

## 7. Der Einsamkeit des Selbst entnommen – dem Herrn gehörig

Ein christologisches Lehrstück (Röm 14,7–9)

Vereinzelt wurde in der Forschung der letzten Jahrzehnte die Vermutung laut, Paulus könnte in Röm 14,7–9 nicht *ad hoc* formuliert, sondern auf vorgeprägtes Gut oder Überlieferung zurückgegriffen haben. R. Bultmann registrierte 1910 die Vorliebe des Paulus, „in seine Erörterung scharf formulierte *Sentenzen* einzuflechten“, wie man es aus der Redeform der Diatribe kenne, wobei er zu „solche(n) sentenzartigen Zusammenfassungen“ auch Röm 14,7f. rechnete<sup>1</sup>. H. Thyen griff das 1955 im Rahmen seiner Studie zum Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie auf, fügte aber hinzu, dass nicht immer zu erkennen sei, ob es sich bei solchen „gelegentlich scharf formulierte(n) Gnomen und Sentenzen“, wie sie auch griechische Redner und jüdische Prediger schätzten, um Vorgaben oder um „ad hoc formulierte Wendung(en)“ handle<sup>2</sup>. Im gleichen Jahr machte O. Michel einen Vorschlag, der in eine etwas andere Richtung zielte: „Wir dürfen annehmen“, so heißt es seit der 1. Auflage seines Römerbriefkommentars, „dass Pls in V.8 alten liturgischen Stoff verarbeitet hat“<sup>3</sup>. Der Vers mit seinen „zweimal 2 ἔάν-*Sätzen*, die paarweise einander zugeordnet sind“, wirke „rhythmisch“ und klinge „wie ein Taufbekenntnis (vgl. 2 Tim 2,11–13)“<sup>4</sup>. H.W. Schmidt (1963) stimmte dieser Annahme zu und sprach nicht nur bei V.8, sondern jetzt auch bei V.7 von „hymnischem Stil“<sup>5</sup>. W. Thüsing kommentierte den Vorschlag von O. Michel 1965 folgendermaßen: „Michel vermutet, dass Paulus in V.8 alten liturgischen Stoff verwendet hat (also etwa einen Christushymnus?). Diese Annahme ist möglich; sie würde die Nuancierung zu einem Teil erklären. Zwingend ist sie jedoch keineswegs, V.8 ist vielmehr auch als eigene Schöpfung Pauli verständlich“<sup>6</sup>. Was V.9 betrifft, so war es A.E.S. Nababan, der in seiner Heidelberger Dissertation von 1963 in diesem Vers die Benutzung eines alten

---

<sup>1</sup> R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Mit einem Geleitwort von H. Hübner, Göttingen 1984 (Nachdruck der 1. Aufl. von 1910), 94.

<sup>2</sup> H. THYEN, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (FRLANT 65), Göttingen 1955, 56 mit Anm. 133, wo er neben Röm 14,7f. weitere Beispiele aus Philo wie der frühchristlichen Literatur aufzählt.

<sup>3</sup> O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK 4. Abt.), Göttingen 1955, 340 (= <sup>5</sup>1978, 428).

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK VI), Berlin 1963, 229 mit Anm. 11: „Das ‚Wir‘ soll die Verbundenheit der Christen in ihrem Leben und Sterben für Christus anzeigen.“

<sup>6</sup> W. THÜSING, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (NTA.NF 1), Münster <sup>2</sup>1969 (= <sup>1</sup>1965), 37 Anm. 109.

christologischen Bekenntnissatzes vermutete<sup>7</sup>, wofür in der Tat die starke Verwandtschaft von V.8a mit 1Thess 4,14 spricht<sup>8</sup>. K. Wengst hat diese These 1972 erneuert, als er in Röm 14,9 formelhaftes Gut diagnostizierte<sup>9</sup>. H. Schlier sprach 1977 im Blick auf V.7–9 von einem „Christuslied“, ließ aber die Frage offen, ob dieses schon ein Eigenleben unabhängig vom Römerbrief geführt hat oder nicht<sup>10</sup>. Den detailliertesten Vorschlag unterbreitete indes zuletzt 1988 W. Schmithals, wobei er die Hypothese von O. Michel mit Modifikationen aufgriff: „In V.8a<sup>11</sup> begegnen wir einer im *parallelismus membrorum* gebildeten Formulierung aus vier Zeilen zu je drei (= 12) Wörtern, offensichtlich der traditionelle Kern der Aussagenreihe. Es handelt sich anscheinend um ein bekenntnishaft (,Wir‘) geprägtes Lehr- und Trostwort – kein ‚Taufbekenntnis‘ (Michel) –, mit dem die christliche Gemeinde sich dessen versichert, dass die Glaubenden nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben dem Herrn Christus gehören“<sup>12</sup>. Paulus habe „dieses überkommene Lehr- und Trostwort ad vocem ‚dem Herrn‘ in den Zusammenhang seiner Paränese“ gestellt, womit er „den ursprünglichen Gedanken der überlieferten Sentenz verengt und verlagert“ habe<sup>13</sup>. Ausdrücklich bespricht Schmithals die von ihm aufgeworfene Frage<sup>14</sup>, ob nicht auch V.7 zum

<sup>7</sup> A. E. S. NABABAN, Bekenntnis und Mission in Römer 14 und 15, Heidelberg 1963 (masch.), 9.55f.: Hinweis von E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1980, 359, der Nababan zustimmt, „ohne dass man deshalb die Verse hymnisch nennen sollte (gegen H. W. Schmidt)“.

<sup>8</sup> 1Thess 4,14: „Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist (Ἰησοῦς ἐπέθανεν καὶ ἀνέστη), so (glauben wir) auch (, dass) Gott die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führen wird“.

<sup>9</sup> K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1973, 45f. Des näheren erkennt er in Röm 14,9 wie 1Thess 4,13 eine „Auferstehungsformel“, von der er annimmt, sie entstamme einer „hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde“. Im Unterschied zur „Auferweckungsformel“, nach der die Auferweckung Jesu Tat Gottes ist, nehme nach dieser Formel „Jesus selbst gottheitlichen Charakter an und konnte so Subjekt seiner Auferstehung werden“. In Röm 14,9 liefere die Formel „die Begründung für die gegenwärtige Herrenstellung Christi. Damit liegt hier eine Parallele zu der Zusammenstellung von Auferweckungsformel und Kyrios-Aklamation in Röm 10,9 vor“ (46).

<sup>10</sup> H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg 1977, 409: „Die Sätze sind formal und inhaltlich etwas aus dem Zusammenhang herausgehoben ... Außerdem wechseln V.7–9 in Wir-Stil über. Und endlich sind dieselben Verse rhythmisch, so dass man ... an ein vom Apostel unwillkürlich gebildetes Christuslied denken kann, dessen Schluss (V.9) im Anklang an eine kurze Homologie gebildet ist oder jedenfalls deren Motive verwendet. Auf diesen Schluss zielt das ‚Lied‘ und findet in ihm seinen Höhepunkt. Von seinen Aussagen her versinkt das römische Problem ins Nebensächliche“.

<sup>11</sup> Nach unserer Zählung (vgl. unten!) V.8a-d!

<sup>12</sup> W. SCHMITHALS, Der Römerbrief, Gütersloh 1988, 500f. „Der Glaubenssatz stellt sich also dem Problem des Todes der Christen und antwortet auf die Frage nach dem Sterben wie z.B. in 8,38f.; 1Thess 4,14; 5,10f. mit der Auskunft, dass die mit Christus Gestorbenen auch mit ihm leben (vgl. 6,1ff.; Phil 1,23; Mk 12,18ff. par.), ‚ihm leben alle‘ (Lk 20,38)“.

<sup>13</sup> Ebd. 501.

<sup>14</sup> Doch vgl. oben die auch schon auf V.7 ausgedehnte Variante der Hypothese H.W. Schmidts!

überlieferten Lehr- und Trostwort gehöre, verneint sie aber aus folgenden, letztlich nicht stichhaltigen Gründen: V7 diene der „Überleitung von der brieflichen Paränese in V.1–6 zu der traditionellen Formulierung in V.8a [= 8a-d], und zwar bildet Paulus mit V.7 eine negative Entsprechung zu V.8a. Schon wegen dieser negativen Fassung kann V.7 schwerlich als ein selbständiges Traditionsstück angesehen werden“<sup>15</sup>. „Andererseits“ – so lautet die zweite Überlegung Schmithals – „bedarf die Überlieferung V.8a nicht einer vorlaufenden negativen Entsprechung, und falls man eine solche dennoch für die Tradition in Ansatz bringen will, hätte V.7 in formaler Entsprechung zu V.8a gebildet sein müssen, was nicht der Fall ist“<sup>16</sup>. Fazit: „V.7 gehört also weder in der einen noch in der anderen Weise der vorpaulinischen Überlieferung an, sondern wurde von Paulus selbst gebildet“<sup>17</sup>.

Summiert man diese knappe Forschungsskizze mit ihren uneinheitlichen Optionen, dann sind es die folgenden Fragen, die einer genaueren Bearbeitung harren: Wenn tatsächlich davon auszugehen ist, dass Paulus in Röm 4,7–9 nicht einfach *ad hoc* formuliert hat, wie umfänglich war dann das von ihm rezipierte Überlieferungsstück? Wie ist dessen Gattung zu bestimmen? Ist es anonymen Herkunft oder hat es Paulus unabhängig vom Römerbrief selbst geformt? Da wir es mit einem sprachlich wie inhaltlich besonders kostbaren Textstück zu tun haben<sup>18</sup>, lohnt sich eine Beschäftigung mit diesen Fragen allemal. Wir gehen so vor, dass wir zunächst den Kontext von Röm 14,7–9 näher bestimmen (unter 1), dann überlieferungs- und gattungskritische Beobachtungen zur Befestigung der hier vertretenen Hypothese eines paulinischen „Lehrstücks“ sammeln (unter 2)<sup>19</sup>, dieses „Lehrstück“ selbst auslegen (unter 3) und es schließlich in die paulinische „Lehrentwicklung“ bezüglich der eschatologischen Vorstellungen des

<sup>15</sup> Ein „selbständiges Traditionsstück“ natürlich nicht; aber wenn V.7 mit V.8 ursprünglich zusammengehörte, wie Schmithals selbst im nächsten Satz als dann von ihm zurückgewiesene Möglichkeit erwägt, wie ist dann V.7 zu beurteilen?

