

# Die Gottesfrage im Horizont des Glaubens. Der Römerbrief als Ferment Biblischer Theologie

Thomas Söding, Bochum

## 1. Der Ansatzpunkt

Die Biblische Theologie fragt nach der Einheit der Heiligen Schrift in der Vielfalt der biblischen Texte und in der Zweiheit der Testamente.<sup>1</sup> Sie wird in der protestantischen Theologie oft als eine Art erste Dogmatik vorgestellt und dann im wesentlichen auf die theologischen Inhalte der Texte konzentriert.<sup>2</sup> Die katholische Theologie hatte demgegenüber traditionell wenig Interesse an einer Biblischen Theologie, weil sie die hermeneutische Dominanz der Dogmatik, die auf der Basis der kirchlichen Lehre den Inhalt des Glaubens reflektiert, nicht gefährden wollte. Beide Ansätze leiden allerdings an einer hermeneutischen Fixierung auf die theologischen Lehren, die in den biblischen Schriften und in der Heiligen Schrift als ganzer erteilt werden (sollen). Denn ob man die Bibel im Horizont eines (enggeführten) *sola scriptura* als Kompendium der ganzen Theologie oder im Horizont eines (aus dem Ruder gelaufenen) *et ... et* als Stichwortlieferantin der systematischen Rekonstruktion kirchlicher Doktrin betrachtet – in beiden Fällen wird übersprungen, was die Bibel nach wichtigen ihrer Zeugnisse selbst zu sein beansprucht: ein inspiriertes Zeugnis des Glaubens, dessen »Weisheit letzter Schluss« die Offenheit der Glaubensgeschichte und damit

---

<sup>1</sup> Zur Debatte vgl. meine Studie *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (Quaestiones Disputatae 211)*, Freiburg/Basel/Wien<sup>2</sup>2008 (2005).

<sup>2</sup> Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London/Philadelphia 1992 (deutsche Übersetzung: *Theologie der einen Bibel I–II*); vorher: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia/London 1985; *The New Testament as Canon*, Philadelphia/London 1985; cf. Thomas Söding, »Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht«, in: Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hrsg.), *Eine Bibel – Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 29–34.

die Relativierung all dessen ist, was auf Papier geschrieben steht (Koh 12,12ff.).<sup>3</sup>

Wenn man also fragt, was die Bibel im Innersten zusammenhält, ist es nicht schriftgemäß, als Antwort nach einem »Kanon im Kanon«<sup>4</sup> oder einer »Mitte der Schrift«<sup>5</sup> zu suchen; vielmehr muss der Kanon in der ganzen Komplexität seiner Entstehung, seiner Gestalt und seiner Wirkung vor Augen stehen und theologisch von den wesentlichen Referenzen der in ihm gesammelten Texte her erschlossen werden. Sie liegen in zweierlei: einerseits im ständigen Rekurs auf das Wort Gottes, das »lebendig ist ... kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert« (Hebr 4,12), andererseits im ständigen Bezug auf das Volk Gottes, das sich in Jesus Christus allen Völkern öffnet.

Beide Aspekte sind in der katholischen Theologie intensiv durch Joseph Ratzinger erörtert worden.<sup>6</sup> Zum einen hat er die Dogmatik von der hermeneutischen Zwei-Quellen-Theorie gelöst, die Schrift und Tradition als verschiedene Ressourcen der Glaubensdoktrin hinstellt, die sich wechselseitig ergänzen oder jeweils dasselbe, nur anders, sagen, und stattdessen – mit Verweis auf die Heilige Schrift (Hebr 1,1 f.) und die Logos-Theologie der Kirchenväter – stark gemacht, dass es nur eine Quelle des Glaubens gibt: das eine Wort Gottes, das jedes Vertrauen verdient, jede Erkenntnis ergründet und jedes Bekenntnis bewirkt. Zum anderen hat er die Heilige Schrift konsequent nicht nur als Text-Buch betrachtet, sondern auch als Glaubens- und Lebenszeugnis, das in der Geschichte Israels entstanden ist und dem in der Zeit der Kirche das Evangelium gegenübergestellt wird, aus dem sich schließlich die neutestamentlichen Schriften gebildet haben. Beides gehört zusammen, weil Gott in seiner Offenbarung – nach dem Zeugnis der Schrift – den menschlichen Weg geht, wie in letzter Konsequenz der Sendung Jesu abzulesen ist, und weil die Kirche sich nur als die Ge-

---

<sup>3</sup> Aufgezeigt und ausgewertet von Christoph Dohmen/Manfred Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (*Quaestiones Disputatae* 137), Freiburg/Basel/Wien 1992.

<sup>4</sup> Am stärksten profiliert von Ernst Käsemann (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970.

<sup>5</sup> Problematisiert von Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 2005, 32 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, »Kommentar zu Dei Verbum«, in: LThK E 13 (1967), 498–528; 571–581; *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg/Basel/Wien 2005; *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Studien zur Ekklesiologie und Ökumene I–II (Gesammelte Schriften 8)*, Freiburg/Basel/Wien 2010.

meinschaft derer verstehen kann, die durch das Hören zum Glauben kommt.

Allerdings stellen sich zwei wesentliche Anschlussfragen, ohne deren Beantwortung die Hermeneutik des Wortes Gottes biblisch-theologisch nicht fruchtbar wird. Zum einen muss gefragt werden, wie eine Traditionskritik, also auch eine echte Entwicklung, eine Modernisierung der Tradition möglich werden soll, und d. h. nach welchen Kriterien konstruktive Kritik geübt werden kann. Zum anderen ist die zentrale Bedeutung Israels zu würdigen, dem die Kirche Jesu Christi radikal verbunden ist und den ersten Teil ihrer Bibel verdankt. Beide Fragen müssen diskutiert werden, damit die Biblische Theologie ihren Stellenwert bestimmen, ihre Form finden und ihre Dynamik entfalten kann.

