

20. Erkenntnis und Liebe

Kriterien glaubenskonformen Handelns nach Röm 14,13–23

Was Paulus in Röm 14,13–23 an *theologischen Kriterien glaubenskonformen Handelns* zur Bewältigung eines konkreten Konflikts unter den römischen Christen entwickelt, das hat er bei vergleichbarer Situation in Korinth kurz zuvor schon einmal durchdacht und in einem Brief an die dortige Gemeinde in eine erste Form gebracht¹. Dieser „Vorlauf“ ist vielleicht der Grund dafür, dass ihm jetzt im Römerbrief eine in jeder Hinsicht ausgereifte Argumentation gelingt, die mehr Beachtung verdient, als ihr bislang zuteil geworden ist². Nach einer kolometrischen Präsentation des Textes (unter 1) gilt es, seine Architektur zu erheben (unter 2), nach vorgeprägten Bausteinen zu fragen (unter 3) und den Text in Grundzügen auszulegen (unter 4). Abschließend sei der Ertrag für eine *theologische Ethik* festgehalten.

1. Abgrenzung, Kontext und kolometrische Präsentation der Verse

Röm 14,13–23 ist der *zweite* Abschnitt der Paränese Röm 14,1–15,13, die im Anschluss an die eher allgemein und grundsätzlich gehaltene ethische Weisung von Röm 12,1–13,14 nun konkret auf die Verhältnisse in den römischen Hausgemeinden eingeht und einen in ihnen schwelenden Konflikt zwischen jüdisch sozialisierten christlichen Familien einerseits und solchen mit pagan-heidnischem Hintergrund andererseits zu schlichten versucht³. Richtet Paulus sich im ersten Abschnitt dieser Paränese, Röm 14,1–12, an *beide* Gruppen, so spricht er in Röm 14,13–23 vornehmlich die Christen an, die sich an die Reinheitsbestimmungen der Tora nicht mehr gebunden wissen, also die in 15,1 sogenannten „Starken“, mit denen auch er selbst sympathisiert, was ihre theologischen Überzeugungen betrifft. Von daher ergibt sich dann auch die Abgrenzung unseres Textes gegenüber 14,1–12, die aber auch durch seine kompakte Binnenstruktur (vgl. unter 2) nach vorne und hinten hin sichergestellt wird. In 15,1–6 bewegt

¹ 1Kor 8,1–13; 10,23–11,1. Eine Zusammenstellung der Vergleichspunkte bietet U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (Röm 12–16) (EKK VI/3), Zürich 1982, 115. Vgl. auch C. HEIL, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz* (BBB 96), Weinheim 1994, 251f.

² Freilich ist der Text immer wieder kommentiert worden, aber was fehlt, ist eine eigene Erhebung seiner formalen und gedanklichen Struktur samt einer Auswertung des exegetischen Befunds für eine theologische Ethik und ihre ekklesiologischen Implikationen.

³ Vgl. auch oben den Beitrag Nr. 7 („Der Einsamkeit des Selbst entnommen ...“) unter Punkt 1 (= S.145ff.) sowie M. THEOBALD, *Römerbrief, Kap.12–16* (SKK.NT 6/2), Stuttgart 2001, 127–138; *Heil, Ablehnung* (s. Anm. 1) 253ff.

Paulus sich auf einer von der konkreten Situation wieder stärker absehenden grundsätzlichen Ebene, auf der er dem christologischen Basismotiv in Verbindung mit einer hermeneutischen Reflexion auf das Schriftzeugnis eigene Beachtung zuteil werden lässt.

Der Text lautet:

- 13 a Nicht mehr lasst uns also einander *richten* (κρίνωμεν),
 b sondern macht lieber das zum *Richtmaß* (τοῦτο κρίνατε),
 c (nämlich) dem *Bruder* keinen *Anstoß* (πρόσοκμα) oder *Ärgernis* (σάνδαλον) zu geben.
- 14 a Ich weiß und bin im Herrn Jesus davon überzeugt:
 b *Nichts ist* aus sich selbst heraus *unrein*,
 c es sei denn für den, der etwas als unrein ansieht,
 d für den (ist es) unrein.
- 15 a Wenn nämlich (γάρ) dein *Bruder wegen einer Speise* (διὰ βρώμα) betrübt wird (λυπείται),
 b (dann) wandelst du nicht mehr nach der *Liebe* (κατὰ ἀγάπην).
 c Richte den nicht *durch deine Speise* zugrunde,
 d für den Christus gestorben ist.
- 16 Nicht also (οὐν) werde gelästert euer *Gut* (τὸ ἀγαθόν).
- 17 a Denn (γάρ) nicht besteht die *Gottesherrschaft* in *Speise* und *Trank*,
 b sondern in *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη), *Friede* (εἰρήνη) und *Freude* (χαρὰ) im heiligen Geist;
- 18 a denn (γάρ) wer in diesem⁴ dem Christus dient, ist Gott wohlgefällig
 b und bewährt vor den Menschen.
- 19 a Also nun (ἄρα οὖν), lasst uns die (Sache) des *Friedens* (τὰ τῆς εἰρήνης) verfolgen⁵
 b und das (,was) dem gegenseitigen *Aufbau* (dient)!
- 20 a Nicht *wegen einer Speise* (ἐνεκεν βρώματος) zerstöre das *Werk Gottes*!
 b *Alles ist zwar rein*,
 c doch *schlecht* (ist es) für einen Menschen,
 d der *unter Anstoß* (διὰ προσκόμματος) isst.
- 21 a *Gut* (ist es), kein *Fleisch* zu essen
 b und keinen *Wein* zu trinken
 c und nicht das (zu tun),
 d woran *dein Bruder sich stößt* (προσκόπτει).
- 22 a Du (σύ):
 b die *Glaubensüberzeugung* (πίστις),
 c die du hast,
 d habe (sie) für dich selbst (κατὰ σεαυτὸν) –
 e vor Gott.
 f Wohl dem,
 g der sich selbst nicht *verurteilen* muss (ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν) in dem,

⁴ ἐν τούτῳ, das der schwächer bezeugten Lesart ἐν τούτοις vorzuziehen ist, bezieht sich auf den Geist (vgl. Röm 1,9; 7,6; Phil 3,3).

⁵ Besser bezeugt ist zwar διώκομεν (≠ ABFGLP usw.), doch die Variante διώκωμεν (CDΨ usw. sowie der Mehrheitstext) passt besser zum Charakter des Segments B', das aus dem eher feststellenden Mittelstück paränetische Konsequenzen zieht. Auch entspricht der Adhortativ eher der zugrundeliegenden Sprachtradition (vgl. unten Anm. 65). Anders zuletzt P. STUHLMA-CHEK, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 202.

- h was er für gut befindet (δοκιμάζει);
 23 a wer aber mit sich selbst im Streit liegt (διακρινόμενος),
 b wenn er isst,
 c der ist schon *gerichtet* (κατακέκριται),
 d weil er nicht aus Glauben (handelt).
 e Alles aber,
 f was nicht aus Glauben (geschieht),
 g ist Sünde.

2. Die Architektur des Textes

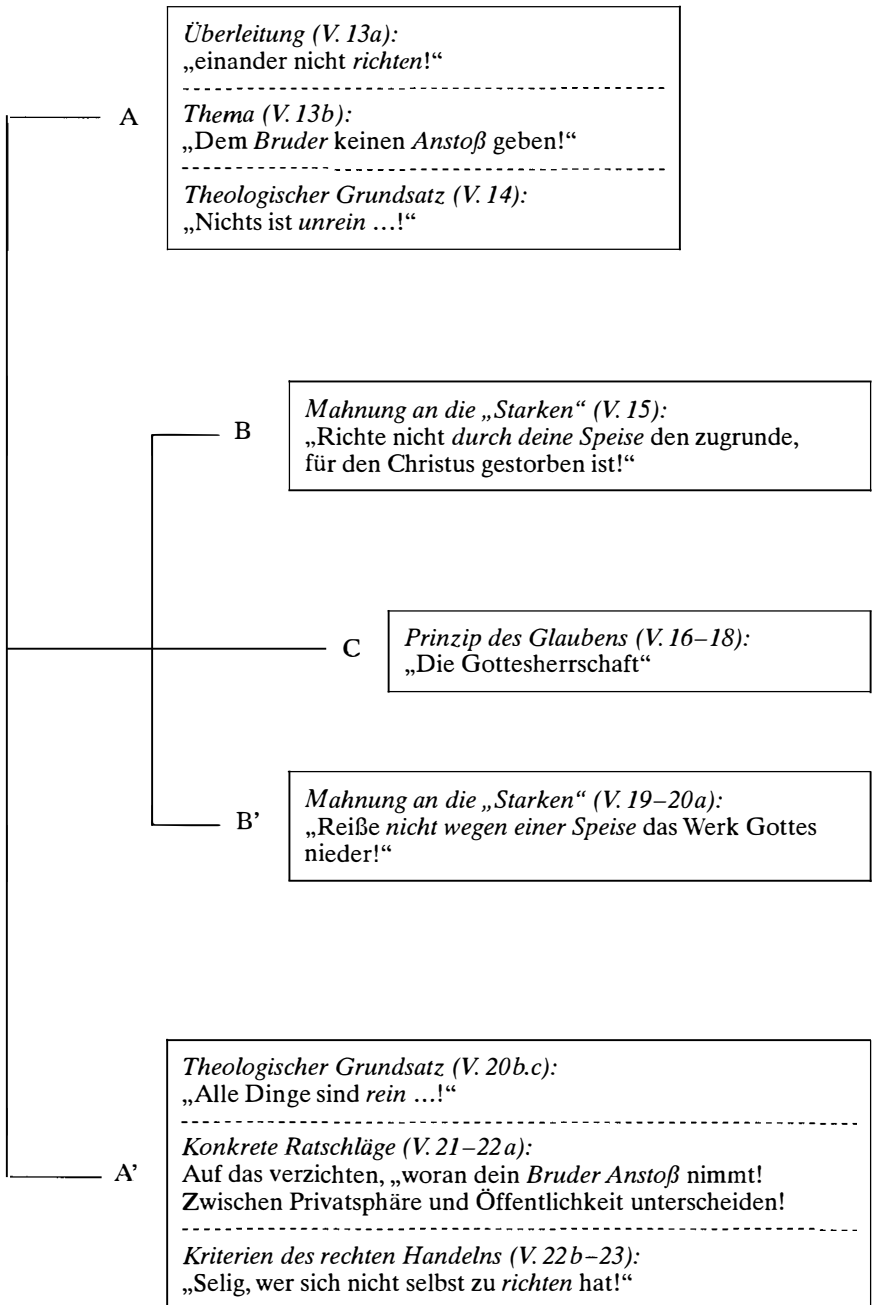
Der Abschnitt 14,13–23 bietet ein schönes Beispiel dafür, wie die Einsicht in den *Bauplan* eines Textes die Intention seines Autors zu erschließen hilft. Offensichtlich hat Paulus sich angesichts der etwas heiklen Problematik wieder einmal genau überlegt, nicht nur *was*, sondern auch *wie* er es seinen Adressaten sagen sollte. Eine sorgfältige Beschreibung der Struktur des Textes vermag deshalb Wesentliches zu seiner Deutung beizusteuern.

1. Wie der beiliegende Bauplan des Textes veranschaulichen kann, gehorcht dieser einem *konzentrischen Strukturmuster*: A – B – C – B' – A'. Die Mitte bildet das Segment V.16–18, bestehend aus einem Imperativ der 3. Pers. Sing. („nicht werde also gelästert euer Gut [ὑμῶν τὸ ἀγαθόν]“) und zwei jeweils mit γὰρ angefügten Begründungssätzen, von denen der zweite den ersten und der erste den voranstehenden Imperativ begründet⁶. Demnach verläuft die Logik der drei Sätze folgendermaßen: Das den Christen Roms anvertraute hohe Gut (ὑμῶν τὸ ἀγαθόν), das keiner Lästerung preisgegeben werden darf, ist die Gottesherrschaft, die, wie der „Definitionssatz“ V.17 darlegt, in Gerechtigkeit, Friede und Freude besteht. Diese drei bezeichnen die Weise, in der Gott seine Herrschaft im heiligen Geist ausübt, „denn wer in diesem (Geist) Christus dient, der lebt *Gott* wohlgefällig ...“, wie V.18 die voranstehende These bekräftigt. Da diese den eher formal gehaltenen Imperativ V.16 („euer Gut“) inhaltlich präzisiert, bildet sie das Herzstück des Segments, was damit übereinstimmt, dass Paulus mit ihr wahrscheinlich auf ältere frühchristliche Überlieferung zurückgreift⁷. Überdies hat er das Zentrum auch dadurch ausgezeichnet, dass er den vorgegebenen „Definitionssatz“ mit Hilfe des sich anschließenden Kommentarsatzes V.18 in einen *trinitarischen* Rahmen eingestellt hat: „denn wer im heiligen *Geist* *Christus* dient, ist *Gott* wohlgefällig“. Wie wichtig ihm V.17 ist, zeigt schließlich

⁶ Es handelt sich also, textlinguistisch gesprochen, um eine rekursive Argumentation, bei der die begründenden Sätze jeweils den Konklusionen nachfolgen; vgl. R. Wonneberger, Ansätze zu einer textlinguistischen Beschreibung der Argumentation bei Paulus, in: W. Meid/K. Heller (Hg.), Textlinguistik und Semantik. Akten der 4. Arbeitstagung österreichischer Linguisten Innsbruck, 6.-8. Dez. 1975, Innsbruck 1976, 159–177.