<sup>16</sup> Doch dazu vgl. unten!

<sup>17</sup> Ebd. 501.

<sup>18</sup> Interessant ist, dass man für die Liturgie unseren Text gerade in der Abgrenzung Röm 14,7–9 aus seiner Umgebung herausgelöst hat, womit man indirekt die *Eigenständigkeit* dieser Verse bekräftigt. In der römisch-katholischen Liturgie tritt Röm 14,7–9 als Lesung am 24. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr A) auf, für die Evangelische Kirche gilt, was bei K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 1999, 283, zu lesen ist: „Diese Verse haben heute in der Evangelischen Kirche einen liturgischen Ort im Kontext von Trauerfeiern und Abkündigungen von Sterbefällen. Damit werden sie dem Thema ‚Sterben‘ zugeordnet, das in diesen Versen zwar vorkommt, aber nicht das Thema dieser Verse ist! Das im vorangehenden Text vorgegebene Thema ist vielmehr der Gedanke, dass das Tun und Lassen der Gläubigen eine Adresse hat, indem es *für den Herrn* geschieht“. Freilich könnte es sein, dass in diesem Fall die Liturgiker ein besseres Gespür für die Sonderrolle der Verse gehabt haben als der Exeget! Zur Bestimmung des Themas von 14,7–9 vgl. bereits oben Anm.12!

<sup>19</sup> Damit soll vertieft werden, was bereits knapp zu lesen ist in: M. THEOBALD, *Römerbrief* 12–16 (SKK.NT 6,2), Stuttgart <sup>2</sup>2001, 138–140.

Apostels einordnen (unter 4). Zuletzt fragen wir nach seiner Bedeutung für die vorliegende Mahnung Röm 14,1–12 insgesamt (unter 5).

## 1. Mahnung zu Toleranz und Respekt. Der Kontext von Röm 14,7–9

Röm 14,7–9 ist das Mittelstück des *ersten* von insgesamt *vier* paränetischen Abschnitten im Schlussteil des Römerbriefs, die nach der eher allgemein und grundsätzlich gehaltenen Paränese Röm 12,1–13,14 auf die konkreten Verhältnisse in den römischen Hausgemeinden eingehen, auf Spannungen zwischen ihnen aufgrund unterschiedlicher Lebensstile und Glaubensformen der jüdisch sozialisierten Familien einerseits und derjenigen mit pagan-heidnischem Hintergrund anderseits. Mahnt Paulus im *ersten* Abschnitt 14,1–12 zu wechselseitiger Annahme, zu Toleranz und Respekt voreinander, hat also *beide* Fraktionen der römischen Hausgemeinden vor Augen, so wendet er sich in 14,13–23 vornehmlich an diejenigen, die sich in Christus nicht mehr an die Reinheitsbestimmungen der Tora gebunden wissen<sup>20</sup>. Verdichten sich die konkreten Hinweise auf die römische Situation in diesen beiden ersten Abschnitten, so hebt der *dritte* von 15,1–6 die vorangegangenen Mahnungen an die vom Freiheitsbewusstsein in Christus Erfüllten auf eine allgemeine, grundsätzliche Ebene: „Wir aber, die Starken, sind verpflichtet, die Schwächen der Schwachen zu tragen und nicht uns selbst zu gefallen“ (15,1). Die *abschließende* Mahnung von 15,7–13 rundet die ganze Erörterung ab, indem sie die Eröffnung von 14,1: „nehmt den an (προσλαμβάνεσθε), der im Glauben schwach ist“, in 15,7 nochmals aufgreift („darum nehmt einander an [προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους]...“) und zu einer feierlichen, mit einer Kette von Schriftziten geschmückten Coda ausbaut. Hier wird der konkrete Konflikt in den römischen Hausgemeinden auch in die übergreifende Perspektive der Ökumene von Juden und Heiden eingebunden, wie sie der Römerbrief insgesamt entworfen hat, so dass man 15,7–13 unter epistolographischem Gesichtspunkt zu Recht als „Briefkorpusabschluss“ bestimmt hat<sup>21</sup>. Dieser wächst aus dem Gebetswunsch am Ende der drei ersten Abschnitte 15,5f. hervor, wo Paulus sein ihm eigentlich bewegendes Anliegen – die römischen Hausgemeinden möchten zum gemeinsamen Gottesdienst, zum Herrenmahl finden – in der folgenden Form Ausdruck verleiht: „Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch, dass ihr untereinander *eines Sinnes seid* (τὸ αὐτὸ φρονεῖν), Christus Jesus gemäß, damit ihr *einmütig* (ὁμοθυμαδόν) mit *einer* Stimme den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus *lobpreist* (δοξάζητε)“.

<sup>20</sup> Zu diesem Text vgl. den Beitrag Nr. 20 („Erkenntnis und Liebe ...“) in diesem Band!

<sup>21</sup> M. MÜLLER, Vom Schluss zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (FRLANT 172), Göttingen 1997, 220ff.; G. SASS, Röm 15,7–13 –als Summe des Römerbriefs gelesen: EvTh 53 (1993) 510–527.

Eine Beobachtung zur Motivationsstruktur der Mahnungen in diesen vier Abschnitten verdient eigens herausgehoben zu werden, weil sie auch unser Lehrstück 14,7–9 betrifft. Die voranstehende allgemeine Paränese 12,1f.9–13,14 mit ihren mehr traditionsgebundenen ethischen und religiösen Verhaltensregeln kommt ganz ohne einen ausdrücklichen christlichen Motivationsrahmen aus (vgl. v.a. 12,9ff.), bringt sie doch aufgrund des in ihr verarbeiteten frühjüdischen Materials eine eigene Plausibilität weisheitlichen Gepräges mit sich; allein das Wissen darum, in der Endzeit zu leben und bald schon dem heiligen Gott zu begegnen (vgl. 12,1f.; 13,11–14), verleiht diesen Mahnungen eine Intensität, die sie sowohl in ihrem Verpflichtungscharakter als auch in ihrem inhaltlichen Grundduktus, jeweils aufs Ganze zu gehen, zutiefst durchformt. Vom *Weg Jesu* als dem verpflichtenden Ermöglichungsgrund des neuen Lebenswandels ist indes nirgends die Rede; erst im Übergang zu unserem Abschnitt, im letzten Vers von Kap. 13, begegnet die Metapher vom „Anziehen“ Jesu Christi als einem neuen Gewand für den Menschen (13,14)<sup>22</sup>, womit der christologische Motivationsrahmen der Weisungen 14,1–15,13 angekündigt wird. Jetzt nämlich erhält jeder der vier Abschnitte seine Begründung im *Christusbekenntnis*, wie die folgende Zusammenstellung veranschaulichen kann:

- (1) „denn dazu ist *Christus gestorben und lebendig geworden*, um *Herr* zu sein über Tote und Lebende“ (14,9)
- (2) „richte durch deine Speise den nicht zugrunde, *für den Christus gestorben ist*“ (14,15b)
- (3) „denn auch *Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt*, sondern wie geschrieben steht: ‚Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen‘ (Ps 69,10b)“ (15,3)
- (4) „denn ich sage: *Christus ist Diener der Beschneidung geworden* um der Wahrheit Gottes willen, um die Verheißungen an die Väter zu bekräftigen“ (15,8)

Tod und Auferweckung Christi: sein Sterben für die Menschen (14,9.15b), seine Absage an den Eigensinn und sein Ertragen aller gegen Gott gerichteten Schmähungen der Menschen am eigenen Leib (15,3), aber auch seine Zuwendung zu Israel (15,8) und in all dem seine an Ostern bestätigte Würde als „Herr“ der Menschen: Für Paulus offenbart sich darin, was „Liebe“ ihrem tiefsten Sinn nach ist. Insofern erfährt jetzt auch das Liebesgebot der Tora von 13,9 (= Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“), auf das Paulus in 14,15 (κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς) und 15,2 („jeder von uns soll für den Nächsten [τῷ πλησίον] leben“) anspielt, sein eigentliches *christologisches* Fundament: Jesu Selbsteinsatz für die Menschen ist die Rettung gewährende, zu neuem Leben ermutigende Vorgabe Gottes selbst, die in allen Konflikten, gerade auch in sol-

<sup>22</sup> Dazu vgl. J. ECKERT, „Zieht den Herrn Jesus Christus an...!“ (Röm 13,14). Zu einer enthusiastischen Metapher der neutestamentlichen Verkündigung: *TThZ* 105 (1996) 39–60.

chen, die im Schoß der Gemeinden aufbrechen, die entscheidende Orientierung bietet.

