kat' oikon/oikias* ... sowohl ‚innerhalb des Hauses‘ ... als auch ‚zum Haus gehörig‘“ bedeuten kann.

Römer 16,5b-7: Grüße an Epainetos und Maria sowie an die Apostel Andronikos und Junia

Grüßt Epänetus, meinen Lieben,
der aus der Provinz Asia der Erstling für Christus ist.
16,6 Grüßt Maria, die viel für euch gearbeitet hat.
16,7 Grüßt den Andronikus und die Junia,
meine Stammverwandten und Mitgefangenen,
die berühmt sind unter den Aposteln
und vor mir in Christus gewesen sind.

Dass Paulus (M471) „*Epainetos*“, der „sonst im Neuen Testament nicht“ vorkommt, in Vers 5b, „gleich nach Prisca und Aquila nennt“, mag nach Wolter damit zusammenhängen, „dass er als erster in der römischen Provinz Asia zum christlichen Glauben gefunden hat (das meint Paulus mit der Bezeichnung *aparchē tēs Asias* {Erstling der Asia}).“ Vielleicht gehörte er dort (M472) „zum Haus und dann auch zur Hausgemeinde Priscas und Aquilas“ und ist „zusammen mit Prisca und Aquila nach Rom übergesiedelt“. Der hier als erster von vier von Paulus Gegrüßten mit dem „Adjektiv *agapētos* {geliebt}“ Bezeichnete war mit „großer Wahrscheinlichkeit ... Heidenchrist“.

Von der in Vers 6 genannten „Maria“ ist nicht sicher, ob sie „Jüdin und ihr Name die Gräzisierung des hebräischen Namens *Marjam* war“. Dass Paulus sie (Anm. 35) nicht

wie „Andronikos und Junia (V. 7) sowie Herodion (V. 11a) ... *syngenēs mou* {meine Verwandten} nennt“, ist „auch bei Aquila (V. 3)“ der Fall, „von dem wir aus Apg 18,2 wissen, dass er ein Jude war.“

Bekannt ist auch nicht (M 472), „ob sie aus dem Osten stammte oder aus Rom“, und obwohl „Frauen dieses Namens ... auch sonst im Neuen Testament“ vorkommen, ist „keine von ihnen ... aber wohl mit dieser Maria identisch.“

Die Formulierung *polla ekopiasen eis hymas* {sie hat sich eurentwegen sehr abgemüht}, mit der Paulus „ihr Engagement für die römischen Christen hervorhebt“, lässt nicht erkennen, „welche Tätigkeit Maria versehen hat“, so dass (Anm. 39) weder auszuschließen noch eindeutig zu behaupten ist, ob sie eine Gemeindeleiterin war.

Die in Vers 7 (M472) begrüßten „Andronikos und Junia“ waren vermutlich „ebenfalls ein Ehepaar. Beide kommen sonst im Neuen Testament nicht vor“, obwohl (Anm. 42) Bauckham⁴⁹⁴ „Junia mit der Johanna von Lk 8,3; 24,10 und Andronikos mit deren Ehemann Chuza identifizieren“ will:

Johanna habe sich in Junia umbenannt, weil dieser Name so ähnlich klinge wie hebr. *Jōannā*. Chuza habe demgegenüber einen griechischen Namen gewählt, der mit seinem ursprünglichen Namen nichts zu tun hat. ... Bauckham ist der Meinung, dass Chuza zusammen mit Herodes Antipas zum Passafest nach Jerusalem gereist und dort Zeuge von Jesu Tod geworden sei. Zusammen mit seiner Frau habe er eine Auferstehungsvision gehabt und sei von Jesus „als Zeuge beauftragt worden“ ...

Solcherlei „Einfälle“ passen nach Wolter in einen „Kolportageroman“, haben aber nichts zu tun mit „einer historiographischen Rekonstruktion, deren Autoren ihre wissenschaftliche Verantwortung ernst nehmen“.

Dass (M473) „Paulus hier eine Frau namens *Iounía* (lat. *Iunia*) grüßen lässt“, hat nicht erst die „neuere exegetische Diskussion zu Röm 16,7“ bestätigt, davon „sind auch schon die altkirchlichen Kommentatoren des Römerbriefes ausgegangen“. So schreibt etwa (Anm. 43) Johannes Chrysostomus⁴⁹⁵: „Wie groß war die Gelehrsamkeit (*philosophia*) dieser Frau, dass sie der Bezeichnung ‚Apostel‘ gewürdigt wurde“.

Erst im Mittelalter kam erstmals „die Annahme“ auf, „dass Paulus hier von einem Mann spricht“, die später auch von Martin Luther und „der Mehrheit der Kommentatoren übernommen“ wird. Dabei wird

als ausschlaggebendes Argument die Charakterisierung als Apostel in V. 7c angeführt ...: Weil Paulus diese Person „Apostel“ nennt, könne sie nur ein Mann

494 Wolter bezieht sich auf R. Bauckham, *Gospel Women*, Grand Rapids/Cambridge 2002, 165-202; das Zitat steht auf S. 198.

495 Wolter zitiert ihn mit „Hom. In Rom. 32,2“ nach „Field 476“. In der Bibliothek der Kirchenväter ist eine deutsche Übersetzung dieser [Zweiunddreißigsten Homilie](#) zu finden.

gewesen sein. Man versah darum die Lesart *iounian* mit einem Circumflex auf der letzten Silbe (*iouniân*) und erklärte sie als Kontraktion aus dem lateinischen Männernamen *lunianus*. Gegen diese Interpretation spricht freilich, dass ein Name ‚Iounias‘ nicht nur in keiner einzigen akzentuierten Bibelhandschrift belegt ist, sondern sich auch sonst nirgendwo in einem antiken griechischen Text findet. Man kann aus diesem Grunde davon ausgehen, dass es diesen Namen überhaupt nicht gab. Hinzu kommt noch, dass die Kontraktion aus *lunianus* wohl nicht *Iounias* lauten würde, sondern *Iounas*. Aber auch dieser Name ist nirgendwo belegt.

Näherhin (M474) versieht Paulus „Andronikus und Junia mit vier Merkmalen, von denen die ersten beiden (V. 7b) Gemeinsamkeiten feststellen, durch die er die beiden mit sich selbst verbindet (zweimal *syn* {zusammen mit}).“ **Erstens** nennt er die beiden seine *syngeneis*, wofür „eine Vielzahl von Bedeutungsmöglichkeiten in Betracht“ kommt, nämlich

Familienangehörige ... (z.B. Lk 1,36.61; Apg 7,14), Menschen, die in derselben Stadt wohnen ..., die demselben Stamm ... oder demselben Volk angehören ..., oder im übertragenen Sinne Freunde, Vertraute und Bündnispartner ... Im vorliegenden Fall ist es am wahrscheinlichsten, dass *syngeneis* wie in Röm 9,3 (die nichtchristlichen Juden sind Paulus' *syngeneis kata sarka*) ethnisch gemeint ist und Andronikos mit Junia als Juden identifizieren will.

Dass Paulus (Anm. 56) in „V. 11a ... auch Herodion und in V. 21 Lucius, Jason und Sosipater ‚meine *syngeneis*‘“ nennt,

macht die Bedeutungen ‚Familie‘, ‚Herkunft aus derselben Stadt‘ oder ‚Zugehörigkeit zu demselben Stamm‘ unwahrscheinlich, denn es wäre schon ein merkwürdiger Zufall, wenn sich so viele (mit Paulus wären es sechs) Familienangehörige oder ehemalige Bewohner von Tarsus oder Angehörige des Stammes Benjamin im Umfeld des Römerbriefes zusammengefunden hätten ... Gegen die übertragene Bedeutung spricht, dass nicht zu erklären ist, warum Paulus nur Andronikos, Junia und Herodion als ‚Freunde‘ oder ‚Vertraute‘ auszeichnet und nicht auch die anderen, denen er Grüße ausrichten lässt.

Wenn Paulus die beiden **zweitens** „als ‚Mit(kriegs)gefangene‘ (*synaichmalōtoi*)“ bezeichnet, waren sie wohl „in der Vergangenheit einmal mit Paulus zusammen inhaftiert ..., ohne dass wir sagen könnten, wann und wo das war“. Zwar gab es keine „Haftstrafe ... im römischen Strafrecht“, aber „Sistierungen bis zum Verfahren vor der zuständigen Gerichtsbehörde“ hat „Paulus ganz offensichtlich mehr als einmal hinnehmen“ müssen („vgl. 2Kor 6,5; 11,23; Phil 1,7.12-26; Phlm 1.9-10“). Im Philemonbrief 23 nennt Paulus „Epaphras seinen ‚Mit(kriegs)gefangenen‘, und in Kol 4,10 wird Aristarch so bezeichnet“. Auch sonst beschreibt Paulus „seine Missionstätigkeit ... unter Rückgriff auf militärische Metaphern ... (vgl. 2Kor 10,3-4; Phil 2,25; Phlm 2; s. auch 1Kor 9,7).“

In Vers 7c charakterisiert Paulus **drittens** „Andronikos und Junia als *episēmoi en tois apostolois* {unter den Aposteln hochangesehen}“, was „unlängst zum Gegenstand einer ausgesprochen kontroversen Diskussion geworden“ ist.

Die Exegeten Burer und Wallace⁴⁹⁶

haben zu begründen versucht, dass *episēmos en* + Dativ der Person grundsätzlich nicht *inklusiv* („hochangesehen unter“), sondern *exklusiv* („hochangesehen bei“) zu verstehen sei. Aus Röm 16,7 ginge demnach hervor, dass Paulus Andronikos und Junia nicht zum Kreis der Apostel gezählt habe, sondern lediglich feststellen wolle, dass sie bei den Aposteln ein hohes Ansehen genossen hätten.

Dagegen haben u.a. Bauckham, Belleville und Epp⁴⁹⁷

diese Interpretation scharf kritisiert und festgestellt, dass an der bis in die alte Kirche zurückreichenden inklusiven Interpretation festzuhalten sei, der zufolge Paulus Andronikos und Junia hier zum Kreis der Apostel zähle.

Nach Wolter gibt „es sowohl für die inklusive als auch für die exklusive Interpretation von *episēmos en* Belege“. Zur Widerlegung der Position von Burer und Wallace (M476) genügt der Nachweis eines „eindeutig *inklusive[n]* Gebrauch[s] von *episēmos en*“, so dass ich mich darauf beschränke, auf „Josephus, Bell. 2,418“⁴⁹⁸ hinzuweisen:

presbeis ... epempon ... pros Agrippan en hois ēsan episēmoi Saulos te kai Antipas kai Kostobaros („sie sandten ... Boten ... zu Agrippa, unter denen waren hochangesehen Saulus, Antipas und Kostobar“).

Hier gehören die als *episēmoi* Charakterisierten eindeutig zu derselben Gruppe wie die durch *en* + Dativ Bezeichneten.

Grammatikalisch lässt die „die Kontroverse darum nicht entscheiden“, denn es ist „sowohl eine exklusive als auch eine inklusive Interpretation möglich“:

Was aber entschieden für die inklusive Interpretation spricht, ist das Bild vom Kreis der Apostel, das die exklusive Interpretation unausgesprochen voraussetzt: Ihre Vertreter müssen annehmen, dass die Apostel so etwas wie ein zahlenmäßig und personell fest umrissenes Gremium bildeten, deren Mitglieder

496 Wolter verweist auf M.H. Burer und D.B. Wallace, Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7, NTS 47 (2001), 76-91, und M. Burer, *Episēmoi en tois apostolois* in Rom 16:7 as “Well Known to the Apostles”, JETS 58 (2015), 731-755.

497 Wolter bezieht sich auf R. Bauckham, Gospel Women, Grand Rapids/Cambridge 2002, 172-180, L. Belleville, *Iouanian ... episēmoi en tois apostolois*, NTS 51 (2005), 231-249, und E.J. Epp, Junia: The First Woman Apostle, Minneapolis 2005, 72-78.

498 Die von Wolter mit „Josephus, Bell. 2,418“ zitierte Stelle kann in deutscher Übersetzung auf der Internet-Seite Flavius Josephus, [Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a.d.S. \(o.J.\), 2, 17, 4](#), nachgelesen werden.

sich alle kannten und miteinander einen regelmäßigen Meinungs-
austausch pflegten, von dem Paulus hier eine Information nach außen dringen lässt.

Zur Zeit des Paulus „war ‚Apostel‘ ... aber eine reine Funktionsbezeichnung“, so dass (M476f.)

der Kreis der als ‚Apostel‘ geltenden oder sich als solche verstehenden Menschen ... viel zu unübersichtlich und diffus“ war, um dem eben gezeichneten „Bild entsprechen zu können ... Darum spricht alles dafür, dass Paulus Andronikos und Junia hier zum Kreis der Apostel rechnet und ihnen darin sogar eine prominente Stellung zuschreibt.

Wenn Paulus Andronikos und Junia „Apostel“ nennt, identifiziert er sie als Wandermissionare, die – wie er selbst – sich als von Jesus Christus „gesandte“ Verkündiger des Evangeliums verstanden (vgl. im NT 1Kor 4,9; 9,5; 12,28f; 15,7; 2Kor 11,5.13; 12,11; Eph 4,11; 1Thess 2,7; Apk 2,2).

Letzten Ende, so Wolter (M477),

führen uns die paulinischen Bemerkungen nur vor Augen, wie wenig wir tatsächlich über die Geschichte des Urchristentums wissen. Umso wichtiger ist es darum, dass wir dieses Nichtwissen respektieren und der Versuchung widerstehen, die bleibenden Lücken mit Hilfe unseres Erfindungsreichtums aufzufüllen.

Schließlich fügt Paulus in Vers 7d **viertens** noch eine „Information“ an, die

nicht weit von der ersten entfernt“ ist, „denn wenn Andronikos und Junia schon vor Paulus Christen geworden sind (Paulus schreibt *gegonan en Christō* {in Christus geworden}, weil es die Sammelbezeichnung ‚Christ‘ zu seiner Zeit noch nicht gab), ist es wahrscheinlich, dass sie Juden waren, weil das ‚Christentum‘ in dieser Zeit noch ganz ins Judentum gehörte.

Und erneut ist an Wolter die Frage zu richten, wie er annehmen kann, dass auch diese beiden ebenso wie Prisca und Aquila nicht zu den im Römerbrief ausdrücklich Angesprochenen gehören sollen, wenn er sie doch explizit grüßen lässt.

Römer 16,8-13: Grüße an eine Reihe nur kurz charakterisierter Adressaten in Rom

- 16,8 Grüßt Ampliatus, meinen Lieben im Herrn.
- 16,9 Grüßt Urbanus, unsern Mitarbeiter in Christus,
und Stachys, meinen Lieben.
- 16,10 Grüßt Apelles, den Bewährten in Christus.
Grüßt die aus dem Haus des Aristobul.
- 16,11 Grüßt Herodion, meinen Stammverwandten.
Grüßt die aus dem Haus des Narzissus, die im Herrn sind.
- 16,12 Grüßt Tryphäna und Tryphosa, die im Herrn arbeiten.
Grüßt meine liebe Persis, die viel gearbeitet hat im Herrn.

16,13 Grüßt Rufus, den Auserwählten im Herrn,
und seine Mutter, die auch mir eine Mutter geworden ist.

[22. Februar 2026] In den Versen Römer 16,8-13 folgen die Grüße (M465), „bei denen Paulus die Gegrüßten“ mit wenigen Ausnahmen „jeweils durch ein einziges Merkmal charakterisiert“, wie Michael Wolter es in seiner Analyse formuliert hatte.

In Vers 8 ist das (M477) „Ampliatius“, der „sonst im Neuen Testament nicht“ vorkommt und dessen „Charakterisierung als *agapētos mou* {mein Lieber} ... auf persönliche Bekanntschaft schließen“ lässt. Mit *en kyriō* {im Herrn} verweist Paulus Wolter zufolge wieder „wie in V. 2a und wie ‚in Christus Jesus‘ (V. 3)“ auf „diejenige symbolische Sinnwelt, in der die so charakterisierte Beziehung zwischen Paulus und Ampliatius besteht.“

Für die beiden (M478) in Vers 9 Genannten, nämlich „Urbanus („unser Mitarbeiter in Christus“) und Stachys („meinen Lieben“), die ebenfalls „sonst im Neuen Testament nicht erwähnt“ werden, gilt „[g]enau dasselbe“ wie für Ampliatius. Wahrscheinlich kennt Paulus auch sie „persönlich“. Leider ist bei Urbanus nicht erkennbar, „wen der Plural von *hēmōn* {uns} bei ‚Mitarbeiter‘ mit einschließen soll.“

In Vers 10a „lässt Paulus Grüße an einen Apelles ausrichten, dem wir ansonsten nirgends im Neuen Testament begegnen. Warum er ihn im Unterschied zu den anderen als ‚bewährt (*dokimos*) in Christus‘ charakterisiert, können wir nicht wissen“, vielleicht nur, um in der Formulierung abzuwechseln:

Nach 2Kor 2,9 gilt als *dokimos*, wer „gehorsam“ (*hypēkoos*) ist, und in Phil 2,22 schreibt Paulus Timotheus diese Eigenschaft zu, weil dieser „wie ein Kind dem Vater mit mir zusammen für die Verkündigung des Evangeliums gedient hat“. Noch allgemeiner gilt als *dokimos* jeder, der ‚auf die Probe gestellt wurde‘ (*edokimasthēn*; Sir 31,10) und sich dabei als ‚zuverlässig‘ erwiesen hat (s. auch 1Kor 11,19; 16,3; 2Kor 10,18 sowie 1Kor 9,27; 2Kor 13,6f). Dieses Etikett heftet Paulus auch wiederholt den Überbringern der Kollekte an (1Kor 16,3; 2Kor 8,8.22; 9,13).

In den Versteilen 10b und 11b richtet Paulus mit der Formulierung *ek tōn* {aus den (Hausgenossen)} Grüße an „namentlich nicht genannte Christen ..., die zu den Menschen gehörten, die als Sklaven, Verwandte, Kinder oder Frauen im Haus von nicht-christlichen Hausherrn (hier: Aristobul und Narcissus) lebten“ und „darum nicht in ihrem eigenen Zuhause, sondern nur in anderen Hausgemeinden Gottesdienst feiern“ konnten. Die Worte *tous ontas en kyriō* {die im Herrn sind} in Vers 11b bedeuten „genauso wie der Ausdruck ‚in Christus Jesus sein‘ (Röm 8,1) nichts anderes als ‚zu Christus gehören‘ oder – noch einfacher – ‚Christ sein‘.“

Eine ganze Reihe von Exegeten (M478f.) ist

der Meinung, dass Aristobul als Bruder von Herodes Agrippa I. und Herodes von Chalkis ein Enkel Herodes d.Gr. war und Narcissus der einflussreiche Frei-

gelassene, der als Sekretär ... in unmittelbarer Umgebung des Caesars Claudius (reg. 41-54) tätig war.

Zur Funktion des Narcissus als Kabinettssekretär von Kaiser Claudius zitiert Wolter „Sueton, Vit. Caes. Claud. 28,1: *ab epistulis* {von den Briefen}“⁴⁹⁹. Unter Berufung (Anm. 84) u.a. auf Tacitus stellt er fest, dass Narcissus dafür sorgte, „dass Claudius erst C. Appius Iunius Silanus (42 n.Chr.) und dann Valeria Messalina (48 n.Chr.) umbringen ließ.“

Informationen über Aristobul entnimmt Wolter (Anm. 83) den Werken des Josephus, insbesondere „Ant. 18,133-135.151-154; Bell. 2,221“⁵⁰⁰:

Josephus, Ant. 20,13 nennt ihn „Aristobul den Jüngeren“ in Abgrenzung von seinem gleichnamigen Vater, den Herodes d.Gr. 7 v.Chr. umbringen ließ. Nach Josephus, Ant. 18,273-276 war neben anderen er es, der im Jahre 40 n.Chr. den römischen Statthalter Publius Petronius davon abbrachte, im Jerusalemer Tempel ein Standbild Kaiser Caligulas aufzustellen. Nach Josephus, Bell. 2,221 starb er als „Privatmann“. Aus Josephus, Ant. 20,13 geht zudem hervor, dass er sich am Hofe Kaiser Claudius' aufhielt und bei diesem gut angesehen war.

