

# Sühne durch Stellvertretung

## Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief

Thomas Söding

### 1. Fragestellung

Tod und Auferstehung Jesu stehen im Zentrum paulinischer Theologie. Weil der Apostel seit Damaskus aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu lebt, hat er die Kraft, den Tod Jesu in aller Schärfe zu sehen. Er leugnet den Anstoß und Irrsinn des Kreuzes nicht (1 Kor 1,23ff.). Er weiß aus eigener Erfahrung genau, weshalb man als Jude dazu kommt, wegen Golgatha den Glauben an die Messianität Jesu absurd zu finden: „Verflucht ist, wer am Holze hängt.“ (Gal 3,13: Dtn 21,23). Er weiß aus seiner Erfahrung als Missionar auch, wieviel Widerspruch bei Griechen und Römern die Vorstellung auslöst, ein Gekreuzigter solle der Erlöser sein. Nach Damaskus ist er aber davon überzeugt, daß im Kreuz das Leben zu finden ist. Der Tod ist nicht nur der Preis, den Jesus um der Treue zu seiner Sendung willen bezahlt hat; mit der Auferstehung verbunden, ist er das seine gesamte Sendung zusammenfassende Mittel, mit dem Gott tiefstes Unheil in höchstes Heil verwandelt.

Um dies auszudrücken, hat Paulus die reiche Bekenntnissprache des ältesten Christentums benutzt und selbst bereichert. Er verfügt über einen großen Schatz soteriologischer Hauptbegriffe und Leitmotive. Alle haben ihre unverwechselbare und unersetzbare Bedeutung. Im Zentrum steht die Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu. Das zeigt sich weniger an der Zahl als am Gewicht der Belege. Die alttestamentliche Sühnetheologie, sowohl in ihrer kultischen Ausprägung durch die Opferriten als auch in ihrer ethischen Entwicklung durch die Märtyrertheologie, die von Jes 53, dem Lied vom stellvertretend leidenden Gottesknecht, beeinflusst ist, markiert ein Niveau theologischer Vergewisserung über die Möglichkeit und den Vollzug von Sündenvergebung und neuem Leben, das Paulus an keiner Stelle unterschreitet, über das er aber hinausschreiten muß, um seinem eigentlichen Thema gerecht zu werden: dem Kreuzestod und der Auferweckung Jesu, des Sohnes Gottes, der die Verheißung Abrahams erfüllt und das ewige Heil in der Teilhabe am Reich Gottes vermittelt. Ohne den Rückgang auf die Stellvertretungs- und Sühnetheologie Israels hätte Paulus

keine Sprache für die zentrale Dimension des christologischen Heilsgeschehens; aber das, was Jesus erlitten und getan hat, füllt nicht ein vorgegebenes Muster aus, sondern prägt neu, was Stellvertretung und Sühne heißt. Beides wird in vorher nie gekannter Weise zur Einheit verbunden, weil Paulus zu der Erkenntnis gelangt ist, daß „Gott in Christus war, der die Welt mit sich versöhnt hat“ (2 Kor 5,20), und dies pneumatologisch zur Sprache bringt.<sup>1</sup>

Was durch die Rede vom Sühnetod und von der Stellvertretung Jesu zum Ausdruck kommt, worin der Zusammenhang besteht und in welche Sprache diese Theologie übersetzt wird, soll im folgenden untersucht werden. Der Römerbrief des Apostels Paulus, der, bedingt durch biographische Umstände, zur „Summe“ seiner Theologie (E. Lohse), zum „Testament“ seines apostolischen Dienstes (G. Bornkamm) geworden ist, deckt nicht das ganze Spektrum paulinischer Soteriologie des Todes Jesu ab, eignet sich aber, deren spezifische Probleme und Chancen zu erkennen. Eine kontextuelle Lektüre des Römerbriefes, in der die Traditionsgeschichte zu ihrem Recht kommt, aber die Abfolge zentraler Stellen den Interpretationsschlüssel bildet, zeigt die hermeneutische und theologische Leistung des Apostels: die Sühnetheologie in ihrem theologischen Gewicht die basale Deutekategorie des Todes Jesu sein zu lassen, die sie von der alttestamentlichen Vorgabe der neutestamentlichen Soteriologie aus ist und sein muß, weil es um die Fortschaffung des Unheils und die Aufrichtung des Heils in einer unheilen Welt geht, diese Sühnetheologie aber zu *transzendieren*, damit sie überhaupt in die Lage kommt, Jesus Christus gerecht zu werden. Dies geschieht durch eine Interpretation mit Hilfe des – seinerseits christologisch neu justierten – Stellvertretungsmotivs, das seine Mitte im „Für“ des Todes Jesu findet, wie es ältester urchristlicher Bekenntnisbildung entspricht.<sup>2</sup> Vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zu sprechen, ist eine theologische Abstraktion, die auf paulinischer Theologie basiert, aber nicht einfach die Sprache des Apostels wiedergibt. Daß diese Abstraktion möglich, hilfreich und notwendig ist, soll sich zeigen. Daß sie als Abstraktion einer permanenten Rekontextualisierung und kritischen Überprüfung

<sup>1</sup> Vgl. K. KERTELGE, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, 67: „Letztlich geht es in der urchristlichen Verkündigung nicht um ein soteriologisches ‚System‘, sondern um die Selbstmitteilung Gottes im Gekreuzigten, durch die allein Vergebung der Sünden als eschatologisches Heil gewährleistet ist.“

<sup>2</sup> J. BECKER ist in seiner Warnung vor einer staurologischen Engführung der paulinischen Christologie ebenso beizupflichten wie in der Markierung der Differenz zwischen der alttestamentlichen Sühnetheologie und der paulinischen Christus-Soteriologie (Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 423–437). Aber die Auferstehung relativiert den Tod Jesu nicht, sondern bringt die gesamte Heilssendung Jesu, die in seinem Kreuzestod kulminiert, eschatologisch zur Geltung; und die Sühnevorstellung bleibt auch in ihrer christologischen Transformation erhalten und gewichtig.

durch die metaphernreiche und begrifflich vielfältige Theologiesprache des Apostels selbst bedarf, versteht sich von selbst.

## 2. Die Sühnetheologie von Röm 3,25

Paulus beginnt, um sich der Hauptstadtgemeinde mit dem ihm anvertrauten Evangelium Gottes (Röm 1,1) vorzustellen, mit einer judenchristlichen Formel, deren Spannweite die Geburt und die Auferstehung Jesu als Davidssohn und Gottessohn umfaßt (Röm 1,3f.). Beides ist Gott, dem Vater verdankt. Später wird der Apostel, gleichfalls mit Hilfe traditioneller Theologie, von der Sendung des Sohnes sprechen (Röm 8,3f.), aber auch von seiner Auferweckung „durch die Herrlichkeit des Vaters“ (Röm 6,4; vgl. 4,24f.; 8,11; 10,9) und seiner Erhöhung zur „Rechten Gottes“ (Röm 8,34).

### a) Die Hinführung zum Thema

Die Patrozentrisk der Christologie prägt den Kernsatz zum Schluß des Proömiums, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes als Kraft zur Rettung für alle Glaubenden verkündet wird (Röm 1,16f.). Im ersten Begründungsschritt (Röm 1,18 – 3,20) zeigt Paulus mit der Schrift, der Erfahrung und der Vernunft, daß Gott mit seinem Zorn über Juden und Heiden im Recht ist, weil die einen gegen das Gebot des Gesetzes (2,17–29), die anderen gegen die Stimme ihres Gewissens (1,19ff.) handeln. Er schaut nicht nur zurück in die Vergangenheit, sondern immer auch in die jeweilige Gegenwart. Die Christologie bleibt implizit.

Das ändert sich zu Beginn des zweiten Begründungsschritts. In Röm 3,21 – 4,25 zeigt Paulus, daß Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung der Glaubenden besteht. Er rekapituliert kurz das Ergebnis des vorangegangenen Passus: Die Gerechtigkeit, von der das Evangelium handelt, ist „ohne Gesetz“ offenbart, und die Offenbarung geschieht denen zugute, die, Juden wie Heiden, wegen der Sünde der Herrlichkeit Gottes ermangeln (Röm 3,21f.). Daß „ohne Gesetz“ nicht „gesetzlos“ heißt, ergibt sich aus dem Folgenden (Röm 3,31): Das Gesetz, „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12), kommt, durch Christus aus der tödlichen Umklammerung durch die Sünde gelöst, in seiner Funktion als Zeuge der Messias Hoffnung (Röm 3,22) und Richtschnur gerechten Lebens (Röm 13,8ff.) zur Geltung. Daß der Glaube rechtfertigt, zeigt Paulus am Beispiel Abrahams (Röm 4). Wiederum argumentiert er theozentrisch: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ (Röm 4,3; Gen 15,6). Aber wenn Paulus, das Wunder der Geburt Isaaks vor Augen, den Glauben Abrahams als „Hoffnung wider alle Hoffnung“ auf den „Gott“ deutet, „der

die Toten lebendig macht“ (Röm 4,17f.), scheint sein Glaube an die Auferstehung Jesu durch (Röm 4,24f.), mit dem er den Brief eingeleitet hat.