## 2. Didaché und Paränese. Überlieferungs- und gattungskritische Beobachtungen

Der erste paränetische Abschnitt, Röm 14,1–12, in den unsere christologische Aussagenreihe eingebettet ist, lautet:

- 1 a Den Schwachen im Glauben aber nehmt an,  
b nicht auf Streitigkeiten über Skrupel (bedacht)!
- 2 a Der eine glaubt, alles essen (zu können),  
b der Schwache aber isst (nur) Gemüse.
- 3 a Wer isst, soll den, der nicht isst, nicht *verachten*,  
b wer nicht isst, soll den, der isst, nicht *richten*;  
c Gott hat ihn angenommen.
- 4 a<sup>1</sup> *Du* (σύ),  
a<sup>2</sup> *wer bist du*,  
a<sup>3</sup> *dass du* den fremden Diener *richtest* (ὁ κρίνων)?  
b Dem eigenen Herrn steht oder fällt er;  
c er wird aber stehen bleiben,  
d<sup>1</sup> denn der Herr hat die Macht (δυνατεῖ),  
d<sup>2</sup> ihn hinzustellen.
- 5 a Der eine nun (γάρ) schätzt einen Tag höher ein als den anderen,  
b der andere schätzt jeden Tag (gleich hoch ein).  
c Jeder sei in seinem eigenen Denken voll überzeugt.
- 6 a Wer auf einen bestimmten Tag bedacht ist (ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν),  
ist für den Herrn (auf ihn) bedacht;  
b und wer isst, isst für den Herrn,  
c denn er sagt (dabei) Gott Dank;  
d und wer nicht isst, isst für den Herrn nicht  
e und sagt (dabei) Gott Dank.
- 7 a Niemand von uns lebt nämlich (γάρ) sich selbst,  
b und niemand stirbt sich selbst.
- 8 a Denn (γάρ) wenn wir leben,  
b leben wir dem Herrn;  
c wenn wir sterben,  
d sterben wir dem Herrn.  
e Wenn wir also (οὖν) leben  
f oder wenn wir sterben,  
g wir gehören dem Herrn.
- 9 a Dazu nämlich (γάρ) ist Christus gestorben und lebendig geworden,  
b dass er über Tote und Lebende Herr sei.
- 10 a<sup>1</sup> *Du aber* (σὺ δὲ),  
a<sup>2</sup> *was richtest du* deinen Bruder?  
b<sup>1</sup> Oder auch *du* (ἢ καὶ σύ),  
b<sup>2</sup> *was verachtest du* deinen Bruder?  
c Denn wir alle werden vor dem Richterstuhl Gottes stehen.

- 11 a Denn es steht geschrieben:  
 b „So wahr ich lebe (ὡς ἐγώ),  
 c sagt der Herr:  
 d mir wird jedes Knie sich beugen  
 e und jede Zunge wird Gott die Ehre geben.“  
 12 a Also nun (ἄρα οὖν) wird ein jeder von uns für sich selber Gott  
 Rechenschaft ablegen.

Röm 14,1–12 bilden, wie oben ausgeführt, den ersten selbständigen Abschnitt der großräumigen Paränese 14,1–15,13, den Paulus mit der Schlussfolgerung 14,12 zu seinem Ende bringt; mit V.13 setzt er dann neu ein<sup>23</sup>. Drei Teile hat unser Textstück: V.1–6, V.7–9 und V.10–12. Im Zentrum steht das „Lehrstück“ V.7–9, das mit seiner Bekenntnisaussage über die bleibende Zugehörigkeit der Glaubenden zu ihrem Herrn Jesus im Leben wie im Tod den konkreten Problemhorizont des Textes ins Grundsätzliche hin übersteigt. Gerahmt wird dieses „Lehrstück“ von Mahnungen und Weisungen unterschiedlichster Art<sup>24</sup>, die auch jeweils ihre eigenen Begründungen mitbringen<sup>25</sup>, die ihren ganzen Ernst und ihre Dringlichkeit aber erst aus jener Glaubensbesinnung in der Mitte des Textes empfangen. Von einer Rahmung des Mittelteils<sup>26</sup> kann man auch deshalb sprechen, weil V.10–12 die Leitgedanken des eröffnenden Segments aufgreifen und weiterführen. Das formale Signal dafür ist das οὐ δὲ τί κρίνεις... V.10, das dem οὐ τίς εἶδ' ὁ κρίνων von V.4a entspricht. In V.10 ist es verdoppelt (V.10b: ἢ καὶ οὐ τί ἔξουθενεῖς ...), um die beiden komplementären Weisen *gegenseitigen* Fehlverhaltens, nämlich das Richten des Anderen bzw. seine Verachtung, aus V.3a.b nochmals in Erinnerung zu rufen und ihre Zurückweisung mit einer weiteren, diesmal eschatologischen Begründung zu belegen (V.10c.11)<sup>27</sup>. Der rahmende Schlussteil greift aus dem Eröffnungsteil aber nicht nur jene Mahnung zu rechtem *gegenseitigen* Verhalten auf, er verbindet mit ihr auch wieder den gleichfalls aus der Eröffnung bekannten Gesichtspunkt, dass jeder im Angesicht des Gerichts auch *für sich selbst* (ἕκαστος ... περὶ ἑαυτοῦ) einzustehen hat, was in V.5c

<sup>23</sup> Anders SCHMITHALS, Röm (s. Anm. 12) 494.503: „Die Folgerung V.13a bildet den Abschluss der Ermahnung, mit der Paulus in V.2–12 beide Gruppen in Rom anredet.“ Aber V.13a und 13b sind durch das Wortspiel κρίνωμεν/κρίνατε zusammengebunden und V.13b weist nach vorne (vgl. unten den Beitrag Nr. 20 unter Punkt 2!); V.13a ist also eher eine Überleitung, die das Wesentliche von 14,1–12 noch einmal summiert, um darauf im Folgenden aufzubauen.

<sup>24</sup> V.1 (2. Pers. Pl.); V.3 (3. Pers. Sg.); V.5c (3. Pers. Sg.); in V.10a.b ist die Mahnung in die Gestalt einer Frage gekleidet.

<sup>25</sup> V.3c; V.4b–d; V.6 (die Mahlgewohnheiten der Einzelnen können nicht schlecht sein, denn sie betten sie in ihr Dankgebet bei Tisch ein); V.10c.11.12.

<sup>26</sup> Ähnlich SCHMITHALS, Röm (s. Anm. 12) 494f. 496, nach dem V.3 und V.10, aber auch V.4 und V.9 (?) sich entsprechen.

<sup>27</sup> In V.3c („Gott hat ihn angenommen“) schöpft die Begründung aus dem, was in der Erwählung der Glaubenden *bereits* Wirklichkeit geworden *ist* (vgl. auch 15,7: ... καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς), V.10c schaut demgegenüber nach vorne auf das *zukünftige* Gericht („wir alle werden vor dem Richterstuhl Gottes stehen“).

so formuliert war: „Jeder sei *in seinem eigenen Denken* (ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοί) überzeugt.“

Sucht man nun nach einer Erklärung für das besondere Profil des Zwischenstücks 14,7–9, dann legt sich aufgrund der folgenden vier Beobachtungsreihen ein *überlieferungskritischer Weg* nahe:

(1) Die V.7–9 bilden eine *formal* kohärente, in sich stehende Einheit, die zu ihrem Verständnis auf ihre Umgebung nicht angewiesen ist.

(2) Auch mit ihrer *Gattung* hebt die Einheit sich von ihrer Umgebung ab.

(3) Im Vergleich zu den beiden Rahmenteilern V.1–6 und 10–12 enthält das christologische Mittelstück ein *semantisches Plus*, das von den Rahmenteilern nicht eingeholt wird. Überdies besitzt es eine Aussageintention, die mit derjenigen der Rahmenteilern nicht schlechterdings konform geht.

(4) Dass es Indizien für 14,7–9 als vorgeprägtes Stück gibt, bedeutet nicht automatisch, dass Paulus es von woanders her hat. Er kann es auch unabhängig vom Diktat seines Briefs für einen eigenen Zweck selbst gebildet haben.

ad (1): Schönheit und innere Klarheit des Stücks treten vor Augen, wenn man seiner sorgfältigen Stilisierung inne wird. Die folgende Textdarbietung möchte das veranschaulichen:

- |      |   |
|------|---|
| A. 1 | οὐδεις ... <sup>28</sup> ἡμῶν ἐαυτῷ ζῆ                    |
| 2    | καὶ οὐδεις ἐαυτῷ ἀποθνήσκει·                              |
| B. 1 | ἐάν τε γὰρ ζῶμεν,   |
| 2    | τῷ κυρίῳ ζῶμεν,   |
| 3    | ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν,                                      |
| 4    | τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν.                                    |
| C. 1 | ἐάν τε οὖν ζῶμεν  |
| 2    | ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν,                                      |
| 3    | τοῦ κυρίου ἐσμέν.   |
| D. 1 | εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν <sup>29</sup> , |
| 2    | ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.                       |
| A. 1 | Niemand von uns lebt sich selbst                          |
| 2    | und niemand stirbt sich selbst.                           |
| B. 1 | Denn leben wir,   |
| 2    | so leben wir dem Herrn;                                   |
| 3    | sterben wir,  |
| 4    | so sterben wir dem Herrn.                                 |
| C. 1 | Ob wir leben,   |

<sup>28</sup> Das γὰρ hat Paulus bei der Einfügung des Stücks in seinen neuen Kontext eingeschoben.

<sup>29</sup> ἀνέστη lesen (wahrscheinlich unter dem Einfluss von 1Thess 4,14) F G 629 vg<sup>ms</sup>; Or; beide Lesarten sind miteinander kombiniert (ἀν. καὶ ἐξ. [ἀνεξ. pc]) in κ<sup>c</sup> D ψ 0209.33 Mehrheitstext (a) syr<sup>pl</sup>; (Ir lat). Aber ἐζησεν (so κ\* A B C 365.1506.1739.1881 pc vg<sup>st</sup> co) wird ursprünglich sein, da diese Form bewusst in Angleichung an das mehrfache ζῆν im Kontext gewählt worden sein dürfte.