Wolter zufolge (M479) gibt es für

diese Auffassung ... in der Tat gute Argumente, denn in beiden Fällen basieren die Grüße auf Nachrichten, die Paulus von Reisenden erhalten hat, die in Rom gewesen sind. Wenn aber nicht die Namen der jeweiligen Christen der individuelle Haftpunkt dieser Information war, sondern die Namen ihrer nichtchristlichen Hausherren, so lässt dies darauf schließen, dass Aristobul und Narcissus nicht irgendwelche Bewohner Roms waren, sondern Männer von einer gewissen Prominenz. Anderenfalls hätte die Information keinen Nachrichtenwert. Ihre Bekanntheit muss darum so groß gewesen sein, dass ihre Namen die Namen der Christen in ihren Haushalten verdrängen konnten. Die als mitteilenswert erachtete Nachricht wird darum ungefähr gelautet haben: ‚Sogar in den Häusern von Aristobul und Narcissus gibt es Menschen, die den Namen unseres Herrn Jesus anrufen!‘

499 Die von Wolter mit „Sueton, Vit. Caes. Claud. 28,1“ angeführte Stelle ist in deutscher Übersetzung hier nachzulesen: [Biographie von Tiberius Claudius Drusus Caesar](#). Die nachfolgend mit „Tacitus, Ann. 11,29-30.33-35.37-38“ zitierte Stelle stammt aus den [Annalen des Tacitus](#).

500 In deutscher Übersetzung können die von Wolter zitierten Stellen hier nachgelesen werden: Das Zitat „Ant. 18,133-135“ unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 18, 5, 4](#), sowie „Ant. 18,151-154“ unter [18, 6, 3](#), „Ant. 18,273-276“ unter [18, 8, 4](#) und „Ant 20,13“ unter [20, 1, 2](#). Die mit „Josephus, Bell. 2,221“ zitierte Stelle ist auf Deutsch unter Flavius Josephus, [Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle a.d.S. \(o.J.\), 2, 11, 6](#) zu finden.

Nach Michael Wolter kann man, falls diese Einschätzung zutrifft, aus diesen Grüßen „auch einen guten Einblick in die Qualität der Kenntnisse von den römischen Verhältnissen“ gewinnen, „über die Paulus zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes verfügte“, denn

Aristobul starb wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der 40er Jahre, und Narcissus wurde gleich zu Beginn der Regierungszeit Neros im Jahr 54 umgebracht (Tacitus, Ann. 13,1,3)⁵⁰¹. Damit waren beide zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes schon seit einigen Jahren tot. Demgegenüber geht Paulus ganz offensichtlich davon aus, dass beide noch am Leben sind, und das erlaubt wiederum den Rückschluss, dass die paulinischen Grüße auf Informationen basieren, die mehrere Jahre alt und inzwischen längst überholt sind.

Eine weitere Unterstützung der „zu V. 10b formulierte[n] Vermutung, dass dort vom Herodianer Aristobul, dem Enkel Herodes d.Gr., die Rede war“, erblickt Wolter darin, dass Paulus in Vers 11a „unmittelbar nach den Christen, die im Haushalt des Aristobul lebten, einen jüdischen Christen (*syngenēs mou* {meinen Verwandten}) namens Herodion grüßen lässt“, der sonst nirgends „im Neuen Testament ... erwähnt“ wird. Er kann auch nicht (Anm. 85) ein „Sohn des in V. 10b erwähnten Aristobul“⁵⁰² ... gewesen sein, denn der hatte nur eine Tochter namens Jotape (Josephus, Ant. 18,135).“

Die in Vers 12 von Paulus begrüßten (M479) „drei Frauen“ haben

miteinander gemeinsam ..., dass er ihnen bescheinigt, sich „im Herrn“ (s. auch V. 3.8.9.10a.13) „(sehr) abgemüht zu haben“ (*kopiōsas* bzw. *polla ekopiasen*). Alle drei kommen sonst im Neuen Testament nicht vor.

„Tryphaina und Tryphosa“ können „Schwestern“ gewesen sein, oder Paulus (Anm. 89) nennt sie „nur auf Grund ihrer zufälligen Namensgleichheit in einem Atemzug“⁵⁰³. Dass Paulus (M479f.) Persis, die er wahrscheinlich „von früher her“ kennt, einfach als *Persida tēn agapētēn* {die liebe Persis} ohne „das besitzanzeigende Fürwort *mou* {meine}“ grüßen lässt, erklärt Meyer⁵⁰⁴ damit (Anm. 91), „dass Persis eine Frau war: ,Beachte, ... wie zart Paulus zu *tēn agapētēn* nicht, wie bei den Mannsnamen V. 8.9

501 Die von Wolter zum Beleg angegebene Stelle „Tacitus, Ann. 13,1,3“ ist nicht ganz korrekt; tatsächlich steht der Bericht von der Ermordung des Narcissus durch die eben zur Witwe gewordene Ehefrau des Kaisers Claudius in den [Annalen des Tacitus](#) gleich im ersten Abschnitt 13,1,1.

502 Das meint nach Wolter E.J. Schnabel, Der Brief des Paulus an die Römer, 2. Band, Wuppertal 2016, 893. Das sogleich angeführte Josephuszitat ist auf Deutsch unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 18, 5, 4](#) nachzulesen.

503 So nach Wolter C.E.B. Cranfield, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans (ICC), 2. Bd., Edinburgh 1975, 793.

504 H.A.W. Meyer, Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer (KEK 4), Göttingen, 5. Aufl. 1872, 644.

mou hinzugesetzt hat“⁵⁰⁵. Ihr (M480) „Name könnte vielleicht (!) darauf hindeuten, dass sie eine Sklavin war, deren familiäre Wurzeln in der Persis lagen.“

Die in Vers 12 begrüßten Personen, Rufus und seine Mutter, kennt Paulus „nicht nur von früher, sondern er hat von Letzterer ganz offensichtlich auch eine intensive Unterstützung erfahren“, aber auf „welchem Weg Mutter und Sohn nach Rom gelangt sind, entzieht sich unserer Kenntnis“. Ob Rufus mit dem in Markus 15,21 erwähnten Rufus identisch ist, der als „Sohn Simons von Cyrene... wie sein Bruder Alexander offensichtlich ein im markinischen Umfeld bekannter Christ war“, muss eine spekulative Hypothese bleiben, „denn dass das Markusevangelium in Rom entstanden sein soll, ist alles andere als ausgemacht“, so dass nicht sicher ist, „[o]b er in Rom lebte“.

Nur Rufus nennt Paulus *ton eklekton en kyriō* {den Erwählten im Herrn}. Zuvor hatte „Paulus in Röm 8,33 noch alle Christen als ‚Erwählte Gottes‘ bezeichnet“, hier weist er „Rufus ... eine Sonderstellung zu“, die sich auf ein nicht näher erkennbares „Alleinstellungsmerkmal bezieht, das Rufus von anderen Christen unterscheidet“, denn es wird hier nicht um „die Übertragung einer bestimmten Aufgabe“ gehen, „mit der ‚Erwählung‘ von Individuen häufig einhergeht“, wie z.B. (Anm. 96) in „Num 16,5.7; 17,20; Dtn 18,5; 1Sam 2,28; der König: 1Sam 10,24; 2Sam 6,21; Ps 78,70 u.ö.“

Römer 16,14-16: Weitere Grüße und der gegenseitige Gruß mit dem heiligen Kuss

- 16,14 Grüßt Asynkritis, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder und Schwestern bei ihnen.
- 16,15 Grüßt Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester und Olympas und alle Heiligen bei ihnen.
- 16,16 Grüßt euch untereinander mit dem heiligen Kuss.
Es grüßen euch alle Gemeinden Christi.

Am Ende seiner Grußliste (M480) stehen in den Versen 14 und 15

zwei Gruppen von jeweils fünf Personen, denen er im Unterschied zu den bisher Genannten kein Merkmal zuschreibt. In beiden Fällen nimmt er in die Grüße auch noch namentlich nicht genannte Christen mit hinein, die er einmal „die Brüder bei ihnen“ und einmal „alle Heiligen bei ihnen“ nennt. Beide Bezeichnungen sind untereinander austauschbar. Meistens wird angenommen, dass es sich um zwei Hausgemeinden handelt. Keiner der Namen kommt noch einmal im Neuen Testament vor.

Der Kirchenlehrer (M480f.) „Origenes identifizierte zwar Hermas (V. 14) mit dem gleichnamigen Verfasser des sog. ‚Hirten‘ (Comm. in Rom. 10,31)“⁵⁰⁵, aber (M481

505 Der Kommentar des Origenes zum Römerbrief ist im Internet nicht frei verfügbar, während die nachfolgend angeführte Stelle 44 im [Canon Muratori](#) in lateinischer und englischer Sprache nachgelesen werden kann.

„nach Auskunft von Canon Muratori 44“ war der Autor der Schrift [Der Hirte des Hermas](#)

ein Bruder des römischen Bischofs Pius I. und lebte um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Es ist wahrscheinlich, dass Paulus keinen der hier namentlich Begrüßten persönlich kannte.

In Vers 16 beschließt Paulus seine Grüße an Menschen in Rom wie „in 1Kor 16,20 und 2Kor 13,12“ mit der „Aufforderung, einander (*allēlous*) mit dem ‚heiligen Kuss‘ zu begrüßen“. Statt *en philēmati hagiō* {mit dem heiligen Kuss} steht in 1. Petrus 5,14 *en philēmati agapēs* {mit dem Kuss der Liebe}. Die Stelle „1Thess 5,26 („grüßt alle Brüder mit dem heiligen Kuss“) ist demgegenüber im Stil eines Grußauftrags gehalten.“ Solche „Kussgrüße“ sind in „antiken Briefen ... sonst nirgends belegt.“

Im „Hintergrund“ sieht Wolter „die kulturelle Deutung des Kusses als ‚Ausdruck der Freundschaftlichkeit‘ {*tropos tēs philophrosynēs*}“, wie Plutarch⁵⁰⁶ ihn in seinem Moralischen Geschichten deutet:

Dementsprechend küsst man diejenigen, die einem nahestehen wie z.B. Verwandte, Freunde, Geliebte, Kinder, Ehe- und andere Partner oder Eltern. Plutarch spricht von einer unter den römischen Frauen verbreiteten „Sitte“, dass sie „diejenigen mit einem Kuss begrüßen, die ihnen auf Grund der Herkunft nahestehen (*tous kata genos prosēkontas autais*; Mor. 244a)“.

In der Schrift [Joseph und Asenath](#) 8,5-6

lehnt Joseph es ab, die Ägypterin Aseneth zu küssen, weil sie „eine fremde Frau (ist), die mit ihrem Mund tote und stumme Götzerbilder preist“; „ein frommer Mann“ küsse vielmehr nur „seine Mutter, die Schwester aus seiner Mutter, die Schwester aus dem Stamm und seiner Verwandtschaft sowie die Frau, die seine Beischläferin ist, die alle mit ihrem Mund den lebendigen Gott loben“. Nach Aseneths Bekehrung zum Gott Israels hat Joseph sie dann auch gerne geküsst (JosAs 19,11).

Von daher sieht „Paulus“ im „wechselseitigen Kuss der Christen ... ein ekklesiales Realsymbol, das genauso wie das Herrenmahl die familiäre und freundschaftliche Verbundenheit der Christen zum Ausdruck bringen soll.“ Hier geht es (M482) um „eine ‚Verwandtschaft‘ (*syngeneia*...), die von ganz anderer Art ist als die *kata-sarka*-{nachdem-Fleisch-}Verwandtschaften (Röm 9,3)“, so dass „die Küsse, mit denen die Christen sich gegenseitig vergewissern, dass sie zusammengehören, ‚heilige Küsse‘“ sind:

506 Die zitierte Formulierung stammt aus „Plutarch, Mor 244a“ im [3. Band der Moralia](#), ebenso wie das Zitat im folgenden Absatz. Außerdem verweist Wolter auf „265d“ im [4. Band der Moralia](#):

„Freundschaftlichkeit geht nicht weiter als bis zum Kuss, und dieser allein bleibt Kennzeichen und Gemeinschaftshandlung der Verwandtschaft [*symbolon kai koinōnēma tēs syngeneias*]“).

„Heilig“ heißt dieser Kuss, weil die Zusammengehörigkeit, für die er *symbolon kai koinōnēma* {Kennzeichen und Gemeinschaftshandlung} ist (Plutarch, Mor. 265d {siehe Anm. 506})), nicht durch alltagsweltliche Beziehungen zustande gekommen ist, sondern einzig und allein durch die gemeinsame Zugehörigkeit der Christen zu Jesus Christus.

Wolter zufolge ist ein „bestimmter gottesdienstlicher Ort für den Austausch der ‚heiligen Küsse‘ ... in den paulinischen Briefen noch nicht erkennbar“. Erst Justin⁵⁰⁷ „erwähnt erstmals“, dass der heilige Kuss „unmittelbar vor Beginn der gottesdienstlichen Mahlfeier“ stattfindet.

Mit „einer fingierten Grußausrichtung“ beendet Paulus in Vers 16b seine Grüße an andere. Natürlich können „nicht ‚alle Gemeinden Christi‘, die es inzwischen gibt, Paulus aufgetragen haben, die römischen Christen von ihnen zu grüßen“, also hat Paulus „diesen Gruß vielmehr frei erfunden“.

Wolter hält seinen „Wortlaut ... aus zwei Gründen“ für „bemerkenswert“, und zwar erstens, „weil Paulus hier zum einzigen Mal in seinen Briefen den Ausdruck *ekklēsia Christou* {Gemeinde Christi} verwendet“, während er sonst „immer nur von der *ekklēsia (tou) theou* {Gemeinde Gottes}“ spricht, nämlich in „1Kor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Kor 1,1; Gal 1,13; 1Thess 2,14“,

um die Zugehörigkeit (*genitivus possessivus*) und den Charakter (*genitivus qualitatis*) der christlichen Gemeinden zu kennzeichnen. Am nächsten kommt der Verwendung in Röm 16,16b noch die Rede von „den Gemeinden in Christus“ (*tais ekklēsiais tais en Christō*) in Gal 1,22 (vgl. auch 1Thess 1,1 und 2Thess 1,1: „die *ekklēsia* der Thessaloniker in Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“).

Noch bemerkenswerter findet Wolter die weltumfassende „Perspektive des Grußes“. Während Paulus sonst „immer nur Grüße von Mitarbeitern“ ausrichtet, „die sich gerade bei ihm befinden, und von Gemeinden, bei denen er sich gerade aufhält (1Kor 16,19b-20a; 2Kor 13,12b; Phil 4,21b-22; Phlm 23f)“, lässt er den römischen Christen (M483) „ohne jede Einschränkung Grüße von ‚allen Gemeinden Christi‘ ausrichte[n]“:

Diese Ausweitung in die christliche Universalität am Ende des Römerbriefes kann darum gar nicht anders als fingiert sein. Sie stellt den gesamten Brief in ein Licht, das erkennbar macht, auf welcher Ebene Paulus ihn ansiedelt. Er signalisiert den römischen Christen auf diese Weise, dass der Inhalt seines Briefes nicht lediglich von situativ limitierter und punktueller Reichweite ist, sondern dass seinem Inhalt allgemeine und grundsätzliche Bedeutung zukommt.

Beide Gesichtspunkte stellt Wolter zu Recht als bemerkenswert heraus, ohne allerdings auf das eigentlich Bemerkenswerte einzugehen. Vers 16b bildet ja den Ab-

507 Wolter zitiert mit „Justin, 1Apol. 65,2“ die [Erste Apologie](#) des Kirchenvaters Justin.

schluss für eine Grußliste, in der Paulus mit den Namen weniger Juden inmitten zahlreicher Menschen aus den Völkern der bleibenden Verschiedenheit innerhalb der messianischen Gemeinde ein Gesicht gibt. Darum geht es eben nicht um eine allgemeine „christliche Universalität“, sondern von „grundsätzliche[r] Bedeutung“ ist es, in der durch den Messias Israels zusammengeschlossenen Gemeinde, im Leib des Messias, auch tatsächlich Versöhnung geschieht, indem Verschiedenheit ausgehalten und Voreingenommenheiten überwunden werden. Dass Paulus nur am Ende des Römerbriefs von den *ekklēsiai tou Christou* {Gemeinden des Messias} spricht, ist aus folgenden Gründen folgerichtig: Erstens wirbt er in den ersten acht Kapiteln gegenüber allen Juden für seine Überzeugung, dass die Gojim, ohne Juden werden zu müssen, durch den Messias in die Gemeinschaft Israels mit hineingenommen sind. Zweitens agiert er in den Kapiteln 9 bis 11 gegenüber den Nichtjuden als Anwalt der Mehrheit der Juden, die sich davon bisher nicht hat überzeugen lassen, von der er aber hofft, dass sie diesen Schritt schlussendlich doch gehen wird. Drittens entwirft er in den Kapiteln 12 bis 15,13 eine messianische Halacha, damit die Versöhnung der Verschiedenen im Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der Gemeinde des Messias auch wirklich in die Tat umgesetzt werden kann, auch und gerade wenn es bisher nur wenige Juden sind, die sich diesem messianischen Experiment angeschlossen haben. Dass die Hoffnung des Paulus, die jüdische Mehrheit würde sich letzten Endes doch für den Messias Jesus öffnen, nicht erfüllt wurde, ist sicher nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen, dass die entstehende heidenchristlich dominierte Kirche in ihren Reihen schon bald nicht Jüdisches mehr dulden wollte.

Römer 16,17-18: Warnung vor Agitatoren, die Spaltungen und Anstöße hervorrufen

- 16,17 Ich ermahne euch aber, Brüder und Schwestern,
dass ihr auf die achtet, die Zwietracht und Ärgernis anrichten
entgegen der Lehre, die ihr gelernt habt, und euch von ihnen abwendet.
- 16,18 Denn solche dienen nicht unserm Herrn Christus, sondern ihrem Bauch;
und durch süße Worte und prächtige Reden
verführen sie die Herzen der Arglosen.

[23. Februar 2026] Michael Wolter (M485) hatte sich schon in seiner „Einleitung zum Kommentar“ mit den Argumenten auseinandergesetzt, die dafür angeführt werden, dass die Verse 16,17-20 nachträglich in den Römerbrief eingeschoben worden sind, nämlich (W26)

dass diese Verse die Liste der Grußbestellungen V. 16b.21-23 unterbrächen, dass es in diesem Abschnitt überdurchschnittlich viele paulinische Hapaxlegomena {einmalig auftretende Vokabeln} gebe (*ekklinein* {sich fernhalten}, *chrēstologia* {schöne Worte}, *akakos* {arglos}, *aphikneisthai* {hingelangen}, *syntribein* {zermalmen} und *en tachei* {sehr bald}) und dass der polemische Charakter dieser Verse weder zum unmittelbaren Kontext noch zum Römerbrief insgesamt passe, der nichts von den in V. 17 beschriebenen Aktivitäten erkennen lasse.

Nach Wolter „reichen diese Gründe jedoch weder für sich genommen noch in ihrer Gesamtheit aus, um eine nachträgliche Interpolation dieses Textes plausibel machen zu können“, denn „Häufungen von Hapaxlegomena gibt es auch in anderen paulinischen Texten“, auch „stören diese Verse zwischen den allgemeinen Grüßen in V. 16b (,alle Gemeinden Christi‘) und den individuellen Grüßen in V. 21-23“ nicht sonderlich, und außerdem ergibt sich aus dem „Wortlaut dieser Verse“ keineswegs zwingend der

Rückschluss ..., dass Paulus in V. 17-18 eine unter den römischen Christen aktuelle Problemlage beschreibt. Die Warnung ist vielmehr so allgemein formuliert, dass sie immer passt; man kann aus ihr darum keinerlei individuellen Situationsbezug konstruieren.