Um jedoch zu sagen, *wie* die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes erfolgt, so daß alle Glaubenden gerechtfertigt werden, muß Paulus auch auf den Tod Jesu zu sprechen kommen. Die Auferstehung Jesu ist notwendig um der Vollendung des Reiches Gottes willen (Röm 14,17), die ohne die Auferstehung der Toten, die Anteilgabe an der Auferstehung Jesu, nicht möglich wäre (Röm 8,29; vgl. 1 Kor 15,20–28). Der Tod Jesu aber ist nicht nur notwendig, weil es ohne ihn keine Auferstehung gäbe, sondern weil sonst die Erlösung nicht aus der Mitte der menschlichen Sünden- und Leidensgeschichte käme; sie wäre fremdbestimmt; sie bliebe ein Vorgang im Himmel, nicht aber auf der Erde; ohne das Kreuz wäre die Rechtfertigung nicht das Ereignis der Liebe, die in radikaler Bejahung und Anteilnahme am Leben und Sterben derer besteht, die nach Gottes Heilsratschluß gerettet werden sollen (Röm 8,28ff.). Der Glaube, er allein, kann das Geheimnis der Auferweckung verstehen und annehmen; er allein kann auch das Geheimnis des Todes Jesu erkennen. Ohne den Glauben bliebe den Menschen der Tod so absurd wie die Auferstehung.

#### *b) Der Gedankengang von Röm 3,21–26*

Um den Römern gegenüber den Tod Jesu zur Sprache zu bringen, geht Paulus – ähnlich wie in 1,3f. – auf eine alte judenchristliche Tradition zurück. Sie deutet Christi Sühnetod als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 3,25)<sup>3</sup>. Paulus gestaltet die Vorlage so um, daß sie genau in seinen Gedankengang paßt:

Ihn hat Gott hingestellt als Sühne durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit.

Die Metapher ist kühn<sup>4</sup>, die Grammatik zum Zerreißen gespannt. „Durch den Glauben“ und „in seinem Blut“ ergänzen komplementär das Hauptwort „Sühne“. „Durch den Glauben“ nennt den anthropologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der rechtfertigende Glaube, durch den die Sühnewirkung vermittelt wird; „in seinem Blut“ nennt den christologisch-soteriologischen Aspekt: Es ist der Gekreuzigte in der Hingabe seines Lebens,

<sup>3</sup> Einzelheiten der Traditionsanalyse sind umstritten. Die paulinische Handschrift ist am stärksten bei der Wendung „durch den Glauben“ sichtbar. Daß die Tradition auch Vers 26a umfasse, wird häufig gesagt.

<sup>4</sup> Zu Problem der Metaphorik vgl. J. SCHRÖTER, *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphortheoretischen Zuganges zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus*, in: J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann (Hgg.), *Metaphorik und Christologie*, TBT 120, Berlin 2003, 53–73, 63–66. Entscheidend ist (vor allen weiteren Differenzierungen), die Metapher als „eigentliche“ Sprache zu deuten, die etwas ins Bild setzt, weil es sonst nicht kenntlich wäre.

durch den Gott Sühne schafft. „Zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ nennt das Ziel des Geschehens und lenkt zum Subjekt des Satzes zurück. Der seine Gerechtigkeit durch Jesu Kreuzestod *erwiesen* hat, offenbart dies im Evangelium.

Wie im Kontext herrscht die Theozentrik. Daß Gott „Sühne“ nicht empfängt, sondern schafft, ist die Basisaussage alttestamentlicher Soteriologie.<sup>5</sup> Paulus denkt durchweg genau so. Gott allein kann Sünden vergeben, weil sie nicht nur das Recht des Nächsten, sondern damit immer zugleich sein eigenes Recht verletzen, der er den Nächsten leben läßt und retten will. Die apokalyptische Radikalisierung der Hamartiologie spitzt die Theozentrik der Vergebung zu: Wenn Sünde, wie Paulus betont, nicht nur persönliche Schuld ist, sondern Unheil von Adams Sünde an (Röm 5,12–21), kann Vergebung nur ein Akt der Neuschöpfung sein. Sie ist Antizipation der Vollendung und mithin Gottes ureigenes Werk.

Die Schlußwendung, die von Vers 26 ausgebaut wird, zeigt, daß die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch Jesus Christus *Selbstoffenbarung* ist und daß im Evangelium genau diese Selbstoffenbarung so zur Sprache kommt, daß sie, das Wort Gottes verkündend und Glauben schaffend, Wirkung hat<sup>6</sup>: Paulus rezipiert die alttestamentliche Einsicht, daß die Gerechtigkeit nicht nur eine „Wesenheit in der Gottesnähe“ ist, sondern „zum Wesen von Gott selbst“ gehört.<sup>7</sup> Er interpretiert diese Einsicht christologisch: Jesus verkündet nicht nur diese Gerechtigkeit Gottes, um sie neu auszulegen; er ist Gottes Gerechtigkeit in Person (2 Kor 5,21).

Die Patrozentrik bestimmt die Christologie. Subjekt der Sühne ist Gott, der Vater. Er ist der Handelnde, Jesus der Leidende. Erst später wird Paulus diesen scheinbaren Gegensatz auflösen und die soteriologische Grundspannung aufbauen: Der Tod Jesu „für uns“ ist der heilsentscheidende Akt der Liebe Gottes (Röm 5,6ff.). Der Gabe des Sohnes durch den Vater an die sündigen Menschen (Röm 8,32) entsprechen der Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater (Röm 5,19) und sein Eintreten „für uns“ (Röm 8,34).

### c) *ἰλαστήριον*

Gott offenbart sich dadurch als er selbst in seiner Gerechtigkeit, daß er „ihn“, seinen Sohn Jesus Christus, als „Sühne hingestellt hat“. Der Aorist weist auf ein einmaliges geschichtliches Ereignis: das Faktum des Kreu-

<sup>5</sup> Vgl. B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 2000.

<sup>6</sup> Präzise zur Verhältnisbestimmung: O. HOFIUS, Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 150.

<sup>7</sup> Vgl. H. SPIECKERMANN, Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil als Horizont alttestamentlicher Theologie, ZThK 100 (2003), 399–419, 408.

zestodes Jesu. Das Verb ist aus der alttestamentlichen Opfersprache bekannt.<sup>8</sup> Es betont die Öffentlichkeit, paßt also zum Offenbarungsgeschehen.<sup>9</sup> Man darf an das aufgerichtete Kreuz denken, ohne daß es deshalb schon, wie nach Johannes, als Erhöhung gedeutet würde. Das Kreuz Jesu ist die Manifestation der Gerechtigkeit Gottes.

Dies ist es, weil Jesus selbst *ἱλαστήριον* ist. Die Septuaginta übersetzt mit diesem Wort das hebräische *kapporaet*, den *terminus technicus* für den Deckel der Bundeslade im Heiligtum der Wüste (Ex 25,17–22) und im salomonischen Tempel. Nach dem babylonischen Exil ist hier, im Allerheiligsten, ein mystischer Raum liturgischer Leere, der doch bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. die alles bestimmende Mitte des Ritus bildet. Die *kapporaet* ist der kultische Ort dichtester Gegenwart Gottes; hier offenbart Gott sich Mose und Israel (Ex 25,22; 30,6; Num 7,89); hierhin soll der Hohepriester nach Lev 16 am Großen Versöhnungstag das Blut des geschlachteten Jungtieres sprengen, um das Heiligtum von den Sünden der Israeliten zu reinigen<sup>10</sup>. Dies ist der zentrale Ritus des *Iom kippur*, der im Ganzen dazu dient, den Priester und sein Haus, das Heiligtum und das ganze Volk Gottes von der Last der im vergangenen Jahr unabsichtlich begangenen Sünden zu befreien.

Steht Röm 3,25 diese *kapporaet* vor Augen? Wer positiv urteilt<sup>11</sup>, sieht eine Parallele zu Hebr 9 und eine starke kultkritische Pointe: Der Ort der Gegenwart Gottes ist der Gekreuzigte (2 Kor 5,17); ihn ihm, nicht (mehr) im Tempel, schafft Gott – „jetzt“, wie Paulus erläutert – Sühne. Jesus, und zwar der Gekreuzigte, ist der Ort äußerster Präsenz Gottes und innerster Anteilgabe der Menschen an Gottes Heil. Jesus Christus ist „gleichzeitig der den Glaubenden vom Kreuz herab begegnende Gott und der sich im Namen Gottes gehorsam aufopfernde Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich“<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Ex 29; 40,23; Lev 24,8 sprechen vom Auslegen der Schaubrote, sehr nahe liegt Ex 25,17: *ἱλαστήριον ἐπίθεμα*.

<sup>9</sup> K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 91 deutet mit Verweis auf Eph 1,9 (sowie Röm 1,13) als „Vorherbestimmung“. C.E.B. CRANFIELD zieht für diese Deutung auch Origenes und Chrysostomus heran (The Epistle of the Romans I–II, ICC, Edinburgh 1975, I 208f.). Aber Röm 3,21–26 handelt betont von dem, was „jetzt“ geschieht.