Der Römerbrief spielt eine Schlüsselrolle, wenn es gilt, eine Theologie des Wortes Gottes und seines Verhältnisses zu den Heiligen Schriften Israels, aber auch zum Evangelium Jesu Christi zu entwickeln, das der Brief selbst in schriftlicher Form verkündet (Röm 15,14–21). Der Römerbrief spielt ebenso eine Schlüsselrolle, wenn es gilt, den Begriff einer dynamischen, kritischen, kreativen Tradition zu bilden und eine Theologie Israels zu konzipieren, die in der Lage ist, die bleibende Erwählung und die eigene Sendung der Juden mit der Universalität des Heilswillens Gottes und der Wahrheit des Evangeliums zu vermitteln.

Auf all diesen Feldern spielt der Römerbrief deshalb eine Schlüsselrolle, weil er eine große Theologie des Glaubens entwickelt. Denn in der Perspektive des Glaubens wird deutlich, dass Gottes Wort nicht nur ein Inhalt ist, den es zu verstehen, eine Information gar, die es aufzunehmen gilt, sondern eine Macht, die das ganze Leben beherrscht, eine Form, die es weitet, und ein Impuls, der es antreibt. In der Perspektive des Glaubens ergibt sich, dass die Traditionskritik dann am schärfsten und konstruktivsten wird, wenn sie aus Liebe zu Gott, aus der Liebe zu den Menschen und deshalb aus Liebe zur Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, geschieht. In der Perspektive des Glaubens zeichnet sich auch ab, dass eine christliche Theologie Israels nicht nur auf die Vergangenheit, sondern immer ebenso auf die Gegenwart wie die Zukunft gerichtet ist und dass sie nicht nur eine Frage der Moral ist, sondern im Kern des Verhältnisses zu Gott, der Juden wie Christen heilig ist.

Paulus entwickelt diese Theologie des Glaubens so, dass er die Frage nach Gott in den Mittelpunkt stellt. Damit wird der Glaube in seiner starken Dynamik sichtbar. Prägend ist zum einen die Orientierung an

Gott selbst und seinem Wort. Der Glaube kommt vom Hören; er wird zum Reden; er prägt das Leben (Röm 10,4). Er weiß, was er glaubt und weshalb; er weiß auch, wie er geht und weshalb Form und Inhalt des Glaubens zusammenpassen müssen. Er gibt Antwort auf die entscheidende Frage, wie Gott gesucht und gefunden werden kann, weil er eine Überzeugung ist, die auf einer starken Vertrauensbasis beruht und gute Gründe auf ihrer Seite weiß, vor allem Jesus Christus selbst. Aber der Glaube hört nicht auf, nach Gott zu fragen, weil er ahnt, dass sein Geheimnis unergründlich ist (Röm 11,33–36). Er hört auch nicht auf, in Frage zu stellen: die Menschen, die auf dem Weg ihres Lebens unterwegs sind und nicht oder ganz genau wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen sollen und wo sie derzeit stehen; er stellt sie nicht in Frage, um sie zu demütigen oder neu zu konditionieren, sondern um ihnen die Augen zu öffnen, wer sie in Gottes Augen wirklich sind: seine Geliebten, selbst wenn sie sich als seine Feinde gebärden (Röm 5,1–11). Der Glaube stellt auch die Gläubigen in Frage: nicht um sich zu verunsichern, sondern um sie aufzurütteln, im Glauben voranzugehen. Der Glaube stellt sogar Gott in Frage: um von ihm die Antwort zu erfahren, die er selber ist und die in keiner menschlichen Antwort aufgeht.

## 2. Der Römerbrief in der Heiligen Schrift

Das *Corpus Paulinum* gehört zu den ältesten Handschriftensammlungen des Neuen Testaments.<sup>7</sup> Schon Mitte des 2. Jahrhunderts steht es im Wesentlichen fest. Der Römerbrief ist der Leuchtturm. In der jetzigen Gestalt des *Neuen Testaments* folgt er auf die Apostelgeschichte, die in Rom endet: mit einem Zeugen, der trotz Hausarrest das Evangelium verkündet (Apg 28). So ist die kanonische Reihenfolge im *Canon Muratori*, bei Irenäus und Tertullian, bei Gregor von Nazianz (carm. I 12,5) und Amphilochius von Ikonium sowie nach den Synoden von Hippo und Karthago.<sup>8</sup> In anderen Kompositionen des Neuen Tes-

---

<sup>7</sup> Sorgfältig eruiert von David Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10)*, Fribourg/Göttingen 1989, 17–29. Seine These, die Sammlung sei in Rom erstellt, geht allerdings sehr weit.

<sup>8</sup> Vgl. Hermann von Lips, *Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel)*, Zürich 2004.

taments, z. B. dem Kanon im 39. Osterfestbrief des Athanasius (PG 26, 1436–1440), wird hingegen die Ordnung der meisten Handschriftensammlungen abgebildet.<sup>9</sup> Dort steht die Apostelgeschichte mit den Briefen der in Gal 2,7 erwähnten »Säulen« Jakobus, Kephas (Petrus) und Johannes (sowie Judas) zusammen, die bereits vor Paulus berufen worden waren (1 Kor 15,5 f.). Dann ist die Logik der neutestamentlichen Komposition, dass Paulus – ähnlich wie in der Apostelgeschichte angelegt – die Verkündigung, die in Jerusalem wurzelt, fortsetzt und ausweitet.

