

Paul-Gerhard Klumbies

## Der eine Gott des Paulus

### Röm 3,21-31 als Brennpunkt paulinischer Theologie\*

(=ZNW 85 [1994] 192-206)

Relativ breite Zustimmung erfährt die Auffassung, die Rede von dem Einen Gott bilde das Kontinuum zwischen Altem und Neuem Testament.<sup>1</sup> Trotz mannigfacher Divergenzen im einzelnen lasse sich eine durchgehende Linie vom alttestamentlichen Monotheismus über den Gottesglauben Jesu, wie er in der Darstellung der Evangelien zum Ausdruck komme, bis hin zu Paulus beobachten.<sup>2</sup> Im Blick auf das Neue Testament führt dies zu dem Urteil, das in den neutestamentlichen Schriften dargebotene Gottesverständnis sei im wesentlichen unoriginell. "Eine eigene Gotteslehre hat das NT nicht ausgebildet"<sup>3</sup>, bringt H. D. Betz diese Ansicht auf den Punkt. Für die paulinische Rede von Gott wird entsprechend festgestellt, sie bewege sich in den traditionellen jüdischen Bahnen. Paulus übernehme das Gottesverständnis des Judentums. Das entscheidend Neue seiner Theologie liege in der Christologie bzw., wie A. Deissmann es nennt, in der "Christozentrik"<sup>4</sup> des Apostels. Als Vertreter dieser Auffassung lassen sich neben Deissmann F. C. Baur, P. Feine, H. Conzelmann, W. G. Kümmel und andere anführen.<sup>5</sup>

Für eine Überprüfung dieser Sichtweise legt es sich nahe, die Stellen einer näheren Untersuchung zu unterziehen, an denen Paulus vom εἷς ὁ θεός spricht. Dabei fällt

---

\* Vortrag vor dem Theologischen Arbeitskreis "Alte Marburger" am 5. 1. 1993 in Hofgeismar.

<sup>1</sup> Vgl. etwa die Jahrbücher Biblischer Theologie: I. Baldermann (Hg.), Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie, JBTh 1, 1986; ders. (Hg.), Der eine Gott der beiden Testamente, JBTh2, 1988.

<sup>2</sup> H. Conzelmann, Fragen an Gerhard von Rad, EvTh 24, 1964, 113-125: 124, versucht, eine Kontinuität unter dem Gedanken der "Selbigkeit" Gottes aufzuzeigen. Der "Gott, der Jesus erweckte", sei "der Gott Israels, des Alten Testaments". Ph. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: ders., Oikodome, Aufsätze zum Neuen Testament, Band 2, hg. v. G. Klein, TB 65, 1979, 196-228: 227, greift den Begriff auf. Er will die "Selbigkeit" verstehen als "die Selbigkeit Gottes, der den Gottlosen gerecht spricht". Gegen diese Kontinuität spricht m. E. die Tiefe des Bruchs, den der Osterglaube gegenüber der traditionellen jüdischen Redeweise von Gott bedeutet. Vgl. dazu P.-G. Klumbies, Ostern als Gottesbekenntnis und der Wandel zur Christusverkündigung, ZNW 83, 1992, 157-165.

<sup>3</sup> H. D. Betz, Art. θεός, EWNT II, <sup>2</sup>1992, 346-352.

<sup>4</sup> A. Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911, 84.

<sup>5</sup> Vgl. dazu den Forschungsüberblick in: P.-G. Klumbies, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, 1992, Kapitel 2, 13-32.

zunächst auf, daß Paulus diesen Begriff ausgesprochen selten verwendet. Außer in Röm 3,30 kommt er nur in 1Kor 8,4 und 8,6<sup>6</sup> sowie in unspezifischem Zusammenhang in Gal 3,20 vor. Sollte der Begriff also als tragende Säule einer gesamtbiblischen Theologie reklamiert werden, dürfte die augenfällige Zurückhaltung des Paulus nicht unberücksichtigt bleiben.

Auch jenseits gesamtkonzeptioneller Ambitionen stellt sich freilich die Frage nach dem Verhältnis der paulinischen Theologie zur alttestamentlichen bzw. jüdischen Redeweise von Gott. Neben der Feststellung einer christologisch begründeten Diskontinuität wird dabei auch die auf traditionsgeschichtlicher Ebene zu beobachtende Kontinuität zu reflektieren, d. h. in diesem Zusammenhang: auf ihre theologische Relevanz zu befragen sein.

Der Abschnitt Röm 3,21-31 bietet die Möglichkeit herauszuarbeiten, welche theologische Aussageintention sich bei Paulus mit dem Terminus εἰς ὁ θεός verbindet. In V. 25 und 26 enthält der Passus zudem eine vorpaulinische Tradition judenchristlicher Provenienz. Dies wirft die Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu der von ihm übernommenen urchristlichen Tradition auf. Die Beobachtung einer sich in Anknüpfung wie Abgrenzung vollziehenden Rezeption der christlichen Formel durch Paulus mag verhindern, die Thematik des Abschnitts einseitig auf das Problem von Kontinuität und Diskontinuität des Paulus gegenüber dem Judentum zuzuspitzen.

Mit Röm 3,21 nimmt Paulus das Thema auf, das er in 1,17 bereits begrifflich eingeführt hat, die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ. Der in sich geschlossene Abschnitt 1,18-3,20, der von der ὁργή θεοῦ und der aufgrund inadäquater Zugangsversuche nicht erreichten Rechtfertigung handelt, findet in 3,20 seinen pointierten Abschluß durch die Eingrenzung des Funktionsbereichs des Gesetzes auf die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας; V. 21 bildet die programmatische Überschrift zu V. 21-31. Paulus vollzieht thetisch die Trennung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vom Gesetz, indem er die enthüllende, vermittelnde und darstellende Qualität des Gesetzes in bezug auf die Gerechtigkeit Gottes in Abrede stellt. Die Gerechtigkeit Gottes wird ohne das Gesetz

<sup>6</sup> Zu 1Kor 8,4 und 8,6 vgl. A. Lindemann, Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie, ThGl 69, 1979, 357-376: 364-367 und P.-G. Klumbies, La liberté de penser dieu autrement: Paul et la théologie, lumière & vie, tome XXXVIII, n° 192, 1989, 65-72: 68.69.

offenbart. Richtiger gesagt: *Ist* offenbart, denn mit der perfektischen Formulierung  $\pi\epsilon\phi\alpha\nu\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\alpha\iota$  spielt Paulus auf den in der Vergangenheit liegenden Grund seiner Überzeugung, das Christusgeschehen, an. Zugleich läßt das den Satz einleitende  $\nu\upsilon\upsilon\iota$ , unterstützt durch den auf die Nachwirkung in der Gegenwart zielenden Aspekt des Perfekts, keinen Zweifel daran, daß es dem Apostel in diesem Zusammenhang auf die gegenwärtige Bedeutung und Geltung des in der Vergangenheit wurzelnden Offenbarungsgeschehens ankommt. Als Stütze seiner These und Beleg des Sachverhalts führt Paulus Gesetz und Propheten, also die jüdische Heilige Schrift selbst, an.<sup>7</sup> Er greift damit auf das voraus, was erst noch zu zeigen ist und in Röm 4 anhand der Abraham-Figur demonstriert wird.