⁷ Vgl. unten Abschnitt 3!

Bauplan von Röm 14, 12–23



der Gebetswunsch 15,13 am Ende der ganzen Paränese, wo es in Erinnerung an ihn heißt: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller *Freude* und *Frieden* im Glauben, auf dass ihr überreich seid in der Hoffnung – in der Kraft des *heiligen Geistes*.“

2. Um das Zentrum V.16–18 (= C) herumgelagert sind die beiden Mahnungen der 2. Pers. Sing. V.15c.d und V.20a samt den sie jeweils begleitenden Sätzen (B = V.15/ B' = V.19.20a⁸). Dass die beiden Mahnungen aufeinander abgestimmt sind, ersieht man vor allem an dem ihnen gemeinsamen Stichwort „Speise“, wobei die Geringfügigkeit des mit diesem Stichwort bezeichneten Streitgegenstands im Vergleich zu den wirklich entscheidenden Fragen nach dem Heil des „Bruders“ und dem Wohl der Gemeinde jeweils wirkungsvoll durch einen Kontrast herausgestrichen wird:

„Richte durch *deine Speise* nicht den zugrunde,
für den *Christus gestorben ist!*“ (V.15c.d)

„Reiße nicht wegen einer *Speise* das *Werk Gottes* nieder!“ (V.20a)

Demaskiert Paulus zudem in V.15 ein Durchsetzen der eigenen Mahlgewohnheiten auf Kosten der anderen als Verstoß gegen das *Gebot der Nächstenliebe*, so entspricht dem in V.19 auf der positiven Seite die Aufforderung, alles für den „*Frieden*“ und den „*Aufbau*“ der Gemeinde zu tun. Beides, das Gebot der Liebe wie die Mahnung zum Frieden, gründen in der Einsicht in das Wesen der „*Gottherrschaft*“, wie es in V.17, der inneren und äußeren Mitte des Abschnitts, definiert wird.

3. Schließlich entsprechen sich auch die äußeren Rahmenteile V.13f./V.20b-23 (= A/A'). Bildet V.13a den Übergang vom ersten Abschnitt der konkreten Paränese 14,1–12 hin zu unserem zweiten, so enthält die Mahnung, „dem Bruder keinen Anstoß zu geben“ (V.13b), dessen *Thema*. Den sich daran anschließenden *theologischen Grundsatz* V.14a („nichts ist aus sich selbst heraus unrein“) versieht Paulus mit einer Einschränkung, die eigenes Gewicht besitzt: „es sei denn für den, der etwas für unrein hält, für den (ist es) unrein“.

Der abschließende Block von Weisungen (V.20b-23), der dem eröffnenden spiegelbildlich entspricht, setzt umgekehrt beim *theologischen Grundsatz* ein, der jetzt positiv gefasst ist: „Alle Dinge sind rein“ (V.20b). Auch hier ist eine subjektive Einschränkung unmittelbar angefügt: „doch für den Menschen, der (gewisse Speisen nur) unter Anstoß isst, ist das schlecht“ (V.20b.c). Die in der Texteröffnung noch allgemein gehaltene Mahnung, „dem Bruder keinen Anstoß zu geben“, konkretisiert Paulus sodann in den beiden folgenden Ratschlä-

⁸ Die innere Zusammengehörigkeit von V.19 und 20a wird u.a. an der die beiden Verse miteinander verklammernden Opposition von οἰκοδομή (V.19b) und καταλύειν (V.20a) (Aufbauzerstoren) deutlich; dazu vgl. auch Mk 14,58par. Mt 26,21; Mk 15,29 par. Mt 27,40 sowie Gal 2,18.

gen V.21⁹ und V.22a-e, die innerlich zusammengehören¹⁰. Dabei greift er jene Eingangsmahnung aus V.13b in V.21c („woran *dein Bruder Anstoß* nimmt“) nahezu wörtlich noch einmal auf. Wie V.13a.b ein rhetorisches Spiel mit κρίνειν treibt, so geschieht das schließlich auch in V.22f–23d (κρίνειν ἑαυτὸν / διακρίνεσθαι / κατακρίνεσθαι)¹¹. Die Absicht, mit V.20b-23 den Rahmen zu schließen, der mit V.13f. eröffnet wurde, ist somit deutlich, auch wenn zuzugestehen ist, dass der abschließende Teil A' (= V.20b-23) komplexer ausgefallen ist als die Eröffnung A: An den wiederaufgenommenen *theologischen Grundsatz* von V.20b.c. schließen sich nämlich gleich *drei* Versuche an, *Kriterien des rechten Handelns* zu formulieren, wobei die beiden ersten jeweils gegensätzlich strukturiert sind. Das wird an der folgenden Zuordnung der Aussagen deutlich:

- (1) a „Es ist gut,
kein Fleisch zu essen
und keinen Wein zu trinken
und nicht das (zu tun),
woran *dein Bruder* sich stößt;
b die Glaubensüberzeugung, die du hast,
sie sollst du *für dich selbst* haben – vor Gott.
- (2) a Wohl dem (μακάριος),
wer sich *selbst* nicht *verurteilen* muss in dem,
was er für gut befindet;
b wer aber (δέ) mit sich im Streit liegt (διακρινόμενος),
wenn er isst,
der ist *gerichtet* (oder: *verurteilt*),
denn (er handelt) nicht aus *Glauben*.
- (3) Alles aber (δέ),
was nicht aus *Glauben* (ist),
ist Sünde.

Die Opposition in (1) ist nicht auf den ersten Blick hin deutlich, wird aber bei entsprechendem Verständnis des κατὰ σεαυτὸν¹² transparent. Sie funktioniert folgendermaßen: Entweder gibt man dem „Bruder“ dadurch Anstoß, dass man *in aller Öffentlichkeit* Fleisch isst, Wein trinkt etc. (= a) oder aber man praktiziert die eigene Glaubensüberzeugung nur „für sich selbst“, d.h. wohl konkret: im Raum der eigenen Hausgemeinde verbleibend (= b)¹³. – Die Opposition in

⁹ Das καλόν ist „dem κακόν [V.20c] formal-rhetorisch entgegengestellt“ (H. SCHLIER, Der Römerbrief [HThK VI], Freiburg 1977, 417).

¹⁰ Dazu vgl. unten!

¹¹ Übrigens ist auch der voranstehende Abschnitt schon von diesem Aufmerksamkeit erheischenden stilistischen Spiel mit dem Wort κρίνειν (richten/ unterscheiden/ beurteilen) geprägt: vgl. 14,1 („nehmt den an, der im Glauben schwach ist, ohne in *Streitereien* [Unterscheidungen/ διακρίσεις] um Überzeugungen zu verfallen!“); 14,3,4 (*richten*); 14,5 („der eine *beurteilt* [κρίνει] einen Tag anders als den anderen, der andere *beurteilt* [κρίνει] jeden Tag [gleich]“); 14,10 („richten“). Außerdem vgl. Röm 2,1; 1Kor 11,32.

¹² W. BAUER-K. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Berlin ⁶1988, 825: Nach II.c „dient es [κατά + Akk.] der Vereinzelnung, Absonderung für, bei“.

¹³ Des näheren vgl. unten die Auslegung unter Punkt 4!

(2) ist formal am Gegensatz von „*Seligpreisung*“ (Makarismus) und *Verurteilung* („... ist gerichtet“) festgemacht und bezieht sich inhaltlich auf die Momente des „Mit-sich-selbst-identisch-Seins“ (= sich selbst nicht richten müssen) (= a) und des „Mit-sich-selbst-im-Streite-Liegens“ ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) (= b)¹⁴. – Die Sentenz (3) ist ad vocem „Glauben“ angehängt.

Dass der abschließende Teil A' in der beschriebenen Weise komplexer ausgefallen ist als der korrespondierende von A, dürfte mit der Absicht des Paulus zusammenhängen, die eröffnende Mahnung V.13b am Ende zu konkretisieren (in 1) bzw. mit flankierenden Kriterien rechten Handelns noch einmal abzusichern (in 2 und 3).

Die Übersichtstafel mit einigen weiteren Textmerkmalen (auf S.488) kann die vorgelegte These zur Struktur des Textes noch ein wenig vertiefen. Folgende gibt sie zu erkennen:

(1) Die herausgearbeitete Textstruktur wird von *makrosyntaktischen Signalen* gestützt, zumindest was die vier Segmente A bis B' angeht. Nach V.19, insbesondere im Segment A', erschwert das Fehlen von syntaktischen Zuordnungssignalen die Strukturierung des Textes.

(2) Die Abfolge der *Kommunikationsformen* (wir/ ihr/ du) scheint planvoll zu sein. Ein Imperativ der 3. Pers. findet sich nur im Zeitraum („euer Gut soll nicht gelästert werden“). Mit „wir“ setzt Paulus ein (V.13a), aber auch in der Schlussfolgerung V.19a, im Anschluss an das zentrale Textsegment V.15–18 und zu Beginn der zweiten Serie von Weisungen, begegnet dieses Gemeinschaft signalisierende und stiftende „Wir“ wieder. Das sich an den „Starken“ richtende „Du“ nimmt jeweils einen nachgeordneten Rang ein, wie die Abfolge der Kommunikationsformen insgesamt verdeutlicht: „Wir“ – „ihr“ – „du“ / „wir“ – „du“.

(3) Die geprägten Elemente – theologische Sätze und Maximen – sind markant platziert: an den Rändern (A/A') und in der Mitte (C) der Texteinheit. Diesen geprägten Elementen wenden wir uns im folgenden zu.

3. Geprägte Elemente im Text

Vorgeformte mündliche Überlieferung verwendet Paulus sehr wahrscheinlich im Zentrum seiner Komposition, in V.17, sodann an deren Rändern in V.14b/

¹⁴ Überdies gehören die Sätze V.22f-h und 23a-d deshalb zusammen, weil es sich im Unterschied zur voranstehenden Mahnung V.22a-e beidesmal um *theologische Urteile*, Feststellungen in der 3. Pers. Sing., handelt. Das wird in der Forschung durchweg übersehen, da man den Makarismus der *voranstehenden* Mahnung zuzuordnen gewohnt ist; das deshalb, weil man ihn – wie die Mahnung auch – an die Adresse der „Starken“ gerichtet sieht. Stellvertretend für andere sei für diese Auslegung WILCKENS, Röm III (s. Anm. 1) 96, zitiert: „Dieser Makarismus muss nach V.22a und im Gegensatz zu V.23 auf den ‚Starken‘ gehen ...“.

	Gliederungssignale	Kommunikationsform	Formale Besonderheiten
A	οὖν (13a)	(1) <i>wir</i> (13a) Mahnung (1. Pl. Konj.) (2) <i>ihr</i> (13b) Mahnung (2. Pl. Impt.) (3) <i>ich</i> (14)	Sentenz (14)
B	γάρ (15a)	<i>du</i> (15) (1) Feststellung (15a) (2) Mahnung (15b) (2. Sg. Impt.)	
C	οὖν (15a) γάρ (17a) γάρ (18a)	(1) Mahnung (16) (Impt. 3. Sg.) (2) Feststellung (17) (3) Feststellung (18)	Definitionssatz
B'	ἄρα οὖν (19a)	(1) <i>wir</i> (19a) Mahnung (1. Pl. Konj.) (2) <i>du</i> (20a) Mahnung (20a) (2. Sg. Impt.)	
A'		(1) Feststellung (20b.c) (2) Entscheid (21) + <i>du</i> (22a) Mahnung (22a-e) (2. Sg. Impt.) (3) Zwei Feststellungen (22f-23d) (3. Sg.) (4) Feststellung (23e-g) (3. Sg.)	Sentenz (20b.c.) Makarismus Sentenz (Definitionssatz)

20b, und möglicherweise im letzten Satz, in V.23b. Hinzu kommt der christologische Glaubenssatz V.15d¹⁵.

(1) Verschiedene Gründe sprechen für die Annahme, dass der Kern von V.17 auf älterer frühchristlicher Überlieferung basiert¹⁶:

¹⁵ Dazu vgl. K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), Gütersloh²1973, 78: Es handelt sich um die „Sterbensformel“ (vgl. Röm 5,6,8; 1Thess 5,10; Gal 2,21b; 2Kor 5,14f.; 1Kor 8,11), die hier „relativisch in den paulinischen Kontext eingebaut (ist), was außer der Änderung der Wortstellung eine Spezifizierung des ἡμῶν auf den schwachen Bruder zur Folge hat“.