In beiden kanonischen Formen wird Paulus nicht isoliert, sondern mit anderen Zeugen der apostolischen Anfangszeit koordiniert. Besonders eng ist die Verbindung mit Petrus, weil im (pseudepigraphen) Zweiten Petrusbrief die Weisheit des Apostels gerühmt wird, in dessen Briefen allerdings »vieles schwer zu verstehen« sei, so dass es von Unbelesenen und Unbefugten missdeutet werde (2 Petr 3,15 f.), während umgekehrt Kephas die zentrale Autoritätsgestalt des frühen Christentums ist, an der Paulus sich misst.<sup>10</sup>

In beiden Formen erscheint der Römerbrief als Schlüssel zur paulinischen Theologie. Wird er historisch betrachtet, ist er eher ein Spätwerk des Apostels, auch wenn viele den Philipperbrief in die römische Gefangenschaft datieren und damit noch später ansiedeln. Aber in kanonischer Perspektive ist er der Eingangstext, weil er das besonders klar ausdrückt, was im Rückblick als typisch paulinisch und als theologisches Schwergewicht gilt.

Allerdings ist die kanonische Prominenz nur eine Seite der Medaille. Auf der anderen steht, dass der Apostel immer auch Gegner und zweifelhafte Freunde hatte<sup>11</sup> und dass gerade seine Rechtfertigungslehre, die er im Römerbrief ausbaute, sich zwar in ihrer praktischen Ausrichtung insofern durchgesetzt hat, als die beschneidungsfreie Hei-

<sup>9</sup> Aufgenommen von Karl-Wilhelm Niebuhr, »Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons«, in: Jean-Marie Auwers/Henk Jan de Jonge (Hrsg.), *The Biblical Canons (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163)*, Leuven 2003, 557–584.

<sup>10</sup> Vgl. meinen Artikel »Petrus und Paulus. Die Biographie zweier Apostel«, in: Friedrich-Wilhelm Graf/Klaus Wiegandt (Hrsg.), *400 Jahre Christentum*, Frankfurt am Main 2009, 122–167.

<sup>11</sup> Probleme gab es auch bei vielen, die sich auf Paulus berufen haben; vgl. Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (Beiträge zur historischen Theologie 58)*, Tübingen 1979.

denmission, die sie befördern sollte, in großem Stil praktiziert wurde, aber in ihrer kirchenkritischen Pointe, sei es gegen den Rückzug ins schöne Gehege (Gabriele Wohmann), sei es für die Partizipation aller Getauften am Gottesvolk, und ihrer anthropologischen Spitze, sei es gegen die religiösen Leistungen, sei es für die Hoffnung auf Rettung aus dem sündenverhangenen Tode, wenig Beachtung gefunden hat,<sup>12</sup> bis Augustinus die Bedeutung erkannte, aber ihr mit der Erbsündenlehre und dem polemischen Anti-Pelagianismus sofort eine problematische Wendung gab.<sup>13</sup> Freilich ist diese Ambivalenz die genuine Wirkung eines Theologen, der ein begnadeter Polemiker war und den Widerspruch zum *Movens* des Glaubens hat werden lassen.

Aber auch die kanonische Prominenz selbst hat eine eigene Dialektik. Das Schreiben ist an die Kirche in der Kapitale des Imperiums gerichtet, die – neben vielem anderem auch mit Berufung auf diesen Brief – einen Primat unter den katholischen Ortskirchen beansprucht;<sup>14</sup> doch der Brief selbst lässt zwar die Bedeutung der Gemeinde durchscheinen, macht aber auch klar, dass sie für Paulus zunächst nur Durchgangstation auf seinem Weg der Evangeliumsverkündigung sein soll, und ist sehr darin engagiert, den Römern die Augen für die vielen Christen zu öffnen, die es von Jerusalem bis Spanien bereits gibt und noch geben soll.<sup>15</sup> Selbst die theologischen Motive für die Wertschätzung sind nicht unkritisch zu betrachten. Das, »was Christum treibt«, wird zwar in der reformatorischen Theologie traditionell eng mit der Rechtfertigungslehre verbunden oder gar mit ihr identifiziert; aber Paulus selbst hat sie nicht als die Super-Theologie entwickelt, an der alles zu messen wäre, sondern als Mittel zum Zweck, den Glauben zu fördern und theologisches Nachdenken möglich zu machen.

Das theologische Gewicht des Briefes ergibt sich nicht aus seiner kirchenpolitischen Bedeutung oder aus theologiegeschichtlich charak-

---

<sup>12</sup> Vgl. Ernst Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979.

<sup>13</sup> Vgl. Karl-Heinz Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.

<sup>14</sup> Entscheidend ist die Verehrung der Gräber gleich zweier Apostel (vgl. Kurt Kardinal Koch, »Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch«, in: *Communio* 40 [2011] 234–252).

<sup>15</sup> Vgl. Robert Vorholt, »Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus«, in: Reinhard von Bendemann/Markus Tiwald (Hrsg.), *Das frühe Christentum und die Stadt (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 198)*, Stuttgart 2012, 216–227.

teristischen Zuschreibungen, sondern aus seinem Anlass, seiner Form und seinem Thema.