Die Argumentation in V. 22-31 vollzieht sich in zwei Durchgängen. In V. 22-26 stellt Paulus die Bindung der Gottesgerechtigkeit an das Christusgeschehen ins Zentrum seines Gedankengangs. Dabei steht für ihn der Gesichtspunkt der glaubenden Aneignung des Heilsgeschehens durch den Menschen im Vordergrund. Vom νόμος ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. In V. 27-31 gibt dagegen der νόμος die Folie ab, vor deren Hintergrund Paulus auf der Basis der durch die Rechtfertigung veränderten Situation des aus Glauben gerechtfertigten Menschen zu einer elementaren Bestimmung des rechtfertigenden Gottes vordringt. Bei veränderter Einstellungsperspektive werden beide Gedankengänge zusammengehalten durch das gemeinsame Thema: der glaubende Mensch vor Gott.

Die von Paulus in V. 21 aufgestellte These findet in V. 22 ihre erste Entfaltung. Dazu wird der Begriff δικαιοσύνη θεοῦ einer doppelten Bestimmung unterzogen. Von *der* Gerechtigkeit Gottes ist die Rede, die an den Glauben an Jesus Christus gebunden ist. Impliziert diese Festlegung zunächst eine Begrenzung, indem sie eine Beschränkung gegenüber allen denkbaren Sinngehalten des Begriffs vorsieht, vollzieht Paulus mit dem Fortgang des Gedankens eine Ausweitung. An der so definierten Gerechtigkeit Gottes partizipieren alle Glaubenden. Die durch πάντας formulierte Ausweitung bedarf nach paulinischer Darstellung der Begründung. Diese schließt sich ab V. 22 Ende durch γάρ eingeleitet an. Der Gedanke der Aufhebung der Unterschiede bedarf freilich weiterer

---

<sup>7</sup> Vgl. E. Käsemann, *An die Römer*, HINT 8a, <sup>4</sup>1980, 87 und D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, WMANT 16, 1965, 150.

Klärung. So wird in V. 23 die Überwindung der Differenz durch die Anführung zweier gemeinsamer Defizite erläutert. Das πάντας von V. 22 wird neu aufgenommen. War es in V. 22 durch die Bindung an τοὺς πιστεύοντας noch an eine Position gebunden, sind πάντας in V. 23 unter einem doppelten Mangel vereint: Der hinter ihnen liegenden Zeit des Sündigens (Aorist!) und dem sie gegenwärtig belastenden Verfehlen der Herrlichkeit Gottes (Präsens!), wobei letzteres seine Ursache in ersterem besitzt. Im Horizont der Sünde und angesichts der δόξα τοῦ θεοῦ, besteht trotz ihrer unterschiedlichen Herkunft kein Unterschied zwischen Juden und Griechen bzw. Heiden, ein Grundgedanke, den Paulus bereits in Röm 3,9 ausdrücklich genannt hat.

Mit V. 24 wendet sich Paulus wiederum dem Rechtfertigungsgeschehen zu. Die Hervorhebung des "umsonst" der Rechtfertigung nimmt den in der Feststellung der Unterschiedslosigkeit implizierten Gedanken der beiden Menschengruppen gleichermaßen fehlenden Voraussetzungen auf und führt ihn in dem Sinne weiter, daß die Rechtfertigung unabhängig von eventuellen Qualitäten erfolgt. Basis ist die Gnadentat Gottes<sup>8</sup>, die sich durch die Erlösung in Christus Jesus vollzieht.

Wiederholt ist von verschiedenen Seiten festgestellt worden, daß Paulus an dieser Stelle seinem Gedankengang ein vorpaulinisches Traditionsstück integriert.<sup>9</sup> Es ist daher nicht notwendig, hier von neuem die Beweisführung dafür zu erbringen. Lediglich sollen die wichtigsten Argumente, die für diese Ansicht sprechen, zusammengefaßt werden. Für die Übernahme eines Traditionsstücks durch Paulus spricht der weitgehend unpaulinische Wortlaut in V. 25.26a. Ἰλαστήριον und πάρεσις sind paulinische Hapaxlegomena, ebenso προτίθεσθαι in der Bedeutung "öffentlich aufstellen". Vom "Blut" Christi spricht Paulus außer im Zusammenhang der Abendmahlsüberlieferung in 1Kor 10,16 und 11,25 nur in Röm 5,9. Dort ist allerdings der Rückbezug auf Röm 3,25 deutlich. Einen weiteren Hinweis stellt die wiederholende Aufnahme der Wendung εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ von V. 25 in V. 26 dar. Der relativische Anschluß ὃν deutet ebenfalls auf einen Einschub hin. Allerdings wird die genaue Abgrenzung des Traditionsstücks mit unterschiedlichen Ergebnissen diskutiert. Konsens besteht darüber,

<sup>8</sup> Mit R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>9</sup>1984, 289. Anders Käsemann, *Römer*, a.a.O., 90, der der Auffassung ist, χάρις sei nicht "die Gnadentat, sondern die eschatologische Macht".

<sup>9</sup> Vgl. Bultmann, *Theologie*, a.a.O., 49; E. Käsemann, *Zum Verständnis von Römer 3,24-26*, *EVB* 1, 96-100; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Röm 1-5, *EKK VI/1*, 1978, 183ff.

daß es nach V. 26a endet. Die Frage der Zugehörigkeit von V. 24 ist umstritten. R. Bultmann<sup>10</sup>, E. Käsemann<sup>11</sup> und K. Wegenast<sup>12</sup> halten den Vers für vorpaulinisch, während K. Wengst<sup>13</sup>, U. Wilckens<sup>14</sup> und W. Schmithals<sup>15</sup> ihn Paulus selbst zuschreiben. Wengst rekonstruiert folgenden Grundbestand der Tradition, wobei die Beobachtung, daß V. 26b sich direkt an V. 24 anschließt, als unterstützendes Argument für Wengsts Entscheidung eines Einsatzes mit V. 25 dienen mag: ὁ θεὸς προέθετο (Χριστὸν Ἰησοῦν) ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. Gott stellte (Christus Jesus) öffentlich auf als Sühnemittel um den Preis des Blutes selbst.<sup>16</sup> Als paulinischer Zusatz ausgeschieden ist die Wendung διὰ [τῆς] πίστεως.