Im Zuge der Einzelexegese ergänzt Wolter als weiteres Gegenargument (M485),

dass sich in diesen drei Versen auch Wörter finden, die als paulinische Sprach-eigentümlichkeiten gelten können. Dies gilt für *skopein* {sich vorsehen} (V. 17b), das im Neuen Testament außer in Lk 11,35 nur bei Paulus belegt ist (vgl. noch 2Kor 4,18; Gal 6,1; Phil 2,4; 3,17), für den Ausdruck *thelō de hymas* {ich will aber, dass ihr} mit folgendem Infinitiv (V. 19c; sonst in der griechischen Bibel nur noch in Röm 1,13; 1Kor 7,32; 10,20; 11,3; 1Thess 4,13) und für die Bezeichnung *theos tēs eirēnēs* {Gott des Friedens} (V. 20a; sonst in der griechischen Bibel außer in Hebr 13,20 nur noch in Röm 15,33; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23). Ebenso ist auch die Eröffnung durch *parakalō de hymas, adelphoi* {ich rufe euch aber auf, Brüder} (V. 17a) gut paulinisch (vgl. Röm 12,1; 15,30; 1Kor 1,10; 16,15; sonst in der griechischen Bibel nur noch Hebr 13,22).

Während die Verse 17-19 eine Warnung an die „römischen Christen vor Leuten‘ (*toioutoi*)“ darstellen, „die möglicherweise bei ihnen auftauchen und mit ihren Lehren Verwirrung stiften könnten“, ist Vers 20a „eine eschatologische Vergewisserung“ zur Bewältigung von „Krisensituationen“ und 20b „ein Schlussgruß, wie er für die paulinischen Briefe charakteristisch ist.“ Wie in 1. Korinther 16,21 hat er „ihn wahrscheinlich eigenhändig geschrieben“, vielleicht sogar (M486) wie in Galater 6,11-18 „den gesamten Abschnitt“.

Mit dem zum dritten Mal nach Römer 12,1 und 15,30 verwendeten *parakalō* {ich rufe auf} leitet Paulus die Aufforderung ein,

sich vor solchen Menschen zu hüten, die nicht nur die Einigkeit unter den Christen zerstören, sondern auch denjenigen Verderben bringen, die sich nicht von ihnen ,fernhalten‘ (*ekklinein*).

Dabei schreibt er „dem Auftreten der Gegner“ *dichostasiai kai skandala* {Zwistigkeiten und Fallstricke} als „Unheilsfolgen“ zu. Die Bedeutung von *skandalon* war bereits Thema in der [Auslegung von Römer 9,32c](#) (hier S. 690ff.). *dichostasia* „bezeichnet in

der Umwelt des frühen Christentums den Verlust von Eintracht und Gleichgestimmtheit innerhalb eines politischen Gemeinwesens, der es in seinem Bestand gefährdet“. In 1. Makkabäer 3,29 (Anm. 9) „bezeichnet es das Zerschneiden der Einheit Israels unter Antiochus IV.“ Da Paulus (M486) „keine konkrete Situation vor Augen“ hat, führt er auch „keine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihnen ... Vergleichbare Vorwürfe wurden auch gegen die Sophisten erhoben.“

Paulus kommt es „nur auf das“ an, „was sie bewirken (*poiein*)“ und nicht auf das, „was sie lehren“, darum sollte man Wolter zufolge „[v]on ‚Irrlehrern‘ ... in diesem Zusammenhang nicht sprechen“. Dieses Spaltung und Anstoß hervorrufende Tun (*poi-ein*) erfolgt allerdings *para tēn didachēn hēn hymeis emathēte* {in Abweichung von der Lehre, die ihr gelernt habt}, das heißt (M486f.):

Die „Lehre“, von der er sagt, dass seine Adressaten sie „gelernt“ hätten, bietet Paulus hier als Norm auf, von der die ‚Unruhestifter‘ abweichen. Von ihr hat er auch schon in Röm 6,17 als „Kern der Lehre“ (*typos didachēs*) gesprochen. Was er dort „der euch übergeben wurde“ (*hon paredothēte*) genannt hatte, nennt er nun „die ihr gelernt habt“ (*hēn hymeis emathēte*; vgl. auch Phil 4,9; Kol 1,7). Röm 6,17 und 16,17 sind auch dadurch miteinander verklammert, dass Paulus hier wie dort die Annahme der „Lehre“ als „gehören“ (*hypēkousate*; 6,17) bzw. „Gehorsam“ (*hypakoē*; 16,19) kennzeichnen kann. ...

Die Aufforderung, sich von den ‚Unruhestiftern‘ „fernzuhalten“, hat ihre engsten Entsprechungen in Spr 4,15 (von den Gottlosen); 16,17 (von den Bösen); Sir 22,13 (vom Narren).

Schon die Formulierung (Anm. 18) *hoi toioutoi* {solche Leute}, die Paulus in Vers 18 wie in „Spr 6,14; 28,21.26; Sir 20,15; 1Kor 7,28; 2Kor 10,11; 11,13“ verwendet, „klingt abwertend“. Insgesamt (M487) entwirft Paulus „ein Bild von ihnen, das der Abschreckung dienen soll“, damit „die Adressaten seines Briefes solchen Leuten von vornherein mit Ablehnung begegnen.“ Er beginnt in 18a mit der Unterstellung: *hoi gar toioutoi tō kyriō hēmōn Christō ou douleuousin alla tē heautōn koilia* {denn solche Leute dienen nicht unserem Herrn Jesus Christus, sondern dem eigenen Bauch}, dass es ihnen also „nicht um Christus geht, sondern dass sie nur ihr selbstsüchtiges Eigeninteresse verfolgen.“ Auch in „der hellenistischen Umwelt“ (Anm. 21) „ist die Metapher ‚dem Bauch/Magen dienen‘ des Öfteren belegt“. Außerdem (M488) warnt Paulus in 18b

vor dem rhetorischen Geschick der potentiellen ‚Unruhestifter‘. Paulus hält es ganz offensichtlich für möglich, dass ihre Reden auf Grund ihrer äußeren Gestalt und ihres Inhalts einen überzeugenden Eindruck machen. Auf diese Wirkung will Paulus seine Adressaten vorbereiten und ihr dadurch gleichzeitig ihre Kraft nehmen. Er erklärt, dass die Reden der ‚Unruhestifter‘ lediglich eine schöne Verpackung sind, deren Zweck einzig und allein darin besteht, deren wahre Absichten zu verbergen und andere Menschen zu „täuschen“.

Die Worte *chrēstologia kai eulogia* {schöne und überzeugend klingende Worte} „bilden ein [Hendiadyoin](#)“, sie meinen beide „die Eigenschaft von Reden, die auf andere Menschen suggestiv wirken bzw. wirken sollen“. Das Wort *chrēstologia* hat Paulus selbst aus der „geläufigen griechischen“ Wendung *logos chrēstos*⁵⁰⁸ gebildet.

Demgegenüber ist *eulogia* als Eigenschaft einer Rede oder eines Wortes auch vorpaulinisch und außerchristlich belegt, wenn auch nur recht vereinzelt: Nach Plato, Resp. 400d⁵⁰⁹ ergeben sich *eulogia*, *euharmonia* („Wohlklang“), *euschēmosynē* („Wohlgestalt“) und *eurhythmia* („Ebenmaß“) aus der *euētheia* (dem „guten Charakter“) des Redners...

Das Wort *akakoi* {arglos; wörtlich: unschlecht, unböse} „bezeichnet Menschen, die leicht getäuscht werden können, weil sie selbst ‚nichts Böses im Sinne haben und auf nichts Böses gefasst sind‘⁵¹⁰.“ Damit nimmt Paulus

wahrscheinlich einen Sprachgebrauch auf, dem zufolge solche Menschen *akakoi* genannt werden, die auf Grund ihrer Arglosigkeit und Naivität leicht getäuscht werden können; vgl. in der Septuaginta PsSal 4,22 (die Gesetzlosen „beschwindeln die Seelen der *akakoi* durch betrügerische Rede“); 12,4 („möge Gott die Lippen der Gesetzlosen von den Arglosen [*apo akakōn*] fernhalten“); Jer 11,19 („ich aber, wie ein argloses [*akakon*] Lamm, das zum Schlachten geführt wird, hatte keine Ahnung; gegen mich ersannen sie einen bösen Plan“) ...

Ein *akakos* kann aber auch jemand sein, „dem es – häufig auf Grund von mangelnder Erfahrung – an Weisheit und Durchblick fehlt“, wozu Wolter u.a. auf „Spr 1,4.22; 8,5; 14,15 (‚ein *akakos* glaubt jedem Wort‘); 21,11“ verweist.

Demgegenüber bezeichnet *akakos* in Ps 24,21^{LXX}; Spr 2,21; 13,6; Hiob 2,3 (Hiob gilt als *anthrōpos akakos, alēthinos, amemptos, theosebēs, apechomenos apo pantos kakou* {ein Mensch ohne Arg, wahrhaftig, untadelig, gottesfürchtig, der sich alles Bösen enthält}); 8,20; 36,5; PsSal 4,5 einfach nur den Rechtschaffenen und Frommen im Gegenüber zum Gesetzlosen und Übeltäter.

Nach Gerhard Jankowski (J323) hat möglicherweise „die Erwähnung aller Ekklesiai des Messias in 16,16 dieses kleine Postskriptum“ in den Versen 17-20 „hervorgerufen“ (J323f.):

508 Wolter findet es u.a. bei „Josephus, Ant. 1,330 (Jakobs Boten sollen Esau mit *logoi chrēstoi* {freundlichen Worten} anreden, damit sein Zorn verraucht)“, dieses Zitat ist auf Deutsch unter Flavius Josephus, [Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden \(Reprint o. J.\), 1, 20, 1](#) nachzulesen. Außerdem verweist Wolter auf zwei weitere Stellen in den Jüdischen Altertümern, nämlich „7,147“ (nachzulesen unter [7, 7, 3](#)) und „19,112“ (nachzulesen unter [19, 1, 14](#)).

509 Die von Plato mit „Resp. 400d“ aus dem Werk [Respublica](#) angeführte Stelle ist auch in [deutscher Übersetzung](#) verfügbar.

510 So zitiert Wolter H.A.W. Meyer, Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer (KEK 4), Göttingen, 5. Aufl. 1872, 648.

Es ist eine Warnung, sich vorzusehen, *skopein*, vor den Verursachern von Spaltungen, *dichostasiai*, und Anstößen, *skandala*. Die hat es in der Tat in den anderen messianischen Ekklesiai gegeben, in Galatien, in Philippi, in Korinth. Einige kamen aus den eigenen Reihen.

Aufgrund der Erfahrungen, die Paulus in diesen anderen Gemeinden gemacht hat, ist es nach Jankowski möglich (J324), sich einigermaßen vorzustellen, an wen Paulus mit den äußerst kritischen und scharfen Worten in den Versen 17 und 18 denkt. Während Wolter diese Wortwahl rein formal als rhetorisches Stilmittel abwertender Unterstellung einstuft, hat Jankowski Verständnis dafür, wenn Paulus sich auf diese Weise dagegen zur Wehr setzt, dass fanatische Agitatoren die Grundlagen jeder messianischen Ekklesia zum Einsturz bringen wollen:

Sie hielten fest an den Speisegeboten und forderten wohl auch die Beschneidung der Gojim. Wenn es denn schon eine Lehre, *didachē*, gab, die zu lernen war, dann die, daß die Gojim nicht die Fülle der halachischen Gebote auf sich nehmen mußten, um zu Israel zu gehören. Das widersprach natürlich der orthodoxen Lehre. Und so gab es jüdische Agitatoren, die versuchten, die neu entstehenden messianischen Gemeinschaften zu bekämpfen. Ihre schärfste Forderung scheint die nach der Beschneidung der Gojim gewesen zu sein. In den Gemeinden in Galatien und Philippi haben diese Agitatoren wohl dem breiten zelotischen Spektrum der Zeit angehört. Sie eiferten für die Überlieferungen der Väter, für die Thora und die aus ihr abgeleitete Halacha. Für sie war das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden eine Unmöglichkeit. In Phil 3,19 behauptet Paulus in einer scharfen polemischen Formulierung, daß *deren Gott der Bauch* ist. Fast die gleiche Formulierung verwendet er in diesem Postskriptum, so daß sich vermuten läßt, er warne vor den zelotischen Agitatoren, die in allen Ekklesiai unterwegs sind. Dazu paßt auch, daß sie als solche charakterisiert sind, die *nicht Sklaven unseres Herren Messias sind*, *tō kyriō hēmōn Christō ou douleuōsin*. Sie waren alle Messianisten, sie bekannten sich aber nicht zu dem Messias Jesus. Es war zu erwarten, daß sie auch nach Rom kommen würden. Paulus hält sie nach wie vor für gefährliche Leute wegen ihrer Eloquenz und sicher auch geschliffenen und gekonnten Argumentation. Diese Fähigkeiten karikiert er fast mit den Worten *chrēstologia* und *eulogia*. Das erste ist ein Hapaxlegomenon, das andere hat die Grundbedeutung *Segen*, ist hier aber abwertend gemeint. Paulus sieht eben keinen Segen für die messianische Ekklesia in Tun der Agitatoren, obwohl sie wahrscheinlich das Wort Segen sehr oft im Mund hatten.

Römer 16,19-20: Freude über die Adressaten, Zermalmung des Satans, Gnade Jesu

16,19 Denn euer Gehorsam ist bei allen bekannt geworden.
Deshalb freue ich mich über euch.
Ich will aber, dass ihr weise seid zum Guten,
aber geschieden vom Bösen.

16,20 Der Gott des Friedens aber
wird den Satan unter eure Füße treten in Kürze.
Die Gnade unseres Herrn Jesus sei mit euch!

[24. Februar 2026] In Römer 16,19 spricht Paulus Michael Wolter zufolge „die Gewissheit aus, dass die Festigkeit des (Glaubens-)Gehorsams seiner Leser diese davor bewahren wird, durch die Reden der ‚Unruhestifter‘ getäuscht zu werden (V. 18c).“ Was er in Römer 1,8 „vom ‚Glauben‘ seiner Adressaten... gesagt hat: dass er ‚in der ganzen Welt verkündet wird‘, entspricht dem, was er in 16,19a vom ‚Gehorsam‘ sagt: dass er ‚bis zu allen gelangt ist‘.“ Wie in „Röm 1,5; 6,17; 10,16; 15,18“ nennt er „den Glauben hier wieder ‚Gehorsam‘ ..., weil er die Bindung der Adressaten an das Evangelium gegenüber den potentiellen ‚Unruhestiftern‘ in den Vordergrund stellen will.“ Damit (M490) betreibt Paulus

hier nach wie vor eine gezielte Immunisierungsstrategie. Zwischen den Zeilen gibt er den römischen Christen zu verstehen, dass sie ihrem Christus-Glauben untreu werden, wenn sie sich auf die ‚Unruhestifter‘ einlassen.

Auch die „Abfolge“ der Verse 19b und 19c „entspricht gängiger Überredungstechnik“, wozu Wolter (Anm. 31) u.a. auf „1Makk 10,26/27; 1Kor 1,4-9/10; Kol 1,3-8/9-12; 2Tim 1,5/6; 2Joh 4/5“ verweist, denn (M490) zwar kann man das „in V. 19b ausgesprochene Lob (*eph' hymin oun chairō*) ... als Schlussfolgerung lesen, die Paulus aus der zuvor formulierten Feststellung zieht“, und das „der Vergewisserung“ dient, zugleich weist es „aber auch in die andere Richtung, denn *chairō* {ich freue mich} wird in V. 19c durch *thelō* {ich will} aufgenommen. Erst kommt das Lob, dann die Mahnung.“ Diese Mahnung wiederum ist

so allgemein wie diejenige von Röm 12,21. Sie ähnelt darum eher einer pauschalen Zielsetzung als einer konkreten Handlungsvorgabe. Die hat Paulus ohnehin bereits in V. 17 ausgesprochen. Beide Aufforderungen wirken darum in plausibler Weise zusammen: Wer sich von den ‚Unruhestiftern‘ „fernhält“, ist *sophos eis to agathon* und *akeraios eis to kakon* {weise zum Guten, unberührt jedoch vom Bösen}“.

Die „Präposition *eis*“ hat dabei zwei „unterschiedliche Bedeutungen“: Im ersten Teil von 19c „(*eis to agathon*) bezeichnet sie die Wirkung des Weise-Seins“, im zweiten Teil „(*eis to kakon*) die Hinsicht ..., im Blick auf die die Adressaten ‚unberührt‘ bleiben sollen.“

Die in Vers 20a folgende „eschatologische Vergewisserung“ geht nach Wolter „weit über den Horizont der in V. 17-19 besprochenen Thematik hinaus“, so dass er nicht mehr als eine lockere „Verbindung“ mit ihr zugestehen mag (M490f.):

Paulus hält das Auftreten von Menschen, die in den christlichen Gemeinden „Zwistigkeiten und Fallstricke produzieren“, für einen Bestandteil der unheilvollen Herrschaft, die der „Satan“ als „Gott dieser Weltzeit“ (2Kor 4,4) ausübt.

Darum schließt er den Ausblick auf dessen nahe bevorstehende Vernichtung an V. 17-19 an.

Dass Paulus (M491) „Gott wie schon in Röm 15,33 ‚Gott des Friedens‘“ nennt, könnte „einen Kontrapunkt zu den ‚Zwistigkeiten‘ von V. 17“ darstellen, noch näher liegt nach Wolter aber – wie in „1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23; 2Thess 3,16; Hebr 13,20“ –, dass ‚Frieden‘ hier die Heilsordnung bezeichnen soll, die Gott ‚in Kürze‘ dadurch etablieren wird, dass er die Herrschaft des Satans in dieser Welt beendet.“ Damit knüpft Paulus

an die frühjüdische Erwartung der eschatischen {endzeitlichen} Entmachtung und Vernichtung des Satans oder anderer mythischer Widersacher Gottes an, mit der Gott den Beginn der Heilszeit einleitet. Im Neuen Testament hat diese Erwartung ihre Spuren vor allem in Lk 10,18 und Apk 12,7-10 hinterlassen (s. auch Joh 12,31; 16,11).

Die dabei von Paulus verwendete „Metaphorik“, dass Gott nämlich *syntripsei ton satanan hypo tous podas hymōn* {den Satan unter euren Füßen zermalmen wird}, verwendet schon „die Septuaginta ..., um Unterwerfung und Vernichtung zu umschreiben“ (M491f.):

2Sam 22,39 = Ps 18,39: „Ich rieb sie auf und zerschmetterte sie, dass sie nicht mehr aufstanden, und sie fielen unter meine Füße“; Ps 8,7: „Du machst ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände; alles hast du unter seine Füße gestellt (LXX: *hypetaxas hypokatō tōn podōn autou*)“; 47/46,4: „Er unterwarf uns (*hypetaxen hymin*) Völker und Völkerschaften *hypo tous podas hēmōn*“; Kgl 3,34: „... dass man alle Gefangenen des Landes unter seinen Füßen zertritt“; Mal 3,21: „Ihr werdet die Gottlosen zertreten (*katapatēsete*); darum werden sie Staub sein *hypokatō tōn podōn hymōn* ...“. – Als Seitenstück dieser Tradition kann auch Ps 110/109,1 gelten („Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde gemacht habe zur Fußbank deiner Füße [LXX: *hypopodion tōn podōn sou*]“). Dieser Vers wird im Neuen Testament mehrfach und bisweilen in Kombination mit Ps 8,7 rezipiert (vgl. Mk 12,36 par. Mt 22,44; 1Kor 15,25.27; Hebr 2,8; s. auch Eph 1,22).