Paulus hat den Brief in einer für ihn kritischen Phase geschrieben.<sup>16</sup> Einerseits will er seine weitreichenden Pläne verwirklichen, seine Missionsaktivitäten, wie lange geplant, vom Osten des Mittelmeerraumes in den Westen zu verlagern (Röm 15,19–24). Rom bildet die Drehscheibe; der Apostel braucht die aktive Unterstützung der Römer. Andererseits kann Paulus sich aber dieser Unterstützung nicht sicher sein: Zum einen hat er die Gemeinde nicht gegründet; er kennt zwar vergleichsweise viele Christen von dort (Röm 16), war aber selbst noch nicht da, so dass er sich mit seinem Programm vorstellen muss. Der Römerbrief ist sein theologisches Bewerbungsschreiben. Er wird oft als sein Testament gesehen. Doch in Wahrheit sollte er das apostolische Leben nicht abschließen, sondern eine neue Phase paulinischer Mission einleiten. Zum anderen ist der Apostel gerade in einer kritischen Phase seiner eigenen Wirksamkeit. Denn der Galater-, der Philipper- und der Zweite Korintherbrief spiegeln starke Auseinandersetzungen über den Stil und die Programmatik der paulinischen Mission, insbesondere über die Notwendigkeit der Beschneidung, die Geltung des Gesetzes und die Beziehungen der Gläubigen zu Israel. Die römische Adresse behält Paulus zwar immer im Auge. Er ist sich auch sicher, dass er die Auseinandersetzungen bestehen wird; er ist sich aber alles andere als sicher, dass die Römer tendenziell auf seiner Seite stehen; er rechnet mit Kritik und Skepsis.

Aus dem Anlass ergeben sich die Form und das Thema des Briefes. Er ist kohärenter und diskursiver als andere Schreiben des Apostels. Paulus legt in einem weiten Horizont, den er theologisch öffnet, einen langen Denkweg zurück, der bei der verfahrenen Situation sündiger Juden und Heiden vor Gott ansetzt (Röm 1,18–3,26; vgl. 7,7–25) und über die Konzentration auf den Tod und die Auferstehung Jesu (Röm 3,21–31; 5,1–7,6) die Glaubensgeschichte Abrahams vergegenwärtigt (Röm 4) und die Heilsgegenwart des Geistes erhellt (Röm 6), bevor er die Vollendungshoffnung universalgeschichtlich, ja kosmisch weitet (Röm 8) und die Hoffnung auf die Rettung ganz Israels begründet

---

<sup>16</sup> Die Frage nach dem Anlass des Briefes wird stark diskutiert; eine differenzierte Lösung entwickelt Stefan Schreiber, »Der Römerbrief«, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie)*, Stuttgart u. a. 2008, 291 ff.

(Röm 9–11); danach folgt die prinzipielle (Röm 12–13) und paradigmatische (Röm 14) Konkretion der Gnadentheologie in der Ethik.

Der Römerbrief ist weniger ein Anker denn ein Ferment Biblischer Theologie. Er schafft nicht Ruhe, sondern Unruhe und öffnet die Lektüre der Bibel gerade dadurch für das Leben, ohne das es nur eine blutleere Theologie gäbe.

Paulus stellt mit seinem Brief zahlreiche Verbindungen her, ohne die es keine Biblische Theologie gäbe. Die zentrale Figur ist Jesus. Paulus konzentriert sich, wie immer in seinen Schreiben, auf Jesu Tod und Auferweckung. Aber gerade im Römerbrief geht er auch darauf ein, dass Jesus als Mensch geboren wurde und gelebt hat. Zwei theologische Dimensionen stechen heraus. Zum einen ist Paulus die Zugehörigkeit zu Israel wichtig: Jesus ist als »Sohn Davids geboren dem Fleische nach« (Röm 1,3); dass er als Jude das Licht der Welt erblickt hat, ist ein Merkmal der bleibenden Erwählung Israels (Röm 9,5); so schaut Paulus auch in Röm 15,8 auf das Wirken Jesu, der »ein Diener der Beschneidung geworden ist für die Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bekräftigen«. <sup>17</sup> Zum anderen ist ihm die Proexistenz, die den Schlüssel zur Deutung seines Todes ausmacht, von Anfang an auch als Schlüssel für die Deutung seines Lebens wichtig. In Röm 8,3 formuliert er inkarnationstheologisch, dass Gott seinen Sohn sandte, die Sünde dort zu besiegen, wo sie herrscht: im »Fleisch«, mithin in der Kreatürlichkeit des menschlichen Lebens; in Röm 5,12–21 betont er den Gehorsam Jesu gegen den Ungehorsam Adams, was nicht nur auf seine Leidensbereitschaft engzuführen ist, sondern sein ganzes Leben bestimmt; in Röm 15,7 wird das vorbildliche Ethos auf den Punkt gebracht, das mehr ist als Ethos: »Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes.«

Der Bezug auf Jesus, seine Menschwerdung, sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung, verbindet sich mit dem Bezug auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Zwar fehlt (wie im Philipperbrief) der Titel *ekklesia* in der Briefanschrift, den Paulus in den meisten seiner Briefe gewählt (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,2; Gal 1,2; 1 Thess 1,1; vgl. Phlm 1) und theologisch geprägt hat; aber das Schlusskapitel 16 mit den zahlreichen Grüßen hat einen ausgesprochen ekklesialen Ton und stellt mit den Römern eine enge spirituelle, organisatorische, finanzielle Verbindung

---

<sup>17</sup> Vgl. Jan Lambrecht, »The Confirmation of the Promises. A Critical Note on Romans 15,8«, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78 (2002) 156–160.



her. Wenn die Traditionsgeschichte nicht täuscht, spielt der Apostel an Schlüsselstellen seiner theologischen Argumentation christologische Überlieferungen ein, die nicht spezifisch paulinisch, sondern allgemeiner verbreitet sind (Röm 1,3f.; 3,24f.; 4,25 u. ö.).