<sup>10</sup> W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a, WMANT 66, Neukirchen 1991, 45–70 hat zu Recht das direkte Ziel des Blutritus betont. Er ist aber Teil der gesamten Liturgie.

<sup>11</sup> So u.a. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I, EKK 6/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 190ff.; H. MERKLEIN, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43, Tübingen 1987, 1–106, 33f.; M. THEOBALD, Römerbrief I, SKK.NT 6/1, Stuttgart 1992, 97–105.

<sup>12</sup> P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989, 57f.

Allerdings gibt es an dieser Deutung Zweifel.<sup>13</sup> Man wendet ein, das Bild passe nicht: Im alttestamentlichen Kult wurde das Blut an die *kapporaet* gesprengt; folglich müßte man denken, Jesus sprengte sein eigenes Blut an sich selbst; überdies sei die *kapporaet* gerade nicht öffentlich aufgestellt, sondern im Allerheiligsten verborgen worden. Aber die metaphorische Kühnheit teilt Röm 3,25 mit Hebr 9, und das, was im Kult vor aller Augen verborgen war, wird im Text der Schrift doch bekannt gemacht; entscheidend ist der Aspekt der Setzung durch Gott zum Kult des Volkes.

Freilich: Auch wer gegenüber der Identifikation skeptisch bleibt, interpretiert sühnetheologisch. Nur werden dann andere Traditionen als die kultischen dominant. Das hellenistische Judenchristentum kennt Märtyrerüberlieferungen, in denen dem Tod „für“ das Gesetz oder das Volk Sinn zugesprochen wird.<sup>14</sup> Ein Spitzentext ist 4 Makk 17,21f., wonach „durch das Blut jener Frommen und ihren sühnenden Tod (τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν) die göttliche Vorsehung das schwer bedrängte Israel gerettet“ hat.<sup>15</sup> Die Sühne gilt nicht mehr, wie in den früheren Makkabäerbüchern, eigener, sondern fremder Schuld: Die Märtyrer sind gerecht; sie nehmen durch ihren Tod die Sünden Israels weg. Insofern ist er stellvertretender Sühnetod. Wiewohl die Datierung des Vierten Makkabäerbuches fraglich bleibt und ἱλαστήριος adjektivisch gebraucht ist, wird die Vorstellung, die der Satz zum Ausdruck bringt, für die Interpretation von Röm 3,25 wichtig.<sup>16</sup> Auch die Märtyrergeschichte denkt theozentrisch; auch sie hat, wenngleich in einem anderen Horizont, die Rettung des Volkes vor Augen; auch sie spricht vom unschuldig vergossenen Blut. Die *kapporaet* von Lev 16 ist ein kultischer Ort, Jesus aber ein Mensch, der wie die Makkabäer als Märtyrer gestorben ist. Der entscheidende Unterschied zu Röm 3,25 besteht darin, daß die Märtyrer sich selbst opfern, worauf Gott reagiert, während Jesus, der sein Leiden gehorsam angenommen hat, von Gott selbst als Sühne hingestellt wird.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> So von H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThK 6, Freiburg/Basel/Wien 1979, 110f.; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, KEK 4, Göttingen 2003, 126f.

<sup>14</sup> Vgl. M. HENGEL, *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London 1981.

<sup>15</sup> Vgl. J.W. VAN HENTEN, *The Tradition-Historical Background of Romans 3,25*, in: M. de Boer (Hg.), *From Jesus to John* (FS M. de Jonge), JSNT.S 8, Sheffield 1993, 101–128.

<sup>16</sup> Anders urteilt jedoch WILCKENS, *Römer I* (s. Anm. 11), 190ff.; CRANFIELD, *Romans I* (s. Anm. 9), 217f. schlägt, Röm 3 im Blick, eine Brücke zu Jes 53.

<sup>17</sup> Darauf macht TH. KNÖPPLER, *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu*, WMANT 88, Neukirchen-Vluyn 2001, 114 aufmerksam – der allerdings deshalb schon 4 Makk 17 aus der Betrachtung ausschließen will.

## d) Paulinische Sühnetheologie in Röm 3,21–26

Die Traditionsgeschichte liefert kein Passepartout für Röm 3,25.<sup>18</sup> Die urchristliche Überlieferung arrangiert die Topoi neu, erst recht Paulus selbst. Das entscheidende Movens ist die Christologie.<sup>19</sup> Lev 16 kann schon deshalb nicht außer Betracht bleiben, weil die Begriffsbildung jüdisch-hellenistischer Theologie schwer ohne das Gewicht des Sühnekultes zu erklären ist. Zwar kennen auch die Griechen ein „Sühnen“, aber in dem Sinne, daß die Götter durch Opfer gnädig gestimmt werden.<sup>20</sup> Im Alten Testament verlangt der Monotheismus aber eine entschiedene Theozentrik, der das Frühjudentum wie das Frühchristentum vorbehaltlos zustimmen; das Opfer ist deshalb nicht Teil des *do ut des*, sondern dankbarer Ausdruck verheißener Vergebung. Die frühjüdisch-hellenistischen Märtyreriideale in den Makkabäerbüchern nehmen einen Grundgedanken von Jes 53 auf: Daß nach Gottes Willen stellvertretendes Leiden Heilung bewirkt.<sup>21</sup> Die Verbindung mit dem Sühnegedanken ist nicht kultkritisch gemeint, sondern soll das Gewicht des Martyriums stärken: Es ist nicht nur ein Schauspiel oder moralisches Vorbild, sondern Teil des Heilshandelns Gottes an seinem in Sünde verstrickten Volk.

Den Schlüssel zum Verständnis von Röm 3,25 liefert aber nicht schon die alttestamentlich-frühjüdische Sühnetheologie, sondern erst die Abendmahlsparadosis (die gleichfalls nicht ohne das Alte Testament und das Judentum zu erklären ist). Denn die christologisch entscheidende Wendung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι erklärt sich aus keiner der fraglichen Parallelstellen. Sie ist aber eine deutliche Reminiszenz der paulinisch-lukanischen Überlieferungsvariante, nach der Jesus mit seinen *verba testamenti* von der Stiftung des Neuen Bundes „in meinem Blut“ spricht (1 Kor 11,23f.). Das Blut Jesu ist das Mittel der Sühne, die Gott vollzieht, indem er den neuen Bund stiftet.

Erst diese Christologie macht eine Rezeption möglich, aber auch notwendig, in der die kultische Sühnetheologie mit der Stellvertretungsoteriologie verbunden wird. Röm 3,25 ist das signifikante Ergebnis einer Transformation verschiedener traditioneller Vorstellungen, die eine neue Qualität der Aussage erreicht, weil ein neues Thema verstanden und ausgedrückt werden will: das Kreuz des Gottessohnes Jesus. Welche Heilsbe-

<sup>18</sup> So auch (mit anderer Akzentuierung und Auswertung) M. WOLTER, Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1–11, BZNW 43, Berlin 1978, 20ff.

<sup>19</sup> Vgl. U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 507–511.

<sup>20</sup> Vgl. C. BREYTENBACH, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: B. Janowski/M. Welker (Hgg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt/Main 2000, 217–243.

<sup>21</sup> Vgl. B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER (Hgg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, FAT 14, Tübingen 1996.



deutung kann dem Martyrium, welche dem stellvertretenden Leiden eines Gerechten zuwachsen, wenn er der Sohn Gottes ist? Welche Dimensionen kann die Versöhnung haben, wenn das unschuldig vergossene Blut das des Sohnes Gottes ist, der sein Leben freiwillig für die Vielen hingibt?

Röm 3,25 weitet im Verein mit vielen anderen neutestamentlichen Texten den Radius der Sündenvergebung aus, so wie es der Einsicht entspricht, daß der Kreuzestod Jesu die Selbstoffenbarung Gottes in seiner Gerechtigkeit ist. Nicht nur die unwissentlichen, auch die absichtlichen, selbst die blasphemischen und nicht nur die Jahr für Jahr neu begangenen, sondern aller Menschen Sünden werden gesühnt; nicht immer wieder neu, sondern „ein für allemal“ (Röm 6,10) wird Heil geschaffen und nicht eine Atempause wird dem kämpfenden Gottesvolk verschafft, sondern das Glück der Vollendung (Röm 14,17) und der Friede erfüllter Heilsgegenwart (Röm 5,1). Der Ort, an dem Gott Sühne leistet, d.h. die Menschen in Anbetracht ihrer Sünde durch die Vergebung der Sünden doch in ein rechtes Verhältnis zu ihm versetzt, ist Jesus Christus selbst. Der Kult wird zur Metapher der Christologie. Die Bildsprache besagt, daß die Schuld von Gott in einer Weise vergeben wird, die er selbst definiert, damit diejenigen, die durch ihre Sünde des Todes wären, in Kontakt mit ihm, dem Heiligen, kommen, ohne sterben zu müssen, sondern um leben zu können. Gleichzeitig impliziert das Kultische die Möglichkeit und Notwendigkeit einer sakramentalen Vergegenwärtigung des Todes Jesu in seiner Heilsbedeutung.<sup>22</sup>

Die Sühnetheologie von Röm 3,21–26 nimmt das Gewicht der Theologie des Zornes Gottes auf, der untrennbar mit der Theologie einer Gerechtigkeit Gottes verbunden ist. Deshalb ist es im Duktus des Briefes stimmig, daß Paulus nach Röm 1,18 – 3,20 die Christologie der Rechtfertigung sühnetheologisch entwickelt. So klärt sich christologisch, daß der Zorn und die Gerechtigkeit Gottes nicht in einem äußeren, sondern einem inneren, wesentlichen Verhältnis zueinander stehen und auf Heilsvermittlung aus sind. Der Zorn Gottes deckt die tödliche Kraft der Sünde auf; die Gerechtigkeit, die zur Rechtfertigung der Sünder aus dem Glauben führt, offenbart aber noch viel mehr den Heilswillen Gottes in seinem Zorn und über ihn hinaus. Der Tod des Gekreuzigten entspricht dem Zorn Gottes über die Sünde; als Sühne aber verwindet er den Tod der Sünde; der auferstandene Gekreuzigte ist die rettende Gerechtigkeit Gottes in Person.