Daraus ist nach Wolter auch zu schließen (M492), dass die von manchen Exegeten behauptete Verbindung von Römer 16,20a mit Genesis 3,15 weitaus weniger wahrscheinlich ist als eine Verbindung mit Psalm 110,1. Zwar sind „in Apk 12,9... ‚alte Schlange‘, ‚Teufel‘ und ‚Satan‘ die Namen des Drachens ..., der aus dem Himmel herabgeworfen wird (s. auch Apk 20,2)“, aber „diese Berührung reicht nicht aus, um die Annahme wahrscheinlich zu machen, dass Röm 16,20a direkt oder indirekt auf Gen 3,15 basiert“, denn weder „Röm 16,20a noch irgendein anderer der vorgenannten Texte weist eine sprachliche Überschneidung mit Gen 3,15 auf.“ Vor allem kommt hinzu (Anm. 44), „dass das Verb *schuph* {schnappen, treffen, treten} aus der Wendung *jəschuphəkhə roʿsch* („sie [sc. die Nachkommenschaft der Frau] wird dir [sc. der

Schlange] den Kopf zertreten‘; Gen 3,15) ansonsten in der Septuaginta nirgendwo durch *syntribein* wiedergegeben wird.“ Umgekehrt (Anm. 43) „weist ... der Gebrauch des Verbs *syntribein* {zermalmen} in der Septuaginta“ in dieselbe Richtung wie die oben angeführten Belege zu *hypo tous podas hymōn* {unter eure Füße}:

vgl. mit einer gewissen Nähe zu Lk 10,18; Apk 12,9 und Röm 16,20a vor allem Jes 14,12^{LXX}: „Wie ist herabgefallen aus dem Himmel der Lichtbringer (*ho heōs-phoros*; Vulg. *lucifer*), der früh aufgeht; zermalmt wurde (*synetribē*) auf die Erde, der (seine Heere) zu allen Völkern schickte“; s. aber auch 1Makk 3,22; 4,10.36; 5,7.21.43; Ps^{LXX} 2,9; 3,8; 9,36; 73,13 („du hast zermalmt [*synetripsas*] die Häupter der Drachen auf dem Wasser“; ähnlich [TestAss](#) 7,3); Joel 2,6 u.a.

Bemerkenswert ist (M492) „die Formulierung der Ankündigung (der Satan wird zwar ‚unter euren Füßen‘ vernichtet, doch ist es Gott, der das tut)“. Damit gibt „Gott den Adressaten Anteil an seinem Sieg über den Satan“, aber sie verdanken „ihren Triumph über den Satan einzig und allein dem Handeln Gottes“.

Indem Paulus die „Zeitangabe ‚sehr bald‘ (*en tachei*)“ verwendet, nimmt er die Vorstellung „von Röm 13,12 (‚die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nah‘)“ wieder auf, denn (M492f.) die

„Nacht“ ist die Zeit der Unheilsherrschaft des Satans, der „Tag“ bricht mit seiner Unterwerfung und Vernichtung an. Trotzdem hat die Zeitangabe hier eine andere Funktion als dort: In 16,20a soll sie nicht einem eschatologischen Weckruf Nachdruck verleihen wie in 13,11-12, sondern sie will die Leser vor dem Hintergrund einer krisenhaften Wirklichkeitserfahrung gegen Zweifel an ihrer Existenzorientierung immunisieren und ihre Durchhaltebereitschaft stärken. Dass Gott die Herrschaft des Satans und mit ihr die Zeit des Unheils „sehr bald“ beenden wird – das ist die tröstende Antwort auf die Frage „Wie lange noch?“, die zum Standardrepertoire vieler alttestamentlicher Klagelieder gehört (z.B. Ps 6,4; 13,2; 74,10; 79,5; 80,5; 94,3; s. auch 1Makk 6,22; Apk 6,10). Paulus will mit dieser Akzentuierung seiner Auskunft seinen Lesern nichts als Zuversicht vermitteln.

Während sonst (M493) in „antiken griechischen Briefen ... der Schlussgruß lediglich aus einem knappen *errhōso/errhōsthe* (‚Lebe/ Lebt wohl!‘; vgl. 2Makk 11,33; 3Makk 7,9; Apg 15,29)“ bestand, folgt in Vers 20b ein für Paulus typischer „Gruß, der auf Grund seiner Ähnlichkeit mit Röm 15,5.13.33 meistens ‚Segenswunsch‘ genannt wird“ und zu dem wie „in 15,33 ... als Prädikat ein optativisches *eiē* {sei} zu ergänzen“ ist. „Mit nahezu demselben Wunsch schließt Paulus auch seine anderen Briefe ab“, deren „Kern immer gleich“ bleibt, obwohl „die Formulierungen variieren können“:

Er lautet „die Gnade des/unseres Herrn Jesus (Christus) sei mit euch (allen) / mit eurem Geist“ (Röm 16,20; 1Kor 16,23; 2Kor 13,13; Gal 6,18; Phil 4,23; 1Thess 5,28; Phlm 25). Am stabilsten sind die Ausdrücke *hē charis tou kyriou* {die Gnade des Herrn}, der Genitiv *lēsou* {Jesu}, die Präposition *meth’* bzw.

meta {mit} und das Pronomen *hymōn* {euch}. Diese Form findet sich auch in den deuteropaulinischen Briefen und außerhalb des Corpus Paulinum (Kol 4,18; Eph 6,24; 2Thess 3,18; Hebr 13,25; Apk 22,21...). In der außerneutestamentlichen Briefliteratur gibt es für diese Praxis keine Parallelen.

Außerhalb eines Briefes gibt es ähnliche Formulierungen in der Apostelgeschichte 14,26 und 15,40, „wo *paradidonai tē chariti tou theou/kyriou* („der Gnade Gottes/des Herrn übergeben“) Bestandteil von Verabschiedungen sind“:

Diese beiden Texte beinhalten zudem die Vorstellung von einer Präsenz der Gnade Gottes ‚bei‘, ‚mit‘ oder ‚auf‘ einer Person, die auch anderswo erkennbar ist; vgl. z.B. Ps 89/88,25: „meine Treue und meine Gnade (hebr. *chessed*; LXX: *eleos*) sollen mit ihm (hebr. *‘immo*; LXX: *met’ autou*) sein“; 117/116,2: „mächtig auf uns (hebr. *‘alejnu*; griech. *eph’ hēmas*) ist seine Gnade (hebr. *chessed*; LXX: *eleos*)“...; Lk 2,40: die Gnade Gottes war „auf“ (*epi*) dem heranwachsenden Jesus; Apg 4,33: „große Gnade war auf“ (*epi*) allen Aposteln; 1Kor 15,10: „die Gnade Gottes, die mit mir (*syn emoi*) ist“.

Von daher (M494) könnte man mit „den Formulierungen von Apg 14,26 und 15,40 ... sagen, dass Paulus die römischen Christen mit seinem Abschiedsgruß ‚der Gnade Gottes übergibt.‘“ Zudem zeigen Wolter zufolge „die hier und in den anderen Briefen ausgesprochenen Gnadenvünsche ... ein deutlich erkennbares theologisches Profil“, denn „[d]ie ‚Gnade unseres Herrn Jesus‘ ist Umschreibung für das heilvolle Wirken, mit dem der erhöhte Herr die Seinen begleitet.“

Zusammenfassend erklärt Wolter zu den Versen 17-19, dass Paulus in seiner Warnung der „Christen in Rom vor Leuten, die mit gefälligen und überzeugend klingenden Reden (V. 18b) Unruhe stiften (V. 17b), ohne dass er eine inhaltliche Näherbestimmung ihrer theologischen Position vornimmt oder eine sachbezogene Auseinandersetzung mit ihnen führt“, diese „einfach nur schlecht“ macht. Noch einmal unterstreicht er, was er daraus „mit guten Gründen“ schließt, dass nämlich Paulus

sich hier nicht gegen aktuelle Gegner wendet, sondern für den Fall Vorsorge trifft, dass „solche Leute“ (*hoi toioutoi*; V. 18a) in Rom auftauchen. Vielleicht hält er es auch für möglich, dass sie dort bereits tätig sind. In jedem Fall basieren diese Verse aber nicht auf konkreten Informationen, die Paulus aus Rom erhalten hat, sondern es geht ihm lediglich darum, die dortigen Christen vorsorglich gegen mögliche ‚Unruhestifter‘ zu immunisieren. Die Frage nach dem theologischen Profil der sog. ‚Gegner‘, die die Exegese in der Vergangenheit intensiv beschäftigt hat, überfordert darum die Intention des Textes. Mehr als ein Schuss ins Blaue sind diese drei Verse nicht. Sie zeigen einmal mehr, dass Paulus über die Situation in Rom nicht informiert war.

Es verwundert aber doch, dass Wolter keinerlei Erwägungen darüber anstellen will, ob die Warnung des Paulus nicht doch aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Hauptthema des Römerbriefes zusammenhängen könnte, nämlich der Einbeziehung der

Völker in die Verheißungen an Israel. Denn auch, wenn Paulus über keine aktuellen Informationen über die Lage in Rom verfügt, zeigen doch seine anderen Briefe, gegen welche Art von fanatischen Gegnern er sich immer wieder zur Wehr setzen musste.

Was Gerhard Jankowski (J324) über solche „Agitatoren“ aus den Erfahrungen des Paulus mit Gemeinden „in Galatien, in Philippi, in Korinth“ zu erschließen wusste, haben wir zur [Auslegung von Römer 16,17-18](#) (hier S. 1106) bereits erfahren. Auch ihm zufolge warnt Paulus aber nicht vor einer konkreten, sondern nur möglichen Gefahr:

Noch sind sie nicht in Rom. Und wie schon am Anfang des Briefes lobend hervorgehoben wird, daß das Vertrauen der römischen Gemeinde in der ganzen Welt vermeldet wird (1,8), so wird in diesem Postskriptum deren *hypakeoē*, das *Horchen*, gelobt. Es waren gute Hörer in der Gemeinde, die dem folgten, was ihnen tradiert worden war, und darin auch geblieben waren. Davon zumindest geht Paulus aus. Und er will, daß das so bleibt.

Im Hintergrund dieser Wünsche und Ermahnungen steht Jankowski zufolge eine feste „Überzeugung“ des Paulus (J324f.):

Denn in Kürze... wird die Zeit und die Welt, die kommen muß, da sein, und dann wird der große *Hinderer*, der die neue Menschheit verhindern will und der manchmal sehr konkret zu benennen ist, der *Satan*, besiegt sein. Darum bittet man jeden Tag im Achtzehngebet, an dessen zwölfte Benediktion der Wunsch des Paulus erinnert, und in der es u.a. heißt:

„Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und alle Minim {Sekten, vom rechten Glauben Abweichende} mögen umkommen in einem Augenblick und die frevlerische Regierung mögest du ausrotten und zerbrechen [eilends in unseren Tagen] ... Gesegnet du, Ewiger, der Freche beugt.“⁵¹¹

Mit der Übersetzung (J324) „der große Hinderer“ für *satanas*, „der manchmal sehr konkret zu benennen ist“, lässt Jankowski anklingen, dass zahlreiche biblische Stellen, nämlich neben den Versuchungsgeschichten in Matthäus 4 und Lukas 4 vor allem das Johannesevangelium, den *diabolos* oder *satanas* oder *archōn tou kosmou toutou* {Führer dieser Weltordnung} mit dem römischen Kaiser als dem obersten Repräsentanten der gottfeindlichen Weltordnung identifizieren⁵¹².

511 Dazu zitiert Jankowski eine „moderne Fassung“ nach J. J. Petuchowski, *Beten im Judentum*, Stuttgart 1976:

„Den Verleumdern sei keine Hoffnung, und alle Übeltäter mögen in einem Augenblick untergehen ... Gelobt seist du, Herr, der die Feinde zerbricht und die Frevler demütigt.“

512 Das klingt weit hergeholt, aber wenn man bedenkt, dass römische Kaiser göttliche Verehrung beanspruchten, ist nachvollziehbar, dass sich auf diese Person auch die Bedeutung dessen konzentrieren konnte, was die Bibel mit den Stichworten *satanas* oder *diabolos* als Widersacher des Gottes Israels zum Ausdruck bringt. Dazu schreibt Ton Veerkamp, [Solidarität](#)

Römer 16,21-23: Grüße vom Mitarbeiter Timotheus, vom Briefschreiber Tertius und sechs weiteren Personen

- 16,21 Es grüßen euch Timotheus, mein Mitarbeiter,
und Luzius, Jason und Sosipater, meine Stammverwandten.
- 16,22 Ich, Tertius, der ich diesen Brief geschrieben habe,
grüße euch in dem Herrn.
- 16,23 Es grüßt euch Gaius, mein und der ganzen Gemeinde Gastgeber.
Es grüßt euch Erastus, der Stadtkämmerer, und Quartus, der Bruder.

[25. Februar 2026] Dass in Römer 16,21-23 (M495) „auf den Gnadenwunsch ... noch Grüße“ folgen, gibt es in „keinem anderen paulinischen und deuteropaulinischen Brief“. Nach Michael Wolter

wirken sie in Röm 16,21-23 nicht nur nachgetragen, sondern sie sind es auch, und zwar wohl aus dem einfachen Grund, dass Paulus sie vergessen hatte, bevor er selbst zur Feder griff, um wie üblich mit eigener Hand seinen Gnadenwunsch (V. 20b) niederzuschreiben, dem er hier wahrscheinlich auch noch die Warnung vor ‚Unruhestiftern‘ und die eschatologische Vergewisserung vorausschickte (V. 17-20a). Aus dem Zwischenruf V. 22 geht außerdem hervor, dass jetzt wieder Tertius die Feder führt, und das dreimalige *mou* in V. 21a.b.23a zeigt an, dass Paulus nach wie vor als Autor auftritt.

[gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen, 2021 (<urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786>), 217f., Anm. 290:

Es kommt alles darauf an, das Wort *diabolos*/*βatan* sachlich korrekt zu übersetzen. 32-mal begegnet die hebräische Wurzel *βatan* in der Schrift, 6mal als Verb, 26mal als Substantiv, 14mal allein in Hiob 1-2, dreimal in Sacharja 3. 7mal ist der *βatan* eindeutig ein politischer Gegner (in 1/2 Samuel und 1 Könige); in den Psalmen bedeutet das Verb *βatan* „befehden“; die Widersacher sind samt und sonders irdisch. In Sacharja 3 und im Buch Hiob fungiert der *βatan* als Vertreter der Anklage am Gerichtshof Gottes. *βatan* etc. wird meistens durch *endiaballein*, *diabolos*, *diabolē* übersetzt, also „durcheinanderwerfen“. 2mal wird *antikeisthai* gebraucht, „Widerstand leisten“, weiter haben wir *epiboulos*, „einer, der hinterlistig einen falschen Rat erteilt“. 3mal lassen die Übersetzer das Wort einfach stehen, *βatan* (1 Könige 11). In diesen Fällen ist *βatan* niemals das, was wir „Teufel“ nennen. 33mal kommt *satanas* in den Evangelien und in den apostolischen Schriften vor, 36mal das Wort *diabolos*. Der Befund schreibt nicht zwingend vor, auf die übernatürlichen Einwirkungen eines bösen Geistes zu schließen. Vielmehr ist das Wort politisch zu deuten. „Begehren des *diabolos*“ ist sachlich identisch mit der *epithymia tou kosmou*, 1 Johannes 2,17, der Raffgier der Weltordnung. Was Jesus seinen Gegnern vorwirft, ist die Komplizenschaft mit Rom, deswegen ist Judas *diabolos*, „Feind“, 6,70; er ist der Prototyp eines Kollaborateurs.

Vgl. auch meine Ausführungen [Johannes 8,44 als messianischer Aufschrei gegen die Kollaboration mit Rom als dem Widersacher des Gottes Israels](#), nachzulesen auch in Helmut Schütz, „Ihr seid vom Vater, dem Teufel!“ Ist das Johannesevangelium unrettbar judenfeindlich?, Gießen 2024 (<urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84006>), 11ff.

Anderswo im Neuen Testament werden „an die Adressaten eines Briefes ... Grüße von Einzelpersonen“ in „1Kor 16,19b; Phlm 23-24; Kol 4,10-12.14; 2Tim 4,21b; 1Petr 5,13“ ausgerichtet und „von Kollektiven“ in „1Kor 16,19a.20a; 2Kor 13,12; Phil 4,21.22; Tit 3,15; Hebr 13,24; 2Joh 13; 3Joh 15b“. Überhaupt sind (W495f.) in „antiken Briefen ... solche Grußaufträge (die Formulierungen lauten durchweg *aspazetai/aspazontai* + *se/hymas* {es grüßt/es grüßen + dich/euch}) seit vorchristlicher Zeit belegt.“

Zur Frage (M496), „warum Paulus ausgerechnet von den sieben in V. 21.23 genannten Personen Grüße ausrichtet“, äußert Wolter die „nächstliegende“ Vermutung, „dass gerade diese sieben Personen zufällig dabei sind, als Paulus Tertius die letzten Zeilen des Römerbriefes diktiert.“

An erster Stelle stehen in Vers 21a die Grüße von „Timotheus“, der „sicher als der engste Mitarbeiter des Paulus gelten“ kann, den er aber nirgends sonst

wie hier als „mein Mitarbeiter“ vor[stellt]. Das war in den anderen Briefen auch nicht erforderlich, weil ihn die Gemeinden, an die Paulus früher geschrieben hatte, alle persönlich gekannt haben. Nur gegenüber den römischen Christen, die ihn nicht kennen, ist eine solche Erklärung erforderlich.

Die Apostelgeschichte 16,1 beschreibt Timotheus als den „Sohn einer judenchristlichen Mutter und eines griechischen Vaters“, der „bereits vor der Begegnung mit Paulus Christ“ war:

Paulus begegnete ihm gleich nach Beginn seiner selbständigen Mission in Lystra und gewann ihn als Mitarbeiter (Apg 16,2-3). Von keinem anderen Mitarbeiter wird eine vergleichbare Geschichte erzählt. Er begleitete Paulus auf seinen Missionsreisen und wurde von diesem als Beauftragter nach Thessaloniki, nach Korinth und nach Philippi geschickt (1Thess 3,2; 1Kor 4,17; Phil 2,19.23). In den Präskripten von 2Kor, Phil, 1Thess und Phlm nennt Paulus ihn als Mitverfasser (dasselbe tun auch die nachpaulinischen Briefe 2Thess und Kol). Nach Apg 20,4 war er Mitglied der Delegation, die die Kollekte nach Jerusalem bringen sollte. In Phil 2,20-22 schreibt Paulus über ihn: „Ich habe keinen von gleicher Gesinnung, der sich so zuverlässig um eure Angelegenheiten kümmert, denn alle suchen das Ihre, nicht die Sache Jesu Christi. Seine Erprobtheit aber ist euch bekannt, denn wie ein Kind dem Vater hat er mit mir zusammen für die Verkündigung des Evangeliums gedient.“

Mit *syngeneis mou* {meine Verwandten} bezeichnet Paulus die „anderen drei Grußbesteller in V. 21 ... als Juden“.

Der erste mit Namen *Loukios* {Lucius} „ist wohl nicht identisch mit Lucius von Kyrene, einem der in Apg 13,1 genannten Propheten und Lehrer in der Gemeinde von Antiochien“, denn Wolter (M496f.) hält es für „eher unwahrscheinlich, dass eine Person aus den christlichen Anfangsjahren des Paulus nun auf einmal in Korinth in seiner

Umgebung auftaucht, ohne dass von ihr zwischendrin die Rede ist.“ Stattdessen ist ihm zufolge (M497) eine

Identifikation mit dem in Phlm 24; Kol 4,14; 2Tim 4,11 erwähnten Lukas ... nicht ausgeschlossen – unter der Voraussetzung allerdings, dass man ihn nicht mit dem Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte identifiziert, denn der befindet sich ausweislich der Wir-Stücke in der Apostelgeschichte zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes noch in Philippi und stößt erst später wieder zu Paulus (vgl. Apg 20,5-6).

Für *Iasōn* {Jason} nimmt Wolter an, dass er „mit Jason aus Thessaloniki“ identisch sein könnte, „der Paulus in sein Haus aufgenommen hatte und anschließend von den dortigen Juden vor dem städtischen Magistrat angeklagt wurde (Apg 17,5-9).“

Für „recht wahrscheinlich“ hält er es auch, dass es sich bei *Sōsipatros* um den in Apg 20,4 erwähnten „Sopatros aus Beröa“ handelt, der wie Timotheus „Mitglied jener Delegation“ war, „die die Kollekte nach Jerusalem bringen sollte“, und „zu den ‚Brüdern‘“ gehörte, „die Paulus zufolge 2Kor 8,22; 9,5 nach Korinth vorausgeschickt hatte, um dort die Vollendung der Kollekte vorzubereiten“. Letzteres könnte „auch für Lucius und Jason“ gelten, während diese beiden aber an der Überbringung der Kollekte „nach Jerusalem“ wohl nicht „beteiligt waren“, da sie anders als „Timotheus und Sopatros/Sosipatros“ in „der Liste der Kollektendelegierten in Apg 20,4“ nicht auftauchen.