Nicht zuletzt entwickelt der Brief eine reiche Hermeneutik der Heiligen Schrift.<sup>18</sup> Er hat einen klaren Begriff ihrer bleibenden Bedeutung für die Christen: »Was immer vorher geschrieben war, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben« (Röm 15,4). Das Evangelium, das Paulus proklamiert, ist »vorangekündigt« von Gott »durch seine Propheten in heiligen Schriften« (Röm 1,2). Es gibt kein zweites Buch des Neuen Testaments, das so intensiv mit der Bibel Israels argumentiert. Sie ist für die paulinische Theologie konstitutiv.

### 3. Die Gerechtigkeit Gottes

Das zentrale Thema des Römerbriefes ist die »Gerechtigkeit Gottes« (Röm 1,16f.).<sup>19</sup> Gegenüber dem Galaterbrief ist dies eine Fortschreibung der Rechtfertigungslehre. Dort hatte Paulus betont, dass die Rechtfertigung »nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Christusglauben« (Gal 2,16) eine Wirkung der Gnade Gottes ist, der seine Verheißung wahrmacht, eine Folge der Liebe Jesus Christi, der sich »hingegen« hat (Gal 2,19f.), und eine Frucht des Heiligen Geistes, der die Gläubigen – in der Muttersprache Jesu – »Abba« rufen lässt, weil sie der Gottessohnschaft Jesu teilhaftig geworden sind (Gal 4,4 ff.). Nichts davon gibt Paulus im Römerbrief preis: nicht die Gnade Gottes (Röm 3,24 ff.), nicht seine Treue zu seinen Verheißungen (Röm 4), nicht seine Liebe (Röm 5,1–11; 8,31–39), nicht die Inspiration, »Abba« zu beten (Röm 8,16). Aber die gesamte Rechtfertigungsthematik stellt Paulus jetzt unter das Generalthema der Gerechtigkeit Gottes.

Gottes Gnade als himmlische Gerechtigkeit zu erweisen, ist aber alles andere als selbstverständlich, sondern höchst anspruchsvoll. Paulus löst diesen Anspruch ein, indem er die Soteriologie theozentrisch

<sup>18</sup> Vgl. Antonio Pitta, »La Scrittura nelle 4 »Hauptbriefe« di Paolo«, in: *Estudios bíblicos* 67 (2009) 273–301.

<sup>19</sup> Vgl. Jens Schröter, *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie. Ein neutestamentliches Votum* (Öffentliche Vorlesungen 164), Berlin 2011.

radikalisiert.<sup>20</sup> Erstens akzentuiert er, dass die Rettung nicht am Gericht vorbei verwirklicht wird, sondern durch das Gericht hindurch (Röm 1,18–3,20). Zweitens reflektiert er, dass Gottes Verheißungstreue seine Gerechtigkeit ist: Gott macht gerecht, weil er gerecht ist (Röm 3,24 ff.); er schafft Gerechtigkeit, wo auf Seiten der Menschen Ungerechtigkeit herrscht; er verhilft den Opfern zu ihrem Recht; er zieht die Täter zur Verantwortung, aber reduziert sie nicht auf ihre Untaten. Drittens diskutiert Paulus, dass die Menschen in ihrer Schuld, die sie sich als Täter zuzurechnen haben, auch Opfer sind: Gefangene ihrer selbst, entfremdet in ihrer Gier, im tiefen Elend, auch wenn es selbstverschuldet ist (Röm 7,24); die Rechtfertigung der Glaubenden ist gerecht, weil die Sünder nicht in ihrer Sünde aufgehen, sondern immer noch Gottes Geschöpfe bleiben, die in der Liebe Jesu Christi zur Erkenntnis ihrer selbst gekommen sind, zum Bekenntnis ihrer Schuld und zum Anfang eines neuen Lebens aus der Taufe (Röm 6); sie ist die Rechtfertigung der Glaubenden, weil der Glaube die Bejahung der Gnade Gottes umschließt, das Bekenntnis der eigenen Schuld, die Hoffnung auf Erlösung, das Vertrauen auf Jesus Christus, die Zugehörigkeit zur Kirche.<sup>21</sup>

Mit der Rechtfertigungstheologie nimmt Paulus auf, was er und auch andere Missionare verkündet haben<sup>22</sup> und was auch außerhalb der Rechtfertigungsthematik aus dem Bekenntnis des Urchristentums abgeleitet worden ist: dass Gott durch den Geist schon gegenwärtig das »Für« des Todes wie des Lebens und der Auferstehung Jesu verwirklicht. Die Explikation dieser Heilsverkündigung als Rechtfertigungslehre erhellt die innere Konsistenz der Gnadentheologie: die tiefe Entsprechung zwischen Gott und den Menschen, die Gott durch Jesus Christus verwirklicht. Durch die Theologie der Gerechtigkeit, die Paulus im Römerbrief konturiert, wird diese Entsprechung präzisiert und

---

<sup>20</sup> Vgl. Thomas Söding, »Einer ist Gott. Der paulinische Monotheismus, Israel und die Kirche«, in: George Augustin (Hrsg.), *Die Gottesfrage heute (Theologie im Dialog 1)*, Freiburg/Basel/Wien 2009, 106–130.

<sup>21</sup> Eine enge Verbindung von Theologie und Anthropologie rekonstruiert Udo Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 233–244.