---

<sup>22</sup> Das will C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, WMANT 60, Neukirchen-Vluyn 1989, 167f. aus der Betrachtung ausschließen – konsequent, wenn ein kulttheologischer Hintergrund von Röm 3,25 abgelehnt wird.

### 3. Die Ausstrahlung der Sühnetheologie in die Rechtfertigungslehre und die Interpretation durch die Christologie der Stellvertretung

Röm 3,25 strahlt auf den gesamten Römerbrief aus. Eine vergleichbare Explikation der Sühnetheologie findet sich an keiner anderen Stelle. Aber unter dem Vorzeichen von Röm 3,25 gelesen, werden theologische Implikationen einer Theologie des Todes Jesu sichtbar, die auf den paulinischen Leitgedanken, Sühne erfolge durch Stellvertretung und der stellvertretende Tod Jesu sei die eschatologische Sühne Gottes, verweisen und so die Sühnetheologie paulinisch neu justieren.

#### a) Röm 4,25: Hingabe

Nach Röm 3,25 wird der Tod Jesu akzentuiert wieder in Röm 4,25 thematisch, erneut im rechtfertigungstheologischen Kontext, aber nun programmatisch mit der Auferstehung verbunden.

... hingegeben wegen unserer Übertretungen,  
aufgeweckt zu unserer Rechtfertigung.

Röm 3,21 – 4,25, der zweite Schritt zur Erläuterung der Grundaussage von Röm 1,16f., hat eine christologische Klammer. Während Röm 3,25f. den Tod Jesu thematisiert, handelt Röm 4,25 von Tod *und* Auferstehung Jesu. Dadurch wird die Auferstehungstheologie eingeholt, die Röm 1,1–17 dominierte, aber mit dem Tod Jesu verknüpft, der die Sühnetheologie von Röm 3,25 prägt. Vermutlich geht Paulus wie in Röm 1,3f. und Röm 3,25 gezielt auf *judenchristliche* Traditionen zurück: abgestimmt auf seine Rechtfertigungslehre und geeignet, die paulinische Mission der gesamt-kirchlichen einzuordnen.<sup>23</sup>

Im alttestamentlichen Hintergrund der Aussage, daß Jesus „wegen unserer Übertretungen hingegeben und zu unserer Rechtfertigung aufgeweckt worden“ ist, leuchtet Jes 53.<sup>24</sup> Das vierte Lied vom Gottesknecht stößt an die äußerste Grenze alttestamentlicher Soteriologie vor: daß der Personalität der Sünde ein personales Leiden in Stellvertretung der Schuldigen entspricht und daß die Theozentrik der Vergebung die vorbehaltlose Identifikation Gottes mit einem leidenden Menschen, seinem gesandten, getöten und erhöhten Knecht, voraussetzt.<sup>25</sup> Im alttestamentlichen Kontext bleibt aber die Frage offen, in welchem Verhältnis das Handeln Gottes und das Leiden des Gottesknechtes zueinander stehen. Wenn jedoch vom

<sup>23</sup> Betont von STUHLMACHER, Römer (s. Anm. 12), 71.

<sup>24</sup> Klärend zur Diskussion: M. GAUKESBRINK, Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert, fzb 82, Würzburg 1999, 181–185.

<sup>25</sup> Vgl. H. SPIECKERMANN, Gottes Liebe zu Israel, FAT 33, Tübingen 2001, 141–153.

menschgewordenen Gottessohn die Rede ist (Röm 1,3f.; 8,3), kann es keinen Zweifel geben, daß sein stellvertretendes Leiden die Weise radikaler Anteilnahme Gottes selbst am Leiden der sündigen Menschen ist, daß Jesu Leiden die Weise des rettenden Handelns Gottes ist und daß die „Erhöhung“ des Gottesknechtes nicht allein die Bestätigung seines guten Willens und die Inkraftsetzung seiner Heilsintention ist, sondern sein ureigenes Wirken in der Kraft des lebendigen Gottes. Das ist bereits die Grundlinie der Leidensankündigungen Jesu nach Mk 9,31 und 10,33f. Paulus expliziert die darin angelegte Soteriologie rechtfertigungstheologisch: Wenn der Sohn Gottes „wegen unserer Sünden hingegeben und zu unserer Rechtfertigung auferweckt worden“ ist, besteht das Heil, das sein Tod und seine Auferweckung wirkt, in der Teilhabe am Leben Gottes selbst und mithin an der eschatologischen Vollendung sowie deren gegenwärtiger Antizipation.

Freilich versteht Jes 53 die Heilswirkung des Todes Jesu nicht als kultische Sühne, sondern als Schuldtilgung.<sup>26</sup> Dies hat im alttestamentlichen Sinn zur Konsequenz, daß die Beziehung zwischen dem Leiden, das der Gottesknecht stellvertretend für die Täter auf sich nimmt, und seiner Heilswirkung, die in der Strafverschonung und Rettung der Sünder besteht, offen bleibt.<sup>27</sup> Röm 4,25 hingegen muß im Kontext von Röm 3,25 gelesen werden. Für Paulus sind die Übertretungen der Grund des Todes Jesu, während die Rechtfertigung durch die Auferstehung den Tod Jesu so voraussetzt und eschatologisch zur Geltung bringt, daß durch das Sterben die Schuld der Welt gebüßt und in Segen verwandelt wird.<sup>28</sup> Die frühjüdische Märtyrertheologie ist eine Parallele, die aber – konsequent – im Horizont des Ethos bleibt, da der Märtyrer nicht der Messias ist und Gott auf das Opfer des Lebens mit der Sühne antwortet. Röm 4,25 aber bringt die Theozentrik der Rechtfertigung so zur Sprache, daß im Gestorbenen und Auferweckten der Kyrios (Röm 4,24) gesehen wird. Nur deshalb wird durch ihn die Verheißung Abrahams erfüllt.

Röm 3,25 gibt zu verstehen, daß die Sühne durch Stellvertretung geschieht; ohne den Begriff zu gebrauchen, zeigt Röm 4,25 im Kontext des gesamten Römerbriefes an, daß Jesu stellvertretender Tod Sühne schafft.

<sup>26</sup> Vgl. B. JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff, SBS 165, Stuttgart 1997, 89–92.

<sup>27</sup> Das gilt auch dann, wenn man *ʿāšām* und Sündopfer recht nah beieinander sieht, so A. SCHENKER, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: Ders. (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament, FAT 3, Tübingen 1992, 45–66. Die Septuaginta sieht die Notwendigkeit, daß der Knecht seinerseits von den Sünden, die er auf sich nimmt, gereinigt werden müsse und daß die anderen ein eigenes Sündopfer brauchen (53,10).

<sup>28</sup> So WILCKENS, Römer I (s. Anm. 11), 278. Ähnlich CRANFIELD, Romans I (s. Anm. 9), 252. Ohne Rekurs auf die Sühnetheologie interpretiert LOHSE, Römer (s. Anm. 13), 162.