- 2 ob wir sterben,  
 3 wir gehören dem Herrn.
- D. 1 Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden,  
 2 dass er über Tote wie Lebende Herr sei.

Vier „Strophen“ oder Sequenzen unterschiedlichen Umfangs zeichnen sich ab<sup>30</sup>. Dabei sind die jeweils zusammengebundenen Kola durchweg von gleicher Länge<sup>31</sup>, knapp formuliert und von großer Dichte. Ihr hervorstechendstes Merkmal ist die regelmäßige Alternanz der beiden Verben „leben“ und „sterben“, wobei jeweils ein Paar von ihnen eine Sequenz bildet<sup>32</sup>. Die Reihenfolge „leben“ – „sterben“ hält sich in den „Strophen“ A-C durch, um erst in D umgekehrt zu werden<sup>33</sup>. Die Sonderrolle von D zeigt sich auch an den folgenden Beobachtungen: In A-C sind die „wir“ Subjekt (bzw. in A „keiner von uns“), in D Christus; in A-C herrscht ausnahmslos das Präsens vor, wohingegen die Sequenz D im Aorist steht. Hinzu kommt, dass die anaphorische Zielangabe εἰς τοῦτο im letzten Satz die voranstehenden drei ersten „Strophen“ als Vorbereitungen des abschließenden christologischen Satzes nachträglich zusammenschließt, so dass die Einheit insgesamt das Profil von 3 + 1 Segmenten aufweist<sup>34</sup>.

Deren Zuordnung geschieht im einzelnen so: A bietet vorweg die für die „wir“ (d.h. die Glaubenden) negierte Opposition zu B, die lautet: „sich selbst leben bzw. sterben“ statt „dem Herrn leben bzw. sterben“. Warum der Text mit einer solchen Negation der für die Glaubenden überwundenen *menschlichen Selbstbezogenheit* im Leben wie im Sterben einsetzt, ist eine eigene Frage wert<sup>35</sup>. Wahrscheinlich dient deren Thematisierung der Erinnerung an die absolute Aussichtslosigkeit, die mit ihr verbunden ist und die erst durch eine dritte Größe, welche die scheinbar unentrinnbare Alternative „leben“ oder „sterben“ überwindet, aufgebrochen wird. Mit anderen Worten: Die Sequenz A ist bereits ganz auf B und C hingeordnet<sup>36</sup>, wo diese dritte Größe – „der Herr“ – als das jene tödliche Alternative Transzendierende zur Sprache kommt. Die Notwendig-

<sup>30</sup> A = 2 Zeilen; B = 4 Zeilen; C = 3 Zeilen; D = 2 Zeilen.

<sup>31</sup> SCHMITHALS, Röm (s. Anm. 12) 500 (der freilich anders zählt): „bis in die Zahl der Wörter des griechischen Textes hinein“ sind die Zeilen „rhythmisch gestaltet“.

A = 4 + 4

B = 4 + 3 + 3 + 3

C = 4 + 3 + 3

D = 7 + 6

<sup>32</sup> In B (leben/leben – sterben/sterben) und D (sterben – zum Leben kommen/Tote – Lebende) jeweils verdoppelt!

<sup>33</sup> Dadurch ergibt sich bei C – D ein Chiasmus (leben – sterben/ sterben – leben).

<sup>34</sup> Unterstützt wird diese Struktur auch durch die Platzierung der Partikel γάρ (B.1), οὖν (C.1), γάρ (D.1).

<sup>35</sup> Dazu vgl. auch unten Absatz 3, wo gezeigt wird, dass A 1/2 bewusst an eine geläufige Redensart anschließen.

<sup>36</sup> Bekräftigt wird diese Analyse dadurch, dass B syntaktisch als Begründung von A (V.8: γάρ) ausgewiesen ist.

keit, V.7 als von Paulus *ad hoc* gebildete Überleitung von der Paränese hin zum christologischen „Lehrstück“ diesem selbst abzusprechen, besteht also nicht<sup>37</sup>.

Die Sequenz B bietet nun das positive Gegenstück zu A. Dabei wird die maßgebliche Beziehung der Glaubenden zum „Herrn“ jeweils für das Leben *und* das Sterben ausgesagt. Sequenz C verknüpft diesen Gedanken und formt ihn gleichzeitig um: Sie schaltet nicht nur die beiden εἶναι-Sätze hintereinander („sei es wir leben, sei es wir sterben“), sie transformiert auch den Gedanken des „Agierens für ...“ („leben/sterben für den Herrn“) in den des *Seins*, näherhin des εἶναι τοῦ κυρίου, des *dem-Herrn-Gehören*. Damit wechselt C.3 die Perspektive vom Menschen, von den „wir“, hin zum Herr-Sein Jesu und bereitet so die letzte Sequenz, den christologischen Satz V.9, vor, in dem Christus Subjekt der Aussage ist.

*Zusammenfassend* kann man sagen: Die Einheit ist formal kohärent und ruht in sich selbst. Vor allem weist V.7, der Eröffnungssatz der Einheit, nicht über sie hinaus und bildet andererseits V.9 ihren genuinen Abschluss, der das Fundament des ganzen „Lehrstücks“ benennt. Da es in diesem durchweg um die Opposition „leben“ – „sterben“ geht, erwartet man über das in V.9 thematisierte Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu hinaus auch kein weiteres Heilsdatum mehr wie das Gericht Gottes, das im abschließenden Rahmen zur Sprache kommt. V.7–9 ist also eine Einheit, die zu ihrem Verständnis auf ihre Umgebung nicht angewiesen ist.

ad (2): *Gattungskonstitutiv* ist der letzte Satz der Einheit, auf den sie zuläuft und den sie auszulegen beansprucht. Handelt es sich bei diesem um einen alten Glaubenssatz, dann kann man das Stück auch eine „Lehre“ nennen, die für ein anstehendes neues theologisches Problem Antwort aus der christologischen Überlieferung der Gemeinde sucht. Wir haben also ein Beispiel vor uns für das, was Paulus selbst eine *Didaché* (= Lehre) genannt hat, welche man in Korinth neben Psalmen, Prophetien und Offenbarungen in der Versammlung der Gemeinde zur Erbauung aller zu Gehör zu bringen pflegte<sup>38</sup>. Was die frühchristlichen „Lehrer“ betrifft, von denen bei Paulus<sup>39</sup>, aber auch sonst im Neuen Testament verschiedentlich die Rede ist<sup>40</sup>, so oblag diesen in der Gemeinde sehr wahrscheinlich nicht nur die Auslegung der „Schrift“ (vgl. Lk 24,27.44), sondern auch die Pflege der spezifisch christlichen Überlieferung, zu deren Kernbestand die christologischen Glaubenssätze gehörten<sup>41</sup>. Natürlich bedeutete Pflege von

<sup>37</sup> Gegen SCHMITHALS, Röm (s. Anm.12) 501.

<sup>38</sup> 1Kor 14,26: „Was ist nun, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, hat eine Zungenrede, hat eine Auslegung; alles soll zur Erbauung geschehen!“; vgl. auch 14,6!

<sup>39</sup> Vgl. 1Kor 12,28f.

<sup>40</sup> Vgl. Apg 13,1; Eph 4,11; Jak 3,1.

<sup>41</sup> H. SCHÜRMAN, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter, in: DERS., Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Gesprächsbeiträge (KBANT), Düsseldorf 1978, 116–156: 124–131 („Die Aufgaben der Lehrer und der Bezug des Lehrdienstes zur Paradosis“).

Überlieferung niemals deren Archivierung, sondern im Gegenteil der Nachweis ihrer bleibenden Aktualität. Stellte das Leben neue Fragen, dann war man davon überzeugt, dass die eigene Glaubensüberlieferung eine Antwort auf sie bereithielt. Genau dies praktiziert unser christologisches Lehrstück Röm 14,7–9.

*Belehrt* also Röm 14,7–9, bespricht und deutet dieser Text die Welt aus der Sicht des Glaubens, so befließigt Paulus sich in den rahmenden Teilen eines *mahnenden, paränetischen* Stils, der an die Redeform der Diatribe erinnert<sup>42</sup>. Demgemäß herrscht in V.7–9 das „wir“ vor, wohingegen Paulus davor und danach seine Adressaten mit „ihr“ oder „du“ anredet. Folglich hebt sich die Einheit auch hinsichtlich ihrer Gattung deutlich von ihrer Umgebung ab.

ad (3): Thema des Lehrstücks ist die *Frage nach dem Sterben*, und die Antwort, die es darauf vom Glauben her erteilt, lautet: Christus ist Herr über Lebende *und* Tote<sup>43</sup>! Mit der anstehenden Frage, wie man sich im Konflikt um Mahlsitten verhalten soll, hat das wahrlich nichts zu tun, auch wenn Paulus, der es liebt, aktuelle „Tagesfragen“ in das Licht letzter Perspektiven zu rücken, sekundär einen Zusammenhang zwischen beidem hergestellt hat<sup>44</sup>. Dennoch ist klar, dass das ζῆν bzw. ἀποθνῆσκειν τῷ κυρίῳ an Tiefe und Radikalität des Gedankens das „für den Herrn Essen“ (weil in das Dankgebet an Gott eingebettet) bei weitem übertrifft. Was den sich anschließenden Rahmenteil angeht, so gewinnt man zwar den Eindruck, Paulus führe in V.10 den Gedanken bruchlos vom Bekenntnis des Todes und der Auferstehung Christi weiter zur Erwartung, dass wir dereinst „alle vor den Richterstuhl Gottes treten werden“, doch verschiebt sich hier nicht nur die Pragmatik von der Absicht zu *belehren* hin zu der, die Adressaten vor angemäßigem Richten zu *warnen*, sondern wird dadurch auch der Befund verschleiert, dass die Rede von Tod und Auferstehung Christi in V.9 eigentlich keine Fortsetzung verträgt, weil sie bereits alles für das Lehrstück Notwendige enthält. Insofern kann man in der Tat die These vertreten, dass die Aussageintention des christologischen Mittelstücks mit derjenigen der beiden Rahmenteile keineswegs einfachhin konform geht.

ad (4): Die voranstehenden Beobachtungen bekräftigen die Annahme, dass Röm 14,7–9 nicht *ad hoc* formuliert wurde. Scheiden nun aber für die Einheit Gattungsbestimmungen wie „Christuslied“ (H. Schlier) oder „Taufbekenntnis“ (O. Michel) aus, dann lässt sie sich auch nicht einfach der Anonymität der paulinischen oder vorpaulinischen Gemeinde zuweisen. Handelt es sich dagegen um eine auf der Basis eines vorgegebenen christologischen Glaubenssatzes erteilte neue Didaché, dann könnte in der Frage, ob sie Paulus selbst zum Verfasser hat, ihre Einordnung in die „Lehrentwicklung“ des Apostels einen Fingerzeig ge-

<sup>42</sup> Vgl. T. SCHMELLER, Paulus und die „Diatribe“. Eine vergleichende Stilinterpretation (NTA.NF 19), Münster 1987.