„Nicht besteht das Reich Gottes in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude (im heiligen Geist).“

a) Formal und inhaltlich steht dieser Definitionssatz in sich selbst; auf den Kontext ist er zu seinem Verständnis nicht angewiesen.

b) Dem Satztyp nach (Definitionssatz¹⁷) kennt V.17 eine genaue Parallele: „nicht nämlich im Reden (ἐν λόγῳ) besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft (ἐν δυνάμει)“ (1Kor 4,20)¹⁸.

c) Bekanntlich spielt die Rede vom „Reich Gottes“ – das Herzwort der Verkündigung Jesu! – bei Paulus keine nennenswerte Rolle, auch wenn einzuräumen ist, dass ihm das Syntagma nicht völlig fremd war¹⁹. Das spricht für vorgegebene Überlieferung.

d) „Die Zusammenstellung von ‚Essen und Trinken‘ ist vom Kontext in Röm 14f. nicht gedeckt. Beide Stichworte sucht man in ihm vergeblich“²⁰. Denn in Röm 14f. steht das Problem des Essens und des Einhaltens bestimmter Tage im Vordergrund, wohingegen vom Weingenuss als einer Streitfrage nur einmal, und dann auch nur nebenbei, in V.21 die Rede ist. „Das alles deckt sich mit ‚Essen und Trinken‘ nur bedingt“²¹. Auch die Trias „Gerechtigkeit, Friede und Freude“ reicht über den Kontext hinaus: „Der Wortstamm ‚gerecht‘ ist ganz abwesend und vom Frieden, bzw. von Frieden und Freude ist nur 14,19; 15,13, offenbar in Abhängigkeit von 14,17, geredet“²².

e) Schließlich bietet vielleicht auch die Postierung des Satzes im Zentrum der Komposition einen Fingerzeig auf Überlieferung. Denn dass der Satz auf diese Weise zum Angelpunkt der Argumentation wird, könnte eben mit seiner Herkunft aus der Überlieferung zusammenhängen, die ihm den Rang eines besonderen und vielleicht auch von den Adressaten anerkannten Arguments sichert.

Haben wir also in Röm 14,17 Überlieferung vor uns, dann fragt sich, von welchem „Sitz im Leben“ sie herkommt oder geprägt ist und was sie beinhaltet.

¹⁶ So auch WILCKENS, Röm III (s. Anm. 1) 93; J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 302f. Bereits R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁶1968, 79, hatte das im Blick auf den seltenen Gebrauch von βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Paulus zu bedenken gegeben: von den wenigen Stellen (vgl. unten Anm. 19) seien 1Kor 6,9f.; 15,20; Gal 5,21 „sicher traditionelle, mehr oder weniger fest geprägte Sätze, die Paulus zitiert oder variiert; vielleicht auch Röm 14,17; 1Kor 4,20.“ – Zur Auslegungsgeschichte des Satzes von den Kirchenv Vätern an bis heute vgl. die Skizze von J.P. LEWIS, „The Kingdom of God ... is righteousness, peace, and joy in the Holy Spirit“ (Rom 14:17): A Survey of Interpretation: RQ 40 (1998) 53–68.

¹⁷ Vgl. K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 186; WILCKENS, Röm III (s. Anm.1) 93, spricht von einem sentenzartigen Satz!

¹⁸ Auch hier ist das zu definierende Syntagma mit dem Artikel versehen, die zur Definition herangezogenen Substantive stehen dagegen ohne Artikel.

¹⁹ Vgl. 1Thess 2,12; 1Kor 4,20; 6,9f.; 15,(24).50; Gal 5,21. Vgl. oben Anm. 16!

²⁰ BECKER, Paulus (s. Anm.16) 302.

²¹ Ebd. 303.

²² Ebd. 303. Vgl. auch K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 1999, 288: „Überraschend tritt als dritter Wert, der für das Reich Gottes konstitutiv ist, die Freude hinzu. Übernimmt Paulus hier eine geläufige Trias, bei der nicht alle Bestandteile zur Argumentation beitragen?“ Allerdings war vorher, in V.15a, bereits von der *Betrübnis* des Bruders (λυπεῖται) die Rede, also dem Gegenteil dessen, was χαρά ist.

Zieht man die übrigen βασιλεία-Belege bei Paulus mit heran, dann kann man mit U. Wilckens die Taufparaklese als den Ort ausmachen, an dem wohl in einer Röm 14,17 entsprechenden Weise vom „Reich Gottes“ als der neuen und eschatologischen Weise der Präsenz Gottes in dieser Welt gesprochen wurde. Von daher bestimmt Wilckens dann auch die ursprüngliche Aussageabsicht der Sentenz, die er auf einer paränetisch-ethischen Linie zu fassen sucht: „In der Taufparaklese, die den Getauften zu einem der Taufe entsprechenden Wandel aufruft, wird vor einem Rückfall in die Laster des ‚einstigen‘ Wandels gewarnt. Diesen Stil hat Paulus in die Sprache theologischer Auseinandersetzung übernommen: ‚Fleisch und Blut werden das Gottesreich *nicht* erben‘ (1Kor 15,50 – der traditionelle Haftpunkt zeigt sich in 1Kor 6,9; Gal 5,25; Eph 5,5). Entsprechend polemisch-warnend klingt die Negation auch hier: ‚Nicht besteht das Reich Gottes in Essen und Trinken‘. Das hatte wohl ursprünglich seinen Sinn als Warnung vor Völlerei und Trunksucht als den ‚Werken der Ungerechtigkeit‘ (vgl. 13,13)“²³. Allerdings widerstreitet dieser Annahme die Gattung unserer Sentenz, die sich des näheren als Definitionssatz bestimmen lässt. In einem solchen Definitionssatz geschieht aber (ähnlich wie in 1Kor 15,50) „theologische Auseinandersetzung“, keine Paränese. Das *Wesen* des Gottesreiches wird bestimmt²⁴, woraus sich gewiss auch Handlungsmaximen ergeben. Aber diese lassen sich nicht unmittelbar aus βρῶσις καὶ πόσις (= Völlerei und Trunksucht) ableiten, dazu ist dieses Wortpaar zu wenig bzw. überhaupt nicht von der Tradition der sog. „Lasterkataloge“ geprägt²⁵. Beachtet man zudem die *polemische* Struktur des Satzes (er versteht sich nicht als zeitlos und situationsenthaben), dann

²³ WILCKENS, Röm III (s. Anm.1) 93.

²⁴ Vergleichbar ist ein Spruch aus dem babylonischen Talmud, der freilich im Unterschied zu Röm 14,17 nicht von der *gegenwärtigen*, sondern der *zukünftigen* Gottesherrschaft spricht:

„In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken,

weder Fruchtbarkeit noch Vermehrung,

nicht Handel noch Wandel,

nicht Eifer, nicht Hass, nicht Streit,

sondern die *Gerechten* sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern

und erfreuen sich am Glanz der Schechina“.

(bBer 17a, in der Übersetzung von A. Wünsche)

Lewis, Survey (s. Anm.16) 56, der die Überlieferungs-Frage nicht stellt, hält es für möglich, dass Paulus mit dem Satz Röm 14,17 einen Typ chiliastischer Lehre zurückweist, wie er im 2. Jh. in Traditionen greifbar wird, in denen diese Lehre sogar auf Herrenworte zurückgeführt wird (vgl. IRENÄUS, adv. haer. V 33,3: „... wie der Herr lehrte: ‚Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen werden, jeder mit zehntausend Ästen, und an jedem Ast zehntausend Zweige, und an einem Zweig zehntausend Triebe, und an jedem Trieb zehntausend Trauben, und an jeder Traube zehntausend Beeren ...“; vgl. EUSEBIUS, HE III 39, 11–13); zum angeblichen Herrenwort vom unvorstellbar fruchtbaren Weinstock vgl. syrBar 29,5.

²⁵ WILCKENS verweist auf Röm 13,13 (κῶμας καὶ μέθαις), doch macht dieser Vergleich nur deutlich, dass βρῶσις καὶ πόσις nicht abwertend gemeint sind, vielmehr umfassend den Lebensbereich der Mahlzeiten ins Auge fassen, um ihn polemisch in Relation zur βασιλεία τοῦ θεοῦ zu setzen.

legt sich aufgrund des Gesagten eine kontextuelle Einbettung des Satzes in der folgenden Weise nahe: „Die Gottesherrschaft als die Anwesenheit des Geistes in der Gemeinde besteht nicht im Einhalten von rituellen Vorschriften bei Mahlzeiten. Sie existiert ihrem Wesen nach als Gerechtigkeit im Sinne der Taufgerechtigkeit ..., als Friede, d.h. als harmonische Einheit der ganzen Gemeinde (1Thess 4,9f.; 5,13; Röm 12,10; das Gegenteil: 1Kor 3,3) und als freudige Grundstimmung der Gemeinde angesichts der heilvollen Nähe des Herrn (vgl. 1Thess 1,10; Phil 4,4f.; Röm 13,11–14)“²⁶. Das korreliert J. Becker mit dem, was wir über Antiochien wissen²⁷, und kommt dann zum Schluss: „Also lässt sich Röm 14,17 als *Fossil der antiochenischen Situation* verstehen, in der vom neuen Geist- und Gemeindeverständnis her das Gesetz außer Kraft gesetzt wurde“²⁸. Sieht man einmal von der überzogenen Feststellung einer angeblichen „Außer-Kraft-Setzung“ des Gesetzes ab – Röm 14,17 bezieht sich nur auf die Speise- und Reinheitsgesetzgebung der Tora –, so ist die Verortung des Satzes durch J. Becker doch sehr plausibel. Für die Gesamtbeurteilung von Röm 14,13–23 folgt daraus, dass Paulus den Konflikt der römischen Hausgemeinden in das Licht der schon vorzeiten in der Kirche von Antiochien getroffenen Optionen hat rücken wollen, vielleicht damit rechnend, dass man in Rom um diese Zusammenhänge noch wusste.

2. Als zweites Überlieferungselement des Textes ist die Sentenz V.14b mit ihrer positiven Variante in V.20b anzusehen:

„Nichts ist unrein (κοινόν) aus sich selbst!“
 „Alles ist rein (καθαρά)!“

Zugunsten dieser Annahme spricht erstens die gewichtige Eröffnungsformel V.14a, die beinahe als „Zitationsformel“ oder gezielte „Markierung“ der herangezogenen Autorität begriffen werden kann („ich weiß und bin im Herrn Jesus überzeugt: ...“) ²⁹, zweitens die spezifische Form der Parole selbst sowie drittens ihr Echo in Tit 1,15 (vgl. auch 1 Tim 4,4). Zu überlegen ist auch, ob die Parole einen Haftpunkt in der Jesusüberlieferung besitzt bzw. als ihr Kondensat zu verstehen ist. Davon zu unterscheiden ist die andere Frage, ob auch Paulus das so gesehen hat, er also den theologischen Grundsatz „*alles ist rein*“³⁰ bewusst auf

²⁶ BECKER, Paulus (s. Anm. 16) 303.

²⁷ Ebd.: „Waren es nicht die Mahlzeiten, bei denen sich in Antiochia einst der Streit um die Geltung des Gesetzes entzündete?“

²⁸ Ebd. 303 (Hervorheb. v. mir).

²⁹ Allerdings wird man mit T. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer (KNT)*, Leipzig 31925, 579, einschränken: „Wenn er (s.c. Paulus) sich nicht an dem οἶδα ... genügen lässt, sondern καὶ πίστευμα ἐν κυρίῳ hinzufügt, so kann er damit nicht sagen wollen, dass dies eine christliche, also allen Christen gemeinsame Erkenntnis sei, wofür ein einfaches οἶδαμεν (2,2; 3,19; 8,28) genügt hätte“. Das fügt sich zu der Annahme einer antiochenischen Herkunft der Maxime (vgl. dazu unten mit Anm.35).

³⁰ Diese positive Form des Schlagworts wird die ursprünglich vorgegebene sein, wohingegen

die Autorität des *irdischen* Jesus zurückgeführt wissen wollte³¹ oder dieser hier nicht in seinem Blickfeld stand³².

Beginnen wir mit der *zweiten Frage*, dann wird man gegen eine Deutung von V.14a („... ich bin *im Herrn Jesus* davon überzeugt“) als Berufung auf den irdischen Jesus geltend machen, dass Paulus andernorts der Überzeugung ist, dass Jesus selbst gesetzestreu gelebt hat. Das jedenfalls kann man Gal 4,4 entnehmen, wonach Jesus, „von einer Frau geboren, *dem Gesetz unterstellt gewesen ist*“, was ausschließt, dass Paulus „von einem ernsthaften Konflikt Jesu mit dem Gesetz wusste“³³, welcher bei einer prinzipiellen Infragestellung der Reinheitstora (Lev 11; Dtn 14) durch ihn im Sinn des paulinischen Grundsatzes unvermeidlich gewesen wäre. Auch das Bekenntnis von Röm 15,8 in unmittelbarer Nachbarschaft von 14,14b/20b, demzufolge Jesus in seinem irdischen Dasein „Diener der Beschneidung“ geworden ist, indem er in seiner Person die Verheißungen Gottes bekräftigt hat, schließt seinen Respekt vor dem Gesetz Israels grundsätzlich ein. Von daher gewinnt dann aber das folgende Argument *e silentio* Gewicht: Nirgends beruft Paulus sich bei der Begründung seiner Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen *ohne das Gesetz* auf die Lebensform des irdischen Jesus; das entscheidende soteriologische Argument ist ihm vielmehr sein Tod als das die Sünden der Welt sühnende Heilsgeschehen, das in seiner Auferweckung und Inthronisation zum *Herrn aller Völker* von Gott selbst rechtskräftig gemacht wurde. Von daher scheint es ausgeschlossen, dass Paulus den theologischen Grundsatz „nichts ist von sich aus unrein“ auf Jesus selbst zurückgeführt wissen wollte; ἔν κυρίῳ Ἰησοῦ signalisiert im Gegenteil die Anbindung an das Bekenntnis zum Auferweckten, der als der κύριος aller Menschen den eigentlichen Grund³⁴ für die Aufhebung der mit der Reinheitsgesetzgebung verbundenen Barrieren zwischen Juden und Heiden verkörpert.