<sup>22</sup> Die Rechtfertigungsbotschaft ist kein Alleinstellungsmerkmal paulinischer, sondern ein Bindeglied urchristlicher Theologie. Vgl. Michael Theobald, »Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28) – Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?«, in: Thomas Söding (Hrsg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Die biblische Basis der »Gemeinsamen Erklärung« von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (Quaestiones Disputatae 180)*, Freiburg/Basel/Wien 1999, 131–192.

konkretisiert. Einerseits wird deutlich, wie wenig Juden und Heiden dem Gottsein Gottes entsprechen, weil die einen gegen die Gebote der Tora, die anderen gegen die Stimme des Gewissens handeln (Röm 1,18–3,20). Andererseits aber wird deutlich, wie viel Gott aufwendet, um sie aus ihrer Misere in die Freiheit und Herrlichkeit der Gottesherrschaft zu holen (Röm 14,17): Gott verwirklicht sich selbst, indem er seine Gerechtigkeit schöpferisch werden lässt und die Sünder, indem er ihnen nicht nur vergibt, sondern sie auch durch seinen Geist erneuert, zu sich selbst bringt; die Menschen wiederum finden ihr Ich gerade durch den Glauben, weil sie sich dadurch in ein gutes Verhältnis zu dem setzen, der ihr Schöpfer und Erlöser ist. Paulus scheut sich nicht, im Römerbrief sogar die Theodizeefrage zu stellen:<sup>23</sup> ob es mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang zu bringen sei, dass es Sünde und Unglaube gibt (Röm 3,5; 9,14); er antwortet, indem er die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der Frage reflektiert und aufweist, dass es ohne das Wissen um diese Grenze, die jeder Theologie gesetzt ist, nicht jene Hoffnung gebe, die angesichts des Todes nur Hoffnung wider Hoffnung (Röm 4,17) sein könne, wenn sie in der Auferstehung der Toten jede Grenze menschlicher Erwartung überschreite. Weil Gott gerecht ist, muss auch »ganz Israel gerettet« werden (Röm 11,26). Gott würde sonst sein Versprechen brechen, das er Abraham gegeben hat und das im Bund mit seinem Volk, der vielfach geschlossen wurde, bestätigt wurde. Mehr noch: Gäbe es keine Rettung ganz Israels, könnte es auch keine Hoffnung für die Glaubenden aus den Völkern geben, weil Gott die Universalität seines Segens an die Erwählung Israels gebunden hat – und dies nicht aus Willkür, sondern aus der Gnade, die Freiheit schafft.

Die Theologie der Gerechtigkeit Gottes, die Paulus im Römerbrief entwickelt, schafft tiefe Verbindungen mit alt- und neutestamentlichen Texten, die ihrerseits sich der Frage stellen, wie Gott in einer Welt des Unheils Heil zu schaffen willens und imstande ist, und eine Antwort darin suchen, dass dieses Handeln Gottes die Welt nicht nur von außen her, sondern auch von innen heraus verwandelt, also den Menschen nicht nur zum Objekt einer »fremden Gnade« erklärt, sondern als Subjekt einer personalen Liebe erschafft und annimmt; dann aber ist zu-

---

<sup>23</sup> Vgl. meinen Beitrag »Ist Gott etwa ungerecht?« (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament«, in: Michael Böhnke u. a., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg/Basel/Wien 2007, 50–68.

sammen mit der Freiheit des Menschen auch die Gerechtigkeit Gottes das Schlüsselthema. Anders gesagt: Ohne die Theologie der Gerechtigkeit wäre keine Anthropologie der Freiheit denkbar, und eine Theologie der Freiheit braucht dafür, dass sie eine unendliche Hoffnung begründen kann, eine Theologie der Gnade, die sich als Theologie der Gerechtigkeit ausweist.<sup>24</sup>

Die Verbindungen, in denen Paulus bei diesem Thema mit seinem Römerbrief steht, sind von unterschiedlicher Art; sie zeigen sich auch beim Blick auf die Bibel in verschiedenen Blickwinkeln. Sie werden zuerst auf der Textoberfläche des heutigen Kanons sichtbar, der allerdings erst später gebildet worden ist. Auf dieser Ebene sind theologische Vergleiche möglich, die es erlauben, die jeweilige Perspektive eines bestimmten Textes, der später in der Kirche als autoritativ akzeptiert worden ist, genau zu bestimmen und das, was sie jeweils sichtbar zu machen versteht, kritisch zu bewerten. Allerdings würde eine reine Komparatistik den offenbarungsgeschichtlichen Grundzug konterkarieren, dem Paulus gerade im Römerbrief folgt. Wenn das hermeneutische Potential dieser Theologie genutzt wird, hat das Zeugnis des Alten Testaments, das für Paulus die »heilige Schrift« Israels, aber – deshalb – auch der Kirche ist, grundlegende Bedeutung; ein *canonical approach* ist an dieser Stelle eine hilfreiche Methode, weil auch Paulus selbst die Bibel Israels zwar nicht als monolithischen Block, sondern als vielstimmiges Glaubenszeugnis, aber darin als Einheit gelesen hat. Schwieriger ist es, den Blick auf die neutestamentlichen Zeugnisse methodisch zu schärfen. Denn Paulus steht am Anfang der neutestamentlichen Literatur; er hat Schule gemacht; mithin hängt viel an der frühesten Rezeptionsgeschichte. Andererseits bezieht sich Paulus auf Jesus und die früheste Tradition. Mithin werden doch wieder die Evangelien interessant, wenngleich nicht ohne den Blick auf die Handschrift der Evangelisten, und weitere Zugänge zur Frühgeschichte christlicher Theologie.