Auf der Ebene der paulinischen Tradition begegnet Gott als der, der selbst Sühne schafft. Ohne auf die Diskussion um den Bedeutungsgehalt von ἱλαστήριον einzugehen<sup>17</sup>, läßt sich hinsichtlich der Struktur der Sühneformel feststellen: Gott erscheint als das grammatische Subjekt der Formel. Er handelt an Christus Jesus als Objekt, indem er ihn "öffentlich aufstellt", und zwar als ἱλαστήριον. Damit erhält die Sühneformel einen anderen Charakter als die bei Paulus wiederholt begegnende ebenfalls vor- bzw. nebenpaulinische Auferweckungstradition. Diese lautet bekanntlich in ihrer aktivischen Ausprägung: ὁ θεὸς Ἰησοῦν ἤγειρεν (ἐκ νεκρῶν) bzw. partizipial formuliert ὁ ἐγείρας (τὸν) Ἰησοῦν (ἐκ νεκρῶν). Gott weckte Jesus (von den Toten) auf bzw. der, der Jesus (von den Toten) auferweckte. Passivisch formuliert lautet sie: ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν bzw. wiederum in partizipialer Wendung Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Christus wurde von den Toten auferweckt bzw. Christus, auferweckt von den Toten. Kennzeichnend für diesen Formeltyp ist die Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Gott

<sup>10</sup> Bultmann, *Theologie*, a.a.O., 49.

<sup>11</sup> Käsemann, *Römer* (s. Anm. 7) 89.90.

<sup>12</sup> K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, WMANT 8, 1962, 76-77.

<sup>13</sup> K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, StNT 7, 1972, 87.

<sup>14</sup> Wilckens, *Röm 1-5* (s. Anm. 9) 184.

<sup>15</sup> W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 121.125. Schmithals ordnet weitere Literatur den beiden Positionen zu (a.a.O., 121).

<sup>16</sup> Zu dieser Übersetzung von ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι vgl. F. Blass/A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen <sup>16</sup>1984, §§ 219<sub>3</sub>. 284<sub>8</sub>. 288.

<sup>17</sup> Vgl. dazu C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, 1989, 166-168, sowie Klumbies, *Rede von Gott* (s. Anm. 5) 126.127 Anm. 8 und 9.

und Jesus, die auch hinter der passivischen Ausprägung noch deutlich zu erkennen ist.<sup>18</sup> Für die Sühnetradition gilt: Gott handelt nicht nur *an* Christus Jesus. Er ist auch der, der mittels Christus Jesus handelt. Damit gelangt ein Akzent in die Formel, der bereits den Ertrag des Heilshandelns Gottes für die die Tradition prägende und mitsprechende urchristliche Gemeinde im Auge hat. Die Sühneformel rückt damit den bei Paulus ebenfalls zitierten Dahingabe- und Sterbensformeln nahe, die durch die Wendung ὑπὲρ ἡμῶν die Bedeutung der Bekenntnisaussagen für die eigene Gegenwart zum Ausdruck bringen. Kennzeichnend für die Auferweckungsformel in ihrer Anfangsgestalt ist dagegen die Exklusivität der Beziehung Gottes zu Jesus, so daß das Auferweckungshandeln an Jesus geradezu zum Gottesprädikat werden kann und Gott ja tatsächlich verschiedentlich partizipial als ὁ ἐγείρας prädiziert wird.<sup>19</sup>

Beinhaltet in der Sühneformel Röm 3,25.26a bereits der Terminus ἱλαστήριον die Ausrichtung des Handelns Gottes auf das Heil der gegenwärtigen Gemeinde, so wird dieser Akzent im Fortlauf der Formel in dreifacher Weise vertieft. Gottes Handeln geschieht erstens zum Erweis seiner Gerechtigkeit, zweitens um des Erlasses der vorher begangenen Sünden willen und gründet drittens in seiner Geduld. Die δικαιοσύνη αὐτοῦ, gemeint ist die δικαιοσύνη θεοῦ, bezeichnet die Gerechtigkeit als eine Eigenschaft Gottes. Die Versicherung des Bekenntnisses, das Gott als den glaubt, der seine Gerechtigkeit erweist, zielt nachdrücklich auf die Vergewisserung der glaubenden Gemeinde. Der für eine heilvoll erlebbare Gegenwart wichtige Erweis ist erbracht durch den Erlaß der vorher begangenen Sünden, den das mittlere Glied der Dreierkette bezeugt. Ermöglichungsgrund sowohl für das vergangene Heilsgeschehen, das Handeln Gottes an und mittels Christus Jesus, als auch für die davon abhängende Erwartung gegenwärtigen Heils ist die ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ. In den Blick tritt sie unter der Perspektive des der Gemeinde geschenkten Heils, das die Formel auf Gottes Handeln zurückführt.

Abgewiesen wird mit dieser judenchristlichen Formel ein kultisches Sühneverständnis, das sich etwa an Lev 16 anschließt. Trotz der Abgrenzung von einer jüdischen kultischen Sühneauffassung durch die exklusive Bestimmung Christi als des Sühnemittels Gottes bleibt die Formel vorstellungsmäßig im Rahmen jüdischer

<sup>18</sup> Zur Bedeutung dieser Formel für das Verständnis von Ostern vgl. Klumbies, Ostern (s. Anm. 2).

<sup>19</sup> Vgl. Gal 1,1; 2Kor 4,14; Röm 4,24; Röm 8,11.

Vorgaben. Diese betreffen im Blick auf das Sühnehandeln Gottes das Festhalten an einem einmaligen, punktuellen Handeln Gottes in der Vergangenheit und die Vorstellung von dessen Selbstwirksamkeit für die Gemeinde. Die Frage nach der individuellen Aneignung des erwirkten Heils stellt sich in diesem Rahmen nicht.