Bei der anderen Frage, ob die Parole des Paulus faktisch an Jesusüberlieferung anknüpft, wird in der Regel auf Mk 7,15 (par. Mt 15,11) und Mk 7,19b verwiesen. An der ersten Stelle heißt es:

„Nichts, was von außen in den Menschen kommt,
kann ihn verunreinigen,
sondern was herauskommt aus dem Menschen,
das ist es, was den Menschen verunreinigt.“

die negative Fassung V.14b sich der Umformung durch Paulus verdanken dürfte, der mit dem „aus sich selbst heraus (unrein)“ den Zusatz „für den, der etwas für unrein ansieht (ist es unrein)“ vorbereitet. Dem entspricht auch, dass die positive Fassung im Neuen Testament Parallelen besitzt (vgl. Tit 1,15; Mk 7,19b; 1Tim 4,4a), nicht aber die negative.

³¹ So ZAHN, Röm (s. Anm. 29) 579f.; STUHLMACHER, Röm (s. Anm. 5) 201; DERS., Jesustradition im Römerbrief? Eine Skizze: ThBeitr 14 (1983) 240–250; R. RIESNER, Paulus und die Jesus-Überlieferung, in: J. ÄDNA U.A. (Hg.), Evangelium – Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), Göttingen 1997, 347–365: 360.

³² So H. RÄISÄNEN, Zur Herkunft von Mk 7,15, in: DERS., The Torah and Christ, Helsinki 1986, 209–218: 214f. (Lit.); G. DAUTZENBERG, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition (1986), in: DERS., Studien zur Theologie der Jesustradition (SBAB.NT 19), Stuttgart 1995, 106–131: 109.

³³ So zutreffend E. HAENCHEN, Die frühe Christologie: ZThK 63 (1966) 151. Vgl. auch DAUTZENBERG, Gesetzeskritik (s. Anm. 32) 109.112.

³⁴ D.h., es gibt für Paulus auch ein *schöpfungstheologisches* Argument dafür, dass „alles rein“ ist, auf das er aber in Röm 14 nicht ausdrücklich rekurriert. Greifbar wird dieses aber in 1Kor 10,25f., einem vergleichbaren Zusammenhang, wo es heißt: „Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, ohne aus Gewissenhaftigkeit nachzuforschen. Denn *dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt* (Ps 24,1; 50,12; 89,12)“. Auch das Thema der Danksagung über den Speisen (Röm 14,6; vgl. 1Kor 10,30f.) dürfte das schöpfungstheologische Argument voraussetzen oder implizieren.

Matthäus überliefert denselben Spruch, jedoch ohne so grundsätzlich zu formulieren, wie das Markus tut:

„Nicht was zum Mund hineingeht,
macht den Menschen unrein,
sondern was herauskommt aus dem Mund,
das macht den Menschen unrein.

Dazu passt, dass Matthäus den ebenfalls *prinzipiell* Stellung nehmenden Kommentar des ältesten Evangelisten Mk 7,19b ausgelassen hat, welcher lautet: „damit erklärte Jesus *alle* Speisen für *rein* (καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα)“. Wenn, dann besteht ein indirekter Überlieferungsgeschichtlicher Konnex der bei Paulus aufbewahrten Parole mit diesem wohl auf die Redaktion des Markus zurückgehenden Kommentar, nicht aber mit dem Logion selbst. Das heißt, Markus ist vielleicht auch Zeuge für die Existenz der Parole „alles ist rein (πάντα καθάρᾳ)“, die er dann in einen Kommentar zu dem ihm vorgegebenen Logion Mk 7,15 umgeformt hätte, was zeigt, dass er sie als Kondensat der jesuanischen Position zur Reinheitstora begriffen hat. Als ihr Entstehungsort sind wohl Gemeinden zu denken, welche Tischgemeinschaft von Juden und Heiden praktizierten, was vielleicht wieder – wie im Fall von Röm 14,17 – auf die Spur der antiochenischen Gemeinde führt. Dass auch die „Starken“ in Rom die Parole im Mund führten, wie H. Schlier vermutet³⁵, ist ein plausible Annahme.

Die Frage, ob Mk 7,15 ein authentisches Jesuswort darstellt, braucht hier nicht *en Detail* diskutiert zu werden³⁶. Dass massive Zweifel an einer solchen Annahme bestehen, soll aber nicht verschwiegen werden. Zum einen bietet die Überlieferung zur selben Thematik ein weiteres Jesuswort mit anderslautender Tendenz, das viel eher Anspruch auf Authentizität erheben kann, weil es die jüdischen Reinheitsvorstellungen keinesfalls prinzipiell ablehnt (Lk 11,39–41 par. Mt 23,25f.)³⁷, zum anderen fußt Mk 7,15 auf einem Topos, der von Platon herkommt und möglicherweise über die Vermittlung der hellenistischen Popularphilosophie auch an Philo von Alexandrien gelangt ist³⁸, was dann doch eher für eine nachösterliche Entstehung des Logions in einer jüdenchristlichen Gemeinde außerhalb Palästinas spricht.

³⁵ SCHLIER, Röm (s. Anm. 8) 417: „ein gängiges Schlagwort der ‚Starken‘“.

³⁶ Dazu vgl. RÄISÄNEN, Herkunft (s. Anm. 32) 209–218; außerdem DERS., Jesus and the Food Laws. Reflections on Mark 7,15, in: DERS., Torah 219–241; DAUTZENBERG, Gesetzeskritik (s. Anm. 32) 119 („ursprünglich einmal ein gnomischer Satz“, „gewonnen vielleicht in urchristlichen Diskussionen über die Speisegesetze“).

³⁷ In seiner mutmaßlich ältesten Gestalt, die freilich umstritten ist, könnte der zugrunde liegende Q-Spruch gelautet haben:

„Weh euch, ihr Pharisäer,
weil ihr das Äußere von Becher und Schüssel reinigt,
innen aber sind sie voll von Raub und Zügellosigkeit.

Ihr Toren, reinigt zuerst das Innere, dann ist auch das Äußere rein.“

Was hilft es, möchte Jesus Pharisäern nicht ohne Sarkasmus und Ironie bedeuten, wenn ihr eure Gefäße von allen möglichen Verunreinigungen säubert (vgl. Lev 11,32), aber „der Becherinhalt geraubt ist oder der Ausschweifung dient“ (so z.B. D. ZELLER, Kommentar zur Logienquelle [SKK.NT 21], Stuttgart 1984, 67)? „Zuerst“ kommt die sittliche Reinheit, sie hat den Vorrang vor der kultischen Reinheit! Oder anders gesagt: Die wichtigen Gebote muss man tun, die anderen aber nicht vernachlässigen (vgl. Mt 23,23; Lk 11,42).

³⁸ In einer größeren Abhandlung über die Bedeutung der „Siebenzahl“ führt *Philo* in De Opificio Mundi 119 aus, dass auch der Kopf des Menschen sieben notwendige Dinge besitze, neben den Augen, Ohren und Nasenlöchern

„siebtens einen *Mund*,

durch den, wie *Platon* (Timaios 75 d.e) sagt, der Einzug der vergänglichen und der Auszug der unvergänglichen Dinge erfolgt;

hineingehen in ihn Speisen und Getränke,

3. Ein weiteres vorgeprägtes Element enthält der Text möglicherweise in V.23e-g, denn verschiedene Beobachtungen deuten darauf hin, dass wir es hier mit einem „Lehrsatz“³⁹ zu tun haben, den Paulus nicht erst für den vorliegenden Zusammenhang geprägt hat.

„Alles, was nicht aus Glauben (geschieht), ist Sünde“.

Zum einen fällt der äußerst knappe, auf jedes überflüssige Wort verzichtende Stil des Satzes auf. Wir haben eine theologische *Regel* vor uns, die, ohne die konkrete Problematik der „Schwachen“ und „Starken“ zu berücksichtigen, ganz allgemein ein Kriterium an die Hand gibt, mit dessen Hilfe man einen Irrweg („Sünde“) für sich selbst identifizieren kann. Zum anderen lässt sich eine Verschiebung im Glaubensbegriff von V.23e-g gegenüber V.22 nicht übersehen⁴⁰. Spricht V.22 von Glaubensüberzeugungen, auf die man ein Recht hat, die man anderen aber nicht aufdrängen darf, so spricht V.23e-g viel grundsätzlicher vom Glauben⁴¹ als einem rückhaltlosen Vertrauen (auf den Gott Jesu Christi). Die-

die vergänglichen Nahrungsmittel des vergänglichen Körpers,
herauskommen die vernünftigen Reden
als unsterbliche Gesetze der unsterblichen Seele,
durch die das vernünftige Leben geleitet wird“.

Beachtenswert ist, wie Philo das Platon-Wort um eine wichtige Nuance verschoben hat: Heißes im Timaios vom Mund, sein wohlbedachter Nutzen bestünde darin, „dass das *Notwendige* einen Eingang, das *Beste* einen Ausgang habe“, so spricht Philo in dualistisch-wertender Entgegensetzung vom „Vergänglichen“ und „Unsterblichen“. Solche wertende Entgegensetzung prägt dann auch Mk 7,15/Mt 15,11, wobei der Kommentar Mk 7,18–23/Mt 15,16–20 dem Ganzen noch eine drastische Note verleiht: Was von außen in den Mund hineingeführt wird, gelangt in den Bauch und von dort in den Abort; was aber aus dem Herzen kommt und von dort nach draußen dringt – die bösen Gedanken der Menschen! –, das ist von ganz anderer Mächtigkeit und bestimmt die Wirklichkeit tiefst! Sollte das synoptische Wort als Aufnahme jenes Topos von der zweifachen Funktion des Mundes zu erklären sein, dann kommt es freilich entscheidend auf dessen Zuspitzung im synoptischen Wort selbst an. Zweierlei fällt dabei auf: Was aus dem Mund bzw. dem Herzen des Menschen herauskommt, sind nach diesem Wort und seinem Kommentar keine hehren Gedanken oder „unsterblichen Gesetze der unsterblichen Seele“ (Philo), sondern lauter Bosheiten; hier äußert sich der typisch biblische Realismus in puncto Menschenbild. Zweitens wird der Topos dazu verwendet, um zu zeigen, was wirklich *unrein* heißen darf und was nicht: Auf das *Innere* des Menschen kommt es an, nicht auf *Äußerlichkeiten*!

³⁹ BERGER, Formgeschichte (s. Anm.17) 186: „Röm 14,23 – hier besteht Affinität zur Gattung ‚Definition‘“.

⁴⁰ Das hat den Auslegern oft zu schaffen gemacht, findet aber bei Annahme eines vorgegebenen „Lehrsatzes“ eine gute Erklärung. – WILCKENS, Röm III (s. Anm. 1) 97 Anm.479, verweist bezüglich der Ambivalenz des Glaubensbegriffs auf M. Luther z. St.: „‘Glauben‘ ist also hier an dieser Stelle in einem doppelten Sinn zu verstehen. Entweder im Sinne von Meinung und Gewissen; so legen viele diese Stelle aus. Eine andere Möglichkeit wäre die, dass man nach der Weise des Apostels den Glauben schlechthin als gleichbedeutend mit dem Glauben an Christus versteht. So verstehe ich diese Stelle bei allem Respekt (vor jenen anderen Auslegern) ...“ (Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 [Ausgewählte Werke, hg. v. H.H. BORCHERT/ G. MERZ], Erg.-R. 2. Bd.), München ⁵1965, 450).

⁴¹ Richtig SCHLIER, Röm (s. Anm. 8) 418, der von dem „kategorisch abschließende(n) Satz“

sem gegenüber gibt es nur ein Entweder-Oder: „alles, was *nicht* aus (solchem) Glauben (geschieht), ist Sünde“.

Zusammenfassend kann man sagen: Die in Röm 14,13–23 ablaufende Argumentation bedient sich unterschiedlicher Autoritäten, anerkannter Maximen und theologischer Sätze sowie eines christologischen Credosatzes. Damit erweist sie sich als komplexes Kommunikationsgeschehen, das einen Fundus von Überzeugungen voraussetzt, den Paulus mit den „Starken“ teilt, und was den christologischen Credosatz angeht, gewiss auch mit den „Schwachen“. Die Auslegung des Textes wird zeigen, dass zu diesem gemeinsamen Fundus auch der Rekurs auf die heilige Schrift gehört.