<sup>43</sup> Das doppelte καί ... καί unterstreicht das sprachlich!

<sup>44</sup> Und zwar durch Stichwortanschluss: Die Brücke zwischen V.6 und 7 bildet das (τῷ) κυρίῳ!

ben. Bevor das überprüft werden kann, ist das Lehrstück selbst genauer auf seine Aussageabsicht hin zu befragen.

### 3. „Niemand von uns lebt sich selbst“. Zur Aussage des „Lehrstücks“

V.7 nur als Übergangsvers zu sehen, wird seinem Gewicht, das ihm als *Eröffnungssatz* des „Lehrstücks“ eignet, nicht gerecht. Wahrscheinlich greift der Vers eine aus der hellenistischen Populärethik vertraute Redensart auf, die den Adressaten bekannt gewesen sein dürfte, holt sie also gleichsam dort ab, wo sie bereits Einstellungen kannten, die offen waren für eine kritische Überformung im Licht der Christusbotschaft: „*Niemand von uns lebt sich selbst und niemand stirbt sich selbst*“.

Zuletzt hat D. Zeller die wichtigsten uns bekannten Belege der Redensart, die schon J. Wettstein in seinem „*Novum Testamentum Graecum*“ 1752 gesammelt hat, neu gesichtet<sup>45</sup>. Hier seien sie noch einmal kurz vorgestellt und im Blick auf Röm 14,7 geordnet.

Was zunächst die profanen *hellenistisch-römischen Belege* angeht, so lassen sich bei diesen zwei Spielarten der Rede vom „sich selbst leben“ unterscheiden, eine sozialetisch orientierte kritische und eine eher am Glück des einzelnen orientierte positive. Die erste dokumentiert sehr schön der kurze 9. Brief aus der *Platon* zugeschriebenen Briefsammlung<sup>46</sup>, der die Pflicht zum Engagement in öffentlichen Belangen zum Thema hat. Dem Adressaten Archytas, dem es „unangenehm“ zu sein scheint, dass er sich nicht „von der Beschäftigung mit dem Gemeinwesen loszumachen“ vermag, schreibt Platon: „Freilich begreift so ziemlich jeder, dass es das Angenehmste ist, im Leben mit seinen eigenen Angelegenheiten sich zu beschäftigen, vorzüglich, wenn jemand Ähnliches wie du als seine Angelegenheit betrachtet. Aber du musst auch bedenken, dass *jeder von uns nicht bloß für sich selbst geboren ist* (ἐκαστος ἡμῶν οὐχ αὐτῷ μόνον γέγονεν), sondern dass einen Teil unseres Lebens das Vaterland beansprucht, einen Teil unsere Eltern, einen anderen die übrigen Freunde ...“. Dass der Kernsatz dieser Passage zweimal auch von Cicero zitiert wird<sup>47</sup>, belegt seinen Bekanntheitsgrad.

In einem ähnlichen auf das Gemeinwesen bezogenen Kontext begegnet sodann die Sentenz bei *Plutarch* in dessen Biographie des Kleomenes. Dort lässt er den König von Sparta nach seiner verheerenden Niederlage gegen den Makedonen Antigonos auf das Anraten eines Freundes

<sup>45</sup> D. ZELLER, Selbstbezogenheit und Selbstdarstellung in den Paulusbriefen: ThQ 176 (1996) 40–52: 40–42 (unter Bezug auf WETTSTEIN sowie H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief [KEK], Göttingen 1924, 183; THEOBALD, Röm II [s. Anm.19], 145). Vgl. jetzt auch G. STRECKER/U. SCHNELLE (Hg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Bd. II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Teilband 1, Berlin 1996, 216–218.

<sup>46</sup> 357e–358b. Die Forschung diskutiert seit geraumer Zeit die Echtheit nur des 7. Briefs dieser Sammlung.

<sup>47</sup> De finibus bonorum et malorum II 45: „... ut ad Archytam scripsit Plato, *non sibi se soli natum meminerit*, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur“; De officiis I 22: „sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, *non nobis solum nati sumus* ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici ...“

hin, Selbstmord zu begehen, erklären: Der selbstgewählte Tod soll keine Flucht vor den eigentlich jetzt geforderten Taten sein. „Denn *schimpflich ist es, nur für sich selbst zu leben und zu sterben* (αἰσχρὸν γὰρ καὶ ζῆν μόνους ἑαυτοῖς καὶ ἀποθνήσκειν). Dazu forderst du mich jetzt auf, indem du dich aus der gegenwärtigen Lage zu befreien strebst, ohne dadurch sonst etwas Gutes oder Nützliches zu erwirken“<sup>48</sup>. Schon beim Komödiendichter *Menander* (342/341 bis 293/292 v. Chr.) hieß es lapidar: „*das ist das Leben: nicht für sich selbst nur zu leben* (τοῦτ' ἐστὶ τὸ ζῆν μὴ σεαυτῷ ζῆν μόνον)“<sup>49</sup>.

Kommen die genannten Belege darin überein, dass sie ein *ausschließliches* „Für-sich-selbst-Leben“ im Interesse des Gemeinwesens zurückweisen, so entspricht dem, dass die Wendung durchaus auch positiv benutzt werden konnte. Das trifft z. B. auf den römischen Komödiendichter *Terentius* (geb. 185 v. Chr.) zu, der in seinem Stück „*Adelphoë*“ den Demea das Leben seines Bruders folgendermaßen charakterisieren lässt, was aber keineswegs negativ gemeint ist: „*Jener lebte immer sein Leben* (ille suam semper egit vitam), in der Muße, bei Gastmählern (in otio, in conviviis) ... *sich selbst lebte er* (sibi vixit), *für sich selbst trieb er Aufwand* (sibi sumptum fecit)“<sup>50</sup>. Davon konnte Kaiser Augustus nach *Seneca* nur träumen: „Er ließ nicht ab, sich Ruhe zu wünschen und Enthaltung von den Staatsgeschäften zu verlangen; jedes Gespräch von ihm kehrte stets zu diesem Thema zurück, dass er auf Muße hoffe: mit diesem wenn auch trügerischen, so doch süßen Trost half er sich über seine Arbeitslast hinweg, *einmal werde er für sich selbst leben* (aliquando se victurum sibi)“<sup>51</sup>. Solches „Für-sich-selbst-Leben“ (sibi vivere) im Sinne eines zurückgezogenen Lebens im Dienst philosophisch gefüllter Muße ist für *Seneca* Kennzeichen des Weisen: „Einen Menschen von Muße nämlich hält für zurückgezogen die Masse und sorgenfrei und mit sich zufrieden, *für sich lebend* (sibi viventem), Eigenschaften, von denen nichts irgend jemandem zuteil werden kann außer dem Weisen. *Er allein weiß, für sich zu leben* (ille solus scit sibi vivere): er nämlich, was das Wichtigste ist, weiß [überhaupt] zu leben“<sup>52</sup>. Mit Müßiggang oder Vereinsamung darf solches „Für-sich-Leben“ oder besser: Mit-sich-selbst-identisch-Sein natürlich nicht verwechselt werden: „Denn wer Geschäfte und Menschen flieht, wen seiner begehrliehen Wünsche enttäuschendes Fehlschlagen vereinsamt hat, wer andere nicht glücklicher zu sehen vermag, wer wie ein scheues und träges Tier vor Furcht sich verborgen hält, *der lebt nicht für sich* (ille sibi non vivit), sondern – was am schändlichsten ist – für den Bauch, den Schlaf, die Lust: *nicht lebt deswegen für sich, wer für niemanden (lebt)* (non continuo sibi vivit, qui nemini)“<sup>53</sup>. Vielmehr hat jenes wahre „Für-sich-selbst-Leben“ im Sinne eines Mit-sich-selbst-identisch-Seins damit zu tun, dass derjenige, der diese Lebensform verwirklicht, innere Freiheit gegenüber den Urteilen der Masse besitzt, ihrer Bühne und ihres Applauses nicht bedürftig: „Damit du dich überzeugst, das ist wahr, sieh, *wie in einer Form ein jeder für die Masse lebt, in einer anderen für sich selbst* (aliter unusquisque populo vivat, aliter sibi). Nicht ist an sich schon die Einsamkeit Lehrerin der Unschuld, und nicht lehrt Landbesitz Genügsamkeit, sondern wenn Zeuge und Zuschauer sich entfernt haben, verlieren sich Fehlhaltungen, deren Lohn darin besteht, vorgeführt und zur Kenntnis genommen zu werden ...“<sup>54</sup>. Dass Mit-sich-selbst-identisch-Sein Freiheit für den Anderen, den Freund und Mitmenschen, einschließt, weiß auch *Seneca*: „Gemeinschaft aller Dinge (consortium rerum) stiftet zwischen uns die Freundschaft“, schreibt er an *Lucilius*, „weder ein Glück gibt es für uns einzeln noch ein Unglück – gemeinsam lebt man (in commune vivitur). Und nicht kann irgend jemand glücklich

<sup>48</sup> PLUTARCH, Agis et Cleomenes 52.10.2.