Auch *Tertios* {Tertius} als „der Schreiber des Römerbriefes“ beteiligt sich in Vers 22 mit „einem Zwischenruf ... an den Grüßen“. Wenn „Tertius ein Sklave“ war, worauf sein Name schließen lässt, „wäre sein Herr ein Christ gewesen, der ihn Paulus für die Niederschrift des Römerbriefes zur Verfügung gestellt hätte“. Dieser Herr oder diese Herrin könnte nach Wolter (Anm. 14) „der Gaius von V. 23, aber auch Phöbe ... gewesen sein“⁵¹³.

Gegen die (Anm. 15) von Elmer⁵¹⁴ vertretene These, „dass Tertius wesentlichen Einfluss auf die sprachliche Gestaltung des Römerbriefes genommen hat“, spricht einerseits, dass „er sonst nirgendwo – weder bei Paulus selbst noch in der Apostelgeschichte – Erwähnung findet“, aber vor allem „die Vielzahl von Wörtern und Ausdrücken, die sich innerhalb des Neuen Testaments oder gar innerhalb der griechischen Bibel außer im Römerbrief nur in den anderen Paulusbriefen finden.“ Wolter zufolge (M497f.) wird jeder, „der den Römerbrief bis dahin gelesen hat und auch die übrigen Paulusbriefe kennt, ... es für ausgeschlossen halten, dass Tertius den Brief anders als nach dem wörtlichen Diktat des Paulus geschrieben haben könnte.“

Die Formulierung (M498) *en kyriō* macht deutlich, dass „auch Tertius ein Christ war“, und den Brief „[i]m Herrn“ geschrieben hat, also nicht nur,

513 Letzteres nimmt R. Jewett, *Romans (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 979, an.

514 I.J. Elmer, I, Tertius: Secretary or Co-Author of Romans, *ABR* 56 (2008), 46-60.

weil Paulus ihn dafür bezahlt oder weil sein Herr ihm dies befohlen hat (was natürlich auch der Fall gewesen sein kann), sondern weil er mit Paulus durch den gemeinsamen Christus-Glauben verbunden ist.

Der Name des „*Gaius*, dessen Grüße Paulus in V. 23a ausrichtet“, ist dermaßen häufig, dass er nicht mit „Sicherheit“ zu identifizieren ist. Nach Wolter ist er

weder mit dem Mazedonier Gaius identisch, der nach Apg 19,29 zusammen mit Paulus in Ephesus war, noch mit dem in Apg 20,4 erwähnten Gaius aus Derbe in Lykaonien, einem Mitglied der Kollektendelegation, noch mit dem Gaius von 3Joh 1. Es ist aber durchaus möglich, dass es derselbe Gaius ist, von dem Paulus in 1Kor 1,14 sagt, dass er ihn getauft hat.

Auch diesen Gaius (M499) stellt Paulus „Gaius mit einem Merkmal vor, das ihn individuell kennzeichnet, und zwar als ‚Gastgeber‘“. Für das „Nomen *xenos* ... mit der Bedeutung ‚Gastgeber‘“ führt Wolter „eine bei weitem nicht vollständige Auswahl“ von Belegen bei Apollonius Rhodius, Diodorus Siculus, Strabo, Plutarch, Flavius Philostratus, Dio Chrysostomus, Aelius Aristides, und Theopomp an. Außerdem bezeichnet „das Verb *xenizein* im Aktiv in Apg 10,23; 28,7; Hebr 13,2 die Tätigkeit des ‚Gastgebers‘ (*xenos*) bezeichnet (‚gastlich aufnehmen‘...)“, und der „Gastgeber ist auch das logische Subjekt des Passivs *xenizesthai* {zu Gast sein} (Apg 10,6.18.32; 21,16).“ Für Römer 16,23a gilt also: „Paulus selbst und *holē hē ekklēsia* {die ganze Gemeinde} sind es, denen Gaius Gastfreundschaft gewährt.“

Daraus geht einerseits hervor, „dass Paulus während seines Aufenthalts in Korinth bei Gaius wohnt, in dessen Haus er wohl auch den Römerbrief diktiert“. In welcher Weise Gaius der ganzen Gemeinde Gastfreundschaft gewährt, ist jedoch „offen für unterschiedliche Interpretationen“. Für wahrscheinlich hält es Wolter (M499f.), „dass sich in seinem Haus die gesamte korinthische Ortsgemeinde trifft“, denn wenn gemeint wäre, „dass Gaius allen christlichen Brüdern und Schwestern, die von anderswoher nach Korinth gekommen sind, in seinem Haus Aufnahme gewährt“, würde (M500) ein solcher

Gebrauch des Ausdrucks *holē hē ekklēsia* {die ganze Gemeinde} als hyperbolische {übertreibende} Umschreibung ... für die potentielle Gesamtheit aller Christen ... ein Kirchenverständnis voraus[setzen], dass sicher nicht das paulinische ist. Außerdem nennt Paulus auch in 1Kor 14,23 die sich versammelnde Ortsgemeinde *hē ekklēsia holē*. Das Adjektiv *holē* soll die gesamte korinthische Ortsgemeinde von den einzelnen ‚Hausgemeinden‘ (*kat' oikous ekklesiāi*) unterscheiden. Es ist vor allem diese Seite von Gaius' Gastgebertätigkeit, die voraussetzt, dass er ein Haus besaß, das allen korinthischen Christen Raum bieten konnte. Mehr lässt sich über seinen sozialen und ökonomischen Status aber nicht sagen. Möglicherweise bis wahrscheinlich waren Tertius (vgl. V. 22) und Quartus (vgl. V. 23b) seine Sklaven.

Der in Vers 23b grüßende „*Erastus*, den Paulus *ho oikonomos tēs poleōs* {der städtische Finanzbeamte} nennt“, ist Wolter zufolge wegen der „Ortsgebundenheit“ von dessen Tätigkeit „sicher nicht identisch“ mit „einem gleichnamigen Mitarbeiter“, den Paulus in Apg 19,22 „zusammen mit Timotheus von Ephesus aus nach Mazedonien geschickt hat“. Ob der „*Erastus* von Röm 16,23 identisch ist“ mit dem „Ädil *Erastus*, von dem in Korinth eine Inschrift erhalten ist“ und auf den Wolter in Band 1 seines Kommentars (W28, Anm. 54), eingegangen war, ist nach wie vor umstritten. Dagegen spricht (M500f.), dass die „griechische Bezeichnung“ für die „Position eines Ädils ... nicht *oikonomos tēs poleōs* {Haushalter der Stadt} war, sondern *agoranomos* {Marktaufseher}. Gegen die (M501) „stattdessen vorgeschlagene Gleichsetzung mit dem Amt eines Quästors, das im römischen *cursus honorum* {Ämterlaufbahn} dem Ädilitat vorausging“, spricht wiederum, „dass es dieses Amt in Korinth nicht gab.“ Wolter gibt jedoch zu bedenken, dass A. Weiß⁵¹⁵ (Anm. 28)

aber auch darauf aufmerksam macht, dass man die paulinische Bezeichnung nicht als terminologisch korrekte Wiedergabe einer bestimmten Amtsbezeichnung, sondern als untechnische und lediglich informelle Umschreibung interpretieren könne. Das würde es sogar wieder möglich machen, *Erastus* das Amt eines Ädils zuzuschreiben. Ob man zugunsten dieser Annahme den Sachverhalt geltend machen darf, dass im lateinischen Wort *aedilis* mit *aedes* genauso ein Wort für ‚Haus‘ steckt wie in *oikonomos* mit *oikos* [140], ist jedoch mehr als fraglich.

Wenn man (M501) die „zahlreichen Inschriften“ anschaut, in denen der „Ausdruck *oikonomos tēs poleōs* {Stadthaushalter} ... belegt“ ist, findet man, dass „die mit ihm bezeichneten Personen auf ganz unterschiedlichen sozialen Stufen“ stehen. Manchem „jeweils erwähnten *oikonomos tēs poleōs*“ kommt „ein herausgehobener Status innerhalb der städtischen Ämterhierarchie zu..., während er in anderen Inschriften ein untergeordneter Mitarbeiter ist, der als ‚öffentlicher Sklave‘ (*servus publicus*) ein eher kleines Rad in der städtischen Verwaltung war.“ Nach A. Weiß [138f.] war

„der Einsatz von Sklaven als *oikonomos tēs poleōs* im 1. Jh. noch nicht sehr weit verbreitet ... und in der ersten Hälfte des 1. Jh.s anscheinend eher eine Seltenheit ..., während der Regelfall wohl der *oikonomos tēs poleōs* als städtischer Magistrat und somit die Fortführung des Status quo der hellenistischen Epoche gewesen sein dürfte“. Hieraus möchte er die Vermutung ableiten [139], dass der *Erastus* von Röm 16,23 kein öffentlicher Sklave, sondern „sehr wahrscheinlich ein Magistrat der römischen *colonia Korinth* war“. Das ist nicht ausgeschlossen, aber eben auch alles andere als sicher.

An letzter Stelle (M501) derer, von denen Paulus Grüße ausrichtet, steht in Vers 23b *Kouartos* {Quartus}, der „sonst im Neuen Testament nicht“ vorkommt und (M501f.)

515 Wolter zitiert A. Weiß, Soziale Elite und Christentum, Berlin/Boston 2015, 139ff.

„ganz offensichtlich persönlich anwesend ist, als Paulus das Diktat seines Briefes beendet, denn anders kann man nicht erklären, warum er in die Liste der Grußbesteller einbezogen wird.“ Aus dem auf den ersten Blick verwunderlichen Umstand, dass Paulus (M502) niemanden anders außer diesem

Quartus ausdrücklich als ‚Bruder‘ vorstellt, ... lässt sich schließen, dass es gerade das ‚Bruder‘-Sein ist, das als maßgebliches Merkmal fungieren soll, das Quartus im Vergleich mit den anderen individuell auszeichnet. Einen plausiblen Sinn erhält diese Kennzeichnung aber genau dann, wenn man berücksichtigt, dass Quartus ein Sklave war, was wie bei Tertius der Name nahelegt.

Wolter hält es sogar (Anm. 35) für „wahrscheinlich, dass er in demselben Haushalt (des Gaius?) gelebt hat wie Tertius“, denn es ist sicher kein Zufall, „dass Paulus seinen Brief einem *Tertius* diktiert und dabei auch ein Quartus zugegen ist“.

Für erwähnenswert hält Wolter in diesem Zusammenhang (Anm. 36) eine Bemerkung des Aristides v. Athen⁵¹⁶:

Die Christen „überreden die Sklaven und Sklavinnen oder die Kinder ..., Christen zu werden; und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie ohne Unterschied ‚Brüder““.

Was Paulus betrifft (M502), wird auch in Philemon 16

erkennbar, welch große Bedeutung Paulus dem Sachverhalt beimisst, dass ein Sklave durch seine Bekehrung zum christlichen Glauben für die anderen Christen zum „Bruder“ wird. Wenn Paulus Quartus „Bruder“ nennt, will er ihn darum nicht einfach nur als einen Mitchristen kennzeichnen, sondern er hebt dessen neugewonnenen sozialen Status in der Gemeinschaft der Christen hervor, der seinen Rechtsstatus als Sklave, der er ja immer noch ist, in den Hintergrund treten lässt. Man wird darum vielleicht sogar sagen können, dass der gerade anwesende Quartus selbst der eigentliche Adressat dieses Grußes ist. Ihm versichert Paulus auf diese Weise, dass er „mehr ist als ein Sklave“, nämlich ein „Bruder“ (nach Phlm 16).

Nach Gerhard Jankowski (J325) stellt sich auch bei den Grüßen in Römer 16,21-23, die „nicht an bestimmte Personen, sondern an die Adressaten des Briefes vom Schreiber des Briefes, von den Mitarbeitern und dem Gastgeber des Paulus“ gerichtet werden,

die Frage, ob sie ursprünglich nach Rom gerichtet worden sind oder zu einem anderen Brief gehören. Denn auch diese kleine Grußliste ist ziemlich „unordentlich“ in das Schlußkapitel eingeordnet. Unordentlich ist aber auch das

516 Er zitiert ihn mit „Apol. 15,6“, nachzulesen auf Griechisch und Deutsch unter [Apologie des Aristides](#).

ganze Kapitel. Es hieße mehr als spekulieren, wenn wir feststellen wollten, an wen das Kapitel und auch die Grüße der Mitarbeiter nun wirklich gerichtet waren. Wir bleiben dabei, daß auch hier eins von mehreren Postskripten zum Römerbrief vorliegt. Ob von Paulus oder von anderen an diesen Platz gestellt, soll uns nicht interessieren. Im übrigen war es durchaus üblich, daß am Ende eines Briefes Grüße übermittelt wurden. Ob dabei die Grüßenden den Adressaten bekannt waren, ist von nicht so großer Bedeutung.

„Interessanter ist es“ für Jankowski, „wieder genauer auf die Namen zu achten.“ Zunächst fällt ihm auf, dass es in „dieser kleinen Liste“ keine „Frauennamen“ gibt und dass „fast die Hälfte der Namen gräzisierte römische Namen sind“, nämlich „Lucius, Tertius, Gaius und Quartus“. Anders als Wolter nimmt er an (J325f.), dass alle diese „Namen“, also auch Tertius und Quartus, „keine Sklavennamen zu sein“ scheinen. Seine Begründung lautet (J326):

Lucius ist ein altes und häufiges römisches Cognomen {Beiname}, ebenso wie Tertius und Quartus, ganz zu schweigen von Gaius. Das ist ein Name, den seit Caesar jeder Imperator getragen hat.

Wesentlicher sind jedoch die Hintergründe, die Jankowski für die Namen derer erschließt, die als Juden erkennbar sind:

Lucius ist laut Paulus Jude – *mein Stammesgenosse*, wie er schreibt. Juden sind auch Jason und Sosipater. Und Jude ist auch Timotheos. Von ihm wissen wir aus Apg 16, daß Paulus ihn beschnitten oder beschneiden lassen hat, weil seine Mutter eine Jüdin war. Von den Namen der anderen her wird deutlich, warum ein Jude einen durch und durch römischen Namen tragen kann. So ist Timotheos ein ganz gebräuchlicher hellenistischer Name. Übersetzt lautet der Name *Gott schätzt* oder *von Gott geschätzt, geehrt*. Für jüdische Ohren klingt hier im hellenistischen Namen das Bekenntnis zu dem einen Gott Israels durch. Jason ist der Versuch, einen hebräischen Namen griechisch klingen zu lassen. Wahrscheinlich steht er für *Jehoschua* oder *Jeschua*. So wie Paulus eine griechisch/lateinische Annäherung an den hebräischen Namen *Schaʿul* ist. Sosipater ist wie Timotheos ein Name, in dem das Bekenntnis zu dem befreienden Gott anklingt: *Vater, der befreit*. Lucius, eigentlich *der am hellen Tag Geborene* oder *der Leuchtende* hat seine Entsprechung im hebräischen *meʾir, Leuchtender*. Vielleicht gehört in diese Reihe auch noch Tertius, der Schreiber des Briefes, hinein. Denn als solcher mußte er sich sehr gut auskennen in der zwar griechisch diktierten, aber durch und durch hebräisch und von der Schrift her geprägten Diktion des Paulus.

Im Blick auf die verbleibenden drei Personen, „Gaius, Erastos und Quartus“, geht Jankowski davon aus, dass sie „wahrscheinlich keine Juden“ sind. Gaius und Quartus „treten wie übrigens auch die jüdischen Mitarbeiter des Paulus bis auf Timotheos nirgendwo sonst in Erscheinung“, aber die „Ausnahme macht hier wahrscheinlich

Erastos“, den Paulus im Gegensatz zu Wolter mit dem Erastos gleichsetzt, der laut „Apg 19,22 ... von Paulus zusammen mit Timotheos nach Makedonien geschickt worden“ ist (J326f.):

Er hat ein öffentliches Amt inne, nämlich das des *oikonomos der Stadt*. *oikonomos* ist ein Amt innerhalb von religiösen oder politischen Gruppen sowie der Kommunen gewesen. Es war wohl eine Art Kassenverwalter oder Kämmerer. Auch Sklaven konnten dieses Amt ausüben, und Erastos ist ein Sklavename. 1929 wurde in Korinth ein Stein mit der Inschrift *ERASTUS. PRO.AED S.P. STRAVIT, Erastus hat für die Ädilität mit eigenem Geld (den Weg) pflastern lassen*, gefunden. Die Frage ist nun, ob der Ökonom der Stadt Erastos aus Röm 16 (und Apg 19) identisch mit dem Ädil der korinthischen Inschrift ist⁵¹⁷. Die Möglichkeit besteht, läßt sich aber nicht verifizieren. Sie trägt auch nicht viel aus, außer wenn man ebenso spekulativ feststellen möchte, welche soziale Schichtungen es in den paulinischen Gemeinden gegeben hat.

Auch wenn Wolter die Hintergründe der hier erwähnten Namen zutreffender herausgearbeitet hat, als es Jankowski möglich war, kann ich dem von Letzterem an das Ende dieser Auslegung gestellten Fazit nur uneingeschränkt zustimmen (J327):

Viel gewichtiger ist wohl, daß auch in diesen Grüßen der Mitarbeiter das durchgehalten wird, was Paulus im ganzen Brief unermüdlich herausstellt: Juden und Griechen, Juden und Nichtjuden also, und die geeint trotz ihrer Verschiedenheit, aber immer die Juden zuerst und dann die Nichtjuden. Und deswegen ist diese kleine Grußliste diesem Brief hinzugesetzt worden – an wen auch immer sie sonst gerichtet gewesen sein mag.

Römer 16,25-27: Was dem Einen Gott zur Ehre allen Völkern befreiend durch den Messias Jesus bekannt gemacht wurde, damit sie hören und vertrauen

16,25 Dem aber, der euch stärken kann
gemäß meinem Evangelium und der Predigt von Jesus Christus,
gemäß der Offenbarung des Geheimnisses,
das seit ewigen Zeiten verschwiegen war,
16,26 nun aber offenbart und kundgemacht ist
durch die Schriften der Propheten
nach dem Befehl des ewigen Gottes,
den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden,
16,27 ihm, dem einzigen und weisen Gott,
sei durch Jesus Christus Ehre in Ewigkeit! Amen.

517 „Zum ganzen Problem“ bezieht sich Jankowski auf W.Elliger, Paulus in Griechenland, Stuttgart 1990, 227-230.

[26. Februar 2026] Dass in den meisten Römerbrief-Übersetzungen der Vers Römer 16,24 fehlt (M495, Anm. 2), hängt damit zusammen, dass sich „in einigen Handschriften“ an Vers 23 „mit *hē charis tou kyriou hēmōn Iēsou Christou meta pantōn hymōn. amēn* {Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit uns allen. Amen} noch ein weiterer Gnadenwunsch“ anschließt, den weitere Handschriften „z.T. mit geringfügigen Abweichungen hinter V. 25-27“ platzieren. Dafür fehlt in diesen Lesarten aber „der Gnadenwunsch V. 20b“. Da „der Gnadenwunsch in den anderen Paulusbriefen sonst immer auf die Grüße folgt“, haben sich diese Abschreiber sicherlich bemüht, „den Schluss des Römerbriefes an die sonst übliche Praxis anzugleichen“. Vers 24 gehörte deswegen sicher nicht ursprünglich zum Römerbrief.

Der Schlusstext des Römerbriefes in den Versen 25 bis 27 stammt nach Michael Wolter (M504) „wohl nicht von Paulus“, sondern er wurde „mit sehr großer Wahrscheinlichkeit ... zu einer Fassung des Römerbriefes“ ergänzt, „die mit Röm 14,23 endete, nachdem Kap. 15-16 auf Grund eines mechanischen Defekts verloren gegangen waren“. Es ist außerdem

gut möglich, dass dieser Zusatz eine Sammlung von Paulusbriefen voraussetzt, in der der Römerbrief am Ende stand, so dass er ursprünglich von der Intention geleitet war, sowohl den Römerbrief selbst als auch das gesamte Corpus Paulinum abzuschließen. In welcher Zeit diese Hinzufügung vorgenommen wurde und welche Briefe die Sammlung gegebenenfalls enthielt, lässt sich schwer sagen. Wenn man davon ausgeht, dass sich der Verlust von Kap. 15-16 bereits vor Markion ereignete und dass Sammlungen von Paulusbriefen bereits um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert existierten (vgl. 2Thess 3,17; 2Petr 3,15-16), dürfte die Hinzufügung von Röm 16,25-27 irgendwann in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts erfolgt sein. Eine genauere Festlegung ist nicht möglich.