Im *Alten Testament* ist die Gerechtigkeit Gottes samt der ihr ent-

---

<sup>24</sup> An dieser Stelle ist Widerspruch gegen die geniale Interpretation des Römerbriefes durch Karl Barth anzumelden (*Der Römerbrief* [1918/1922], Zürich 1978), weil dort – in der Programmatik dialektischer Theologie – nur das Handeln Gottes, nicht auch das Gegenüber des Menschen betont worden war. Dialektischer ist die Auslegung von Erik Peterson, *Der Brief an die Römer*, hrsg. von Barbara Nichtweiß (*Ausgewählte Schriften* 6), Würzburg 1997. Allerdings ist sein Begriff der Gerechtigkeit – in den Grenzen seiner Zeit – nicht so differenziert, dass eine haltbare Verbindung von Soteriologie und Ethik entsteht.

sprechenden Gerechtigkeit der Menschen nicht das alles bestimmende Thema, aber ein prägnanter Schwerpunkt der Theologie<sup>25</sup> und vielleicht nicht der rote Faden,<sup>26</sup> aber doch ein prägnantes Webmuster der Texte. Auch die paulinische Theologie der Rechtfertigung ist an den entscheidenden Stelle exegetisch begründet: in der Zitation und Interpretation alttestamentlicher Schlüsseltexte wie Gen 15,6 (Röm 4,3.9), Jes 28,16 (Röm 10,11) und Hab 2,4 (Röm 1,17). Die paulinische Argumentation geht aber noch erheblich weiter. Sie leitet auch die Notwendigkeit des Zornes und die desto größere Notwendigkeit der Barmherzigkeit Gottes aus der Anthropologie und Soteriologie der Heiligen Schrift ab, die der Apostel in Röm 3,10–20 katänenartig mit Rekurs auf die Tora, die Propheten und Psalmen begründet. Er entwickelt eine Theologie des Gesetzes, seines Inhaltes, seines Status und seiner Funktion, die sich genau am Wortlaut des Gesetzes selbst orientiert, wenn sowohl die Heiligkeit und kritische Kraft als auch die ethische Orientierung und messianische Verheißung der Tora aufgerufen und christologisch aktualisiert werden. Er nimmt für sich in Anspruch, durch seine Gerechtigkeitstheologie, die alles auf den Glauben abstellt, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern im Gegenteil aufzurichten (Röm 3,31).<sup>27</sup> Die der Rechtfertigungslehre eingeschriebene und abzulesende Anthropologie ist genau auf die Schöpfungstheologie, auf die weisheitliche Lebensphilosophie und Erlösungshoffnung Israels abgestimmt.

Freilich ist der Blick in die Gegenrichtung mindestens ebenso aufschlussreich. Er zeigt zweierlei: zum einen, dass Paulus eine ganz gezielte Interpretation der alttestamentlichen Texte gibt, von der er selbst ganz genau weiß, dass sie nicht mit derjenigen Auslegung übereinstimmt, die er vor Damaskus gegeben hat, wohl aber mit dem Evangelium Gottes, das ihm durch Jesus Christus aufgegangen ist; zum anderen, dass der thematische Horizont, die existentielle Spannung und die spirituelle wie die ethische Konkretion der alttestamentlichen Texte erheblich größer sind als die paulinischen Pointierungen. Das spricht

<sup>25</sup> Vgl. Bernd Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments II*, Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>26</sup> So jedoch Walter Dietrich, »Der rote Faden des Alten Testaments«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1989), 232–250.

<sup>27</sup> Freilich ist die Idee einer paulinischen Gesetzeskritik so verbreitet, dass starke Strömungen protestantischer und auch katholischer Exegese beim *nomos* nicht an die Tora, sondern an das Sittengesetz denken – als ob Kant den Römerbrief geschrieben hätte; zur Klarstellung vgl. Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer I (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1)*, Neukirchen-Vluyn 1978, 249f.

nicht gegen die theologische Qualität des Römerbriefes, zeigt aber, dass er desto besser verstanden werden kann, je breiter das Alte Testament in seiner theologischen Tiefe vor Augen steht. Jeder Markionismus beißt sich am Römerbrief die Zähne aus.<sup>28</sup>

Im neutestamentlichen Quervergleich wird an zwei Stellen die Nähe, auch der Unterschied zu den Evangelien sogar terminologisch greifbar.

Die Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner, die zu den bekanntesten Gleichnissen überhaupt gehört (Lk 18,9–14),<sup>29</sup> wird von Jesus laut Lukas so kommentiert, dass »dieser gerechtfertigt nach Hause ging, jener nicht«. Das Problem, wie eng der Evangelist mit Paulus verbunden gewesen ist, wird exegetisch nicht weniger kontrovers diskutiert als die Frage, ob ein *ipsissimum verbum* zu hören sei. Im Quervergleich zeigt sich aber auf jeden Fall, dass eine Sachparallele vorliegt. Der Zöllner betet: »Gott, sei mir Sünder gnädig« mit Worten, die an Ps 51 anklingen, den klassischen Bußpsalm Israels, der im kanonischen Psalter als Gebet Davids ausgewiesen wird;<sup>30</sup> Paulus verweist auf diesen Psalm in Röm 3,4, wo es ihm auf den schriftgemäßen Nachweis der allgemeinen Schuldverfallenheit geht, und stellt in Röm 4,6 ff. den Davidpsalm 31,1 f. gegenüber, der den Beter für die Vergebung der Sünden danken lässt. Über diese Typologie wird eine sachliche Nähe zur Rechtfertigung aus dem Glauben greifbar. Der Pharisäer hingegen, der nicht gerechtfertigt wird, weil er gar nicht zu ahnen scheint, dass auch er der Vergebung bedürftig ist, und sich deshalb seine Dankbarkeit, kein Sünder wie der Zöllner zu sein, vergiftet, wird im Römerbrief durch den repräsentiert, der Rechtfertigung durch »Werke des Gesetzes« zu erlangen hofft. Trotz dieser strukturellen Nähe bleiben große Unterschiede. Denn die paulinische Rechtfertigungslehre antwortet auf die Frage nach der Rettung des Sünders im Horizont der Völkermission und der Suche nach der Einheit der Kirche; Jesus hingegen steht im Lukasevangelium für die Rettung der Verlorenen in Israel

---

<sup>28</sup> Trotz des Versuches, ihn zu revitalisieren, bei Adolf von Harnack, *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921; 1924), Darmstadt 1985.