4. Auslegung des Textes

Sprach Paulus in 14,1–12 die beiden miteinander rivalisierenden Gruppen gemeinsam an – die „Schwachen im Glauben“ (14,1) und die „Starken“ (diese Bezeichnung erst in 15,1!) –, so wendet er sich im Anschluss an die noch auf beide gemünzte Übergangsmahnung von V.13a („Lasst uns also nicht mehr *einander* richten“) im folgenden ausschließlich an die Starken; ihnen setzt er das Maß, „dem Bruder nicht Anstoß noch Ärgernis zu geben“ (V.13b)⁴². Das ist ganz jüdisch formuliert. Das gleichsinnige Wortpaar „Anstoß“ und „Ärgernis“ (σκάνδαλον) begegnet auch schon in Röm 9,33, wo Paulus es im Zitat von Jes 8,14 benutzt. Im Buch Judit 12,1f. lesen wir, dass die mutige jüdische Frau die ihr von Holofernes auf einem silbernen Tablett gereichten (unreinen) Speisen und den Wein zurückwies mit den Worten: „Ich möchte davon nichts essen, damit kein Anstoß (skandalon) entstehe“⁴³. Man soll mir statt dessen von meinem Vorrat zu essen geben, den ich mitgebracht habe.“ Das erinnert an die Konstellation im Römerbrief, wo es ja auch darum geht, durch Essen von Speisen, die nach der Tora als „unrein“ gelten, den Glaubensgefährten keinen „Anstoß“ zu geben. „Anstoß geben“ meint hier nicht in einem vulgär-moralischen Sinn „Anstößiges tun“⁴⁴, sondern ist im Bildgehalt der Metapher streng beim Wort zu nehmen:

V.23e-g spricht, „der nicht nur allgemein klingt, sondern auch in der ganzen Weite seiner Aussage gemeint ist. Alles Handeln – so ist wohl zu verstehen –, das nicht im Glauben geschieht und nicht von Glaubensgehorsam getragen ist, ist ‚Sünde‘“.

⁴² Vgl. bereits 1Kor 8,9 (πρόσοκομμα). 13 (σκανδαλιζειν τὸν ἀδελφόν: 2x).

⁴³ Οὐ φάγομαι ἐξ αὐτῶν, ἵμα μὴ γένηται σκάνδαλον.

⁴⁴ So auch HAACKER, Röm (s. Anm. 22) 285: „Das Anliegen der Vermeidung von ‚Anstoß‘ und ‚Ärgernissen‘ ist in der heutigen Kirchen- und Alltagsprache anders gelagert als in der Sprache des Neuen Testaments. Während es heute bei der Erregung öffentlichen Ärgernisses um die Verletzung von Gefühlen oder um die Empörung über Verstöße gegen den sittlichen Konsens geht (innerkirchlich: um Konflikte mit der ethischen Tradition der Kirche), stehen die Begriffe πρόσοκομμα und σκάνδαλον biblisch für eine reale Gefährdung des Mitmenschen, der ein bestimmtes Verhalten wahrnimmt“. Sein „ganze(r) Heilsstand“ steht in Frage!

Der „Anstoß“ führt zum „Fall“; das „skandalon“ auf dem Weg des Mitmenschen lässt ihn stolpern, so dass er hinschlägt: Glaubensverlust und damit auch Heilsverlust sind die Konsequenzen⁴⁵.

Die jüdische Synagoge hat davor immer sehr eindringlich gewarnt. So hat sie das Wort der Tora aus Lev 19,14: „Du sollst einem Blinden (עִוֵּר) kein Hindernis (מִכְשֹׁל) in den Weg stellen, vielmehr sollst du deinen Gott fürchten“⁴⁶, schon zeitig übertragen verstanden, und zwar als Warnung davor, jemandem, der in der Tora unkundig ist, Anlass zu ihrer Übertretung zu geben und damit verantwortlich zu werden für seinen Abfall von der Gemeinde (Sifra Lev 19,14; BM 5,11)⁴⁷.

Möglicherweise gehört auch die dreifach überlieferte überaus scharfe *Warnung Jesu* vor dem Anstoß-Geben (σκανδαλιζειν) in die Wirkungsgeschichte von Lev 19,14 hinein (vgl. Mk 9,42; Mt 18,6; Lk 17,2)⁴⁸. Dabei wird man zu berücksichtigen haben, dass die Rede von den „Kleinen“ im Munde Jesu gewiss nicht auf Kinder (und vielleicht auch nicht speziell auf seine Jünger) gemünzt war. Nur bei den Evangelisten Markus und Matthäus nämlich erscheint das Wort Jesu in der Nachbarschaft der Szene, in deren Mittelpunkt ein Kind steht (Mk 9,33–37; Mt 18,1–5); bei Lukas dagegen taucht es in einem ganz anderen Zusammenhang auf, nämlich im Kontext von Jüngerbelehrungen (Lk 17,1–10). Ursprünglich wird das Wort vielleicht so gelaute haben: „Es ist für einen Menschen besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er in das Meer geworfen wird, als dass er einem einzigen (religiös) Unmündigen [= einem Kleinen] Anstoß zur Sünde gibt“ (Lk 17,2*)⁴⁹. Obwohl dieses Wort im Konflikt der römischen

⁴⁵ Vgl. Röm 9,32f. mit 11,11!

⁴⁶ LXX: ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον καὶ φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεόν σου. Vgl. auch Dtn 27,18.

⁴⁷ Dazu vgl. K. MÜLLER, Anstoß und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs (StANT 19), München 1969, 32–45, 45: „Da die Halakah BM 5,11 von R. Jehuda ha-Nasi in die Mischna übernommen wurde, darf das genannte metaphorische Verständnis des עִוֵּר [= gesetzessunkundig] und des מִכְשֹׁל [= Anstoß zur Sünde] aus Lev 19,14 zum ältesten rabbinischen Traditionsgut gerechnet werden“. – Bemerkenswert ist auch ein zweifach im Talmud überliefertes Wort des Rabbi Nathan (Mitte des 2. Jh.s nach Chr.), das zur Begründung seiner Mahnung, niemandem einen Anstoß zum Glaubensabfall zu geben, ebenfalls auf die alttestamentliche Grundstelle Lev 19,14 rekurriert: „Woher, dass ein Mensch einen Becher Wein nicht einem Nasiräer (geben soll) [d.h. jemandem, der sich Gott geweiht und durch ein Gelübde u.a. zu zeitweiligem Verzicht auf Wein verpflichtet hat: vgl. Num 6,1–21; Apg 18,18; 21,24–26] und ein Glied von einem lebenden Tier [d.h. ein Fleischstück mit Blut darin] nicht den Kindern Noahs darreichen darf [vgl. das Wort Gottes an Noah in Gen 9,4: „Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen“]? Die Schrift sagt lehrend: Voreinem Blinden sollst du keinen Anstoß legen, Lev 19,14“ (bPes 22b [Baraita]; bAZ 6a). In beiden Fällen, die hier Rabbi Nathans Wort ins Auge fasst, geht es um Provokation zum Abfall: im ersten Beispiel um Provokation zum Bruch eines JHWH versprochenen Gelübdes (und Gelübde darf man nicht brechen: Num 30,3), im zweiten Beispiel um Provokation zur Übertretung eines ausdrücklichen Gebots JHWHs. Dieser zweite Fall – Anstiftung zur Übertretung von Speisegesetzen – erinnert an Röm 14,13.

⁴⁸ Ebd. 42–44.

⁴⁹ Ebd. 43f.: „Lk bietet mit hoher Wahrscheinlichkeit den literarisch ursprünglichsten Wortlaut des Logions gegen das Anstoß-Geben“. Auf seine Redaktionsarbeit dürfte das τούτων zurückgehen, womit die Rede von den „Kleinen“ kontextuell angebunden wird („diese Kleinen“, also bestimmte Brüder [vgl. V.3] in der Gemeinde). J. SCHLOSSER, Lk 17,2 und die Logienquelle: SNTU.A 8 (1983) 70–78, hat wahrscheinlich gemacht, dass Lk 17,2 auf einer Q-Variante zu Mk 9,42 basiert.

Christen Sinn gemacht hätte, deutet nichts an der Formulierung von Röm 14,13b darauf hin, dass Paulus es erkannt, geschweige denn auf es habe anspielen wollen. Viel näher liegt die Annahme, er habe sich hier (wie Jesus auch) an den spezifisch jüdischen Sprachgebrauch gehalten, der sich im Umkreis von Lev 19,14 bewegte⁵⁰. Darüber hinaus ist sogar denkbar, dass ihm Lev 19,14 (in der jüdischen Auslegung) selbst vor Augen stand⁵¹, da er ja im übernächsten Vers, in 14,15, auf Lev 19,18, das Liebesgebot anspielt, das die voranstehenden Weisungen des Heiligkeitsgesetzes krönt⁵². Merkwürdigerweise ist dieser Bezug auf Lev 19,14 den Auslegern des Römerbriefs fast ausnahmslos entgangen⁵³, wohl deshalb, weil ihr Blick zu sehr auf das analoge Jesus-Wort gerichtet ist.

In V.14 fügt sodann Paulus asyndetisch seine Beteuerung an, dass er selbst „im Herrn Jesus“ von der Wahrheit des theologischen Satzes, nach dem „nichts *an sich* unrein“ ist, zutiefst überzeugt ist, womit er zunächst grundsätzlich seine Sympathie für den Standpunkt der „Starken“ erklärt⁵⁴. Die Gründe, derentwegen er den Satz für theologisch zutreffend hält, führt er zwar nicht aus, aber mit der Formel *ἐν κυρίῳ* gibt er doch eindeutig zu verstehen, dass von den möglichen Beweisgängen zugunsten der Wahrheit des Satzes, also vom schöpfungstheologischen⁵⁵ und christologischen Argument, ihm letzteres das entscheidende ist. Überdies geht er sogleich über den eigentlichen Grundsatz hinaus („nichts ist unrein“), um auf die subjektiven Einschränkungen seiner objektiven Gültigkeit zu sprechen zu kommen, auf die es ihm im weiteren Verlauf seiner Ausführungen dann auch besonders ankommt⁵⁶. Danach haftet die Qualität der

⁵⁰ MÜLLER, Anstoß (s. Anm. 47) 44: „Mehr als die Möglichkeit eines gemeinsamen überlieferungsgeschichtlichen Ursprungs lässt sich für Lk 17,1f parr und Röm 14,13b ... nicht behaupten. Dabei legt der Wortlaut in Röm 14,13b die Annahme nahe, dass Paulus seine Stellungnahme für den schwachen Mitbruder an den Sprachgebrauch der jüdischen Schultheologie anlehnte“.

⁵¹ Die Übereinstimmung mit Lev 19,14 erstreckt sich auf die ganze Wendung (*πρὸς τὸ θεῖον σκάνδαλον!*)

⁵² E.S. GERSTENBERGER, Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993, 246: „Die beiden letzten Verse des ersten Hauptstücks [Lev 19,3–18] sind ein krönender Abschluss alles dessen, was zum Wohl des Mitmenschen in der Gemeinschaft gesagt worden ist“.

⁵³ Vgl. die Kommentare von WILCKENS, STUHLMACHER, HAACKER, FITZMYER, SCHLIER. Ausnahme: O. MICHEL, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 1978, 431 Anm. 3: „Die beiden Begriffe und ihre Verbindung weisen auf das Alte Testament und die palästinische Tradition zurück (G. STÄHLIN, Skandalon. Die Geschichte eines Begriffs, 1930, 171ff.)“.

⁵⁴ M.a.W.: Die alttestamentliche Unterscheidung von Rein und Unrein, so fundamental sie auch ist (vgl. Lev 11; Dtn 14,3–21), kann nicht mehr die *Norm* sein, an welcher das Handeln der Christen in der Frage der Mahlgemeinschaft und Speisegewohnheiten zu messen ist. Was jetzt „Reinheit“ und „Unreinheit“ heißt, bestimmt sich allein im Licht von Glaube, Liebe und Hoffnung in einem ethischen Sinn (vgl. 1Thess 2,3; 4,7; 1Kor 12,21; Gal 5,19; Röm 1,24; 6,19). Insofern stimmt die Feststellung von HAACKER, Röm (s. Anm. 22) 286, der meint, „die Sachaussage von V.14 wäre missverstanden, wenn man eine prinzipielle Absage an die Kategorien Rein und Unrein als solche heraushören wollte, so als ob Paulus dieses ganze Denken in Tabus als subjektive Projektion erklären wollte.“ Vielmehr taucht es bei ihm ethisch durchformt auf höherer Stufe wieder auf (vgl. 1Thess 4,3–8 etc.).

⁵⁵ Vgl. oben Anm.34!

⁵⁶ Man darf annehmen, dass V.14c.d als Ergänzung des aus der Überlieferung übernommenen Grundsatzes V.14b.c auch unter dem Vorzeichen von V.14a („ich weiß und bin im Herrn Jesus davon überzeugt“) steht.