<sup>49</sup> STRECKER/SCHNELLE (Hg.), Neuer Wettstein (s. Anm. 45) 216 Nr. 2.

<sup>50</sup> TERENTIUS, *Adelphoë* V, 4.9. ZELLER, Selbstbezogenheit (s. Anm. 45) 41, sieht hier Terenz in Abhängigkeit von *Menander*.

<sup>51</sup> SENECA, De brevitate vitae IV, 2.

<sup>52</sup> SENECA, Ep. 55.4. Ähnlich positiv sehen das „Für-sich-selbst-leben“ bereits EURIPIDES, Ion 633f. 644–647; HORAZ, Ep. I 18,107–110; OVID, Trist. III 4,4–6 (alle Belege im *Neuen Wettstein* [s. Anm. 45] 216f.).

<sup>53</sup> Ep. 55,5.

<sup>54</sup> Ep. 94,69.

leben, der nur sich im Sinne hat (qui se tantum intuetur), der alles zu seinem eigenen Nutzen wendet: *für einen anderen musst du leben, wenn du für dich willst leben* (alteri vivas oportet, si vis tibi vivere). Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl (haec societas), sorgfältig und unverletzlich gehütet, das uns Menschen den Menschen verbindet und das Bewusstsein vermittelt, es gibt ein gemeinsames Recht des Menschengeschlechts, trägt das meiste dazu bei, auch jene engere Gemeinschaft der Freundschaft, von der ich sprach, zu fördern: alles nämlich wird mit einem Freund gemeinsam haben (omnia enim cum amico communia habebit), wer vieles mit einem Menschen (gemeinsam hat)<sup>55</sup>.

Schließlich treffen wir den hellenistischen Slogan vom „Sich-selbst-Leben“ auch in der frühjüdischen Literatur an, bei *Philo von Alexandrien*, und zwar im Konnex mit einer theologischen Variante, die Paulus nahekommt und Indiz dafür sein könnte, dass dieser die Formel, wie so manches an hellenistischem Gedankengut bei ihm, über die Vermittlung der griechischsprachigen Synagoge empfangen hat<sup>56</sup>. So heißt es zum Schluss einer längeren Allegorese zu Gen 15,9: „Könnte man wirklich in allen Stücken *mehr für Gott als für sich leben* (ζῆσαι θεῷ μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ) ..., so würde man ein glückliches und seliges Leben führen“<sup>57</sup>. Freilich bleibt ein solches Ideal angesichts der Macht der sinnlichen Leidenschaften des Menschen eine Seltenheit, wie Philo auch weiß: „Denn am tugendhaften Leben, das im wahrsten Sinne Leben ist, haben wenige Anteil, nicht von den Herdenmenschen, meine ich – von diesen ist keiner Anteilhaber des wahren Lebens –, sondern wenn es einigen möglich wurde, die menschlichen Willensbetätigungen zu fliehen und *für Gott allein zu leben* (θεῷ μόνον ζῆσαι)“<sup>58</sup>. Was bei Philo auf Gott bezogen ist<sup>59</sup>, das findet bei Paulus seine Orientierung am κύριος Christus.

Knüpft das „Lehrstück“ tatsächlich an die skizzierte Redensart an, so hat es sie doch auch charakteristisch verfremdet. Ihr geht es nicht um eine ethische Weisung – leb nicht allein für dich, sondern auch für andere! Leb für Gott! –, sondern viel grundsätzlicher um die Aufdeckung einer neuen Wirklichkeit: „niemand von uns lebt sich selbst und niemand stirbt sich selbst.“ Gerade die Erweiterung des traditionellen ζῆν + Dat. commodi um das Thema des Sterbens<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Ep. 48,2f.

<sup>56</sup> So ZELLER, Selbstbezogenheit (s. Anm.45) 42 mit Anm. 8, unter Hinweis darauf, dass wir auch in 1Petr 2,24; 4,2 „ähnliche Dative (,Gerechtigkeit‘, ,Wille Gottes‘)“ finden, „verbunden mit ,leben‘, antithetisch dem früheren Wandel gegenüber(gestellt)“. 1Petr 2,24: „Er selbst hat unsere Sünden an seinem Leib aufs Holz hinaufgetragen, damit wir den Sünden absterben und *der Gerechtigkeit leben* ...“; 1Petr 4,2: „... um nicht mehr *den Begierden der Menschen*, sondern *dem Willen Gottes zu leben* die verbleibende Zeit im Fleisch“.

<sup>57</sup> Quis rerum divinarum heres sit 111. Die Auslegung von Gen 15,9 („Hol mir ein dreijähriges Rind, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine Haus- taube“) in Quis rer. 102–111, die im zitierten Spitzensatz gipfelt, knüpft an die Beobachtung an, dass es im Bibeltext heißt: „hol *mir*“, und nicht: „hol *dir*“, um daran eine Betrachtung darüber anzustellen, dass die meisten Menschen die ihnen von Gott gewährten Gaben „für sich“ und nicht „für Gott nehmen“ (110 u. öfters).

<sup>58</sup> De mutatione nominum 213.

<sup>59</sup> ZELLER, Selbstbezogenheit 42: „Nicht die soziale Verpflichtung erscheint hier als Gegenpol zum selbstbezogenen Leben, sondern Gott, und zwar ausschließlich. Dies geht mit einer bestimmten Anthropologie einher, in der die vom Körper ausgehenden menschlichen Regungen an sich schon als schlecht gelten; deshalb ist nach Philon für Gott und für die Seele leben gleichbedeutend“; De Vita Mos. I 29: „Nur der Seele allein, nicht dem Körper zu leben, war sein Sehnen“.

<sup>60</sup> Dazu vgl. oben den Plutarch-Beleg (Anm. 48)! HAACKER, Röm (s. Anm.18) 283f., meint, für die Ergänzung durch das Thema des Sterbens käme „das *soldatische* Berufsethos als sprach-

zeigt den „aufweisenden“ Charakter des Textes. Gleichzeitig wird aber auch die Variante, die im „Sich-selbst-Leben“ das „Mit-sich-selbst-identisch-Sein“ des Menschen als höchste Form seiner *εὐδαιμονία* erkennt (Seneca), aufgebrochen und implizit in eine neue Gestalt von (theologischer) Anthropologie überführt: Menschliches Sein ist prinzipiell ein Sein in Beziehung<sup>61</sup>. Allerdings – das sei nochmals betont<sup>62</sup> – wird dabei nicht dazu gemahnt, dieses „Sein in Beziehung ...“ nun auch in rechter Weise zu realisieren (also nicht sich, sondern dem Herrn zu leben), vielmehr wird den Glaubenden gesagt, *dass* sie bereits sich selbst enthoben *sind* (ob sie sich dessen nun immer bewusst sind oder nicht): Als Glaubende – so könnte man den ersten Doppelzeiler übersetzen – sind wir nicht mehr verdammt *zu uns selbst*, leben und sterben wir auch nicht mehr mit der Hölle unserer eigenen totalen *Vereinzelung* vor Augen<sup>63</sup>, sind vielmehr *von uns selbst befreit*: aufgehoben in einer uns unendlich reich machenden *Beziehung der Liebe*<sup>64</sup>, die tragfähig ist, das heißt, sich im Sterben bewährt und den Tod überdauert:

„Denn leben wir,  
so leben wir dem Herrn,  
sterben wir,  
so sterben wir dem Herrn.

Ob wir leben,  
ob wir sterben,  
wir gehören also dem Herrn.“

liches Vorbild“ in Frage. „So beteuert der Söldnerführer Ittai in 2Sam 15,21 seine Treue gegenüber David mit den Worten: ‚Wo mein Herr sein wird, sei es zum Sterben oder zum Leben, da wird dein Diener auch sein‘“. CAESAR, Bell. Pomp. II 91: „Heute werde ich eine Tat vollbringen, dass du mir nachher dankbar sein wirst, gleich ob ich sterbe oder am Leben bleibe“ (ein Soldat zu Caesar vor der Schlacht). Bei Paulus sei diese „Tradition dadurch verändert, dass das Sterben nicht das letzte ist“.

<sup>61</sup> SCHMITHALS, Röm (s. Anm.12) 501: „Der Mensch lebt seinem Wesen nach ‚in Beziehung zu ...‘, und zwar gibt es für ihn zwei Grundweisen der Beziehung. Entweder lebt er ‚sich‘ (*coram seipso*; *incurvatus in se*, Luther), oder er lebt ‚dem Herrn‘ (*coram Deo*; *coram Christo*)... in allen seinen einzelnen Möglichkeiten und Entscheidungen geht es stets zugleich um die Grundentscheidung, aus dem ihm selbst Verfügbaren und Vorhandenen oder aus der unverfügbaren Begegnung mit Gott zu leben“.