Das ändert sich im Zuge der Verarbeitung der Formel durch Paulus. Durch die Einfügung des Zusatzes διὰ [τῆς] πίστεως lenkt er den Blick von dem einmaligen Heilshandeln Gottes in der Vergangenheit zu dessen aktueller Vergegenwärtigung durch den Glauben. Der Aspekt der Aneignung des Heils tritt nicht nur neben die Feststellung der Tat Gottes, von deren Auswirkungen nach dem Verständnis der Formel die bekennende Gemeinde profitierte. In der glaubenden Aneignung konstituiert sich vielmehr erst das Handeln Gottes als Heilshandeln. Im Akt des Glaubens wird gegenwärtig Realität, was für die Formel primär der Vergangenheit angehört und erst in zweiter Linie in seinen Auswirkungen in die Gegenwart hineinreicht. Damit wird jedoch auch der Gottesbegriff zu einer Größe, deren Gehalt sich vom Verständnis der πίστις her ergibt. Durch die πίστις erschließt sich, wer Gott ist, der in der traditionellen Vorstellung über sein Sühnehandeln begriffen wird. Der Glaube gründet in der Verkündigung des Heilshandelns Gottes und ist insofern Antwort des Menschen, als er zur Annahme dieser Botschaft und dem Sich-Verlassen auf Gottes χάρις führt.<sup>20</sup> Mit R. Bultmann läßt sich die πίστις "als die gehorsame Unterwerfung unter den von Gott bestimmten Heilsweg, als die Übernahme des Kreuzes Christi"<sup>21</sup> verstehen. Die von A. von Dobbeler getroffene Feststellung, πίστις in Röm 3,25 sei "die exklusive Weise, Anteil an der ein für allemal vollzogenen Sühne zu erlangen, deren Wirkung entsprechend dem atl. Sühneritual die Vergebung der Sünden ist (V. 25b)"<sup>22</sup>, entspricht eher dem hinter der traditionellen Formel erkennbaren Glaubensverständnis als dem des Paulus. Die Tatsache, daß Paulus das πίστις-Motiv ausdrücklich in die Formel einfügt, bedeutet ja nicht automatisch, daß damit die Dimension des Glaubens überhaupt erst in den Gesichtskreis tritt. Auch der Formel unterliegt unausgesprochen eine Auffassung von

<sup>20</sup> G. Barth, Art. πίστις, πιστεύω, EWNT III, <sup>2</sup>1992, 216-231: 225.

<sup>21</sup> Bultmann, *Theologie* (s. Anm. 8) 316.317. Vgl. auch D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976, 54: "Die anthropologische Seite des Glaubens liegt in der Übernahme des Christusgeschicks."

<sup>22</sup> A. v. Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*, WUNT 2. Reihe 22, 1987, 84.

Glaube. Der paulinische Zusatz legt offen, daß Paulus gerade in dieser schweigenden Prämisse die theologisch entscheidende Differenz sieht. Indem er sie anspricht und die Rede vom Handeln Gottes ausdrücklich an die πίστις bindet, zieht er zugleich Konsequenzen gegenüber dem Gottesverständnis der urchristlichen Tradition. Galt der Formel Gott als der Initiator eines Geschehens, das die Gemeinde in seinen geglaubten Folgen erreicht, so vollzieht sich für Paulus das Heilsgeschehen geradezu durch den Glauben selbst. Bleibt für die Tradition entsprechend Gott de facto für sich, definiert durch sein einmaliges Sühnehandeln, und mit seinem vergangenen Handeln letztlich auch selbst Teil der Vergangenheit, die in die Gegenwart nachwirkt, ist für Paulus der Glaube der gegenwärtige Ort unmittelbarer Begegnung mit Gott. Der Differenz im Glaubensbegriff korrespondiert das Auseinandergehen im Verständnis von Gott.

Die Formel zeugt von einem Gott, der an und für sich existiert. Sein Sein wird durch die Eigenschaft der δικαιοσύνη αὐτοῦ in V. 25b bzw. eine Verhaltensweise, sein Sühnehandeln, in V. 25a expliziert. Der unmittelbare Bezug zum Menschen ist für dieses Gottesverständnis nicht konstitutiv. Die Formel bringt die Beziehung Gottes zum Menschen zum Ausdruck, indem sie den feststehenden Gottesbegriff um die Feststellung ergänzt, daß Gottes Sühnehandeln sich heilvoll für die Menschen auswirkt.

Paulus bindet im Unterschied dazu durch die Wendung διὰ τῆς πίστεως die Rede von Gott unmittelbar an den Menschen, der von Gott spricht. Erst durch den Glauben als ein Beziehungsgeschehen erschließt sich Gott als Gott. Der Charakter dieser Beziehung ist für Paulus mit dem Gehalt von πίστις gesetzt. Die Gottesbeziehung ist als christologisch fundiert zu verstehen, denn Glaube ist die Annahme des Heilsgeschehens. Die Beziehung zu Christus ist damit der Inhalt des Verhältnisses zu Gott. In der Übernahme des Kreuzes Christi zeigt sich, welchem Gott der Mensch anhängt. Mit der Einfügung von διὰ τῆς πίστεως vollzieht Paulus den Bruch mit der Theologie der Formel. An die Stelle des Gottes, der einmal an und mittels Christus Sühne geschaffen hat, an der die Nachgeborenen sich erfreuen, tritt der Gott, den die Schar der Christuskirche und d. h. die Gruppe derer, die in der Kreuzeskirche stehen, bei sich weiß. Paulus setzt an die Stelle objektiverer Distanz im Reden von Gottes Handeln die Relation des in unmittelbarer Beziehung zu Gott stehenden Glaubenden. Damit überführt er die Darstellung einer "Heilstatsache" in ein Bekenntnis.

In V. 26b findet die Interpretation der Formel durch Paulus ihre Fortsetzung. Sie entspricht der durch διὰ τῆς πίστεως angezeigten Richtung. Zwei Verschiebungen gegenüber der ursprünglichen Intention der traditionellen Überlieferung lassen sich beobachten. Die Formulierung πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ nimmt fast gleichlautend die Wendung von V. 25 auf. Lediglich die Präposition εἰς ist durch πρὸς τὴν ersetzt worden. Dadurch wird der Rückbezug zum Ausdruck gebracht. Paulus spricht die eben schon genannte ἔνδειξις an. Für die Formel ist der Bezug auf die Vergangenheit konstitutiv. Gott erweist seine Gerechtigkeit durch die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. Die Frage, auf welchen Zeitpunkt sich das "früher" bezieht, wird unterschiedlich beantwortet. Laut U. Wilckens, der darin W. G. Kümmel<sup>23</sup> und D. Zeller<sup>24</sup> zustimmt, handelt es sich bei den προγεγονότα ἁμαρτήματα um die "Fehlhandlungen, die vor dem Sühnetod Christi geschehen sind".<sup>25</sup> Nach G. Klein bezieht sich der Ausdruck auf die "vor der Bekehrung begangenen Sünden".<sup>26</sup> Meines Erachtens entspricht die erste Deutung eher dem auf ein Ereignis der Vergangenheit zielenden Charakter der vorpaulinischen Formel. Die zweite Lesart gibt dagegen stärker eine mit den Augen des Paulus gesehene Interpretation der traditionellen Wendung wieder. Paulus setzt in seiner anknüpfenden wie weiterführenden Fortsetzung in V. 26b dem "früher" von V. 25 ein dezidiertes ἐν τῷ νῦν καιρῷ entgegen. Entsprechend seiner auf Vergegenwärtigung gerichteten Auslegung von ἰλαστήριον zielt er auch hier auf den direkten Bezug zur Gegenwart der Gemeinde. Ist der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Verständnis des Paulus der Bindung an die Vergangenheit entnommen und als gegenwärtiges Geschehen verstanden, ist zu fragen, inwieweit durch diese Korrektur auch das Verständnis der δικαιοσύνη θεοῦ selbst berührt ist.