<sup>29</sup> Vgl. Thomas Popp, »Werbung in eigener Sache (Vom Pharisäer und Zöllner). Lk 18,9–14«, in: Ruben Zimmermann u. a., *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 681–695.

<sup>30</sup> Vgl. Erich Zenger, »Psalm 51«, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 51–100 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 38–59.

ein. Paulus weist nach, Jesus setzt laut Lukas voraus, dass kein Mensch von Sünde frei ist. Paulus spitzt die Rechtfertigungslehre so zu, dass gerade das Heilsvertrauen auf das Gesetz bei aller moralischen Energie, die es freisetzen kann, weder die Macht der Sünde brechen noch das Heil Gottes erlangen kann; Jesus hingegen erzählt die Parabel als Kritik religiöser Heuchelei, die nicht im Widerspruch zwischen Reden und Tun besteht, sondern in der Benutzung der Frömmigkeit zur Selbstdarstellung von Gott und den Menschen – also in etwa zu dem, was Paulus als Selbststrum kritisiert hat. Von der lukanischen Beispielgeschichte her gelesen, erweist sich, wie genau die paulinische Rechtfertigungslehre als angewandte Christologie des Todes und der Auferweckung Jesu gedeutet werden kann, während Lk 18, von Paulus her gedeutet, eine existentielle und spirituelle Verdichtung der paulinischen Rechtfertigungslehre dort ist, wo sich das Gottesverhältnis klären muss: im Tempel.

Neben Paulus gibt es eine zweite neutestamentliche Schrift, die auf das Leitwort der Gerechtigkeit abgestimmt ist: das Evangelium nach Matthäus. Oft wird an dieser Stelle aber eine große Spannung, ja ein Gegensatz gesehen.<sup>31</sup> Der Unterschied ist nicht zu leugnen, hängt aber sehr davon ab, ob man die Gerechtigkeit Gottes bei Matthäus in erster Linie ethisch versteht (wie in Mt 5,20 und 6,1 sowie 6,33) und bei Paulus nur als Ausdruck für Gottes Treue zu sich selbst und seinen Verheißungen oder ob man bei Matthäus auch die Prägung der Gerechtigkeit durch den Heildienst Jesu Christi sieht (Mt 3,15; vgl. 21,32), an dem die Jünger dank ihres Glaubens teilhaben (Mt 5,6.10), und bei Paulus die Erfüllung des Gesetzes in der Liebe als genuinen Ausweis des rechtfertigenden Glaubens (Röm 13,8ff.; Gal 5,13f.). Wenn das geschieht, ergibt sich keine Identität, aber eine Konvergenz der Positionen. Denn nach Matthäus ist Jesus derjenige, der in einer Welt der Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes aufrichtet, indem er der Himmelsherrschaft auf Erden Raum verschafft: durch sein Wirken, durch sein Leiden und seine Auferweckung; nach Paulus ist Jesus Christus derjenige, der durch seinen Sühnetod (Röm 3,21–26), in dem sich die Proexistenz seiner gesamten Sendung auswirkt und von dem

---

<sup>31</sup> Vgl. Christof Landmesser, *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept matthäischer Soteriologie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 133), Tübingen 2000; anders akzentuiert Roland Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–17* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 177), Tübingen 2004.

das ganze Wirken des Erhöhten geprägt ist (Röm 8,31–39), den Sünder durch den Glauben rechtfertigt.

Dass Matthäus direkt oder indirekt von Paulus beeinflusst wäre, ist wenig wahrscheinlich. Eher greift er judenchristliche Jesustraditionen auf, die an der alttestamentlichen und frühjüdischen Prominenz des Gerechtigkeitsthemas teilhaben, so wie auch Paulus selbst sich davon hat inspirieren lassen. Dann zeigt das Nebeneinander beider Konzepte zweierlei: wie tief das Neue Testament in seiner Breite im Alten Testament und Judentum verwurzelt ist, wie dies für Jesus selbst gilt, und wie weit gerade von einem Fixpunkt Biblischer Theologie aus sich Verbindungen zur Philosophie und Ethik sowohl der damaligen wie auch der heutigen Gegenwart zeigen. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur eine Klammer beider Testamente und nicht nur ein Talent, das weder Juden noch Christen vergraben dürfen, sondern auch eine Plattform, auf der eine interkulturelle Verständigung im Interesse des Menschlichen gelingen kann.

Der Römerbrief ist ein Katalysator auch dieser Kommunikation. Er ist nur vor dem Hintergrund des Alten Testaments und aus dem Zusammenhang der Christusverkündigung zu verstehen. Aber er stimuliert nicht nur die Völkermission, deren Ausweitung er strategisch vorbereitet, sondern profiliert mit der Gerechtigkeit auch ein Thema von großer Brisanz damals in Rom, das die Gottesfrage als Glaubensfrage aufwirft und gerade dadurch Überzeugungsarbeit zu leisten vermag.