<sup>62</sup> Und zwar deshalb, weil in der Auslegung unseres Stücks durchaus die Tendenz zu beobachten ist, die gattungsmäßige Differenz zwischen V.7–9 und dem Rahmen zu verwischen und also auch V.7–9 eine ethisch-mahnende Absicht zu unterstellen. Das beginnt schon damit, dass man V.7–9 eine „Grundentscheidung“ übermitteln sieht (vgl. die vorige Anm.) oder von „imperativischen Varianten“ spricht (vgl. Anm. 65).

<sup>63</sup> E. JÜNGEL, Tod (ThTh 8), Berlin <sup>3</sup>1973, 145: „der Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnisslosigkeit*“.

<sup>64</sup> Der *Neue Wettstein* (s. oben Anm.45) zitiert zu Röm 14,8 aus einem Liebesgedicht des Propertius: „Wahrhafte Liebe will nichts wissen von Maß oder Ziel ... *Lebend gehör' ich nur ihr, ihr nur gehör' ich auch tot* (huius ero vivus, mortuus huius ero)“ (II 15,30.36). Näher liegt freilich der Hinweis von O. MICHEL, Röm<sup>5</sup> (s. Anm.3) 428: „Schön ist das Wort Metatrons über Moses nach dem Midr. Tanch. (5a Wiener Ausg.): ‚O Herr der Welt, er lebe oder sterbe, so ist er dein‘.“

Wie kunstvoll diese beiden „Strophen“ gestaltet sind, wurde oben schon bemerkt. Dabei dient die formale „Verknappung“ von B in C bei gleichzeitiger Umkehr der Perspektive – jetzt geht es nicht mehr um die Beziehung zum Herrn aus der Sicht des *Menschen*, sondern aus der des Herr-Seins *Jesus*<sup>65</sup> – der Vermittlung der entscheidenden Aussage des „Lehrstücks“: „Ob Leben oder Tod ...“. „So verliert der tiefste Gegensatz in unserem Dasein seine unbedingte Bedeutung“<sup>66</sup>. Die für gewöhnlich als unhintergebar angesehene, letzte Alternative wird in der Sicht des Glaubens zum Vorletzten: nicht „leben oder sterben“, sondern „Sich-selbst-verfallen-Sein“ oder „dem Herrn gehören“ heißt die eigentliche Alternative, die für die Glaubenden aber gar keine mehr ist.

Demnach besteht die befreiende Botschaft des „Lehrstücks“ darin, dass wir nun nicht mehr verzweifelt selbst anrennen müssen gegen jenen Riss in unserer Existenz, der im Sterben nicht tiefer sein könnte<sup>67</sup>; es gibt da jemanden ganz Anderen, der eine Beziehung zu uns gestiftet hat, eine Beziehung, die wirklich Heil und Rettung in sich birgt: Jesus, den Herrn, *dem wir gehören, dessen Macht wir unterstehen*. Nicht wir sind es, welche die Mauern des Todes zu überspringen hätten, er ist es, der dies für uns getan und uns so den Weg ins Leben gebahnt hat:

„Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden,  
dass er über Tote und Lebende Herr sei.“

Damit ist die Klimax des „Lehrstücks“ erreicht: Jesu Sterben und Zum-Leben-bei-Gott-Gelangen, wie es das Bekenntnis der Kirche festhält, versteht nur, wer erkennt, dass er *selbst* in diesem Bekenntnis *mitgemeint* ist: Jesu Erhöhung zum Herrn über Lebende wie Tote verändert sein eigenes Leben von Grund auf; als Knecht des zu Gott erhöhten Herrn Jesus Christus sieht er sein Leben oder Sterben nun nicht mehr in der Ausweglosigkeit dieses Entweder-Oder: Es gibt ein Drittes, welches die Alternative von „leben“ oder „sterben“ übersteigt und deshalb auch die rechte Gelassenheit im Sterben ermöglicht, eben die *Zugehörigkeit zum Herrn*, die alles andere relativiert und in seinem Anspruch entdramatisiert.

Relativiert ist damit dann aber auch die Frage nach dem *Wann* der Wiederkunft Jesu, seiner Parusie, bzw. nach dem *Wie* der Errettung der an ihn Glaubenden aus dem Tod; es genügt – so das „Lehrstück“ – der Glauben an sein österliches Herr-Sein, in diesem liegt alles beschlossen. Man gewinnt den Eindruck,

<sup>65</sup> Unverständlich ist deshalb die Bemerkung von KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 7) 359, zu V.8e-g: „die imperativischen Varianten in 8b [= 8e-g] sind erbauliche Korrekturen“.

<sup>66</sup> P. ALTHAUS, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen <sup>13</sup>1978, 140f. „Was ist der Unterschied von Leben und Sterben gegenüber der großen Einheit, dass wir in beidem auf den Herrn bezogen sind!“

<sup>67</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 7) 359: „Leben und Tod sind die extremsten Gegensätze in menschlicher Existenz und werden als solche von jedem persönlich erfahren. Der Christ bewährt sich darin, dass er sehenden Auges durch beides geht“.

dass die Fragen, die bisher Paulus und seine Gemeinden umgetrieben haben – was ist mit denen, die vor der Wiederkunft Christi sterben? Gehören auch sie zu seinem Herrschaftsbereich? – an Dringlichkeit eingebüßt haben, ja verblasst sind angesichts der einen christologischen Erkenntnis, die das „Lehrstück“ in großer Einfachheit entfaltet: Christi „Leben bemächtigt sich unseres Todes und schließt unser Leben in sich“<sup>68</sup>. Damit sind wir dann auch schon bei der Frage nach der Herkunft des „Lehrstücks“, ob es einen Ort in der „Lehrentwicklung“ des Apostels besitzt, der es als *sein* Gebilde ausweisen kann.

#### 4. Röm 14,7–9 als Didaché des Apostels

In der Tat spricht alles dafür, dass es Paulus war, der unser „Lehrstück“ selbst geformt hat, unabhängig von seinem Diktat des Römerbriefs (Röm 16,22), gedacht für einen besonderen Zweck: sich und anderen in der *Frage nach dem Sterben* Rechenschaft zu geben im Bedenken der christologischen Glaubensüberlieferung.

Einen sehr deutlichen Hinweis in diese Richtung bietet zunächst *2Kor 5,14–21*, dessen erster Teil lautet:

- 14 a Denn die Liebe Christi hält uns zusammen (συνέχει),  
 b wenn wir dies bedenken (κρίναντας τοῦτο ὅτι):  
 c Einer starb für alle,  
 d folglich starben alle;  
 15 a und er starb für alle,  
 b damit die Lebenden *nicht mehr sich selbst leben* (ἑαυτοῖς ζῶσιν),  
 c *sondern dem für sie Gestorbenen und Erweckten.*  
 16 a Deshalb (ὥστε) kennen wir von jetzt an keinen nach dem Fleisch;  
 b wenn wir auch Christus gekannt haben nach dem Fleisch,  
 c doch jetzt kennen wir (ihn) nicht mehr (so).  
 17 a Deshalb (ὥστε), wenn jemand in Christus (ist),  
 b (ist er) neue Schöpfung;  
 c das Alte ist vergangen,  
 d siehe, Neues ist geworden.

Auch hier begegnet bereits eine Anspielung auf den Slogan vom „Sich-selbst-Leben“ (V.15b), der aber, wie in Röm 14,7, sogleich negiert wird. Auch hier begegnet diese Anspielung in einer lehrhaften Explikation eines christologischen Glaubenssatzes („einer starb für alle“), in einer kleinen Didaché (V.14c–15c). In ihr geht es Paulus um eine Deutung des Todes Jesu, die diesen als ein alle Menschen (οἱ πάντες) inkludierendes Heilsgeschehen begreift in dem Sinn, dass durch seinen stellvertretenden Sühnetod alle Menschen ihrer der Sünde verklavten Existenz gestorben sind, sie also nach Gottes Urteil alle den von der

<sup>68</sup> SCHLIER, Röm (s. Anm.10) 410.

Sünde beherrschten Todesraum definitiv verlassen haben (V.14c.d)<sup>69</sup>. Die positive Kehrseite davon ist, dass die durch Christus Lebenden dies jetzt auch realisieren<sup>70</sup>, das heißt: „nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Erweckten“ (V.15a-c). Das jedenfalls ist das Ziel (ἵνα) des Heilstods Jesu, welches – so wird man zu ergänzen haben – *im Glauben* der „Lebenden“ als Frucht seines Einsatzes für sie wirklich wird: eine neue Existenz, eine „neue Schöpfung“ (V.17) in Christus, die hier und jetzt schon möglich ist<sup>71</sup>.

Beachtet man die Unterschiede zwischen 2Kor 5,15 und Röm 14,7, dann zeigt sich deutlich, in welche Richtung sich im „Lehrstück“ des Römerbriefs das thematische Interesse des Paulus verlagert hat. Spricht 2Kor 5,15 nur von „Sich-selbst“ bzw. „für den Gestorbenen und Auferweckten *Leben*“, so ergänzt Röm 14,7f. dies um das „Sich-selbst-Sterben“ bzw. „dem-Herrn-Sterben“. Geht es also im 2. Korintherbrief um das rechte Verständnis *gegenwärtiger* Glaubensexistenz als „neuer Schöpfung“ in Christus, so signalisiert die Ergänzung in Röm 14,7f. die thematische Verlagerung hin zur *Frage nach dem Sterben*, die hier gleichfalls im Kontext des christologischen Glaubensbekenntnisses einer Antwort zugeführt wird. Damit bestätigt 2Kor 5,14ff. nachträglich die oben vorgenommene Themenbestimmung für Röm 14,7–9, aber erweist auch die Annahme als richtig, dass unser „Lehrstück“ tatsächlich der Feder des Apostels entstammt<sup>72</sup>.