Der Text (M503) hat auf „Grund seines Rahmens (V. 25a.27) ... die Form einer Doxologie“, also eines Lobpreises bzw. einer Ehrenbezeugung (M504). In diesem Fall ist es „denkbar, dass sie im Blick auf die Verlesung des Römerbriefes im Gottesdienst verfasst wurde“, obwohl (M505) in 25a „das Pronomen *hymas* {euch} und die Rede von ‚meinem Evangelium‘ erkennen“ lassen, „dass die gesamte Doxologie als Bestandteil der brieflichen Kommunikation konzipiert ist.“

Zum generellen Aufbau einer Doxologie stellt Wolter heraus, dass sie (M503f.) aus „vier Elemente[n]“ besteht:

(a) Die Person, die gepriesen wird, steht im Dativ voran (hier *tō dynamenō* {dem, der es vermag} [V. 25 a]; *monō sophō theō* {dem allein weisen Gott} [V. 2721]; *hō* {ihm} [V. 27c]). Es folgen (b) das doxologische Prädikat *hē doxa* {die Ehre}, meistens ohne [Kopula](#), sowie (c) die sog. ‚Ewigkeitsformel‘ (hier *eis tous aiōnas* {in Ewigkeit} [V. 27c]). Den Abschluss bildet (d) die Bekräftigung durch ein abschließendes „Amen“ (V. 27d). Dieser Minimalumfang der Doxologie fin-

det sich z.B. in Röm 11,36 ([Gott –] *autō hē doxa eis tous aiōnas, amēn* {Ihm (gehört) die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen}) oder in Gal 1,4-5 („Gott, unser Vater, *hō hē doxa* {ihm die Ehre} bis in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen“). In Röm 11,25-27 ist diese Form durch Zusätze erweitert (V. 25b-26), die Formulierungen aus dem Römerbrief sowie aus anderen Briefen des Corpus Paulinum aufnehmen.

Der Satzbau (M504) „der Zusätze, die zur Doxologie hinzutreten“, ist Wolter zufolge „durchsichtig“: Von Vers 25a sind „zwei jeweils durch *kata* eingeleitete Präpositionalphrasen unterschiedlicher Länge... abhängig“, die „unverbunden nebeneinander stehen“. Innerhalb „der zweiten Präpositionalphrase“ folgen „drei Partizipien“ nacheinander, „die alle von *mystērion* {Geheimnis} abhängig sind und den Charakter des Geheimnisses beschreiben“. Die beiden ersten, „*sesigēmenou* {verschwiegen} (V. 25d)“ und „*phanerōthentos* {offenbar gemacht} (V. 26a)“ sind durch das Gegenüber „von *chronois aiōniois* {ewige Zeiten hindurch} und *nyn* {jetzt} zusammengehalten“, und das dritte, „*gnōristhentos* {bekannt gemacht} (V. 26e)“ ist „durch *te* mit den ersten beiden verknüpft“ und regiert „den gesamten Schluss des Zusatzes V. 26b-e ..., der aus einer Reihe von vier Präpositionalphrasen besteht“. Den von Wolter wiedergegebenen „Aufbau“ versehe ich wieder mit seinen entsprechenden Übersetzungen:

25a *Tō de dynamenō hymas stērixai*

—— {dem aber, der es vermag, euch zu festigen}

25b — A *kata to euangelion mou kai to kērygma Iēsou Christou*

———— {**gemäß** meinem Evangelium und der Botschaft von Jesus Christus},

25c — B *kata apokalypsin mystēriou*

———— {**gemäß** der Enthüllung des Geheimnisses},

25d — 1 *chronois aiōniois sesigmenou*

———— {das ewige Zeiten hindurch verschwiegen war},

26a — *phanerōthentos de nyn*

———— {jetzt aber offenbar gemacht}

26b — 2 *dia te graphōn prophētikōn*

———— {und durch prophetische Schriften}

26c — *kat' epitagēn tou aiōniou theou*

———— {auf Anordnung des ewigen Gottes hin}

26d — *eis hypakoēn pisteōs*

———— {zum Gehorsam des Glaubens}

26e — *eis panta ta ethnē gnōristhentos*

———— {unter allen Völkern bekannt gemacht wurde},

27a *monō sophō theō*

—— {dem allein weisen Gott}

27b — *dia Iēsou Christou*

—— {– durch Jesus Christus –}

27c *hō hē doxa eis tous aiōnas*
 — {ihm (sei) Ehre in Ewigkeit}
 27d *amēn*
 — {Amen}.

Dabei wird „Teil A ... durch Teil B charakterisiert: ‚Mein Evangelium ...‘ ist die ‚Enthüllung eines Geheimnisses‘.“ Und (M504f.) im „Teil B wird Abschnitt 1 durch Abschnitt 2 erläutert: Das Geheimnis wurde ‚jetzt‘ dadurch ‚offenbar gemacht‘, dass es ‚... unter allen Völkern bekannt gemacht wurde‘.“

In Vers 25a (M505) beginnt die Doxologie wie in Epheser 3,20-21 und Judas 24-25 „mit *tō de dynamenō hymas stērixai* {dem aber, der es vermag, euch zu festigen}“ wobei es einer „in der griechischen Bibel oft ausgesprochene[n] Gewissheit jüdischer und christlicher Frömmigkeit“ entspricht, dass „Gott diejenigen, die auf ihn vertrauen, ‚festigt‘ (*stērizei*) und ihnen ‚Festigkeit‘ (*stērigma*) gibt“, was u.a. aus „2Sam 22,19; Esr 9,8; Ps 17,19; 50,14; Sir 3,31; 6,37; 34,16; PsSal 16,12; 1Thess 3,13; 2Thess 2,17; 3,3; 1Petr 5,10“ hervorgeht.

Wenn Paulus (M506) das, was Gott vermag, in Vers 25b durch „‚mein Evangelium‘ und ‚die Botschaft von Jesus Christus‘“ näher bestimmt, dann meint er „nicht zwei verschiedene Größen, sondern ein und dieselbe“, wobei er die erste durch die zweite noch näher erläutert wird. Anders als in „Eph 3,20-21 (*tō de dynamenō*) ... *poiēsai ... kata tēn dynamin tēn energoumenēn en hēmin* [dem aber, der in der Lage ist ..., zu tun ... vermöge der Kraft, die in euch wirkt]“ will „die Präposition *kata* {gemäß} in Römer 16,25b „das paulinische Evangelium eher zum Maßstab der ‚Festigung‘ machen ..., die von Gott erwartet wird“, als zu deren Ursache. Indirekt sollen damit „die Leser zur bleibenden Orientierung am paulinischen Evangelium“ angehalten werden.

In den Versen 25c-26e erläutert die

zweite Präpositionalphrase ... die erste ..., indem sie die von Paulus als „Evangelium“ verkündigte „Botschaft von Jesus Christus“ (V. 25b) als „Enthüllung“ eines „ewige Zeiten hindurch“ verborgenen „Geheimnisses“ charakterisiert, das „zum Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern bekannt gemacht wurde“ (V. 26d-e).

Dabei ist (Anm. 14) die letztere „Formulierung *eis hypakoēn pisteōs eis panta ta ethnē*“ wohl „Röm 1,5 entnommen ..., wo Paulus schreibt, dass er sein Apostelamt *eis hypakoēn pisteōs en pasin tois ethnesin* {zum Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden} empfangen hat.“

Zu beachten ist (M506), „dass das *phanerōthēnai* {Offenbarwerden} des Geheimnisses (V. 26a)“ und sein „*gnōristhēnai* {Bekanntwerden} (V. 26e)“ nicht „zwei verschiedene Offenbarungsereignisse“ sind, die aufeinander folgen, vielmehr wird „[d]as ‚ewige Zeiten hindurch‘ verborgene Geheimnis ... dadurch enthüllt, dass es als Evangelium von Jesus Christus unter allen Völkern verkündigt wird.“

Mit dem (M507) „Exkurs: Das ‚Revelationsschema‘⁵¹⁸ in Röm 16,25c-26e“ geht Wolter auf die „recht weitgehenden Übereinstimmungen“ dieses Textes mit „Kol 1,26-28 und Eph 3,2-7.8-11“ ein. Auch dort ist von „(a) einem ‚Geheimnis‘“ die Rede, das „(b) ‚seit ewigen Zeiten‘ ... (c) ‚verborgen‘ war ..., (d) ‚jetzt‘ aber ... (e) ‚enthüllt‘ wurde ..., und zwar (f) durch die paulinische Christusverkündigung (Kol 1,27f; Eph 3,2.7.8; Röm 16,25b) (g) unter den ‚Heiden‘“.

Der Hintergrund (M508) des „Revelationsschema[s]“ ist „traditionsgeschichtlich“ in der „im frühen Judentum in unterschiedlicher Ausprägung anzutreffenden Vorstellung von der esoterischen Offenbarungsweisheit Gottes“ zu sehen, „die den Menschen grundsätzlich verborgen ist und nur den Menschen zur Kenntnis gegeben wird, die Gott eigens dafür erwählt.“ Das können „fromme Individuen“ sein wie Daniel oder Henoch, während eine „andere Reihe von Texten ... die Vorstellung“ entwickelt, „dass Gottes Weisheit nur Israel offenbart wurde, und zwar in der Tora, während sie allen anderen Völkern verborgen geblieben ist (vgl. vor allem Sir 24 und Bar 3,9 – 4,4).“ Der „Struktur des Revelationsschemas“ kommt im Rahmen „dieser Vorstellung“ ein Text aus der [Himmelfahrt des Mose](#) (AssMos 1,12-14)

am nächsten, weil hier wie dort Verborgenheit und Offenbarung in ein temporales Nacheinander gebracht werden:

Gott „hat nämlich die Welt um seines Volkes willen erschaffen, doch hat er nicht angefangen, es, den Erstling der Schöpfung, auch vom Beginn der Welt an offenbar zu machen (*palam facere*), so dass durch ihn [sc. den Erstling der Schöpfung] die Völker überführt würden ... Darum hat er mich [sc. Mose] ausersehen und gefunden (*excogitavit et invenit*), der ich seit dem Beginn des Erdkreises vorbereitet worden bin (*ab initio orbis terrarum praeparatus sum*), dass ich der Mittler jenes Bundes sei.“

Da es sonst „für die zeitliche Grundstruktur des Schemas, ‚seit ewigen Zeiten verborgen – jetzt offenbar‘, außerhalb des Neuen Testaments keine Parallelen“ gibt, ist es Wolter zufolge

denkbar, dass das Revelationsschema ... zum Ausdruck bringen will, dass nicht schon in der Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern durch die Tora, sondern erst in der paulinischen Verkündigung der Christusbotschaft unter den Heiden das Geheimnis von Gottes Heilsplan aus seiner bisherigen Verborgenheit herausgetreten ist. Als Ansatzpunkte könnten Texte wie 1Kor 2,1; 4,1 gelten, wo Paulus seine Christusverkündigung als Bekanntmachung von Gottes Geheimnis(sen) charakterisiert.

518 Die „Bezeichnung ‚Revelationsschema‘“ für die hier verglichenen Texte stammt Wolter zufolge (Anm. 19) von N.A. Dahl, Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (BZNW 21), Berlin, 2. Aufl. 1957, 4-5.

Unklar ist aber (M509), „[w]elche Funktion bei der Enthüllung des Geheimnisses die ‚prophetischen Schriften‘ (V. 26b) haben sollen“. Sollen sie „das Mittel sein, durch das das Geheimnis unter allen Völkern bekannt gemacht wird“? Dann könnte „von urchristlichen Schriften, und zwar näherhin von den paulinischen Briefen die Rede“ sein. Dem widerspricht nach Wolter

jedoch die Einrahmung der gesamten Passage durch ... Stichworte ..., in denen der Bezug auf die missionarische Verbreitung der Christusbotschaft durch Paulus unübersehbar ist. Demgegenüber kann keiner seiner Briefe als „Enthüllung eines Geheimnisses“ verstanden werden; das „Geheimnis“, das in seinem Evangelium offenbar wird (vgl. auch Röm 1,16), wird in ihnen allenfalls kommentiert. Es spricht darum mehr dafür, dass es sich um eine sprachlich verunglückte Aufnahme von Röm 1,2 handelt, mit der postuliert werden soll, dass die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus „durch prophetische Schriften“ angekündigt worden ist bzw. – mit Röm 1,2 gesagt – dass das Evangelium „zuvor verheißen wurde durch seine (sc. Gottes) Propheten in den heiligen Schriften“.

Dasselbe meint „die Autorisierung durch Gott in V. 26c“, womit Römer 1,5a aufgenommen wird: „durch den (sc. Gott) wir empfangen haben Gnade und Apostelamt“, eine „Querverbindung“, die „auch durch die nahezu wörtlich identischen Fortsetzungen in Röm 1,5b und 16,26d-e nahegelegt“ wird.

Die Bezeichnung *aiōnios theos* {ewiger Gott} für Gott wird „im Neuen Testament nur hier“ verwendet; auch „in der Septuaginta und in der jüdisch-hellenistischen Literatur wird von Gott nicht oft so gesprochen“, Wolter verweist u.a. auf „Gen 21,33 (ʿel ʿolam); Jes 26,4^{LXX}; 40,28 (ʿelohej ʿolam); 3Makk 7,16; Bar 4,8“. An unserer Stelle passt „dieses Gottesprädikat“ zur „Rede von den ‚ewigen Zeiten‘“, so dass ihm „die Funktion“ zukommt, „die übergeschichtliche Wirklichkeit Gottes als diejenige Bedeutungsebene kenntlich zu machen, auf der die paulinische Christusverkündigung anzusiedeln ist.“

In Vers 27 (M510) „nimmt V. 27 den doxologischen Dativ aus V. 25a wieder auf und führt die Doxologie aus.“ Obwohl der „Präpositionalausdruck ‚durch Jesus Christus‘ ... vor dem Relativpronomen“ steht, bezieht er sich natürlich „nicht auf ‚dem allein weisen Gott‘, als wäre Gott durch Jesus Christus ‚allein weise‘, sondern auf das doxologische Prädikat V. 27c“, also auf *hō hē doxa eis tous aiōnas, amēn* {ihm (sei) Ehre in Ewigkeit. Amen}: „Dieser Bezug bringt die auch anderswo belegte Vorstellung zum Ausdruck, dass Christus Bitten, Lob und Dank der Menschen an Gott vermittelt“, z.B. in „Röm 1,8; 7,25; 2Kor 1,20; Hebr 13,15“.

In der Kennzeichnung Gottes als den

„allein Weisen“ spiegelt sich die Einbettung des ‚Revelationsschemas‘ in den Zusammenhang der geschichtstheologischen Vorstellung von der esoterischen

Offenbarungsweisheit Gottes. Sie berührt sich mit dem Anliegen von Röm 11,33-36 und stellt fest, dass die Heil stiftende Weisheit Gottes menschlichem Verstehen grundsätzlich entzogen ist. Sie konvergiert aber auch mit 1Kor 1,18-25; 2,6-8: Die „Weisheit Gottes“ (1Kor 1,21.24), die Gott durch einen schändlichen und ehrlosen Kreuzestod, wie Jesus ihn gestorben ist, zum Heil der Welt handeln ließ, ist für die „Weisheit der Welt“ (1Kor 1,20) unerkennbar. – Abgeschlossen wird die Doxologie wie sonst auch durch ein akklamatorisches „Amen“.

Zusammenfassend äußert Wolter (M511) zum doxologischen Abschluss des Römerbriefs sein Verständnis für „die Intention dieser Ergänzung“, wenn ihr Verfasser „einen Römerbrief vor sich hatte, der mit 14,23 endete und möglicherweise sogar die Sammlung der Paulusbriefe abschloss“:

Sie sollte den Brief (und die Sammlung) mit einem solenneren {feierlicheren} Schluss versehen, als er durch 14,23 gegeben war. Diese Vermutung gewinnt noch zusätzliche Plausibilität, wenn man in Rechnung stellt, dass die Paulusbriefe im Gottesdienst vorgelesen wurden. Ein solcher Abschluss ist geeignet, den Brief in den Gottesdienst zu integrieren, weil die abschließende Doxologie auch als gottesdienstliche Äußerung seines Autors gehört werden kann. Paulus wird dadurch gewissermaßen zum Liturgen, der den doxologischen Lobpreis stellvertretend für die gesamte Gemeinde spricht.

Im letzten Absatz seines Römerbrief-Kommentars geht Michael Wolter abschließend auf die „Deutung des von Paulus verkündigten Evangeliums“ ein, die in „den doxologischen Rahmen“ eingefügt ist. Dieses Evangelium wird

als Offenbarung eines Geheimnisses charakterisiert, das zuvor „ewige Zeiten hindurch“ verborgen war und nun „auf Anordnung des ewigen Gottes hin“ bekannt gemacht worden ist (V. 25b-26). Diese Deutung will nicht nur die übergeschichtliche Wirklichkeit Gottes als diejenige Bedeutungsebene identifizieren, auf der das paulinische Evangelium anzusiedeln ist, sondern sie grenzt es auch von allen bisherigen Offenbarungen von Gottes Weisheit ab. Sie liefert eine offenbarungstheologische Erklärung für die Kontingenz des von Paulus verkündigten Evangeliums: dass Gott durch Jesus von Nazareth zum Heil aller Menschen gehandelt hat und dass diese Botschaft für jeden Menschen, der ihr Glauben schenkt, eine „Kraft Gottes zum Heil“ ist (Röm 1,16).

Ob Michael Wolter diese Zeilen nicht nur als Zusammenfassung der letzten drei Römerbriefverse versteht, sondern auch als letztgültiges Fazit der über tausend Seiten seines Römerbriefkommentars? Dafür wirken diese Worte doch recht inhaltsleer: Gott hat „durch Jesus von Nazareth zum Heil aller Menschen gehandelt“, allerdings nur „für jeden Menschen“, der dieser Botschaft „Glauben schenkt“. Eine polemische Einschätzung drängt sich mir auf: Um zu erfahren, was hinter einem derart dünnen Glaubensgebräu lauern kann, muss ich nur durch unsere Fußgängerzone laufen und

schnappe im Vorbeigehen Worte christlich-fundamentalistischer Heilsverkündiger auf, die demjenigen, der nicht an Jesus glauben will oder kann, die ewige Gottesferne und Verdammnis androhen. Aber es wäre ungerecht, Wolter ein so enges Glaubensverständnis zu unterstellen. Ich nehme mir vor, nach Abschluss des Übersetzungsvorschlags für das letzte Römerbriefkapitel noch einmal kurz herauszuarbeiten, worin die für Wolter wirklich wesentlichen Elemente seiner Auslegung bestehen, und sie den für Jankowski wichtigen Anfragen an die traditionelle Exegese der Paulusbriefe gegenüberzustellen.

Gerhard Jankowski (J327) schreibt zur „sogenannten Doxologie“, die den Römerbrief beendet, dass auch sie „nicht von der Hand des Paulus zu stammen“ scheint. Vor ihrer Auslegung hebt er hervor, dass schon „die einzelnen Teile im Buch der Psalmen ... mit einer Doxologie“ enden.

So heißt es z.B. in Ps 72,18f.:

18 *Gesegnet der EWIGE, Gott,*
der Gott Israels,
der Wunder tut, er allein,
19 *gesegnet der Name seiner Ehre*
auf Weltzeit,
mit seiner Ehre fülle sich alles Erdland!
Amen, Amen!

In jüdischen Gemeinden (J328) war es ebenso „üblich, Lehrvorträge mit einem Ausblick in die messianische Zukunft sowie einem Gebet zu beschließen“, denn

[a]lles was gelehrt und gesagt wurde, galt allein der Ehre Gottes und sollte von ihr her gemessen werden⁵¹⁹. So schließt ja auch schon der zweite Teil dieses Briefes in 11,33-36 mit einer Doxologie.