Die Parallelität der Ausdrucksweise könnte es zunächst nahelegen, beide Stellen im gleichen Sinne zu verstehen. Δικαιοσύνη θεοῦ bedeutete dann für Paulus wie für die ihm vorliegende Tradition eine Eigenschaft Gottes. Diesen Weg beschreitet U. Wilckens. Nach seiner Auffassung wiederholt die erste Hälfte von V. 26 die Aussage der Tradition

<sup>23</sup> W. G. Kümmel, πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, ZThK 49, 1952, 154-167: 162f.

<sup>24</sup> D. Zeller, Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26, ThPh 43, 1968, 51-75: 72.

<sup>25</sup> Wilckens, Röm 1-5 (s. Anm. 9) 196.

<sup>26</sup> G. Klein, Art. Rechtfertigung 1. Im NT, RGG<sup>3</sup>V, 1961 (Studienausgabe 1986), 825- 828: 826.

”mit dem Ziel ihrer pointierten Auswertung” in der zweiten Vershälfte. V. 26a bedeute keine Korrektur der traditionellen Aussage von V. 25. Die Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ sei entsprechend in beiden Versen gleich.<sup>27</sup>

Der Duktus des Textes von V. 24 nach V. 26 schließt diese Ansicht indes aus. Der Sinn der Formulierung πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ergibt sich aus dem Anschluß von V. 26b an V. 24.<sup>28</sup> Der traditionelle V. 25 betont den Aspekt, daß Gottes Gerechtigkeit in Geltung stehe und verweist als ἔνδειξις dafür auf Gottes Sühnehandeln in der Vergangenheit. V. 24 steht unter dem Leitmotiv des gegenwärtigen Gerechtfertigtseins aufgrund der Gnadentat Gottes in Christus. An diesen Gedanken knüpft V. 26b an. Er hebt hervor, daß darin der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit zum jetzigen Zeitpunkt liege. Vershoben haben sich von V. 25 nach V. 26 die Gewichte. Gottes Gerechtigkeit läßt sich an seinem einmaligen Sühnehandeln und seiner Haltung gegenüber den früher begangenen Sünden ansehen. Das ist der Tenor von V. 25. Die Botschaft von V. 24 und V. 26b lautet: Das Ereignis gegenwärtigen Gerechtfertigtseins gründet in der χάρις und erweist Gottes Gerechtigkeit in der Gegenwart. Χάρις ist dabei nicht Gottes ”gnädige Gesinnung, sondern sein sich jetzt ereignender Gnadenerweis”.<sup>29</sup> Gottes Gerechtigkeit bedeutet für Paulus ”nicht primär Restitution des alten Bundes”, und Rechtfertigung betrachtet er nicht in erster Linie ”als Schlußstrich unter vormaligen Übertretungen, sondern als iustificatio impii”.<sup>30</sup>

In doppelter Weise grenzt sich Paulus von der urchristlichen Tradition ab: Erstens tritt bei ihm an die Stelle der Gerechtigkeit als einer Eigenschaft Gottes die sich in der χάρις erweisende Gottesgerechtigkeit. Sie ist ”Gottes Gabe an den Menschen”.<sup>31</sup> Zweitens betont er gegenüber der auf Gottes Handeln in der Vergangenheit bezogenen Darstellung der Gerechtigkeit, wie sie die Formel vornimmt, daß die Gerechtigkeit Gottes auf das die Gegenwart bestimmende Geschehen der Rechtfertigung zielt. Beide Aspekte gehören zusammen und haben in der Konsequenz ein sich von der Tradition unterscheidendes Gottesverständnis zur Folge.

<sup>27</sup> Wilckens, Röm 1-5 (s. Anm. 9) 198.

<sup>28</sup> Vgl. dagegen R. Bultmann, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: ders., Exegetica, 1967, 470-476: 471, der V. 26 von V. 21f her versteht.

<sup>29</sup> Bultmann, Theologie (s. Anm. 9) 289.

<sup>30</sup> Käsemann, Römer 3,24-26 (s. Anm. 9) 100.

<sup>31</sup> G. Klein, Römer 3,21-28, GPM 34, 1979/80, 409-419: 412.

Die Infinitivkonstruktion in V. 26c führt die von Paulus vertretene Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes weiter. Anders als dies bei R. Bultmann<sup>32</sup> und G. Klein<sup>33</sup> geschieht, darf die Formulierung εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον nicht auf das traditionelle Glied der Kette in V. 25b bezogen und als dessen Wiederaufnahme interpretiert werden.<sup>34</sup> Laut Bultmann und Klein erfolgt die über das traditionelle Verständnis hinausreichende paulinische Weiterführung erst mit der anschließenden partizipialen Wendung καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Dieser Deutungsversuch basiert auf der Vor-aussetzung eines Entsprechungsverhältnisses zwischen V. 25c/26b und V. 26c/26d. Wie V. 26c (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον) sich auf V. 25c (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) beziehe, so gebe V. 26d (καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) noch einmal die Intention von V. 26b (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης) wieder. Problematisch an dieser Verhältnisbestimmung ist, daß sie innerhalb der ab V. 26b einsetzenden genuin paulinischen Gedankenführung eine Rückkehr auf die Ebene der vorpaulinischen Tradition annimmt.<sup>35</sup> Stringenter erscheint hier eine Erklärung, die V. 26c als ebenfalls der paulinischen Argumentation zugehörig erweist.