Unreinheit niemals an der Schöpfung *selbst*, sondern existiert nur in der *Vorstellung* derer, die mit ihr umgehen. Unreinheit ist keine objektive, „an sich“ bestehende Wesenseigenschaft der Dinge, sondern beruht auf einem subjektiven, nur „für“ den einzelnen Betrachter gültigen Urteil. Diese von der Sache her geforderte Unterscheidung zwischen einem „an sich“ und einem „für mich“ Gültigen⁵⁷ macht die theologische Substanz der paulinischen Rezeption des theologischen Grundsatzes aus. Mit ihrer Idee, dass kulturelle Identität, hier die jüdische Sozialisation römischer Christen, deren Wahrnehmung der Wirklichkeit zu tiefst prägt, atmet die Unterscheidung nahezu neuzeitlichen Geist. In unserem Zusammenhang leistet sie zweierlei: Einerseits enttabuisiert sie die Wirklichkeit selbst, indem sie die Annahme scheinbar verbotener oder zu meidender Wirklichkeitsbezirke zurücknimmt; andererseits gibt sie die Möglichkeit frei, gegenüber den subjektiven Überzeugungen der Andersdenkenden den nötigen Respekt aufzubringen. Auf diesen zweiten Gesichtspunkt kommt es Paulus hier an: Es gilt zwar, dass „nichts aus sich selbst heraus unrein ist“, aber „für denjenigen, der es für unrein hält, für den *ist es dann auch unrein!*“ Subjektive Überzeugungen des anderen besitzen, auch wenn sie mir sachlich nicht einleuchten, dennoch ihr eigenes, von mir zu respektierendes Gewicht. Insofern stimmt es, dass der Akzent in V.14c.d nicht auf der Entlarvung der Vorstellung von Rein und Unrein als „subjektiver Projektion“⁵⁸ liegt, sondern im Gegenteil darauf, dass mit der Einsicht in die (modern gesprochen) perspektivische Standortbezogenheit der Wirklichkeitserfahrung der Respekt vor einer anderslautenden Auffassung grundgelegt wird. Nur so wird auch der Übergang zu V.15 transparent, wo von einer ernst zu nehmenden „Betrübnis“ des *von seiner Weltsicht zutiefst überzeugten* Bruders durch die Provokation des Anderen die Rede ist.

V.15 (= B) baut darauf auf und stellt zunächst fest, dass den Bruder in dieser Weise zu betrüben ein Verstoß gegen das Gebot der Liebe darstellt. „In Traurigkeit versetzt“, „betrübt werden“ bezeichnet dabei mehr als nur ein Verletzt-Werden auf einer emotionalen Oberfläche, was man wegen der Flüchtigkeit von Gefühlen vielleicht gar nicht so ernst nehmen müsste. Die hier gemeinte „Betrübnis“ des „Bruders“ steht in scharfem Gegensatz zur „Freude“, die nach 14,17, dem Zentrum des Abschnitts, als eins der wesentlichen Kennzeichen der Gottesherrschaft zu gelten hat. Diese „Freude“ strömt aus dem Glauben der Christen an ihre Versöhnung als Sünder mit Gott und den Mitmenschen (vgl. 5,1–11; 8,31–39) und stellt so gleichsam die *äußere, erfahrbare* Seite der Anwesenheit des wirkmächtigen Gottesgeistes in der Gemeinschaft der Glaubenden dar. Dementsprechend reicht dann auch die „Betrübnis“ viel tiefer, als man zunächst meinen möchte. Der Glaubensüberzeugung des Mitchristen die Achtung

⁵⁷ Es sei erlaubt, hier an *Immanuel Kant* und seine transzendente Unterscheidung des „Dings an sich“ und „für mich“ zu erinnern.

⁵⁸ Vgl. Anm. 54!

zu versagen oder ihm die eigenen Ansichten aufzwingen zu wollen, ohne Respekt vor seinen Gewissensentscheiden (vgl. zu 22f-23), stürzt diesen nämlich in innere Konflikte, die möglicherweise den *Verlust seines Glaubens* zur Folge haben. Die mit solchen Konflikten verbundene „Betrübnis“ oder „Traurigkeit“ ist dann Symptom einer empfindlichen Störung der Glaubensgemeinschaft selbst, welche diese in ihrer Mitte trifft: der Wirklichkeit der Liebe.

Dass es beim Konflikt in Rom um nichts Geringeres als um solch eine drohende Gefahr des Glaubens- und Heilsverlustes des Bruders ging, gibt Paulus dadurch zu verstehen, dass er die vordergründige Streitfrage mit dem kontrastiert, was seiner Meinung nach wirklich auf dem Spiel steht: Was ist schon die Demonstration meiner Glaubensfreiheit in Essensfragen, wenn dadurch das *Heil* meines „Bruders“ gefährdet wird, für den Christus sein Leben hingegeben hat (V.15d)? Auf Kosten anderer Recht haben zu wollen, zerstört das der Gemeinde anvertraute „Gut“⁵⁹ und gibt es der „Lästerung“ durch die Außenstehenden⁶⁰ preis. Worin aber besteht dieses „Gut“ der Gemeinde, das von ihr bewahrt werden will (V.16)?

Mit V.16 gelangt Paulus zum Zentrum seiner Darlegung (= C). Das hohe „Gut“⁶¹, das er nicht der Lästerung durch Außenstehende preisgegeben sehen will, ist für ihn die *Gottesherrschaft* selbst, die er mit dem von ihm übernommenen „Definitionssatz“ V.17 als geistgewirkte Gegenwart von Gerechtigkeit, Friede und Freude in der Gemeinde bestimmt. Demgegenüber können Fragen

⁵⁹ ZAHN, Röm (s. Anm. 29) 581 Anm. 29: „τὸ ἀγαθὸν τινος nicht das Gute, das einer tut (Rm 2,10; 13,3), sondern das Gut, das einer besitzt oder begehrt ...“. Ebd. 581: „Eben das, was die Christen als ein ihnen geschenktes Besitztum über alles wertschätzen, ist, vonseiten Gottes angesehen, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, die königliche Herrschaft Gottes ...“.

⁶⁰ Umstritten ist, auf wen das Passiv βλασφημείσθω sich bezieht, auf die Außenstehenden (ZAHN, Röm [s. Anm. 29] 581), welche keine Gelegenheit bekommen sollen, die Gemeinde zu verleumden, oder auf Gemeindeglieder, hier: die „Schwachen“, die nicht die Freiheit der Starken“ mit übler Nachrede begleiten sollen; im zweiten Fall würde Paulus mit ὑμῶν τὸ ἀγαθὸν die Position der „Starken“ im Blick haben. Für diese Lösung könnte sprechen, dass βλασφημῆν auch in 1Kor 10,30 auf eine „Lästerung“ untereinander bezogen ist (εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;). Doch die Kontextargumente für die andere Lösung sind stärker: 1) V.17 zeigt, dass ὑμῶν τὸ ἀγαθὸν nicht die Position einzelner in der Gemeinde, sondern das allen anvertraute „Gut“ meint (vgl. oben S. 483). 2) Dem Wunsch, das „Gut“ der Gemeinde solle nicht von Außenstehenden gelästert werden, entspricht auf der positiven Seite das δόγμα τοῖς ἀνθρώποις V.18b. Beide Aussagen, V.16 und 18b, rahmen aber das Segment.

⁶¹ Zu diesem Terminus vgl. SENECA, De vita beata 4,1, wo „unser Gut“ bzw. das „höchste Gut“ (summum bonum) den Kern der eigenen Philosophie meint, hier das Leben „in Übereinstimmung mit dem eigenen Wesen“ (conveniēns naturae suae) zu führen (3,3); vgl. auch 9,4: „Wenn ich dir sagen wollte: *Das höchste Gut* (summum bonum) ist einer unbesieglischen Seele Kraft, Weitblick, Erhabenheit, Gesundheit, Freiheit, Harmonie und Schönheit“, verlangst du mir auch dann noch etwas Größeres, auf das sich diese Eigenschaften beziehen? Was nennst du mir den Genuß? *Des Menschen Gut* (hominis bonum) sehe ich, nicht des Bauches, der beim Vieh und bei wilden Tieren geräumiger ist“. Auch der Terminus τὸ ἀγαθὸν spricht also eher für den Bezug von V.16 auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ als das „höchste Gut“ der Gemeinde.

der Mahlgewohnheiten („Essen und Trinken“) nur zweitrangige Fragen sein. Wie begreift Paulus nun die Trias δικαιοσύνη, εἰρήνη und χαρά aus dem vorgegebenen Satz?

Zunächst ist für ihn klar, dass alle drei Größen – Gerechtigkeit, Friede und Freude – die eschatologische *Heilsgabe Gottes* in Christus bezeichnen. Gleichzeitig weiß er aber auch darum, dass diese Heilsgabe die Glaubenden in die Pflicht nimmt: Aus Sündern sind *Gerechte* geworden, im Verhältnis zu Gott, was aber auch auf ihr Verhältnis untereinander ausstrahlt; sie haben *Frieden* bei Gott, leben ihn aber auch untereinander, was hier dahingehend ausgelegt wird, dass sie sich gegenseitig mit ihren unterschiedlichen Überzeugungen gelten lassen; und schließlich herrscht unter ihnen *Freude*, kein enthusiastischer Überschwang, sondern gelassene Heiterkeit⁶², die bei allen Konflikten miteinander und Leiden aneinander Resignation und Traurigkeit als Symptome der Abwesenheit Gottes zu bannen vermag. Wo solche Veränderungen im Glauben Platz greifen, da ist *Gottes Geist* am Werk. Und um ganz sicher zu gehen, dass solcher Neuaufbruch im Geist Gottes, dessen „Frucht“ nach Gal 5,22 ja „Liebe, Freude und Frieden“ heißt, nicht doch irgendwie enthusiastisch missverstanden wird, setzt Paulus im „trinitarischen“ Kommentarsatz V.18 hinzu: „denn wer in diesem (*Geist*) *Christus* als Knecht dient, der ist *Gott* wohlgefällig und von den Menschen geachtet.“ Also besitzt menschliches Handeln in der Nachfolge Christi den Charakter *dienender Liebe*. Keine andere Legitimation hat die christliche Gemeinde in den Augen der Außenstehenden als nur diese eine: Wenn sie ein lebendiges Zeugnis von der Wirklichkeit Gottes in der Gestalt ihrer Liebe ablegt, dann ist sie bei den Menschen „geachtet“ – und darauf legt Paulus auch andernorts großen Wert⁶³. Jeder friedlose und verbissene Streit um Glaubensüberzeugungen muss dagegen die Gemeinde um ihre Reputation in der Welt bringen.

Nachdem Paulus also im Zentrum des Abschnitts das Gottesreich mit Verweis auf die Trias „Gerechtigkeit, Friede und Freude“ als das höchste *gemeinschaftsbildende* „Gut“ der an Christus Glaubenden bestimmt hat, bekommt jetzt auch seine Mahnung, die er aus V.15 in V.19f. (=B⁴) wiederaufgreift, einen expliziten Bezug zur *Gemeinde*⁶⁴: „Also lasst uns nun die Sache des Friedens verfolgen⁶⁵ und das, was dem gegenseitigen Aufbau dient!“ Das aus dem Grundsatz V.17 übernommene Stichwort „Frieden“ führt Paulus weiter und expliziert es mit Hilfe der Metapher von der οἰκοδομή. Zuweilen übersetzt man

⁶² Vgl. 2Kor 6,10: „wie Betrübte, immer aber sich freudend“.

⁶³ Vgl. Phil 2,14f.; 2Kor 8,21; 1Thess 4,12.

⁶⁴ Von daher überrascht es auch nicht, dass V.19f. zunächst in der ersten Pers. *Plur.* spricht, um danach erst in die 2. Pers. Sing. überzuwechseln, womit speziell der „Starke“ gemeint ist.

⁶⁵ Im Hintergrund steht Ps 34,15 (LXX): ζήτησον εἰρήνην καὶ διώξον αὐτήν, ein Vers, der im Neuen Testament, aber nicht nur hier, verschiedentlich nachklingt: vgl. 2Tim 2,22; Hebr 12,14; 1Petr 3,11; Avot 1,12.

dieses von ihm gern benutzte Wort⁶⁶ mit „Erbauung“ (so die Zürcher Bibel), was nicht verkehrt ist, wenn man es nicht im Sinne des „Erbaulichen“ missversteht. Paulus denkt hier ziemlich handfest und assoziiert mit seinem Bildwort einen wirklichen Hausbau, der dem Wohl der Menschen in jeder Beziehung zu dienen hat⁶⁷. Nun geht es nicht um schöngestige oder „erbauliche“ Gedanken, sondern darum, dass das Zusammenleben im gemeinsamen Haus funktioniert. Deshalb setzt er auch gleich mit Adresse speziell an die sog. „Starken“ hinzu: „Reiße nicht wegen einer Speise das Werk Gottes nieder!“ (V.20a). Wer die Mahlgemeinschaft verweigert, aufkündigt, nicht auf sie hinarbeitet, nicht sich ihr öffnet, der beschädigt das im Entstehen begriffene Haus. Dabei muss er wissen, dass dieses Haus das „Werk Gottes“ ist. ἔργον τοῦ θεοῦ meint hier nicht das „Heilsgeschehen selbst“⁶⁸ oder „Gottes Heil in Christus“⁶⁹, auch nicht den „Lebensentwurf der ‚Schwachen‘“⁷⁰, sondern den „durch gegenseitige Erbauung errichte(n) Friedensbau der Gemeinde“⁷¹, der zuerst und zuletzt *Gottes eigenes* Werk ist. Damit liegt die Terminologie auf der Linie von V.16f.: „Euer (d.h. das euch anvertraute) Gut“ (V.16) ist die Gottesherrschaft (V.17), wie sie in der Gemeinde Wirklichkeit wird; diese also *ist* „das Werk Gottes“, das durch innere Zwietracht nicht zerstört werden darf. Stärker kann Paulus die Achtung vor dem „Bruder“ nicht motivieren!