Mit dem Motiv der „Auslieferung“ bringt Paulus das paradoxale Handeln Gottes zum Heil der Welt wie die vollkommene Gemeinschaft Jesu mit denen zur Sprache, die – Opfer und Täter – in die Sündenschuld verstrickt sind.<sup>29</sup> Was Röm 3,25 im  $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\tilde{\iota}\mu\alpha\tau\iota$  impliziert (und was für sich allein materialistisch, ja magisch mißverstanden werden könnte), wird in Röm 4,25 christologisch expliziert: Stellvertretung ist Sühne, aber Sühne ist Stellvertretung. Beides gehört untrennbar zusammen, weil Gott seine ganze Macht einsetzt, nicht um Leben zu vernichten, sondern um Tote zu erwecken (Röm 4,17), und diese seine Macht durch seinen Sohn erweist.<sup>30</sup>

*b) Röm 5,6–10: Feindesliebe*

Im dritten Schritt, in dem Paulus den Grundsatz seines Evangeliums Röm 1,16f. erläutert (Röm 5–8), konkretisiert er die präsentisch- und futurisch-eschatologischen Heilswirkungen der Rechtfertigung: „Friede mit Gott“ (Röm 5,1), „Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes“ (Röm 5,2), Rettung „vor dem Zorngericht“ (Röm 5,9), Versöhnung mit Gott (Röm 5,10f.) sind nur die ersten Stichworte einer langen Reihe, die bis zur Teilhabe an der Sohnschaft Jesu Christi reicht (Röm 8,28ff.). Das Basisthema ist die Liebe Gottes, die sich den Menschen gegenüber ihrer Sünde wegen als Feindesliebe erweist (Röm 5,8) und in der Liebe Jesu Christi Gestalt gewinnt (Röm 8,31–39). Vom Tod Jesu ist die Rede, um die Grenzenlosigkeit dieser Liebe aufzuweisen. In der Agape findet die Theozentrik der Rechtfertigung wie der Sühne ihren Sinn, so wie umgekehrt um der Agape willen von der Rechtfertigung der Glaubenden und vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zu sprechen ist. Davon ist die Schnittstelle des Arguments geprägt (Röm 5,8f.):

<sup>8</sup>Gott aber hat seine Liebe zu uns dadurch erwiesen,  
daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist;

<sup>9</sup>um wie viel mehr, gerechtfertigt jetzt in seinem Blut,  
werden wir durch ihn vor dem Zorn gerettet werden.

In Röm 5,6–8 greift Paulus den Topos hellenistischer Freundschaftsethik auf, daß es die höchste Liebe sei, füreinander zu sterben.<sup>31</sup> Mehr noch hat

<sup>29</sup> Zum Motiv vgl. die klärenden Beobachtungen und exegetisch-theologisch tiefdringenden Interpretationen von A. WEIHS, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen, *fzb* 99, Würzburg 2003, 290–331.

<sup>30</sup> Herausgestellt von THEOBALD, Römerbrief I (s. Anm. 11), 135.

<sup>31</sup> In Deutschland ist durch Schillers Ballade „Die Bürgschaft“ das Beispiel des Phintias und Damon (Diod X 4,3–6; Jambl Vit Pyth 235f.) besonders bekannt. Der Topos findet sich aber vielfach von Platon (Symp 7 [= 179b]) bis zu Seneca (Ep 9,10) und Epiktet (Diss II 7,2f.); vgl. Philostr Vit Ap VII 14; Diog Laert VII 130; X 121; Luc Tox

er den Topos politischer Ethik vor Augen<sup>32</sup>, daß es im äußersten Notfall dem Edlen gezieme, für einen Guten oder etwas Gutes sein Leben zu geben. Dabei geht es um den Einsatz *zugunsten* eines Besseren; im Einzelfall kann dies (exklusive) Stellvertretung umfassen.<sup>33</sup> Paulus leugnet eine Analogie nicht, setzt den Tod Jesu aber von diesen Proben selbstloser Tapferkeit ab. Dies geschieht nicht, weil er das hellenistische Ethos bezweifelte, sondern weil er von Gottes eschatologischem Heilshandeln spricht. Die griechischen und römischen Parallelen setzen allesamt, freilich in hoch sublimierter Gestalt, das *do ut des* voraus: Ein Wert soll gewonnen oder geschützt werden durch den Einsatz des Lebens, das den meisten Menschen als das Wertvollste erscheint, das aber geopfert sein will, wenn die Ungunst der Verhältnisse, die Laune des Schicksals oder der Geltungsanspruch der Gottheit es fordern. Jesu Tod aber geschah für Schwache, Gottlose und Sünder, die, wenn es nach Recht und Gesetz geht, des Todes sind. Röm 1,18 – 3,20 ist so wenig vergessen wie Röm 3,22. Deshalb ist Jesu Tod Stellvertretung<sup>34</sup>; aus dem gleichen Grund ist er nicht der Tribut, den ein Mensch der Gottheit zu entrichten hat, sondern Handeln Gottes selbst in Jesus Christus.<sup>35</sup>

Die Theozentrik ist so stark wie in Röm 3,25 und 4,25. Gott erweist seine Liebe (Röm 5,8); er macht gerecht (Röm 5,9); er wird aus dem Gericht retten (Röm 5,9.10); er versöhnt uns mit sich selbst (Röm 5,10; vgl. 2 Kor 5,18). Gott handelt freilich als er selbst *durch* Jesus Christus (Röm 5,9.10). Das  $\delta\iota\acute{\alpha}$  c. gen. hat volles Gewicht. Gott handelt nicht nur *wegen* der einmaligen Tat Jesu Christi. Die Auferweckung macht, daß der Gekreuzigte unmittelbaren Anteil am Wirken Gottes hat. Daß der Vater nicht den Sohn als willenloses Werkzeug benutzt, sondern in Einheit mit ihm handelt, ergibt sich aus dem „Für“ des Todes Jesu (Röm 5,10): Sein Tod ist aktive Proexistenz. Sie entspricht der Theozentrik Jesu. Jes 53 bestimmt wie in Röm 4,25 den Hintergrund. Aus Röm 5,12–21, wo Paulus dem Ungehorsam Adams den Gehorsam Jesu entgegensetzt, ergibt sich, daß Jesus der Gerechte ist, der nach Jes 53,11 „die Vielen gerecht macht“. Röm 5,9 formuliert archaisierend, daß wir „durch sein Blut gerecht gemacht“ worden sind. Es begegnet dieselbe Wendung  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\iota$  wie in

---

6.36f.; P.Herc 1044. Zum Thema vgl. J.-C. FRAISSE, *Philia*. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé, Paris 1974.

<sup>32</sup> Vgl. J.W. VAN HENTEN/F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death*. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, London u.a. 2002.

<sup>33</sup> So im Beispiel eines Reisegefährten des Aeneas bei Vergil (Aen V 815): *unum pro multis dabitur caput*.

<sup>34</sup> Das will allerdings BREYTENBACH, *Versöhnung* (s. Anm. 22), 158 wegen des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs aus der Betrachtung ausschließen.

<sup>35</sup> Gegen ein satisfaktorisches Verständnis von Sühne und Versöhnung betont von HOFIUS, *Paulusstudien* (s. Anm. 6), 36f.

Röm 3,25. Deshalb ist auch Röm 5,9 – wiederum: ohne die einschlägige Begrifflichkeit – sühnetheologisch auszulegen.<sup>36</sup> Dem entspricht, daß im unmittelbaren Zusammenhang vom Zorn Gottes die Rede ist. Die gegenwärtige Rechtfertigung erfolgt durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu kraft der Auferweckung so, daß er desto gewisser die künftige Rettung bewirken wird. Damit ist die eschatologische Grundspannung von Heil-zukunft und Heilsgegenwart, die das große Thema von Röm 5–8 ausmacht, auf das christologische Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu zurückgeführt. Gott vollstreckt die Strafe des Todes über alle Sünder – aber im Rahmen der Offenbarung seiner Gerechtigkeit als Liebe und deshalb dadurch, daß Jesus sie in seinem Kreuzestod aus reiner Liebe zu den Menschen, die allzumal Sünder und Feinde Gottes sind, auf sich nimmt.<sup>37</sup> Die Stellvertretung Jesu ist reine Liebe; sie sühnt die Sünden kraft der Liebe Gottes. In der Liebe sind Gott, der Vater, und Jesus Christus eins. Sie sind es „durch den Geist“, der diese Liebe „in unsere Herzen ausgegossen hat“ (Röm 5,5).<sup>38</sup>

### c) Röm 6,10: *Tod der Sünde*

Die Tauftheologie von Röm 6, die auf die pneumatische Partizipation der Glaubenden am Tode und an der Auferweckung Jesu zielt<sup>39</sup>, unterstreicht Paulus mit dem christologischen Kernsatz Röm 6,10:

Der er gestorben ist, ist er ein für allemal der Sünde gestorben,  
der er aber lebt, lebt er für Gott.

Der Ur-Gegensatz von Tod und Leben führt zur Mitte des Christusglaubens. Er ist soteriologisch aufgeladen durch die Mächte des Todes und des Lebens: die Sünde und Gott. Beide stehen aber nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern sind radikal asymmetrisch aufeinander bezogen. Der doppelte Dativ τῆ ἁμαρτίας ἀπέθανεν – ζῆ τῷ θεῷ deckt diesen Gegensatz auf; der *dativus incommodi* τῆ ἁμαρτίας wird vom *dativus commodi* τῷ θεῷ aufgehoben: Jesus ist „zuungunsten der Sünde“ gestorben, so wie er „zugunsten Gottes“, auf den Vater und die Aufrichtung seines Reiches hin lebt.<sup>40</sup> Dieser Gegensatz, über den hinaus kein größerer mehr gedacht wer-

<sup>36</sup> M. KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament, NTD 11, Göttingen 1998, 118: „Sühne, Rechtfertigung und Versöhnung greifen ineinander“.

<sup>37</sup> Präzise WILCKENS, Römer I (s. Anm. 11), 297.

<sup>38</sup> WOLTER, Rechtfertigung (s. Anm. 18), 164: „Der in der christlichen Gemeinde ... erfahrene Geist ist die besondere Gestalt, in der die Liebe Gottes sich in der Gemeinde und in den Christen manifestiert.“

<sup>39</sup> Vgl. U. SCHNELLE, Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie, NTS 47 (2001), 58–75.