Paulus bringt mit V. 26d zum Ausdruck, daß Gottes Gerechtigkeit nicht als eine Eigenschaft, sondern als ein Beziehungsgeschehen zu begreifen ist. Das explikative καὶ leitet ein, wie der Vordersatz V. 26c verstanden werden soll. Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον heißt, daß Gott τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ rechtfertigt. V. 26d interpretiert V. 26c.<sup>36</sup> Der Satzteil ist also ausdrücklich nicht von V. 25 und der dort vorgenommenen Bestimmung von δικαιοσύνη θεοῦ her zu verstehen. Er wird vielmehr von Paulus selbst mit einem Sinn versehen, der den Aussagen der Verse 26b und 26d entspricht. V. 26c und d sind als eine zusammengehörige und in sich geschlossene Aussage aufzufassen, mit der Paulus sein in V. 26b erreichtes Gerechtigkeitsverständnis mit dem Akzent versieht, den er

<sup>32</sup> Bultmann, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ (s. Anm. 28) 471.

<sup>33</sup> G. Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, 225-236: 230.

<sup>34</sup> H. Merklein, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesproblematik, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, 1987, 1-106: 36, sieht Paulus hier auf einer Linie mit der Tradition: "Gerechtigkeit Gottes ist demnach für Paulus zuerst Gottes eigene Gerechtigkeit [gen. subj.], d. h. - wie in der Tradition - Gottes Bundestreue bzw. - um der allgemeineren Formulierung „auf daß er gerecht ist“ in Röm 3,26c Rechnung zu tragen - Gottes Treue zu sich selbst."

<sup>35</sup> Theologisch wäre dies als ein Zurückgehen hinter den bereits erreichten Stand der Darlegung zu betrachten.

<sup>36</sup> Schmithals, Römerbrief (s. Anm. 15) 116, übersetzt zutreffend: "nämlich daß er gerecht sei, indem er denjenigen rechtfertigt, der an Jesus glaubt". Vgl. a.a.O., 127.

bereits der Formel nach V. 25a hinzusetzte: Gottes Rechtfertigung ist ein Handeln, das in der Glaubensbeziehung des Menschen zu Jesus an sein Ziel gelangt und Gestalt gewinnt. Laut H. Krämer sprechen auch grammatikalische Gründe dafür, V. 26c und d als eine auf V. 26b bezogene Einheit anzusehen. Seinen "Versuch explikativer Deutung" von V. 26 faßt Krämer in die Übersetzung "zum Erweis seiner Gerechtigkeit ..., deren Wesen es ist, daß er gerecht ist und gerecht macht ..."<sup>37</sup>

Der Gedankengang der ersten Hälfte des Gesamtabchnitts V. 21-31 ist damit zum Ende gekommen. In der Aneignung des Christusgeschehens durch den Glauben erschließt sich die Gerechtigkeit Gottes als seine heilvolle, rechtfertigende Zuwendung zum Menschen.

V. 27 zielt auf eine offenkundig naheliegende Folgerung. Allerdings setzt die Frage nach der *καύχησις* ein Mißverständnis der paulinischen Rechtfertigungsauffassung voraus. Nur unter der Prämisse, daß das rechtfertigende Handeln Gottes zu einer Qualität des gerechtfertigten Menschen wird, stellt sich die Frage nach dessen Ruhm. Indem, laut Paulus, der Ruhm ausgeschlossen ist, ist auch das Gerechtigkeitsverständnis abgewiesen, das aus dem Akt der Rechtfertigung einen Status des Menschen folgert. Für die *δικαιοσύνη* gilt im Blick auf Gott wie auf den Menschen: Weder ist sie nach Paulus eine Eigenschaft Gottes noch eine Qualität des Menschen.

Das anschließende *διὰ ποίου νόμου* fragt nach dem Kriterium für die Antwort auf die Eröffnungsfrage. Paulus verweist dazu auf den *νόμος* selbst und argumentiert vergleichbar wie in V. 21, wo er *νόμος καὶ προφήται* als Zeugen der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ohne das Gesetz anführt. Das attributiv gebrauchte *ποιός* kündigt einen mehrdeutigen Gesetzesbegriff an bzw. verweist darauf, daß Paulus von mehr als einem *νόμος* weiß. Indem er das angesprochene Gesetz durch die weitergehende Frage "τῶν ἔργων;" spezifiziert, die damit eingeführte Verständnismöglichkeit jedoch sogleich verneint und durch *ἀλλά* die für ihn gültige Alternative einleitet, konstituiert er einen doppelten Gesetzesbegriff. Dem Gesetz der Werke stellt er als Ausschlußkriterium für die *καύχησις* das Gesetz des Glaubens entgegen. Das Gesetz des Glaubens ist der Glaube ohne das Gesetz. V. 28 begründet diesen Gedanken. Paulus begreift die *πίστις* als

<sup>37</sup> H. Krämer, Zur explikativen Redeweise im neutestamentlichen Griechisch, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments, FS H. Greeven, 1986, 212-216; 215. Im Rahmen des Themas seiner kurzen Studie geht Krämer auf den erläuternden Charakter des *καὶ* nicht ein.

Gegenstück zu den ἔργα νόμου. Durch den Gebrauch der ersten Person Plural λογίζομεθα verweist er auf einen seine Position einschließenden umfassenderen Konsens, den er zur Unterstützung seiner Darlegung geltend macht. Unter dem Leitmotiv der πίστις, in der das Rechtfertigungshandeln Gottes seinen Ort und sein Ziel findet – δικαιοῦσθαι –, gelangt Paulus mit dem Begriff ἄνθρωπος zu einer Rede vom Menschen, für die der Aspekt der Unterschiedslosigkeit verschiedener Menschengruppen konstitutiv ist. Ursprünglich differierende religiöse Gebundenheiten wie unterschiedliche nationale Zugehörigkeiten verlieren ihren trennenden Charakter. Frucht der im Glauben erlangten Rechtfertigung ist die neu gewonnene Gemeinsamkeit, die bisher Unvereinbares in neuer Einheit versöhnt. In V. 23 führte die Feststellung der allgemeinen Sündhaftigkeit zu einer Aufhebung soteriologisch relevanter Unterschiede. In V. 28 gelangt Paulus unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung πίστει zu der jeden Menschen unabhängig von seiner Herkunft erfassenden Kategorie ἄνθρωπος.<sup>38</sup>

Die Korrespondenz zwischen dem Rechtfertigungshandeln Gottes und seiner Aneignung durch den Glauben des Menschen zieht Konsequenzen für das Verständnis Gottes selbst nach sich. Da die πίστις für Paulus auf das Heilsgeschehen in Christus bezogen ist, ist auch Gottes δικαιοῦσθαι als christologisch interpretiert anzusehen. Der rechtfertigende Gott ist der in Christus zum Heil des Menschen Handelnde. Unter dem Aspekt der an Christus gebundenen πίστις stellen sich für den Menschen unterschiedliche anthropologische, nationale und religiöse Voraussetzungen als soteriologisch irrelevant heraus. Für das Verständnis Gottes führt die Bindung an das Christusgeschehen zu einer Ausweitung: An die Stelle der exklusiven Bindung Gottes an eine Menschengruppe, die Juden, die über das Gesetz im Besitz der Zugangsvoraussetzungen zu sein scheint, tritt die Öffnung für alle Menschen, die sich in die Christuskirche begeben. Die gewonnene Universalität des Gottesgedankens ist Folge der christologischen Interpretation Gottes durch Paulus.