Daran schließen sich im letzten Textblock (A' = V.10b-23) weitere Überlegungen an, die jetzt am Ende der Darlegung auf *konkrete Ratschläge* hinauslaufen. Doch ruft Paulus in V.20b zunächst noch einmal das Schlagwort von V.14b in Erinnerung, jetzt in seiner ursprünglich positiven Form, doch wiederum mit einer Einschränkung versehen. Galt diese in V.14c.d der subjektiven Wahrnehmung der Wirklichkeit durch den „Schwachen“, so bezieht sie sich jetzt auf die *Folgen*, welche die Durchsetzung des Satzes durch den „Starken“ für den

⁶⁶ Vgl. 1Kor 3,9.10–15; 14,3–5.12.26.

⁶⁷ Insgesamt vgl. I. KITZBERGER, *Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομῆ/ (ἐπ) οἰκοδομεῖν* (FzB 53), Würzburg 1986, insbes. 34–45; C.G. MÜLLER, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeintheologie in 1Kor 3,5–17* (Fuldaer Studien Bd.5), Frankfurt 1995.

⁶⁸ MICHEL, *Röm* (s. Anm.52) 437.

⁶⁹ H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Berlin 1963, 234.

⁷⁰ HAACKER, *Röm* (s. Anm.22) 290; ähnlich schon ZAHN, *Röm* (s. Anm.29) 583: „Wie anderwärts die Gemeinde wird hier und an anderen Stellen der einzelne Christ als ein von Gott errichtetes, aber auch nicht vollendetes Bauwerk vorgestellt ...“; M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* (EB), Paris 1950, 332.

⁷¹ SCHLIER, *Röm* (s. Anm.8) 417, mit Hinweis v.a. auf 1Kor 3,9ff., „wo die Gemeinde direkt als οἰκοδομῆ bezeichnet wird“ (vgl. auch Eph 2,19ff.; 1Petr 2,4f.; Mt 16,18; 18,17); ebenso LIETZMANN, BARRETT, KÄSEMANN. Auch dass καταλύειν in Opposition zur οἰκοδομῆ εἰς ἀλλήλους (V.19b) steht, spricht für diese Deutung (vgl. oben in Anm.8 die Belege für diese Opposition im Tempellogion Jesu). E. PETERSON, *Der Brief an die Römer* (= *Ausgewählte Schriften* Bd. 6), Würzburg 1997, 361: „ἔργον, ein Wort, das man oft in Bauschriften findet. Wegen Speisen soll man den Bau Gottes, das heißt die Kirche, nicht zerstören.“ Vgl. ders., ἔργον in der Bedeutung „Bau“ bei Paulus: *Bib 22* (1941) 439–441.

„Schwachen“ besitzt⁷²: wenn er gewisse Speisen nur „unter Anstoß isst, dann ist das schlecht für ihn“ – ein „Übel“ (κακόν), das Paulus im folgenden als den Zustand eines unheilvollen inneren Zwiespalts analysiert, vor dem man den Bruder unbedingt bewahren sollte. Deshalb ist es „gut (καλόν)“ – so lautet der erste Ratschlag⁷³, den Paulus den „Starken“ erteilt – „kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken und nicht das (zu tun), woran dein Bruder sich stößt“ (V.21). Lieber selbst in Freiheit verzichten als den „Bruder“ zu Fall bringen – so lautet die Devise. Doch ist das kein Aufruf zur Selbstverleugnung, wie Paulus in seinem Sinn für das Praktische gleich hinzusetzt: „Die Glaubensüberzeugung, die du hast, die sollst du für dich selbst haben, vor Gott“ (V.22a). Das aber heißt im Klartext: Wenn du unter deinesgleichen in deiner Hausgemeinde bist, dann kannst und darfst du so leben, wie es deiner Glaubensüberzeugung entspricht: „für dich selbst und vor Gott“; aber wenn es um das Zustandekommen eines gemeinsamen Mahles mit den andersdenkenden Christen geht, dann solltest du deine persönlichen Gewohnheiten zurückstellen, d.h. auf Fleisch- und Weinkonsum verzichten. Die damit ins Spiel gebrachte Unterscheidung von Gemeindeförmlichkeit und privater Sphäre als Weg zur friedlichen Lösung des Problems⁷⁴ hat Paulus früher schon einmal, und zwar im 1. Korintherbrief zur Überwindung von sozialen Spannungen, die beim eucharistischen Gemeindemahl aufgebrochenen waren, kurz erwogen (vgl. 1Kor 11,19–22.33f.)⁷⁵. Hier soll dieser Ratschlag erst die Mahlgemeinschaft mit Andersdenkenden zuwege bringen, wobei Paulus den „Starken“ im Glauben die entscheidende Verantwortung

⁷² So SCHLIER, Röm (s. Anm. 8) 417. Unzutreffend die Einheitsübersetzung: „schlecht ist es jedoch, wenn ein Mensch durch sein Essen dem Bruder Anstoß gibt.“

⁷³ Zur Form dieses Ratschlags (καλόν + Dat. + Inf.) vgl. 1Kor 7,1.8 (+ εἰς-Satz statt Inf.); 7,26b; vgl. auch 1Kor 9,15; Gal 4,18.

⁷⁴ Zutreffend STUHLMACHER, Röm (s. Anm.5) 203, zu 14,22: „Bei einer Gemeindemahlzeit hat er (s.c. der Starke) also auf den Schwachen Rücksicht zu nehmen, in seinem eigenen Hause ist er frei, vgl. 1Kor 10,27; 11,22.“ Sonst wird der Vers durchweg mit Blick auf die innere Freiheit des „Starken“, individualisierend und ohne Sinn für die implizierte praktische Lösung, ausgelegt, was wahrscheinlich a) mit dem verwendeten Diatriben-Stil („du“) und b) mit dem anschließenden Makarismus zusammenhängt, der von einem inneren Vorgang spricht („sich selbst nicht richten müssen“). Einige Beispiele für diesen Auslegungstyp: „Es ist genug, dass Gott ihn sieht, dass der Starke vor Gottes Angesicht, da wo er mit Gott allein ist, um seine Freiheit weiß und sich ihrer freut“ (ALTHAUS, Röm 143). „Er soll ... – wird im Diatribenstil und also lebhaft drängend gesagt – seinen Glauben, der ihm von Gott nach Maß zugeteilt (V. 12,3) ist, für sich, d.h. aber vor Gott, haben und nicht vor dem Menschen demonstrieren“ (SCHLIER, Röm [s. Anm. 8] 417). Paulus „mutet den ‚Starken‘ zu, dass sie auf das offene Propagieren ihrer festen Überzeugung verzichten, sich also nicht innerkirchlich als Aufklärer aufspielen, sondern die Liberalität, die sie vor Gott verantworten können, als ihre Privatsache behandeln“ (HAAK-KER, Röm [s. Anm.22] 290).

⁷⁵ Dazu vgl. H.-J. KLAUCK, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg ²1987, 82: „Für den äussersten Fall fasst er (s.c. Paulus) sogar eine Trennung von privaten Sättigungsmahlzeiten, bei denen die Reichen in ihren eigenen Häusern unter sich bleiben, und dem Herrenmahl ins Auge. Er macht diesen unbefriedigenden, aus der Erregung geborenen Lösungsvorschlag aber noch nicht zur Vorschrift ...“.

für deren Gelingen zuschiebt: Sind sie innerlich frei genug, um auf die Durchsetzung ihrer eigenen Überzeugungen zu verzichten, dann sollten sie auch den „Schwachen“ deren „engere“ Ansichten nicht nur nachsehen, sondern sie ihnen auch ausdrücklich zubilligen.

Warum das unabdingbar notwendig ist, beantwortet zuletzt das Gespann der beiden theologischen Urteile V.22f-23d, der Makarismus und sein Gegenstück, die über das bislang leitende Argument der ἀγάπη hinausgehen und ein anthropologisches beibringen. Dabei scheint es gar nicht so sicher zu sein, dass der Makarismus ausschließlich dem „Starken“ gilt, wie ausnahmslos behauptet wird. Stilgemäß steht er in der 3. Pers. und ist deshalb in seiner Anwendung offen – sowohl im Blick auf die „Starken“ wie die „Schwachen“. Ganz grundsätzlich formuliert er als Kriterium rechten Handelns das Prinzip innerer *Übereinstimmung mit sich selbst*: „Wohl dem, der sich nicht selbst zu verurteilen hat in dem, was er für gut befindet“. Mit anderen Worten: Wer sich in seinem Tun in Übereinstimmung sieht mit dem, was er nach eingehender „Prüfung“ als Wille Gottes für sich erkannt hat⁷⁶, der ist „glücklich“ zu preisen. Dabei meint das ihm gelte „wohl (μακάριος)“ wahrscheinlich mehr als nur das Glück, mit sich selbst und seinem Gewissen in Harmonie zu sein; es schließt die Hoffnung mit ein, darin auch vor Gott Anerkennung zu finden, was die sich anschließende Umkehrung des Gedankens bestätigt: „Wer aber mit sich selbst im Streit liegt, wenn er isst, der ist schon gerichtet (κατακρίνεται), weil er nicht aus Glauben handelt“. Er ist gerichtet – in den Augen Gottes⁷⁷, und zwar deswegen, weil Gott sich in seinem Urteil über den Menschen an das bindet, was dieser in der *Endlichkeit seiner begrenzten Perspektive* von seinem Willen für sich selbst zu erkennen vermag. Denn sein Wille ist kein abstraktes, über dem Menschen schwebendes Gesetz, sondern wird je und je in dem konkret, was der Glaubende in seiner Situation, die er gegen eine andere nicht eintauschen kann, als für sich selbst gültig wahrzunehmen imstande ist. Das heißt für Paulus: Wenn der „Bruder“ zur Überzeugung gelangt ist, bestimmte Speisen nicht essen zu dürfen, weil das Gott in seiner Tora angeblich von ihm verlangt, dann wird er an dieser seiner Überzeugung auch *gemessen* werden. Wenn ich aber, der ich diese Überzeugung nicht teile, meinen „Bruder“, mit welchen Mitteln auch immer, dazu nötige, *gegen seine Überzeugung* zu handeln, dann bringe ich ihn in einen inneren Zwiespalt, in dem er sich selbst als Sünder richtet. Denn *gegen die eigene Glau-*

⁷⁶ Das aber gilt für beide, für die „Starken“ und die „Schwachen“. Will man es *allein* auf jene bezogen sehen, dann erkennt man, dass Paulus die „Starken“ gerade dahin führen will, auch den „Schwachen“ zuzugestehen, was sie als Recht für sich selbst reklamieren: einem Gewissensentscheid folgen zu können in dem, was sie für sich als gut befinden (δογματίζειν). Zu diesem δογματίζειν vgl. man die Präambel der Paränese in Röm 12,1f.: ... εἰς τὸ δογματίζειν ὑμᾶς τὸ θελημα τοῦ θεοῦ.

⁷⁷ κατακρίνεται = passivum divinum! κατακρίνειν = *verurteilen*, noch in Röm 2,1 (ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις und 1Kor 11,32 (gleichfalls pass. div.). κατάκριμα = *Verwerfung, Verdammnis* (als Ergebnis des verurteilenden Handelns): Röm 5,18; 8,1.

bensüberzeugung zu handeln, das ist „Sünde“. Ganz grundsätzlich gilt nämlich: „Alles, was nicht aus Glauben (geschieht), das ist Sünde“ (V.23e-g).