<sup>40</sup> Vgl. W. THÜSING, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, Bd. 1: Per Christum in Deum, NTA N.F. 1, Münster <sup>3</sup>1986, 89f.

den und bestehen kann, verweist auf das Heildrama, dessen Protagonist der Christus Jesus ist. Der erste Teilsatz setzt bei einem allgemeinen Grundsatz biblischer Anthropologie an: Jedes Leben ist einmalig; es ist begrenzt; jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod; jeder Tod ist definitiv das Ende des Lebens (vgl. Hebr 9,27). Der zweite Teilsatz verweist auf den Inbegriff aller Hoffnung: ewiges Leben vor und für Gott.

Das ἐφάπαξ sichert<sup>41</sup>, daß Paulus keine allgemein anthropologische, sondern eine christologisch-soteriologische Aussage trifft. Das „Ein für allemal“ entspricht dem vollen Gewicht der Christologie und Soteriologie wie in Röm 3,21–26 und Röm 4,24f. sowie Röm 5. Weil Jesus der Sohn Gottes ist und im Kreuz Gott sich selbst in seiner Gerechtigkeit offenbart, aber auch weil Jesus in voller Härte das Leidensgeschick der Sünder teilt, gibt es keine mögliche Einschränkung und keine mögliche Ergänzung des Heilsgeschehens seines Todes und seiner Auferweckung; alle Zeiten, alle Generationen, alle Räume, die ganze Welt ist – im Zeichen des Kreuzes – geprägt von der Erlösung.

Das ἐφάπαξ ist in Röm 6,10 auf den Tod Jesu bezogen. Die Auferweckungsaussage baut darauf auf. Die anthropologische Wahrheit bleibt christologisch erhalten; Jesu wahres Menschsein ist wesentlich. Sein Tod bewirkt das Heil dadurch, daß er ihn erlitten hat. Röm 6,10a ist angewandte Kreuzestheologie. Vorausgesetzt ist der Sache nach Röm 6,23a: „Die Sünde zahlt sich aus im Tod“. In seinem Tod hat Jesus die tödlichen Folgen der Sünde auf sich genommen, die sonst alle Menschen qua Sünder hätten tragen müssen. Aber er hat ihr keinen Tribut geleistet. Er blieb und bleibt gerecht. Er hat durch seinen Gehorsam und seine Liebe die Sünde gerade dort besiegt, wo sie zu triumphieren schien: im Tod des Sünders, der sich hat verleiten lassen, sein vermeintliches Lebensrecht gegen das Recht Gottes zu stellen.<sup>42</sup>

Ohne Stellvertretung wie in Jes 53 ist die Aussage unverständlich.<sup>43</sup> Jesus ist seinen eigenen Tod gestorben. In diesem Tod hat Jesus die tödlichen Folgen der Sünde auf sich genommen. Aber er hat ihr keinen Tribut geleistet. Er blieb und bleibt gerecht. Seinen Tod ist er gestorben, damit diejenigen, die ihn verdient hätten, leben können. Der Tod Jesu hat die Macht der Sünde besiegt – nicht nur für ihn selbst, sondern für alle, die Gott durch ihn retten will. Der Tod Jesu ist der Tod der Sünde und mithin

<sup>41</sup> Die Parallelen stehen in Hebr 7,27; 9,12.26ff. und 10,10.

<sup>42</sup> Vgl. LOHSE, Römer (s. Anm. 13), 193.

<sup>43</sup> Das bestreitet G. RÖHSER, „Inklusive Stellvertretung“? Überlegungen am Beispiel von Röm 6 und 2 Kor 5, in: A. von Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hgg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 237–253, 242f. In seiner Kritik leitet ihn allerdings ein Begriff von Stellvertretung als Substitution; vgl. DERS., Stellvertretung im Neuen Testament, SBS 195, Stuttgart 2002. Das überzeugt nicht, wenn *Gott* im Geschehen der Vergebung und Versöhnung aktiv ist.

die Kehrseite des gegenwärtigen Lebens, das der Auferstandene für Gott lebt.

Indem aber Jesus den Tod stirbt, den die Sünde hervorbringt, um gerade durch diesen Tod ihn zu besiegen, ist *der Sache nach* von Sühne die Rede.<sup>44</sup> Es ist gerade das Leiden und Sterben des unschuldigen Jesus, das erlösende Kraft hat, weil es reine Liebe in radikaler Anteilnahme an der Not der Opfer und der Schuld der Täter ist. Das hat Paulus in Röm 3,25 gesagt und in Röm 4,25 sowie Röm 5,6ff. variiert; in Röm 6,10 ist es notwendig vorausgesetzt. „Wir“ können nur deshalb – in der Taufe – „mit Christus“ sterben (Röm 6,8), weil Christus „mit“ uns und „für“ uns gestorben ist. Nur deshalb gilt: „Wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde“ (Röm 6,7), d.h. rechtens frei von ihren tödlichen Folgen und in seinem Recht auf Leben bejaht, weil Jesus durch seinen stellvertretenden Sühnetod denen die Freiheit bringt, deren Tod aufgrund der Sünde sonst die endgültige Trennung von Gott hätte bedeuten müssen, und weil seine Auferstehung diesen seinen Sieg im Tode über den Tod zu eschatologischer Heilswirksamkeit bringt.

Aber in Röm 6,10 ist *nicht dem Worte nach* von Sühne die Rede. Also greift eine Interpretation zu kurz, die sich darauf fixierte, die sühnetheologischen Voraussetzungen herauszuarbeiten. Notwendig ist vielmehr der Hinweis, daß Paulus das, was die Christologie des Sühnetodes grundlegend wichtig besagt (und was er in Röm 3,25 geschrieben hat), auch ohne explizite Sühnetheologie sagen – und in bestimmter Hinsicht besser sagen kann. Wie die Loslösung vom Sühnevokabular in Röm 4 die Möglichkeit verschafft, Tod und Auferstehung als Heilsgeschehen zusammenzuschauen und die Leidenschaft Gottes wie die Proexistenz Jesu auszusagen, und in Röm 5 die Möglichkeit (implizit trinitarisch) die Liebe Gottes als die Kraft der Versöhnung zu verstehen zu geben, so in Röm 6,10 die menschliche Realität des Todes Jesu, die notwendige Kehrseite seiner göttlichen Heilswirkung. Nur so kann Paulus seinen in Röm 6 wieder hervortretenden Gedanken einholen, daß Gott durch den Kreuzestod Jesu seine *Gerechtigkeit* offenbart, die Jesus als der Gerechte so sehr lebt, daß er sie *ist*, und die eine Lebensordnung impliziert, in die einstimmen soll, wer durch seine Taufe im Glauben an Tod und Auferstehung Jesu teilhat.

#### d) Röm 8,3: Inkarnation

Nachdem Paulus in Röm 7 den Nachweis geführt hat, daß der Mensch durch das Gesetz, obgleich es „heilig, gerecht und gut“ ist, nicht gerettet

<sup>44</sup> So (gegen die Mehrheit der Exegeten) WILCKENS, Der Brief an die Römer II, EKK 6/2, Neukirchen-Vluyn 1980, 18f.: Hat aber der „Gekreuzigte in seinem Tod der Sünde gegeben ..., was ihr zusteht“? (ebd.). Wäre er dann nicht doch Diener der Sünde (Gal 2,17)? Jesus gibt allein Gott, was Gottes ist.



werden kann, zeigt er in Röm 8 abschließend in einem großen Argumentationsbogen, weshalb und wie die Rechtfertigung der Glaubenden im Zusammenhang kosmischer Erlösung steht. Gleich zu Anfang begründet Paulus die Verheißung, daß es trotz der Sünde für „die in Christus keine Verurteilung“ gebe (Röm 8,1), mit einer kreuzestheologischen Zuspitzung der Christologie (Röm 8,3):

Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichheit des Fleisches der Sünde  
καὶ περὶ ἁμαρτίας  
und verurteilte die Sünde im Fleisch.

Die abbreviatorische Kürze fordert die Kunst der Interpretation. Paulus will aussagen, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen hat, d.h. wahrhaft Mensch geworden ist, und zwar so, daß er auch die Endlichkeit, Begrenztheit, Schwäche, Versuchbarkeit und vor allem die Sterblichkeit aller Menschen rückhaltlos angenommen und geteilt hat. Gleichzeitig will Paulus – ähnlich wie später klarer der Hebräerbrief – sagen, daß Jesus aber der Sünde nicht nachgegeben hat. Um diese Grundspannung aufrecht zu erhalten, verwendet er (wie Phil 2,7) den – durchaus schillernden, interpretationsbedürftigen – Begriff ὁμοιώματι. Er soll nicht besagen, daß Jesus scheinbar, sondern daß er wahrhaft Mensch geworden ist, ohne jedoch der Macht der Sünde zu verfallen.