---

<sup>38</sup> G. Klein, Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, 149: "Mit der Anwendung dieser Kategorie ist jede zwischenmenschliche Differenzierung, auch die zwischen Juden und Heiden, im Ansatz theologisch aufgehoben." Laut Käsemann, Römer (s. Anm. 7) 97, bedeutet ἄνθρωπος hier "man". Nach Wilckens, Röm 1-5 (s. Anm. 9) 247, heißt ἄνθρωπος "allgemein-jemand".

Bejahte man die in V. 29 gestellte erste Frage, fiel man hinter die in V. 28 erreichte theologische Erkenntnis zurück. Wäre Gott nur Gott der Juden, könnte von einer Rechtfertigung aller Menschen einzig aufgrund der πίστις nicht die Rede sein. Indem Paulus die zweite Frage οὐχὶ καὶ ἔθνῶν hinzufügt und mit Ja beantwortet, bestätigt er den Ertrag von V. 28. Gottes an das Christusgeschehen gebundenes Rechtfertigungshandeln entnimmt ihn nationaler Einbindung und läßt ihn Gott der Juden wie der Heiden sein. Er ist der, zu dem Zugang einzig der Glaube χωρὶς ἔργων νόμου gewährt.

Paulus argumentiert mit seiner Doppelfrage in V. 29 gegenüber Adressaten jüdischer Herkunft von deren eigenen Voraussetzungen her. Auch vom Standpunkt des jüdisch-monotheistischen Gottesverständnisses kann die Antwort nur lauten: ναὶ καὶ ἔθνῶν. Der als gültig anerkannte Grundsatz εἷς ὁ θεός (V. 30), der die Existenz nur eines einzigen Gottes zum Inhalt hat, sieht folgerichtig sowohl Juden als auch Heiden als auf ihn hingebunden an. Wird jedoch das εἷς ὁ θεός jüdischem Selbstverständnis entsprechend als eine Aussage über Gott aufgefaßt, entsteht ein Dilemma. Das jüdische Bekenntnis εἷς ὁ θεός setzt das Gesetz als Instanz für die Begegnung mit Gott voraus. Ist der Zugang zu Gott auf das Gesetz beschränkt, können nur Juden in ein Verhältnis zu ihm gelangen. Der Eine Gott wäre faktisch nur der Gott der Juden. Heiden bliebe der Zugang versperrt. Daß Gott der Gott der Juden und Heiden ist, wird daher erst durch die Aussage gültig, daß die Rechtfertigung aus Glauben ohne die Werke des Gesetzes erfolgt.

V. 30 unterstreicht dies. Paulus gibt der traditionellen Formulierung εἷς ὁ θεός seine Interpretation in dem anschließenden Relativsatz. Der Eine Gott ist der, der Beschneidung und Unbeschnittenheit durch den Glauben rechtfertigen wird.<sup>39</sup> Damit entfaltet Paulus das Bekenntnis zum εἷς ὁ θεός unter dem Gesichtspunkt des Handelns Gottes, das eine Beziehung zum Menschen stiftet. Die bisher geltenden Voraussetzungen einer Beziehung zu Gott seitens des Menschen sind aufgehoben, bestehende Barrieren zwischen den diversen Menschengruppen eingeebnet. Auch die Gruppe der ἔθνῶν, die als

<sup>39</sup> Vgl. E. Gräber, "Ein einziger ist Gott" (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: "Ich will euer Gott werden". Beispiele biblischen Redens von Gott, SBS 100, hg. v. H. Merklein und E. Zenger, 1981, 177-205: 203. "Hinfort läuft die Trennungslinie nicht mehr zwischen Juden und Heiden, sondern zwischen Gesetz und Evangelium." (204) Die "neu verstandene Einzigkeit Gottes und die völlig neue Weise, ihr zu entsprechen, (wird sichtbar) allein in der Verkündigung des Christusereignisses." (205)

außerhalb des Gesetzes stehende bisher keinen Zutritt zu Gott erhalten konnte, faßt Paulus unter das Bekenntnis zu dem Einen Gott. Erst dadurch, daß Gott mit seinem Handeln beide Gruppen, Juden wie Heiden, in gleicher Weise erreicht, kann er auch als der Eine Gott aller Menschen bezeichnet werden. Die rechtfertigungstheologisch interpretierte Theologie setzt die traditionelle Rede vom als εἷς ὁ θεός erst ins Recht und gibt ihr die universale Weite, die sie unter ihren bisherigen Voraussetzungen nicht hatte.

Der in Frageform gefaßte Einwand in V. 31 liegt nahe. Ist die Konsequenz der Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz nicht die Beseitigung des Gesetzes? Die Tatsache, daß Paulus diese Frage entschieden zurückweist und das Gegenteil behauptet, hat in der Forschung eine gewisse Ratlosigkeit hervorgerufen. Laut W. Schmithals finden wir hier "eine der für Paulus typischen Paradoxien". Die Aussage stehe "verloren im Zusammenhang".<sup>40</sup> Verschiedentlich wird zur Erläuterung der Stelle auf 4Makk 5,25 verwiesen. Dort heißt es: πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθεστάναι τὸν νόμον (denn wir glauben, daß das Gesetz hinzustellen Gottes [Sache] ist). Nach E. Käsemann entsprechen die Wendungen νόμον καταργεῖν und ἰστάνειν in V. 31 dem Sprachgebrauch in 4Makk 5,25.<sup>41</sup> Auch U. Wilckens verweist zum Verständnis des Verses auf 4Makk 5,25. Eine "Außerkraftsetzung der Tora" wäre für Paulus "nichts als Frevel".<sup>42</sup>

Demgegenüber ist festzustellen, daß bei Paulus eine Entsprechung zu 4Makk 5,25 gerade nicht vorliegt. Während in 4Makk 5,25 Gottes καθεστάναι ausgesagt ist, betont Paulus gerade die 1. Person Plural: Beseitigen *wir* das Gesetz? *Wir* stellen das Gesetz hin.