Da der Brief möglichst vor der versammelten Gemeinde verlesen wurde, ist es gut vorstellbar, daß am Schluß der Verlesung der Vorleser oder ein anderer eine Doxologie oder ein Gebet gesprochen hat. Und genauso ist es möglich, daß eine dieser Doxologien oder Teile eines Gebets zum festen Bestandteil des Briefes wurden.

Für Jankowski steht außer Frage, dass derjenige, der „die Doxologie formuliert hat, ... es ganz im Sinn des Paulus getan“ hat:

Kein Zweifel daran ist möglich, daß hier jemand spricht, der aus der messianischen Bewegung kommt. Für ihn geht es um die gute und befreiende Botschaft, die Paulus ausgerufen hat. Mit dieser Botschaft wurde der zum Messi-

519 Jankowskis verweist dazu auf P. Lenhardt / P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, ANTZ 1, Berlin 1987, 113.

as proklamierte Jesus öffentlich ausgerufen, to *kērygma Iēsou Christou* heißt das in der Doxologie. Dadurch wurde das Geheimnis, das Weltzeiten lang verschwiegen wurde, enthüllt. Das geschah nicht willkürlich oder aus eigenem Antrieb oder Interesse. Zum einen wurde das Geheimnis durch prophetische Schriften enthüllt. Das heißt, daß die Enthüllung in enger Bindung an die Schrift geschah. Zum anderen ordnete Gott selbst die Enthüllung an.

Gott wird hier „Weltzeiten-Gott, *ho aiōnios theos*“, genannt. Das mag nach Jankowski „eine Erinnerung an Jes 40,28“ sein (J328f.),

eine der wenigen Stellen in der Schrift, wo der Gott Israels auch so genannt wird. Vielleicht soll durch diese seltene Bezeichnung gerade Jes 40 aufgerufen werden. Dort heißt es u.a. (40,27-29):

*27 Warum sprichst du, Jaakob,
redest du, Israel:
Verborgen vor dem EWIGEN ist mein Weg,
mein Recht entzieht sich meinem Gott?
28 Erkanntest du es noch nicht
oder hörtest du es noch nicht:
der Weltzeiten-Gott, elohim olam / theos aiōnios, der EWIGE,
Schöpfer der Ränder der Erde,
er ermattet nicht,
er ermüdet nicht,
unerforschlich ist sein Unterscheiden.
29 Er gibt dem Ermatteten Kraft,
dem Ohnmächtigen mehrt er Stärke...*

Das ist eine Erinnerung an den Gott, der die Erde und Israel geschaffen hat. Zugleich ist es eine Ermutigung für das ohnmächtige Israel.

Damit wird nach Jankowski (J329) „[b]is zuletzt ... die Bindung an Israel auch in dieser Doxologie durchgehalten“, was „besonders dann wichtig“ ist,

wenn deutlich wird, wozu das Geheimnis enthüllt worden ist: daß die Gojim alle auf das horchen, was ihnen gesagt wird, und sie so gute Schüler des Vertrauens werden.

In ähnlicher Weise schließt Matthäus sein Evangelium. Und in Apg 28,28 wird fast programmatisch erklärt:

*Euch sei nun zur Kenntnis:
Den Gojim wurde gesandt dieses Befreien Gottes.
Und sie werden hören.*

Von daher ist die Doxologie am Schluß des Römerbriefes eine Antwort der Gojim auf das, was ihnen durch Paulus gesandt wurde. Nicht nur der Gojim in Rom, sondern auch der an den Rändern der Erde. Es war damals die Hoffnung,

daß sie das tun werden: hören und Gott loben. Nicht gegen Israel, sondern mit Israel zusammen.

So beendet Gerhard Jankowski seine Auslegung des Römerbriefes, indem er an die Überschrift „die große Hoffnung“ erinnert und das Hauptanliegen des Paulus, wie er es begreift, noch einmal unterstreicht: dass er vom Messias Israels zu den Völkern gesandt ist, aber nicht, um aus ihnen eine Völkerkirche zu machen, die nichts mehr mit Israel zu tun hat, sondern um die Völker in die Befreiung durch den Gott Israels einzubeziehen, indem Juden und Nichtjuden ihre Feindschaft überwinden und in versöhnter Verschiedenheit in der Gemeinde des Messias zusammenleben.

Übersetzungsvorschlag für Römer 16,1-27

- 16,1 Ich empfehle euch **aber** Phöbe, unsere Schwester,
die auch **Dienerin** der **Versammlung** in Kenchreä **ist**;
16,2 dass ihr sie aufnehmt im Herrn, **wie es sich gehört für die** Heiligen,
und ihr beisteht, **bei welcher Angelegenheit auch immer** sie euch braucht.
Denn auch sie **war Beistand für viele**,
auch für mich **selbst**.
- 16,3 Grüßt Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter **im Messias** Jesus,
16,4 die für mein Leben ihren **eigenen** Hals hingehalten haben,
denen nicht allein ich **dankbar bin**,
sondern auch alle **Versammlungen** der **Gojim**,
16,5 **sowie** die **Versammlung** in ihrem Haus.
Grüßt Epainetos, meinen **Lieben**,
der Erstling der Asia für **den Messias** ist.
- 16,6 Grüßt Maria, die sich **euretwegen sehr abgemüht** hat.
16,7 Grüßt Andronikos und Junia,
meine **Stammesgenossen** und **meine** Mitgefangenen,
die unter den **Aposteln hochangesehen** sind,
die **auch** vor mir **im Messias waren**.
- 16,8 Grüßt Ampliatus, meinen **Lieben** im Herrn.
16,9 Grüßt Urbanus, unseren Mitarbeiter **im Messias**,
und Stachys, meinen **Lieben**.
- 16,10 Grüßt Apelles, den **Bewährten im Messias**.
Grüßt, die zu denen des Aristobul gehören.
- 16,11 Grüßt Herodion, meinen **Stammesgenossen**.
Grüßt, die zu denen des Narcissus gehören, die im Herrn sind.
- 16,12 Grüßt Tryphaina und Tryphosa, die sich **abmühen** im Herrn.
Grüßt Persis, die Liebe, die sich **sehr abgemüht** hat im Herrn.
- 16,13 Grüßt Rufus, den Erwählten im Herrn,
und seine Mutter, (die) auch meine (ist).

- 16,14 Grüßt Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder bei ihnen.
- 16,15 Grüßt Philologos und Julia, Nereus und seine Schwester sowie Olympas und alle Heiligen bei ihnen.
- 16,16 Grüßt einander mit dem heiligen Kuss.
Es grüßen euch alle Versammlungen des Messias.
- 16,17 Ich rufe euch aber auf, Geschwister, euch vorzusehen vor denjenigen, die in Abweichung von der Lehre, die ihr gelernt habt, Spaltungen und Anstöße produzieren.
Und haltet euch von ihnen fern.
- 16,18 Denn solche Leute dienen nicht (als Sklaven) unserem Herrn, dem Messias, sondern dem eigenen Bauch, und mit überzeugend klingenden und schönen Worten täuschen sie die Herzen der Arglosen.
- 18,19 Euer Gehorsam ist ja bis zu allen gelangt.
Darum freue ich mich über euch.
Ich will aber, dass ihr weise seid zum Guten, unberührt jedoch vom Bösen.
- 16,20 Der Gott des Friedens wird aber den Satan sehr bald unter euren Füßen zermalmen.
Die Gnade unseres Herrn Jesus sei mit euch.
- 16,21 Es grüßt euch Timotheos, mein Mitarbeiter, und Lucius und Jason und Sosipatros, meine Stammesgenossen.
- 16,22 Ich, Tertius, grüße euch, der den Brief schreibt im Herrn.
- 16,23 Es grüßt euch Gaius, mein und der ganzen Versammlung Gastgeber.
Es grüßt euch Erastos, der Haushalter der Stadt, und Quartus, der Bruder.
- 16,25 Dem aber, der es vermag, euch zu festigen gemäß meiner befreienden Botschaft und der Verkündigung von Jesus, dem Messias, gemäß der Enthüllung eines Geheimnisses, das Weltzeiten lang verschwiegen war,
- 16,26 jetzt aber offenbar gemacht und durch prophetische Schriften gemäß Anordnung des Weltzeiten-Gottes zur Hörerschaft des Vertrauens für alle Gojim zu erkennen gegeben ist,
- 16,27 dem allein weisen Gott, durch Jesus, den Messias, ihm (sei) Ehre in die Weltzeiten hinein. Amen.

Bemerkungen zum Abschluss der Kommentar-Kommentierung

[1. März 2026] Mir fällt es schwer, in knappen Worten zusammenzufassen, in welcher Weise sich konkret die Auslegungen Wolters und Jankowskis unterscheiden und wo sie gar nicht so weit voneinander entfernt sind.

Zunächst möchte ich beiden Autoren von Herzen danken. Ich habe seit dem Reformationstag 2024 in nunmehr genau 16 Monaten nicht nur Gerhard Jankowskis Herangehensweise als unabdingbare Verstehenshilfe für den Römerbrief bestätigt gefunden, auch wenn ich nicht allen Auslegungsvorschlägen folgen konnte, sondern auch die präzise Entschlüsselung des griechischen Paulustextes samt seiner Einbettung in den Kontext der zeitgenössischen Literatur durch Michael Wolter sehr zu schätzen gelernt.

[2. März 2026] Für Michael Wolter ist der Apostel Paulus ein Missionar, der es sich zum Ziel gesetzt hat, durch die Verkündigung des Evangeliums vor allem Heiden zum Christus-Glauben zu bekehren. Der Inhalt dieser frohen Botschaft besteht in seinen Augen darin (W117)⁵²⁰, „dass das Heil Gottes in Jesus Christus zugänglich ist sowie durch Jesus Christus erschlossen wird und dass denjenigen, die dieser Botschaft Glauben schenken, eben dieses Heil zuteil wird.“ Die Verwendung der religiösen Begriffe Mission und Bekehrung legt nahe, dass Paulus Menschen dazu bewegen will, einer Religion beizutreten bzw. von einer Religion zu einer anderen überzutreten. Dabei scheint Wolter vorauszusetzen, dass Paulus sich vom Judentum als seiner Ursprungsreligion verabschiedet und zum Christentum als seiner neuen Religion bekehrt hat. Offen bleibt dabei die Frage, ob und in welcher Weise Gott durch Jesus sozusagen neu definiert wird. Wolter stellt jedenfalls nur am Rande die Frage, wie das durch Jesus vermittelte „Heil“ vom Gott Israels und den jüdisch-biblischen Schriften her zu begreifen ist.

[3. März 2026] Gerhard Jankowski geht wie sein langjähriger Weggefährte Ton Veerkamp davon aus, dass die Jesus als den Messias proklamierenden Schriften (gewöhnlich Neues Testament genannt) nicht angemessen zu begreifen sind, wenn dies nicht innerhalb zweier Kontexte geschieht. Der erste Kontext besteht aus den jüdisch-biblischen Schriften des TeNaKh her (Tora, Propheten und Schriften im engeren Sinn), die wir üblicherweise als das Alte Testament kennen. Der zweite bezieht sich auf die in diesen Schriften verheißene radikale gesellschaftliche Veränderung, die im TeNaKh ihren zentralen Ausdruck im befreienden NAMEN des Gottes Israels findet.⁵²¹ Der

520 Vgl. dazu Wolters Ausführungen zur [Auslegung von Römer 1,16](#) (hier S. 69ff., das Zitat steht auf S. 74).

521 In der Auslegung der Bibel diese beiden Kontexte zu berücksichtigen, ist das wesentliche Anliegen der Exegetischen Zeitschrift [Texte & Kontexte](#). Als ihr in einzigartiger charismatischer Weise prägender und führender Vertreter kann Ton Veerkamp angesehen werden. Gerhard Jankowski trägt in ihrem Rahmen bis heute immer noch die Verantwortung für die

Gott Israels ist also im Pantheon aller möglichen Götter nicht einfach der allein allmächtige Vertreter der besten aller Religionen, sondern er unterscheidet sich dadurch von allen Gott-Nichtsen, dass er derjenige ist, der aus dem Sklavenhaus herausführt, während alle anderen Götter bis hin zum vergotteten römischen Kaiser Ausbeutung, Unterdrückung und Versklavung repräsentieren bzw. legitimieren.

Vor diesem Hintergrund ist Paulus als der *apostolos* Jesu nicht als Missionar einer neuen Religion zu verstehen, die den nunmehr einzig verfügbaren Zugang zum ewigen, individuellen, jenseitigen Heil vermittelt. Stattdessen ist in seiner Verkündigung des Evangeliums, eines froh machenden *euangelion*, und des Heils, der *sōtēria* – besser zu übersetzen als Befreiung – die Überwindung des gegenwärtigen weltweiten Sklavenhauses der herrschenden Weltordnung (*kosmos*) mitzuhören. Wo in unseren Bibelübersetzungen von Ewigkeit oder ewigem Leben die Rede ist, ist zu prüfen, ob nicht die Überwindung dieser von Bosheit und Gewalt geprägten Weltzeit (hebr. *‘olam ha-se*, griech. *aiōn houtos*) durch den Anbruch der kommenden Weltzeit von Freiheit, Recht und Frieden (*‘olam ha-ba’*, *zōē aiōnios* {wörtlich: äonisches Leben}) gemeint ist, denn dem gesamten TeNaKh ist die Vorstellung einer jenseitigen Ewigkeit, losgelöst vom Leben auf dieser Erde unter dem Himmel Gottes, fremd.

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass auch Michael Wolter⁵²² an einer Stelle (M247), nämlich in seiner Übersetzung von Römer 12,2, den Ausdruck *mē syschēmatizesthe tō aiōni toutō* mit „gleichet euch nicht der Gestalt dieser Weltzeit an“ übersetzt und (M256f.) den „Ausdruck ‚diese Weltzeit‘ (*aiōn houtos*)“ auf die frühjüdische Vorstellung der „zwei Weltzeitalter“ zurückführt,

die aufeinander folgen: „Dieser Äon“ (hebr. *ha‘olam haseh*) ist immer die Gegenwart, in der die Verfasser der jeweiligen Texte und ihre intendierten Leser leben. Er ist voller Leiden, böse und schlecht, denn in ihm herrschen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Er geht aber dem Ende entgegen, denn Gott wird an seine Stelle den „kommenden Äon“ treten lassen (hebr. *ha‘olam haba’*; griech. *aiōn mellōn/erchomenos*), in dem er den Frommen und Gerechten ewiges Heil sowie den Sündern und Gottlosen ewige Verdammnis zuweisen wird.

So lässt Wolter immerhin offen, ob die paulinische Vorstellung von „Weltzeit“ sich nicht doch auf zeitlich aufeinanderfolgende Zeitalter auf dieser Erde bezieht statt auf

Auslegung der paulinischen und lukanischen Schriften und zuletzt auch des Hebräer-, Jakobus- und Judasbriefs (Nr. 173/174, 2024).

Einen Überblick über die Auslegung des TeNaKh im Sinne einer „Großen Erzählung“, die in den messianischen Schriften kommentiert und fortgeschrieben wird, gibt Ton Veerkamp in seinem Buch: *Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung* © Institut für Kritische Theologie Berlin e. V. nach der in Berlin erschienenen Ausgabe © Argument Verlag. Eine Zusammenfassung dieses Werkes in vier Vorträgen ist hier zu finden: Helmut Schütz, [Ton Veerkamp, „Die Welt anders“](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701), Gießen 2018 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83701)).

522 Vgl. dazu die [Auslegung von Römer 12,2](#) (hier S. 845ff., die Zitate stehen auf S. 845f.).

eine Ewigkeit, die als räumlich zu begreifendes himmlisches Jenseits vom Diesseits zu unterscheiden wäre. Trotzdem lassen seine Formulierungen überall darauf schließen, dass er sich auch dann eine solche kommende Weltzeit weniger als eine immerwährende Friedenszeit in Freiheit und Gerechtigkeit vorstellt als im Sinne einer Zuweisung von Seelenheil oder Gottesferne nach dem Tod jedes einzelnen Menschen.

Hier ist eine Zwischenbemerkung angebracht. Ich mag die Vorstellung, dass Menschen, deren Leben auf Erden viel zu kurz oder eine Hölle war, in der Liebe Gottes nach ihrem Tod ewige Erfüllung finden können. Nachvollziehen kann ich auch die Sehnsucht, geliebte Menschen in der Ewigkeit wiederzusehen, und ich selbst bin gewiss, auch im Tode in der Liebe Gottes gehalten, getragen und aufbewahrt zu bleiben. Dass der Menschensohn im Weltgericht Täter abscheulicher Gewalt gegen Kinder um ihrer Unbarmherzigkeit willen zur Rechenschaft zieht, indem er sie empfinden lässt, was sie ihren Opfern angetan haben, ist ebenfalls ein Bild, dass sich mir zuweilen aufdrängt. Dennoch deutet die gesamte Bibel nur mit äußerster Zurückhaltung ein Leben nach dem Tod an und malt es nirgends aus; sogar die Offenbarung des Johannes weiß von keinem menschlichen Leben im Himmel, sondern schildert in starken Bildern die Herabkunft eines zukünftigen Jerusalem auf die Erde. Überall will Gott, dass diese Welt unter seinem Himmel anders wird, nirgends wird der Himmel als ein Ort angepriesen, auf den Leidende getröstet werden. Die Todesmächte, denen die Allmacht der Liebe Gottes überlegen ist, werden in der kommenden Weltzeit ohne Tod, Gewalt und Leid hier auf Erden überwunden sein. Als tröstlich, herausfordernd, aufbauend und ermutigend empfand ich allerdings viele Jahre hindurch die von Helmut Gollwitzer⁵²³ vertretene Sicht des Evangeliums, in der beide Perspektiven aufeinander bezogen werden, nämlich dass das Evangelium auf die „Veränderung des Diesseits“ zielt, indem es uns „von der Sorge ums Jenseits“ befreit. Ohnehin können wir von einem Jenseits unserer Existenz, wie überhaupt von Gott, nur in Bildern sprechen. Im Blick auf ein Leben nach dem Tod wage ich nicht mehr, aber auch nicht weniger zu sagen, als dass wir auch im Tode nicht aus den liebevollen Händen Gottes herausfallen – und zwar völlig unabhängig davon, welcher Religion wir angehören oder ob wir an der Existenz Gottes zweifeln. Was die Bibel angeht, zeugen jedenfalls bereits die Psalmen und Hiob von einem Gottvertrauen, dem nicht einmal die kühne Anklage gegen Gott selbst fremd ist; es wird nicht erst durch Jesus gestiftet.

[4. März 2026] Wenn Paulus den Christus Jesus aber nicht als Begründer einer neuen Religion verkündet, durch den allein ewiges Seelenheil zu erhalten ist, was ist er in den Augen des Paulus stattdessen? Kann Paulus ihn in biblisch-prophetischer Tradition als Messiaskönig verstanden haben, der politisch/gesellschaftlich die Überwindung dieser Weltordnung herbeiführt, obwohl er kein Anführer eines zelotisch/ge-

523 Helmut Gollwitzer, Politische Predigten. Veränderung im Diesseits, München 1973, 178 und 177.

waltsamen Aufstandes gegen die römische Besatzungsmacht sein wollte? Ja, das kann er, denn die von diesem Messias eingesetzten Mittel sind radikal unterschieden von denen der Zeloten. In einer Hinsicht sind sich ja alle Zeugnisse der messianischen Schriften einig: Im Zentrum der Botschaft vom Messias Jesus stehen seine Kreuzigung durch den römischen Statthalter, mitverantwortet durch jüdische Eliten, und seine Auferweckung durch Gott. Die zerstörerischen Mächte dieses *kosmos*, die den von Gott gesandten Friedenskönig Jesus gewaltsam aus dem Weg räumen, können gegen die Leben schaffende Schöpfermacht Gottes am Ende nichts ausrichten.