Die soteriologische Pointe, auf die Paulus die Inkarnationschristologie ausrichtet, markiert der Schlußteil des Satzes. Gott wollte die Sünde dort verurteilen, wo sie herrscht: im Fleisch der Menschen. Das ist das Ethos der Erlösung. Es ist die Logik der Liebe. Gottes Heilkraft bleibt ganz und gar die Macht Gottes; aber die Sendung Jesu zielt auf die vollkommene Teilhabe am Leben und Sterben derjenigen, die Gott erlösen will.

Der Streit der Interpretation dreht sich vor allem um das knappe καὶ περὶ ἁμαρτίας. Ist die Sünde nur als die Ursache der Inkarnation Jesu gedacht?<sup>45</sup> Dann wäre zu übersetzen: „wegen der Sünde“. Vom Tode Jesu wäre allenfalls indirekt die Rede. Wäre dann aber die Wendung nicht redundant? Und ließe sich der Sinn ausloten, daß Gott die Sünde „im Fleisch“ verurteilte? Die Frage jedenfalls, *wie* dies geschieht, bliebe unbeantwortet.

Die Wendung περὶ ἁμαρτίας ist freilich aus sühnetheologischen Zusammenhängen bekannt. In Lev 4 und 5, aber auch in Lev 16 kann sie sowohl das Mittel, nämlich das Sündopfer (so Lev 5,6b.7b.8.9.11; vgl. 7,37; 9,2f.8.10.22; 10,16f.19; 12,6.8; 14,22.31; 15,15; 16,3.5.27 u.ö.), als auch den Grund der Sühne angeben, nämlich die Sünde derer, die entschützt werden (Lev 4,3.28.35; 5,6a.c.7a.10.13; vgl. 9,15 u.ö.). Kommt die Sühnetheo-

<sup>45</sup> So SCHLIER, Römerbrief (s. Anm. 13), 241; LOHSE, Römer (s. Anm. 13), 231.

logie so oder so ins Spiel, werden Inkarnation und Sühnetod in eine Linie gerückt.

Hieße *περὶ ἁμαρτίας* „betreffs der Sünde“, wäre zu deuten, daß durch den stellvertretenden Tod Jesu „der Sünde ihre Todeswirkung auf die vielen rechtmäßig entzogen wäre“<sup>46</sup>. Dann müßte aber der entscheidende Gedanke des Sühneopfers assoziiert werden. Überdies wird in den Septuaginta-Texten, wenn die zu sühnenden Sünden gemeint sind, regelmäßig ein Personalpronomen oder ein Relativsatz angefügt, der die Schuldigen benennt. Ist etwa gar nicht an den Sühnekult, sondern an das Gericht gedacht, das im Kreuz Jesu antizipiert werde?<sup>47</sup> Aber es wird doch nicht der Sohn, sondern die Sünde verurteilt. Jesus ist Opfer und Opfernder zugleich; *περὶ ἁμαρτίας* zeigt, worauf die Inkarnation zielt und wie die Verurteilung der Sünde erfolgt: durch den stellvertretenden Tod des Gerechten.

Ist also, wie in Hebr 13,11, das Sündopfer gemeint?<sup>48</sup> Dann wäre *καὶ περὶ ἁμαρτίας* Apposition zu „Sohn“; es müßte übersetzt werden: „und zwar als Sündopfer“ oder doch wörtlich: „und um der Sünde willen“, aber in dem Sinn: „und (als das) um der Sünde willen (darzubringende Opfer)“. Paulus würde sagen, daß Gott seinen Sohn „zum fehlerlosen Sündopfer für die Sündenschuld der Welt bestimmt“ hat<sup>49</sup>. Dagegen wird eingewandt, daß *ἁμαρτία* dann hier eine andere Bedeutung als vorher und nachher im Satz hätte; überdies lege der Kontext keinen Opfergedanken nahe; schließlich sei der Sprachgebrauch des Levitikusbuches in der Septuaginta nicht so eindeutig, daß man von einem kulttheologischen *terminus technicus* reden könnte. Aber wenn *περὶ (τῆς) ἁμαρτίας* absolut gebraucht wird, heißt es „Sündopfer“. Die griechische Übersetzung legt den Akzent auf das, was Ursache und Wirkung des Opfers ist: Die Sünde macht es notwendig, und durch das Opfer wird die Sünde gesühnt.<sup>50</sup>

Es bleibt die Frage, ob die Römer die Möglichkeit hatten, diesen Sinn zu verstehen. Paulus wird man den sühne- und opfertheologischen Hintergrund ohne weiteres zutrauen. Die Kirchenväter haben ihn seit Origenes regelmäßig gefunden. Fragen bleiben. Sie sind wegen der Kürze des paulinischen Ausdrucks unvermeidlich. Aber eine sühnetheologische Interpretation scheint die wahrscheinlichste. Röm 8,3 sagt dann nicht nur, daß Jesus

<sup>46</sup> So WILCKENS, Römer II (s. Anm. 44), 126ff.

<sup>47</sup> So BREYTENBACH, Versöhnung (s. Anm. 22), 163f.

<sup>48</sup> So u.a. E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1973, 209; J.D.G. DUNN, Romans, WBC 38A/B, Dallas 1988, 439f.; STUHLMACHER, Römer (s. Anm. 12), 110; MERKLEIN, Bedeutung des Kreuzestodes (s. Anm. 11), 32f.; THEOBALD, Römerbrief I (s. Anm. 11), 222.

<sup>49</sup> P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 291.

<sup>50</sup> K. KOCH, Art. *ἁμαρτία*, ThWAT II (1977), 857–870: „... durch die Darbringung in der wirksamen Gegenwart JHWHs (wird) das Tier im wörtlichen Sinn zur Sünde“ (867).

in der Konsequenz seiner Inkarnation die Sünde dort besiegt, wo sie herrschte, sondern auch, *wie* dies geschah: durch den Tod, den er am Kreuz stellvertretend für die Sünder auf sich genommen hat, um sie zu entschuldigen. Die Aussage liegt nicht weit von Röm 3,25 entfernt. Die Soteriologie des Kreuzestodes hat kultische Dimensionen: nicht weil der Kreuzestod ein heiliges Spiel wäre, sondern weil Jesu Tod das in eschatologischer Fülle „ein für allemal“ (Röm 6,10) bewirkt, was der Tempelkult immer wieder neu unter den Bedingungen geschichtlicher Existenz leistete: die „sakramentale“ Vergebung der Sünden durch die Darstellung ihrer tödlichen Folgen im unschuldig vergossenen Blut (Lev 17,11) und das lösende Wort, das der Priester spricht. Wie in Röm 6,10 – und noch darüber hinaus – ist das wahre Menschsein des Erlösers Christus betont. Aber anders als in Röm 6,10 ist Röm 8,3 theozentrisch und deshalb präexistenz- wie inkarnationschristologisch formuliert. Dazu paßt die explizite Sühnetheologie. Wie in Röm 5 bilden in Röm 8 Vater, Sohn und Geist eine Einheit, die auf die Teilhabe der Glaubenden an der Gottessohnschaft Jesu, als an der geistgewirkten und geisterfüllten Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aus ist. Anders als Röm 5 sagt Röm 8,3, daß dies nur durch das – nach Röm 6,10 einmalige, unwiederholbare und unüberbietbare – Opfer Jesu möglich ist, mit dem er die Sünde sühnt. Dieses Opfer ist nicht nur der Preis, den die Liebe zu zahlen bereit ist, sondern selbst ganz und gar Liebe, die sich als Hingabe zur Rettung der Verlorenen ereignet. Daß aber jenes Opfer im Kontext des Römerbriefes als Tat der Liebe erscheint, die durch den Geist wirksam ist, macht das Ethos der Erlösung deutlich, von dem das Ethos des Lebens geprägt ist: Der „Rechtsanspruch des Gesetzes“ wird durch die Gerechtfertigten erfüllt, indem sie, der Liebe Jesu teilhaftig, das Gesetz in der Liebe erfüllen.<sup>51</sup>

#### e) Röm 8,32: Für uns alle

Der Hauptteil des Römerbriefes, der die eschatologischen Konsequenzen der Rechtfertigung aufweist, endet mit einer theologischen Meditation der Liebe Gottes als seiner vollendeten Gerechtigkeit. Die entscheidende Aussage, daß „Gott für uns“ ist, wird im Rückgang auf urchristliche Traditionen der Hingabe Jesu christologisch untermauert (Röm 8,32):

Der seinen eigenen Sohn nicht schonte,  
sondern ihn für uns alle hingegeben hat –  
wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?

---

<sup>51</sup> Das jedenfalls ist eine These meiner Habilitationsschrift: TH. SÖDING, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, NTA N.F. 26, Münster 1995.

Paulus formuliert mit Blick auf Gen 22 und Jes 53. Am Beispiel Isaaks wird die überragende Größe der Selbstüberwindung Gottes und, mehr noch: der Selbsthingabe Gottes in der Hingabe seines Sohnes deutlich.<sup>52</sup> Mit Worten und Gedanken des vierten Gottesknechtsliedes wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sprache gebracht. Röm 8,32 ist aber zugleich im Rückblick auf andere christologische Kernaussagen des Römerbriefes formuliert und faßt sie zusammen: Wegen der betonten Sohnschaft Jesu klingt Röm 8,3 an: Die Hingabe ist Konsequenz der Sendung Jesu zur Rettung der Welt vor der Sünde. Im „für uns alle“ wird die soteriologische Universalität von Röm 5,6–10 eingefangen: Es sind Gottes todgeweihte Feinde, zu deren Heil Jesus stirbt.<sup>53</sup> In der „Hingabe“ schließlich erinnert Paulus an Röm 4,25, so wie er das „für alle“ des Todes wenige Zeilen später in das Eintreten des Erhöhten „für uns“ transzendieren wird (Röm 8,35).