Zum Verständnis von V.3 1 ist noch einmal auf V. 27 und 28 zu verweisen. Dort standen das Gesetz der Werke und das Gesetz des Glaubens, der Glaube und die Werke des Gesetzes einander gegenüber. Die Verse 28–30 haben das auf die Konsequenzen für das Gottesverständnis hin durchdacht mit dem Ergebnis einer Entnationalisierung und Universalisierung des Gottesgedankens. Nun stellt sich in V. 31 Paulus der Frage nach den Konsequenzen für das Verständnis des νόμος. Durch den Aufweis, daß das Gesetz

<sup>40</sup> Schmithals, Römerbrief (s. Anm. 15) 131.

<sup>41</sup> Käsemann, Römer (Anm. 7) 98.

<sup>42</sup> Wilckens, Röm 1–5 (s. Anm. 9) 249. Charakteristisch für die Behandlung des Verses bei Wilckens ist darüber hinaus die ein passivum divinum suggerierende Paraphrase der paulinischen Aussage. Dem Gesetz "ist ... seine ursprüngliche Bestimmung ... zurückgegeben". "So wird ‚durch den Glauben‘ ... die Tora als Gesetz Gottes allererst ‚aufgerichtet‘." Das Gesetz wird "zu seiner positiven Wirkung gebracht". A.a.O., 249 f.

faktisch nicht leistet, was es beansprucht, nämlich Gott als den Einen Gott aller zur Geltung zu bringen, gerät es einerseits in die Rolle eines insuffizienten Gegenübers zum Glauben. Andererseits führt dieser Aufweis jedoch an die Wurzeln des νόμος zurück: Denn darin liegt seine, eigentliche Aufgabe – als heilige, gerechte und gute Gabe Gottes (Röm 7,12) die Gottesgemeinschaft zu konstituieren. Indem der Glaube das heilsame Gottesverhältnis ermöglicht, das der ursprünglichen Intention des Gesetzes entspricht,<sup>43</sup> läßt sich mit Recht sagen, daß Paulus nicht daran liegt, das Gesetz zu beseitigen, sondern seine ursprüngliche Absicht zur Geltung zu bringen. Gerade der Widerspruch gegen das Gesetz läßt Gott als den Einen Gott aller sichtbar werden und eröffnet das Gemeinschaftsverhältnis zwischen ihm und den Menschen. Damit geschieht genau das, wozu eigentlich das Gesetz dienen sollte.

Paulus knüpft in V. 27-31 an die traditionelle Redeweise vom εἷς ὁ θεός, die sich schon in Dtn 6,4 findet, an. Allerdings entzieht er sie der partikularen Reklamation derer, die aufgrund ihrer Herkunft über die allein gültigen Zugangsvoraussetzungen zum so prädierten Gott zu verfügen scheinen. Auf diese Weise bringt er gerade die Universalität, die sich mit dem Bekenntnis zu dem Einen Gott verbindet, zur Geltung.

Gegenstand des paulinischen Nachdenkens in V. 22-26 wie in V. 27-31 ist der Mensch vor Gott. Konstitutive Bedeutung für das Verhältnis zwischen beiden kommt der πίστις zu. Immerhin insgesamt achtmal erscheint der Begriff in V. 22.25.26.27.28.30 und 31. In V. 22-26 wurde durch ihn primär die Teilhabe des Menschen an dem von Gott an und mittels Christus vollzogenen Heilsgeschehen für den Menschen gesichert. In V. 27-31, wo von Christus nicht gesprochen wird, impliziert der Begriff πίστις zwar ebenfalls die Aneignung des Heilsgeschehens. Darüber hinaus jedoch dient er vornehmlich dazu, die Definition Gottes über sein Rechtfertigungshandeln sicherzustellen. Die πίστις wird in diesem Zusammenhang in kritischer Abgrenzung gegenüber dem νόμος bzw. den ἔργα νόμου zum Einsatz gebracht. Damit einher geht die Distanzierung von dem jüdischen Weg, Zugang zu Gott über den νόμος erhalten zu wollen. Die christologisch fundierte und über den Begriff der πίστις vermittelte Diskontinuität zwischen paulinischem und jüdischem Reden von Gott wird durch die Rezeption der traditionellen Redeweise vom εἷς ὁ θεός nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Die

<sup>43</sup> Vgl. G. Klein, Römer 4 (s. Anm. 38) 150

traditionsgeschichtlich zu beobachtende Kontinuität findet ihre Grenze darin, daß Paulus den Begriff vollständig zum Ausdruck seiner christologisch begründeten Theologie umformt.

Vor einer Fixierung der Frage nach dem paulinischen Gottesverständnis auf das Verhältnis des Paulus zur jüdischen Theologie mag das Ergebnis der Untersuchung der Verse 22-26 bewahren. Auch gegenüber der urchristlichen Tradition gelangt Paulus zu einer eigenständigen Auffassung von Gott. Er dynamisiert das ihm überkommene statische Gerechtigkeitsverständnis, indem er die δικαιοσύνη aus einem Eigenschafts- zu einem Beziehungsbegriff werden läßt. Ebenso wie gegenüber dem Gesprächspartner jüdischer Herkunft entfaltet er auch hier sein spezifisches theologisches Profil in Anknüpfung wie Abgrenzung zu überlieferten Vorstellungen.

Mit seinem Bekenntnis zum christologisch-rechtferthigungstheologisch interpretierten Gott gelingt Paulus zu einem Neuanatz im Reden von Gott. Er entwickelt seine Theologie aus der Erkenntnis des dem Christusgeschehen innewohnenden Heils heraus. Zu ihrer Entfaltung greift er traditionelle Motive und Vorstellungen sowohl aus dem Bereich des Judentums als auch aus dem des frühen Christentums auf, ohne die damit verbundenen theologischen Konzepte zu teilen. Er führt sie vielmehr seinem christologisch-rechtferthigungstheologischen bzw. soteriologischen Ansatz zu. Eins dieser Motive ist die Rede vom εἰς ὁ θεός. Sie stellt eine Ausdrucksmöglichkeit neben anderen dar, die Paulus zur Explikation seines Gottesverständnisses heranzieht. Tragende Bedeutung für die paulinische Theologie kommt ihr als solcher nicht zu.<sup>44</sup> Daher verwundert es nicht, daß diese Ausdrucksweise bei Paulus so selten begegnet.

Eine theologische Kontinuität gegenüber dem jüdischen Gottesverständnis gibt es nur in der Retrospektive des Glaubens. Rückblickend stellt der Glaube fest, daß Gott schon immer der gewesen ist, als der er sich in Christus offenbart hat.

---

<sup>44</sup> Gegen T. Holtz, Rez. zu: C. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, 1985, in: ThLZ 112, 1987, 266-268, der meint, "daß sowohl Gesetz wie Christus in dem Handeln des Gottes, der einer ist, ihren Grund haben" (268).