Will man es nun in die „Lehrentwicklung“ des Paulus hinsichtlich der in seinen Briefen sich abzeichnenden eschatologischen Vorstellungen einordnen<sup>73</sup>,

<sup>69</sup> Dazu vgl. des näheren O. HOFIUS, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2Kor 5,19), in: DERS., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen <sup>2</sup>1994, 15–32; DERS., Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, ebd. 33–49: 45f.

<sup>70</sup> C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK VIII), Berlin 1989, 122: „Die Liebestat Christi gilt allen, die Konsequenz daraus wird aber nur von denen gezogen, die dadurch bewusst neu leben.“

<sup>71</sup> Vgl. V.17d: „siehe, Neues *ist* geworden (γέγονεν)“, sowie V.16 im Blick auf Christus, den wir „von jetzt an“ nicht mehr *κατὰ σάρκα*, also unter Absehen von seinem Tod und seiner Auferweckung, kennen. Dem zweimaligen *vūv* V.16 entspricht 6,2, wo es in Auslegung von Jes 49,8 LXX heißt: „Siehe, *jetzt* (*vūv*) (ist) die wohlgenommene Zeit, *jetzt* (*vūv*) der Tag der Rettung“.

<sup>72</sup> ζῆν + Dat. commodi begegnet auch noch Gal 2,19 (ἵνα θεῶ ζῆσω) und Röm 6,10 (ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῶ) und 6,11 (ζῶντας δὲ τῷ θεῶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

<sup>73</sup> Dazu vgl. zuletzt U. SCHNELLE, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart 1989, 37–48 („Die Eschatologie“), der auf der Basis eines Vergleichs von 1Thess 4,13–18; 1Kor 15,51f.; 2Kor 5,1–10 und Phil 1,23; 3,20f. zu dem Ergebnis gelangt, „dass in zentralen Bereichen der paulinischen Eschatologie von einer Entwicklung, d.h. von einem der sich ändernden historischen Situation entsprechenden folgerichtigen Fortschreiten des Denkens des Apostels gesprochen werden kann“. Triebfeder dieser Entwicklung sei vor allem der Faktor gewesen, dass Paulus seit 2Kor 5,1–10 selbst mit seinem Tod vor der Parusie gerechnet habe, was das Erfordernis einer individuellen Eschatologie ausgelöst hätte. Röm 14,7–9 spielt in der ganzen Diskussion keine Rolle. Aus der älteren Lit. vgl. noch C.-H. HUNZINGER, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, in: M.-L. HENRY u.a. (Hg.), Leben angesichts des Todes (FS H. Thielicke), Tübingen 1968, 69–88; W. WIEFEL, Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus: ThZ 30 (1974) 65–81; außerdem N. WALTER, Hel-

dann empfiehlt es sich, dies im Horizont der Frage nach dem Geschick derer zu tun, welche die Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur Rettung nicht mehr zu ihren Lebzeiten mitbekommen sollten. Im ältesten uns bekannten Brief des Apostels, dem ersten an die Thessalonicher, hatte Paulus einst angesichts der Glaubenskrise, die der vorzeitige Tod von Gemeindemitgliedern unter den Christen der Stadt ausgelöst hatte, damit argumentiert, dass diese Verstorbenen bei der Parusie keineswegs vergessen wären; sie würden zuerst aus dem Tod erweckt und dann mit den Lebenden gemeinsam in die Lüfte zur Begegnung mit dem Herrn entrückt werden (1Thess 4,13–18). Auch damals hatte Paulus, ganz ähnlich wie hier in Röm 14,7–9, mit dem Glaubensbekenntnis operiert: „Denn wenn wir glauben: ‚Jesus ist gestorben und auferstanden‘, dann wird Gott auch [so glauben wir] durch Jesus die Entschlafenen mit ihm (herauf)führen“ (1Thess 4,14). Sah es zur Zeit des 1. Thessalonicherbriefes so aus, als seien Todesfälle vor der Wiederkunft Christi, mit der man für die nahe Zukunft rechnete, noch die Ausnahme, so musste man sich, wohl schon sehr rasch, auf den Tod vor der Wiederkunft Christi als den Regelfall einstellen. Bereits in 1Kor 15,51 heißt es: „nicht alle sterben wir [vor der Parusie], aber alle werden wir [wenn Christus kommt] verwandelt werden“. In unserem „Lehrstück“, das eine Momentaufnahme aus diesem schwierigen Erkenntnisprozess der frühen Kirche bietet, in dessen späterem Verlauf die Wiederkunft Christi in immer weitere Ferne rückte, stehen „leben“ und „sterben“ unter dem Gesichtspunkt der Heilserwartung als völlig gleichwertig nebeneinander: „*ob wir leben, ob wir sterben*, wir gehören also dem Herrn“. Fragen nach der Wiederkunft Christi und dem konkreten Wie der zukünftigen Verwirklichung seines Herr-Seins über Lebende und Tote treten also in den Hintergrund, wie wir oben bereits gesehen haben. Es genügt unserem „Lehrstück“ dieses eine: der Glaube an Christus, den Herrn über Lebende und Tote, und seine Bedeutung für das Selbstverständnis der Christen im Angesicht ihres Sterbens hier und jetzt! Vergleicht man das mit den übrigen Zeugnissen des Apostels zu den eigentlich eschatologischen Fragen, dann zeigt sich in der Tat, wie ausgereift inzwischen seine Position dazu ist.

---

lenistische Eschatologie bei Paulus? Zu 2Kor 5,1–10: ThQ 176 (1996) 53–64: 63f., DERS., Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Hellenisierung der Auferweckungshoffnung bei Paulus, in: M. Trowitzsch (Hg.), Paulus, Apostel Jesu Christi (FS G. Klein), Tübingen 1998, 109–127, 110 Anm.2: „ich denke auch, dass von einer Entwicklung in einer bestimmten Richtung zu sprechen ist, wie ich das in diesem Aufsatz zeigen möchte. Insgesamt sollte man jedoch nicht versuchen, bei Paulus ein in sich geschlossenes System von Eschatologie aufzuweisen. Es ist zu bedenken, dass nach jüdischer Sichtweise die Themen der Eschatologie nicht unter dogmatisch-systematischen Gesichtspunkten ausgearbeitet werden müssen, sondern eher zur ‚narrativen‘ und damit durchaus variablen Seite der Theologie gehören, im Unterschied zu den Halachot, die durch ‚Lehre‘ bzw. ‚Forschung‘ (*midrasch*) zur Eindeutigkeit gebracht werden müssen.“

## 5. „In extremis und damit auch im Alltag“ (E. Käsemann)

Was im Angesicht des Sterbens seine Tragfähigkeit erweisen soll, will vorher eingeübt werden. So kann man schlussfolgern, wenn man vom Zentrum unseres Textes Röm 14,1–12 her auf seine beiden Rahmenteile blickt. Paulus aber geht den Weg als „Seelsorger“<sup>74</sup> in umgekehrter Richtung. Er rückt den römischen Konflikt um unterschiedliche Lebensformen, Mahlkonventionen und Feiertage in das Licht der letztthin entscheidenden Frage des Glaubens, so dass er von dorthin seine wegweisende Klärung empfängt. „Dem Herrn zu leben und zu sterben, ist für Paulus“ – so liest man bei E. Käsemann – „das Kriterium des Christen in extremis und damit auch im Alltag“<sup>75</sup>; im Alltag des römischen Konflikts deshalb, weil es klipp und klar die Grenzen im Umgang miteinander markiert: Jeder ist selbst seinem Herrn verantwortlich, so muss er auch davon Abstand nehmen, den Anderen zu verurteilen oder zu verachten; Richten ist Privileg Gottes.

Andererseits werfen aber auch die Rahmenteile bezeichnendes Licht auf das „Lehrstück“. *Ein* Gesichtspunkt sei zum Abschluss genannt. Das „Lehrstück“ verwirft zwar indirekt das hellenistische Programm der Suche nach der Identität mit sich selbst als Weg zur εὐδαμονία, um an dessen Stelle für die Glaubenden das „Sein in Beziehung“ zum „Herrn“ (κύριος) als das auch im Angesicht des Sterbens allein tragfähige Konzept zu setzen. Aber eine Geringschätzung des Individuums, des „Einzelnen“, beinhaltet das gerade nicht. Im Gegenteil! „Dem Herrn gehören“, „ihm leben“ meint eine *persönliche* Beziehung, die nicht im Allgemeinen aufgeht. Der „Einzelne“ wird als „Einzelner“<sup>76</sup> in seiner Verantwortung und seinem Gewissensentscheid<sup>77</sup> im Rahmen dieser persönlichen Beziehung freigesetzt – coram deo –, wobei es eben der *gemeinsame* Bezug aller Glaubenden auf *denselben* „Herrn“ ist, der als Regulativ der Gemeinschaft die Einzelnen gleichzeitig auch in die Verantwortung füreinander samt Respekt vor dem Weg der Anderen stellt. Hier zeichnet sich ein neuer Typ theologischer Anthropologie ab, für den das „Sein in Beziehung“ sowohl im Blick auf den schlechthin Anderen – Gott in Jesus Christus – wie im Blick auf den „Nächsten“ – ἐν ἀγάπῃ – die grundlegende Kategorie ist.

<sup>74</sup> O. KUSS, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg<sup>2</sup>1976, 278f.

<sup>75</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm.7) 359.

<sup>76</sup> Vgl. P. v.D. OSTEN-SACKEN, Charisma, Dienst und Gericht. Zum Ort des einzelnen (*heka-stos*) in der paulinischen Theologie, in: DERS., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (ThB.NT 77), München 1987, 103–116.

<sup>77</sup> Dazu vgl. den Beitrag Nr.20 („Erkenntnis und Liebe ...“) in diesem Band unter Punkt 5.2b!