Wenn Paulus in Röm 8,32 vom stellvertretenden Sühnetod redet<sup>54</sup>, kann dies nicht aus der Formulierung selbst abgeleitet werden, sondern nur aus den kontextuellen Vorgaben im Römerbrief und ihren Voraussetzungen in der Theologiegeschichte Israels wie des Urchristentums. Daß er es tut, ergibt sich aber aus der Vorgabe von Röm 3,25 und 8,3 ebenso wie aus dem theologischen Zusammenhang: dem eschatologischen Erweis der Liebe als rettende Gerechtigkeit in einer Welt der Sünde und des Todes. Daß er es *ohne explizite Sühnetheologie* tut, zeigt die Notwendigkeit, um der Rede von Gottes Liebe in Christus willen die alttestamentliche und frühjüdische Sühnetheologie (nicht zu negieren, sondern) zu *transzendieren*.

Dann aber macht Röm 8,32 deutlich, was auch in den anderen Schlüsselversen der Todesdeutung im Römerbrief zu beobachten war: Paulus übernimmt die Sühnetheologie aus der Tradition. Er bejaht sie, weil sie die Theozentrik der Vergebung und das *sacrificium* des Opfers betont; er bejaht sie auch, weil sie diejenige Kategorie biblischer Soteriologie ist, in der im Prozeß der Erlösung die tödlichen Folgen der Sünde nicht überdeckt, sondern offenbart und im Prozeß ihrer Offenbarung sakramental, d.h. von Gott auf dem Wege eines von ihm gestifteten Ritus aus der Welt geschafft werden. Christologisch kann dies aber nur dann stimmen, wenn der aus der

---

<sup>52</sup> LOHSE, Römer (s. Anm. 13), 255f. weist darauf hin, daß die sühnetheologische Deutung der „Bindung“ Isaaks im Judentum später ist und sich vielleicht als Parallele zur christlichen Isaak-Allegorie deuten läßt. KARRER, Jesus Christus (s. Anm. 36), 82, klärt: „Die Darbringung und Rettung Isaaks gibt dem Weg Jesu in den Tod und gegebenenfalls seiner Auferstehung eine Folie. Eine Grundlage der soteriologischen Deutung des Todes Jesu bietet sie nicht.“

<sup>53</sup> Hinzu kommt, daß Röm 8,32 wie Röm 5,8f. *a fortiori* argumentiert; vgl. WOLTER, Rechtfertigung (s. Anm. 18), 188f.

<sup>54</sup> So WILCKENS, Römer II (s. Anm. 44), 173; GAUKESBRINK, Sühnetradition (s. Anm. 24), 191–195; KNÖPPLER, Sühne (s. Anm. 17), 168f.

Sünde folgende Tod im Vollzug der Vergebung nicht nur ansichtig gemacht, sondern vom Erlöser selbst erlitten wird. Wie später der Hebräerbrief explizieren wird, steht die Schlachtung eines Tieres in einem unaufhebbaren Mißverhältnis zur Katastrophe unmenschlicher Sünde und zur Verheißung umfassender Erlösung. Paulus kann die Aufhebung dieses Widerspruches nicht denken, ohne daß er in Röm 8,32 den wie in Röm 4 und 5 dominanten Stellvertretungsgedanken einführt. Dadurch geschieht eine radikale Personalisierung der Sühnetheologie ebenso wie eine Humanisierung der Stellvertretungstheologie. Die Theozentrik wird erhalten, integriert aber die Christologie wie auch die Pneumatologie. Das Kultische bleibt – aber in christologischer Transformation<sup>55</sup>: Eschatologisch heilswirksam ist nur das Sühnopfer Jesu; priesterlich wirksam als Heilmittel ist nur einer: Jesus, der als Erhöhter „für uns eintritt“ (Röm 8,34).<sup>56</sup> Das Ziel der Sühne ist nicht nur die Beseitigung der Sünden und die (Wieder-) Aufnahme in den Bund mit Gott. Die Sühne führt in die Gemeinschaft mit Jesus Christus und dessen Gemeinschaft mit Gott, dem Vater. Die Stellvertretung ist deshalb keine Substitution, sondern eine Identifikation, die auf Partizipation beruht und sie ermöglicht.<sup>57</sup> Dies aber setzt die Gottessohnschaft Jesu so gut voraus wie sein wahres Menschsein.

Röm 8,32 führt diese Klärung den entscheidenden letzten Schritt weiter, indem das vorher bereits mehrfach angeklungene und tief in der urchristlichen Theologie wurzelnde „Für“ des Todes Jesu in die alles bestimmende Zentralstellung rückt.<sup>58</sup> Das „Für“ des Todes Jesu hat prinzipiell drei miteinander verbundene und an den verschiedenen Stellen unterschiedlich akzentuierte, aber überall latent präsente Dimensionen: „zugunsten“, „anstelle“ und „wegen“.<sup>59</sup> Der erste dieser Aspekte ist der dominante, nicht nur in Röm 8,32. Anders wäre kein Evangelium zu verkünden. Aber die

---

<sup>55</sup> KARRER, Jesus Christus (s. Anm. 36), 122: „Die Christologie nimmt die kultische Kategorie des Sündopfers nur personal zugespitzt und modifiziert in sich auf“ – so aber doch.

<sup>56</sup> Das hat Konsequenzen für die Eucharistietheologie; vgl. meinen Versuch: TH. SÖDING, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Ders. (Hg.), Eucharistie – Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 1–58, 48f.

<sup>57</sup> J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul, the Apostle*, Edinburgh 1998, 223: „It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death.“

<sup>58</sup> C. BREYTENBACH will die Sühnevorstellung und das Motiv des „Sterbens für ...“ traditionsgeschichtlich differenzieren: „Christus starb für uns“. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten „Sterbeformel“, NTS 49 (2003), 447–475. Mir geht es darum, daß Paulus einen Zusammenhang herstellt (oder aufdeckt), in dem das „Für“ die Leitfunktion gewinnt, die es – via Abendmahlsparadosis – letztlich wohl von Jesus, aber auch vom Credo der Urgemeinde (1 Kor 15,3–5) her hat, aber den vollen Gehalt der Sühnetheologie integriert.

<sup>59</sup> Vgl. KERTELGE, Grundthemen (s. Anm. 1), 62–80.

beiden anderen müssen untrennbar mit dem ersten verbunden bleiben, wenn die Christologie den Kontakt zur Realität nicht verlieren soll. Jesus ist denen „zugute“ gestorben, „deretwegen“ er sterben mußte, da sie, Juden wie Heiden, nicht nur sündigen, sondern Sünder sind. Eben deshalb aber mußte er auch „anstelle“ ihrer sterben, die sie an ihrer Sünde zugrundegehen würden und nie aus eigener Kraft das Tor zum Reich Gottes aufstoßen könnten. Mit Hilfe des Sühnemotivs sagt Paulus, *daß* das schlechterdings Positive, das Leben Gottes, aus dem schlechterdings Negativen, dem Tod des Menschen, entsteht; mit Hilfe des Stellvertretungsmotivs sagt er, *wie* dies geschieht: durch die radikale Anteilnahme Gottes am Leben der Menschen in Form der Lebenshingabe Jesu „für“ sie, also durch reine Liebe.

Im „Für“ der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu ereignet sich definitiv das „Für-uns“-Sein Gottes. Deshalb das emphatische „Für uns *alle*“, das allein dem kosmischen Horizont des Rechtfertigungsgeschehens entspricht. Röm 8,31–38 legt Ex 3 aus – und Ex 3 interpretiert Röm 8. Gott ist der Gott „für uns“ definitiv als Vater, der seinen Sohn Jesus Christus nicht verschont, sondern für alle gibt, als Sohn, der zur „Rechten“ des Vaters für uns eintritt, wie er für alle sein Leben hingegeben hat, und als Geist, der „sich unserer Schwachheit annimmt“ (Röm 8,26).<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Von diesem Punkt aus kann Paulus die Theodizeefrage stellen, ob etwa die Ausbreitung des Christusevangeliums unter den Heiden den Preis der Verwerfung Israels kostet – und von seinem christologisch vertieften Verständnis der Gerechtigkeit Gottes her entschieden verneinen: Ganz Israel wird durch den Erlöser vom Zion gerettet. Ebenso kann er auf dieser Basis, auf das Erbarmen Gottes zurückgehend, die Ethik der Agape entfalten. Die Wendung von Jesu Tod und Auferstehung in Röm 14,9 dient, was auf der Basis von Röm 3–8 klar ist, der christologischen Begründung für die Forderung menschlicher Gemeinschaft in Liebe, die in Rom von den Christen, den „Starken“ wie den „Schwachen“, gelebt werden soll.