Wie unterschiedlich diese Botschaft abgesehen davon in den verschiedenen Gruppierungen ausgeprägt war, die in den Jahrzehnten nach Jesu Tod zum Vertrauen auf ihn als den Messias Israels kamen, zeigt im Gegenüber zu den Paulusbriefen ein Blick auf das Johannesevangelium. Ton Veerkamp⁵²⁴ zufolge deutet Johannes Jahrzehnte nach Paulus die Ermordung des Messias am römischen Kreuz im Sinne der endgültigen Bloßstellung dieses *kosmos* als einer brutal unterdrückenden Welt(un)ordnung, wobei sich die hohepriesterliche Führung Israels dem römischen Gott-Kaiser als ihrem einzigen König unterwirft (Johannes 19,15). In Wahrheit verkörpert aber Jesus als der König Israels und Sohn Gottes den befreienden NAMEN des Gottes Israels, indem er ihn seinen VATER (*patēr*) nennt und als das Mutterschaf Gottes (*amnos tou theou*) die Verfehlung (*hamartia*) dieser Weltordnung (*kosmos*) auf sich nimmt (Johannes 1,29). Mit der Auferweckung des Messias am Tag Eins der neuen Schöpfung (Johannes 20,1) beginnt der Aufstieg Jesu als des Menschensohnes zum VATER (Johannes 20,17), der erst dann vollendet sein wird, wenn das Leben der kommenden Weltzeit tatsächlich angebrochen ist. Die Möglichkeit dazu ist eröffnet, indem in der messianischen Gemeinde die von Jesus gebotene *agapē* als eine solidarische Liebe in die Tat umgesetzt wird. Dabei versteht Johannes die Gemeinde des Messias als Platzhalter für die Sammlung ganz Israels, wobei es für ihn wesentlich ist, dass die Spaltung und Feindschaft zwischen Judäern und Samaritanern (als den Nachfahren der zehn verlorenen Stämme des Nordreichs Israel) überwunden werden.

Während sich Jesus nach Johannes gegenüber einigen Griechen (*Hellēnes tines*), die den Messias sehen wollen (Johannes 12,20-21), sehr zurückhaltend verhält (spürt der Evangelist am Ende des 1. Jahrhunderts etwa bereits die bösen Folgen einer zunehmenden heidenchristlichen Dominanz in von Paulus gegründeten Gemeinden?), weiß sich Paulus (Galater 1,15-16) ausdrücklich dazu berufen, die befreiende Botschaft vom Messias Jesus an die Völker auszurichten. Er, dem zuvor als fanatischem

524 Zum Folgenden verweise ich auf Ton Veerkamp, [Solidarität gegen die Weltordnung](#). Eine politische Lektüre des Johannesevangeliums über Jesus Messias von ganz Israel, Gießen, 2021 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-83786](#)), jeweils zu den erwähnten Stellen. Die vielleicht für viele überraschende Konzentration des Johannesevangeliums auf die Versöhnung von Juden und Samaritanern ergibt sich aus der Identifikation der Samaritanerin am Jakobsbrunnen mit den Erzmüttern Rebekka und Rahel (Johannes 4) und der Stelle Johannes 10,16.

Judaisten (*Ioudaismos* {Judaismus} – Galater 1,13-14) die Trennung Israels von den Völkern ebenso selbstverständlich war wie die Verfolgung der messianischen Gemeinde Jesu, verschreibt sich nunmehr ebenso radikal der Verkündigung des Messias Jesus unter den Völkern. Im Vertrauen auf den Messias werden sie in die Gemeinschaft mit Israel aufgenommen, ohne Juden werden zu müssen.

[5. März 2026] Michael Wolter betont immer wieder, dass Paulus auf diese Weise die Unterschiede zwischen Juden und Heiden vollkommen einebnet. Diese Einebnung geht so weit, dass es den Anschein hat, als wolle Wolter die Anwesenheit von Judenchristen in der Gemeinde Jesu am liebsten völlig ignorieren. Angeblich richtet Paulus ihm zufolge seinen Römerbrief ausschließlich an Heidenchristen, während er sich überall, wo er Juden anspricht, nur mit seinem früheren, inzwischen überwundenen jüdischen Ich auseinandersetzt, und angeblich geht es in den Kapiteln 14 und 15 nicht um grundlegende Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden in der Gemeinde. Diese Behauptungen haben sich meines Erachtens als abwegig erwiesen, denn Gerhard Jankowski weist mit guten Gründen darauf hin, in welcher klar strukturierten Weise Paulus zunächst in Kapitel 1-8 als Anwalt der Völker gegenüber den Juden auftritt, dann in Kapitel 9-11 als Anwalt der Juden gegenüber den Völkern, woraufhin er in den Kapiteln 12-15 eine messianische Halacha für das versöhnte Zusammenleben der zuvor Verfeindeten entwirft (nicht ohne klare Anweisungen auch für den Umgang mit dem von außerhalb der messianischen Ekklesia drohenden Bösen).

Als Hauptpunkt der Kritik des Paulus an einem Israel, das dem Messias Jesus nicht folgen will, hebt Wolter⁵²⁵ dessen Absicht hervor,

seine Sonderstellung zu bewahren, die es gegenüber den Völkern einnimmt. Die „eigene Gerechtigkeit“ steht hier darum nicht für die selbstgemachte Gerechtigkeit, die ‚Selbstrechtfertigung‘, sondern bezeichnet die Gerechtigkeit, die Israel ausschließlich für sich beansprucht, indem es sie aus seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk herleitet.

In dieser Hinsicht ist Wolter insofern mit Jankowski einig, als dieser Paulus ebenfalls in einer Frontstellung gegenüber den Anhängern eines Judaismus sieht, die auf der Trennung Israels von den Völkern bestehen und denen vor allem die Mahlgemeinschaft von Juden und Nichtjuden in der messianischen Gemeinde ein Greuel ist.

Allerdings wundert sich Wolter immer wieder über einen vermeintlichen Widerspruch in der Haltung des Paulus (M240)⁵²⁶: Obwohl er den Heilsvorrang Israels vor den Völkern bestreitet und alle Unterschiede zwischen Juden und Heiden einebnet, vor allem „weil Gott beide einzig und allein durch den Christus-Glauben rechtfertigt“, gibt es Stellen, die auf den Satz hinauslaufen: „Juden liebt Gott, schon weil sie Juden

525 Vgl. die [Auslegung von Römer 10,3](#) (hier S. 697ff., das Zitat steht auf S. 698).

526 Vgl. die [Zusammenfassung der Auslegung von Römer 9 bis 11](#) (hier S. 825ff., das Zitat steht auf S. 827).

sind, Heiden liebt er erst, nachdem sie Christen geworden sind“. Dieser Widerspruch bleibt nur ausweglos, wenn das Vertrauen auf den Messias Israels in einen abstrakt-religiösen „Christus-Glauben“ umgedeutet wird, durch den Juden aufhören, Juden zu sein. Versteht man jedoch das Vertrauen auf den Messias Israels, wie Paulus es tut, als den Weg, durch die Völker in die Befreiungsverheißungen Israels mit hineingenommen werden, zeichnet sich der Grund für den bleibenden Vorrang der Juden vor den Völkern ab – und auch für bleibende Unterschiede zwischen ihnen, die nicht einfach eingeebnet werden. Beide stehen vor unterschiedlichen Herausforderungen. Immerhin war es Israel, dem der einzig wahre Gott mit dem befreienden NAMEN zuerst Befreiung verheißen hat. Die Herausforderung für Israel besteht nach Paulus darin, im Vertrauen auf den Messias die Völker in der messianischen Gemeinde willkommen zu heißen. Sie werden also nicht zu einer anderen Religion oder gar einem anderen Gott bekehrt, sondern dazu aufgerufen, auf neue Weise ihrem befreienden Gott treu zu bleiben. Die Herausforderung für die Völker besteht auf der anderen Seite wirklich in einer Art von Bekehrung, wenn sie sich im Vertrauen auf den Messias Jesus von der Herrschaft versklavender fremder Götter abwenden und zum befreienden Gott Israels umkehren.

[6. März 2026] Bis zu einem gewissen Grade ist Wolter mit Jankowski auch insofern einig, als nach Römer 10,4: *telos ... nomou Christos* {Ziel des Gesetzes ist Christus} die Geltung der jüdischen Tora nicht grundsätzlich am Ende ist, denn (M112)⁵²⁷ „zwischen der Tora und dem Evangelium“ besteht ein Zusammenhang, indem „der Heilswille der Tora seine Erfüllung darin findet, dass man dem Evangelium von Jesus Christus glaubt.“ Falsch ist in Wolters Augen die Unterstellung, Paulus gehe es in diesem Vers „darum, ‚die Schuld Israels‘ aufzuweisen, indem er Israels angeblichen Missbrauch des Gesetzes zur Selbstrechtfertigung an den Pranger stellt.“ Stattdessen hat nach Paulus (M113) „die nichtchristliche Mehrheit Israels nicht erkannt“, dass Gott im „Christusgeschehen... zum Heil aller Menschen gehandelt hat“ und „dass in dieser Verkündigung die Gerechtigkeit Gottes offenbar wird“. Dass sich die christliche Rechtfertigungslehre also auch nach Wolter nicht bruchlos aus dem Römerbrief ergibt, zeigt sich somit in seinem Widerspruch gegen Exegeten, die Paulus unterstellen, er habe dem Judentum als Gesetzesreligion den christlichen Heilsweg des Evangeliums gegenübergestellt⁵²⁸. So besteht Paulus (W274) in Römer 3,31c darauf, „dass zwischen der Tora und der Gewissheit, dass Gott den Menschen nur aus Glauben und ohne Werke des Gesetzes gerecht macht (V. 28), eine ungebrochene Kontinuität besteht.“ Allerdings hält Paulus Wolter zufolge an der Tora doch nicht im Sinne der „durch ‚Werke‘ zu erfüllenden Rechtsforderungen der Sinai-Tora“ fest, sondern weil sie „den ersten Teil des alttestamentlichen Kanons“ darstellt, „der die Geschichte

527 Vgl. die [Auslegung von Römer 10,4](#) (hier S. 701ff., die Zitate stehen auf S. 705 und 706.

528 Vgl. die [Auslegung von Römer 3,31](#) und [Römer 3,28](#) (hier S. 223ff. und 215ff., die nachfolgenden Zitate finden sich auf S. 224.217.218.220).

von der Schöpfung bis zum Tod des Mose erzählt.“ Jedenfalls bezeugt nach Wolter (W268) „[s]chon die als ‚Schrift‘ verstandene Tora ..., dass Gott aus Glauben rechtfertigt“. Für diese Rechtfertigung ist aber inzwischen (W271) nach Paulus „der Christus-Glaube ... nicht nur **hinreichende**, sondern auch **notwendige** Bedingung“.

Um die letztgenannte Formulierung in ihren Folgen wirklich zu begreifen, habe ich zwei entscheidende Stichworte hervorgehoben. Was will Paulus damit sagen? Reicht der bloße Glaube an Christus hin, um ewiges Heil im Leben nach dem Tode zu erlangen? Immerhin muss sich nach Römer 14,10.12 jeder Mensch vor Gott auch für seine Taten verantworten. Und umgekehrt: Wird Rechtfertigung und Heil zwar den Menschen aller Völker neu eröffnet, aber alle Juden bleiben davon ausgeschlossen, die – möglicherweise aus guten Gründen – nicht an Jesus Christus glauben können oder wollen? Ein so formuliertes Fazit des Römerbriefes wäre in meinen Augen kein wahres Evangelium, keine froh machende, keine befreiende Botschaft.

Nach Jankowski (J98) geht es Paulus nicht um die individuelle Rechtfertigung des einzelnen Christen, die einen Zustand des Gerechtgesprochenseins und ewiges Seelenheil nach dem Tod bewirkt, sondern „um eine geeinte Menschheit aus Juden und Nichtjuden“, die im Vertrauen auf den Messias Jesus hier auf Erden zu ihrer wahren Menschlichkeit findet. In meinem [Übersetzungsvorschlag für Römer 5,18](#)⁵²⁹ habe ich daher *eis dikaiōsin zōēs* mit „zur Zurechtbringung des Lebens“ übersetzt, um im üblicherweise mit *Rechtfertigung* übersetzten Wort *dikaiōsis* sowohl den Aspekt des Rechts als auch das Ziel der Verhaltensänderung aufgrund eines durch Gottvertrauen verwandelten Zusammenlebens anzudeuten.

Jankowski selbst⁵³⁰ versucht die stammverwandten Wörter *dikaïosynē*, *dikaïoun*, *dikaïos* und *dikaïōsis*, die üblicherweise mit *Gerechtigkeit*, *rechtfertigen*, *gerecht* und *Rechtfertigung* übersetzt werden, von ihrem Kontext der jüdisch-hebräischen Schriften her angemessen zu verstehen. Dabei greift er auf Anregungen von Martin Buber zurück (J61), demzufolge die ihnen zugrundeliegende hebräische Wurzel *zedeq* die „Zuverlässigkeit eines Handelns einem äußeren oder inneren Sachverhalt gegenüber“ bezeichnet und „mit Worten des deutschen Wortstammes **wahr**“ wiederzugeben ist, nämlich u.a. mit

Bewahrheitung, Wahrspruch, Bewährung, bewährt. Die außergewöhnliche Wahl der Worte weist auf die Besonderheit dieses Grundwortes hin. ... Wir folgen ... Buber und übersetzen auch *dikaïosynē/dikaïos* mit (Gottes) **Bewährtheit, bewährt**. Das Verb *dikaïoun* ist dann entsprechend im Aktiv mit **wahr machen**, im Passiv mit **wahr gemacht werden** zu übersetzen.

Die Formulierung „wahr machen“ deutet an, dass Paulus nicht einfach Begriffe aus der griechischen „Tugendlehre“ übernimmt, die „die verpflichtende Rechtschaffen-

529 Hier auf S. 350.

530 Vgl. die [Auslegung von Römer 1,17](#) (hier S. 75ff., die Zitate finden sich auf S. 80.81.77.78).

heit des einzelnen Menschen gegenüber den Göttern und den Menschen“ umschreiben, vielmehr (J63) bezieht er sie auf die „Befreiung“ im Volk Israel, die „nicht nur ein einmaliges Geschehen“ ist, sondern „ständig wahr werden“ muss:

Wahr wird sie, indem die Befreiten sich als wahre Menschen bewähren. ... Daß die Befreiung gewährleistet ist, zeigt sich in Gottes Bewährtheit, in seiner Gemeinschaftsgerechtigkeit, wie Marquardt übersetzt. Von ihm her ist es möglich, daß unter Menschen gerechte Verhältnisse herrschen. Die Bewährtheit Gottes ist, wenn man so will, die ständige Bestätigung der Befreiung.

Das Neue und Besondere an „der Guten Botschaft“, die Paulus verkündet, ist die „Erkenntnis, daß Israel und die anderen Völker, Juden und Nichtjuden, zusammen auf dem Weg zur Freiheit gehen können... Was ausschließlich Israel gelebt hat, können die anderen Völker auch leben, indem sie wie Israel vertrauen.“

Auch nach Wolter (W122) ist als „Grundlage für die paulinische Rede von der Gerechtigkeit Gottes ... der Sprachgebrauch des Alten Testaments und des frühen Judentums“ zu betrachten. Sie hat als „Kriterium nicht die Übereinstimmung mit einer gesetzten Norm ..., sondern die Angemessenheit des Verhaltens innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft“. Nach Micha 6,5 soll sich Israel „der Rettungserfahrungen erinnern, um die Gerechtigkeitstaten [*zidqoth*] JHWHs zu erkennen“, wobei die Septuaginta *zidqoth* im Plural mit *dikaïosynē* im Singular übersetzt. Wolter scheint jedoch den Bezug auf solche Befreiungserfahrungen auszuklammern, wenn ihm zufolge (W123) in „allen Texten des Römerbriefes ... die Gerechtigkeit, die Gott den Gläubenden aufgrund ihres Glaubens zuspricht, als Ereignis-Werden von Gottes heilbringender Gerechtigkeit“ dargestellt wird. Wieder einmal klingt ein solcher Satz so, als ob das allein oder in erster Linie den Gläubenden als Individuen gilt.

[7. März 2026] Meinen ausführlichen Blick auf das, was Paulus im Römerbrief unter Rechtfertigung, Wahrmachung oder Zurechtbringung verstehen mag, ergänze ich durch das Bekenntnis, dass ich nach wie vor ein Fan der Rechtfertigungslehre bin⁵³¹:

Gott ist gerecht, indem er Gnade übt. Er will den Gottlosen nicht vernichten, sondern will ihn gerecht machen, will ihn zur Umkehr führen, will aus einem Menschen voller Misstrauen einen Menschen voller Vertrauen machen.

So habe ich das Ziel der Rechtfertigung durch Gott in einem Vortrag vor katholischen und evangelischen Christen knapp umrissen und ergänzt:

Nicht einmal der Glaube ist eine fromme Leistung, die uns gerecht macht, sondern schon der Glaube ist ein Geschenk Gottes an uns, das dort entsteht, wo

531 Vgl. Helmut Schütz, [Rechtfertigungslehre – ein alter Hut?](#) Vortrag am 27. März 2000 in St. Albertus Gießen im Rahmen einer Ökumenischen Themenwoche, auch zu finden in: Helmut Schütz, [Versöhnte Vielfalt als Ziel der Ökumene](#), Texte und Gottesdienste aus 50 Jahren katholisch-evangelischer Zusammenarbeit, Gießen 2025 ([urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84079](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hebis:17:epflicht-84079)), 137ff. Die folgenden Zitate stehen auf S. 140.141.138.142.

wir seine Liebe an uns arbeiten lassen. Wer zu glauben beginnt, hat schon empfangen.

Wichtig war mir in diesem Vortrag, dass die Menschheitsgeschichte der Rechtfertigung bereits in den Erzählungen von der Schöpfung des Menschen in der Tora Israels beginnt: Er darf sich nach Genesis 2,25 „so annehmen, wie er ist, er ist nackt, ohne sich zu schämen – jedenfalls so lange er seinem Schöpfer, dem Mitmenschen und sich selbst voll Vertrauen begegnet.“

Allerdings wies ich damals nur am Rande darauf hin, dass „sich bei der Rechtfertigungslehre“ nicht alles „nur um den einzelnen“ dreht. Für die Einsicht, dass es im Römerbrief zentral um die durch den Messias Jesus versöhnte und wahr gemachte Menschheit aus Juden und nichtjüdischen Völkern geht, hat mir erst Gerhard Jankowski die Augen geöffnet.

[8. März 2026] Ein letzter Gedankengang, in dem sich weitreichende Übereinstimmungen der beiden von mir besprochenen Römerbriefkommentare zeigen, aber auch wesentliche Unterschiede:

Dem Abschnitt Römer 13,8-10 entnimmt Michael Wolter (M336)⁵³² die Einsicht des Paulus, „dass jeder, der das Liebesgebot erfüllt, damit auch die Rechtsforderung der Tora erfüllt“, die er sicher nicht zufällig „ausgerechnet in den beiden Briefen formuliert, in denen es ihm darum geht, die Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Heiden zu begründen“. Und indem (M337) „er feststellt, dass die Tora auch durch die Liebe vollständig erfüllt werden kann, ... eröffnet er ... den nichtjüdischen Christen einen Weg zur Erfüllung der Tora, ohne dass sie Juden werden müssen.“

Gerhard Jankowski zufolge ist jedoch die Tora nicht durch eine allgemeine christliche Menschenliebe zu ersetzen, sondern Paulus fordert „die Gemeinschaft aus Juden und Nichtjuden“ zum „gangbaren Weg“ der *agapē* als einer solidarischen Liebe auf, die von den befreienden und Feindschaft überwindenden Impulsen der Tora her zu füllen ist.

Mein Fazit ist: Paulus ist nicht der Gründer einer neuen Religion, des Christentums, und predigt nicht den Glauben an Jesus als einen bisher nicht verfügbaren Weg zum Heil. Vielmehr eröffnet er allen Völkern im Vertrauen auf den Messias Jesus den Weg zur Anteilnahme an den befreienden Verheißungen des Volkes Israel. Sein Aufruf zum versöhnten gemeinsamen Leben in der messianischen Gemeinde als dem Leib Christi vermittelt auch heute noch Impulse für ein Zusammenleben in ökumenischer und interreligiöser Vielfalt.

Helmut Schütz

532 Vgl. die [Auslegung von Römer 13,8-10](#) und die entsprechende [Einführung](#) (hier S. 935ff. und 934f., die Zitate finden sich auf S. 940.941.934; zu Jankowski über die *agapē* siehe S. 943ff.).