Charakteristisch für V.22f-23d ist also die höchst bemerkenswerte theologische Ernstnahme einer (wir würden sagen) Gewissensentscheidung des Menschen *bona fide*⁷⁸, von der Paulus implizit behauptet, Gott selbst sei durch sie gebunden. Dass er andernorts diesbezüglich auch vorsichtiger formulieren kann – etwa in 1Kor 4,3–5 im Blick auf die eigene Person⁷⁹ –, zeigt, dass die Emphase an unserer Stelle auch kontextgebunden ist, also über die Pragmatik des Textes etwas verrät. Keinesfalls will Paulus eine *Automatik* behaupten, derzufolge ein Handeln aus gutem Gewissen zwangsläufig von Gott seine Rechtfertigung erfährt, wie diese umgekehrt von ihm einem in sich gespaltenen Bewusstsein endgültig versagt bleibt. Sein Impetus richtet sich auf die Ermahnung des „Starken“, die Glaubens- (oder: Gewissens-) Überzeugung des *Andersdenkenden* zu achten, unter Aufbietung des Arguments, dass ein innerer Zwiespalt, in dem der „Schwache“ durch das demonstrative Gehabe des „Starken“ hineinmanövriert wird, dessen eschatologische „Zugrunderichtung“ (V.15: μή ... ἀπόλλυε) zur Folge hat. Nun sagt Paulus das nicht dem „Schwachen“ (der es freilich mithört), sondern dem „Starken“, eben um die ihm abverlangte Achtung vor dem Glaubens- (oder Gewissens-) Entscheid des *Anderen* mit einem möglichst starken Argument zu versehen. Umgekehrt ist der Hinweis auf das „Wohl“ dessen, der mit sich in Übereinstimmung lebt, alles andere als eine Einladung an den „Starken“ zur Selbstüberhebung, sondern benennt nur die *beiden* Seiten geltende göttliche Verheißung, die auf einem *mit sich selbst identischen* Handeln ruht⁸⁰. *Heilsgewissheit* (certitudo) ist eben, wie sich an Röm 5,1ff. und 8,18ff. zeigen ließe, nicht mit *Heilssicherheit* (securitas) zu verwechseln.

⁷⁸ HAACKER, Röm (s. Anm. 22) 291: „ein Handeln, das nicht *bona fide* geschieht, ist *generell* unsittlich“. Damit folgt Paulus einer „Tradition philosophischer Ethik“. Cicero, De officiis I 30: „Darum machen diejenigen den richtigen Vorschlag, die verbieten etwas zu tun, über dessen Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit man unentschieden ist ... Unentschiedenheit signalisiert das Sinnen auf Unrecht.“ Seneca, Ep. 82,18: „Auf sittliche Weise (honeste) geschieht nur das, bei dem die ganze Seele zustimmt und mitmacht, dem man mit keinem Teil des Selbst widerstrebt (totus animus incubuit atque adfuit, cui nulla parte sui repugnavit).“

⁷⁹ 1Kor 4,3–5: „... ich urteile nicht über mich selbst, ich bin mir (zwar) keiner Schuld bewusst (οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύνοιδα), aber dadurch bin ich nicht freigesprochen (δεδικαίωμαι). Der über mich urteilt, ist vielmehr der Herr. Darum fällt euer Urteil nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der auch das in Finsternis Verborgene ans Licht bringen und die Pläne der Herzen offenbar machen wird. Und dann wird einem jeden Lob von Gott zuteil werden.“

⁸⁰ Als Gegenstück zu dem hier „seliggepriesenen“ *mit sich selbst identischen* Handeln vgl. man das, was Paulus in Röm 7,15.19 über die *innere Spaltung* des sündigen Menschen sagt, die nach ihm der Tod des Ego ist, aus dem nur Gott in Jesus Christus die Menschen befreien kann.

5. Erkenntnis und Liebe. Abschließende Beobachtungen zur Struktur der ethischen Argumentation in Röm 14,13–33

Welcher (anerkannten) Autoritäten bedient Paulus sich in seiner Argumentation (1) und wie sieht die innere Struktur dieser Argumentation aus, das heißt: wie sind die unterschiedlichen Instanzen⁸¹, die Paulus in seiner Paränese an die sog. „Starken“ zur Geltung bringt, einander zugeordnet (2)? Welche ekklesiologischen Implikationen besitzt seine Paränese (3)? Auf alle drei Fragen sei im folgenden eine knappe Antwort versucht.

1. Drei autoritative Größen unterschiedlicher Wertigkeit zeichnen sich in der Argumentation des Paulus ab:

(a) In V.15b (περιπατεῖν κατὰ ἀγάπην) spielt Paulus auf das *Liebesgebot* Lev 19,18 an, das er in Röm 13,9 ausdrücklich als die Aufgipfelung des Gotteswillens in der Tora angeführt hat. Eine konkrete Auslegung erfährt dieses Gebot in unserem Kontext durch den versteckten Hinweis auf Lev 19,14 in jüdischer Auslegung, derzufolge man dem „Bruder“ in der Glaubensgemeinschaft des eigenen Volkes keinen „Anstoß“ zum Glaubensabfall geben darf (14,13c.20c.21c). Auf das entsprechende Wort des irdischen Jesus rekurriert hier Paulus nicht, dieses steht wahrscheinlich gleichfalls in der genannten frühjüdischen Überlieferungslinie. Maßgebend für die ethische Argumentation ist also erstens der in der Tora dokumentierte Gotteswillen – „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ –, den Paulus als die unumstrittene Autorität auch bei seinen Adressaten voraussetzt.

(b) Paulus greift in Röm 14,13–23 zwar nicht auf ein Jesus-Wort zurück, aber das *christologische Kerygma* spielt in seiner Argumentation eine gewichtige Rolle, und zwar in zweifacher Form. Zum einen erinnert er in V.15d mit der Überlieferung an den Tod Jesu als dessen „Sterben für den Bruder“; das tut er nicht zufällig gerade in dem Textsegment, in dem er auch vom „Wandel gemäß der Liebe“ (V.15b) spricht. Andernorts im Römerbrief hat er bereits die Hingabe Jesu in den Tod als den maßgeblichen Ausdruck der ἀγάπη Gottes selbst (Röm 5,8; 8,39) wie auch der Liebe Christi (Röm 8,35) beschrieben, und unmittelbar im Anschluss an unseren Text wird er dann auch das Nicht-sich-selbst-zu-Gefallen-Leben Christi als das Ur- oder Vorbild eines entsprechenden Lebensstils der Christen vor Augen führen⁸². So kann man sagen, dass das Liebesgebot der Tora, Lev 19,18, für Paulus nicht einfach *neben* seinem Christusglauben

⁸¹ Dazu vgl. bereits oben unter 3: Geprägte Elemente im Text!

⁸² Röm 15,1–3: „Wir aber, die Starken, sind verpflichtet (ὀφείλομεν), die Schwächen der Schwachen zu tragen und nicht uns selbst zu gefallen. Jeder von uns soll dem Nächsten (τῷ πλησίον; vgl. Lev 19,18) gefallen zum Guten, zur Erbauung. Denn auch Christus hat nicht sich selbst gefallen, sondern wie geschrieben steht: ‚Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen‘ (Ps 69,10).“ Die Stichworte ὀφείλομεν und πλησίον erinnern an Röm 13,8f., die Erörterung zum Liebesgebot.

steht, sondern *in ihm* sein maßgebendes Kriterium findet: In der sich hingebenden Liebe Christi zeigt sich, was Lev 19,18 letztendlich bedeutet.

Zum zweiten rekurriert Paulus implizit auch auf das österliche Christuskerygma, wenn er feststellt, dass er von der Wahrheit des Satzes, „nichts ist aus sich selbst heraus unrein“, „*im Herrn Jesus*“ fest überzeugt ist: Es ist der Glaube an den an Ostern zum „Herrn“ aller inthronisierten Jesus, der die Barrieren zwischen der jüdischen und heidnischen Welt zum Einsturz bringt. „Christus zu dienen“ (V.18a) relativiert die bestehenden lebensgewohnheitlichen Unterschiede zwischen den Christen und verweist sie auf einen niederen Rang. Nichts anderes will der „Definitionssatz“ V.17 zum Ausdruck bringen, der das „Gottesreich“ dadurch als „Handlungsprinzip“⁸³ ins Spiel bringt, dass er es gegen seine Verwechslung mit der Durchsetzung bestimmter die jüdische Identität begründenden Speiseregeln in Schutz nimmt, um es als Wirklichkeit von „Gerechtigkeit, Friede und Freude“ zu bestimmen.

2. Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu, in welcher Weise Paulus die angeführten Instanzen in seiner Argumentation zur Geltung bringt, dann ergeben sich folgende Einsichten:

(a) Glaubenserkenntnis lässt sich nicht geradlinig in ethisch richtiges Handeln umsetzen. So gewiss etwa die Maxime gilt: „Alles ist rein!“, sie beantwortet nach Paulus nicht allein und auch nicht maßgebend, welches richtige Handeln ihr in einem konkreten Fall wie dem vorliegenden entspricht. Entscheidendes Prinzip bei der Umsetzung von als richtig Erkanntem in die Handlungswirklichkeit ist die Liebe (14,15). Kriterium dafür, ob man etwas ethisch verantworten kann, ist die Frage, ob es die Gemeinschaft, in der man steht, *aufbaut* oder *nicht* (14,19). So wird die *Freiheit*, etwas tun zu dürfen und zu können, der *Liebe* unterzuordnen sein, die danach fragt, ob es dem anderen nutzt oder schadet. *Sie* ist es, die sagt, was *unbedingt* zu tun ist, sie lässt den von der Freiheit eröffneten Handlungsspielraum in die notwendige *Entschiedenheit* des hier und jetzt zu Tuenden einmünden.

Fragt man, warum in dieser Weise Glaubenserkenntnis dem Prinzip des Liebesgebots untergeordnet, christliche Freiheit an der Liebe zu messen ist, dann

⁸³ H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg ²1981. Eine überzeugende Analyse und Kritik dieses wichtigen Buches bietet W. GÖBEL, Der eschatologische Fehlschluss. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, in: A. HOLDEREGGER (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze (SThE 72), Freiburg/Schweiz 1996, 488–501. Nach Göbel wurde Merkleins Schrift in der ethischen Grundlagendiskussion der deutschsprachigen Moraltheologie der letzten 30 Jahre „als kräftige Stärkung der glaubensethischen Position“ (488) aufgegriffen. Demgegenüber zeige aber sowohl eine exegetische Kritik (495–497) wie eine Analyse der ethischen Begründungslogik bei Merklein, dass „die Gottesherrschaft als Basis für die Deduktion des Moralprinzips [d.h. des jesuanischen Imperativs: Wende dich den Menschen radikal, bedingungslos, grenzenlos zu!] ausfällt“; auch „im Kontext einer von der Gottesherrschaft ausgehenden Systematik“ bleibe „die praktische Vernunft autonome normative Instanz“ (501).

wird man sich auch hier wieder daran erinnern, dass das Liebesgebot der Tora nach Paulus christologisch durchformt ist, es so gesehen also in die Mitte des Glaubensverständnisses hineinführt: „Christus starb *für den Bruder!*“ Damit ist die Proexistenz als innere Verwiesenheit und Bezogenheit auf den Nächsten an Christus selbst abzulesen, dort freilich als das Grundgeschehen begriffen, in dem von Gott her und durch ihn aufgrund *seiner* Liebe den Menschen Heil und Leben vermittelt wird. Die Überordnung der Liebe als des entscheidenden „Handlungsprinzips“ gründet also im Glaubensverständnis selbst.

(b) Doch belässt Paulus es nicht dabei, in seiner Argumentation nur die genuin theologischen Instanzen zur Geltung zu bringen, implizit bemüht er sich auch um die Vermittlung ihrer „Bescheide“. Das macht auch die Besonderheit von Röm 14,13–23 im Vergleich zum voranstehenden Abschnitt 14,1–12 aus, wo Paulus stark *christologisch* argumentiert hat: Weil *jeder einzelne* Christus als seinem Herrn angehört, (im Gericht) zudem jeder *für sich selbst* Rechenschaft abzulegen hat, besitzt folglich auch *jeder einzelne* in der Gemeinde eine Würde, die vom Anderen unbedingt zu achten ist. Bezieht sich darauf auch das Gebot der Liebe zum Nächsten als dem *Anderen*⁸⁴, so gibt Paulus (wie schon deutlich wurde) an zwei Stellen seiner Argumentation in Röm 14,13–23 sein weitergehendes Bemühen zu erkennen, die theologischen Prinzipien auch rational zu vermitteln. Die erste Stelle ist 14,14, näherhin sein Zusatz zur Maxime „nichts ist aus sich selbst heraus unrein“, wonach die von der eigenen Sicht abweichende subjektive Wahrnehmung der Wirklichkeit durch den *Anderen* auch ihr relatives Recht besitzt und also nicht zu dessen Schaden einfach negiert werden darf; das deshalb nicht, weil seine Wirklichkeitswahrnehmung nicht von seiner Person ablösbar ist, sondern sie gewissermaßen mitkonstituiert⁸⁵. Warum das so ist, darauf antwortet die zweite Stelle V.22f.: Der Respekt vor dem Anderen gründet in seiner anthropologischen Bestimmtheit, das für ihn in seinem Lebenskontext je und je Verbindliche *selbst* wahrnehmen und verantworten zu müssen. Spricht Paulus in der parallelen Erörterung 1Kor 10,23–11,1 ausdrücklich vom „Gewissen“, seinem Urteil und seinen Gründen, benutzt also einen typisch popularphilosophischen Terminus seiner Zeit⁸⁶, so verzichtet er hier auf diese Sprache, um von „*Glaubensüberzeugungen*“ zu reden. Damit bewegt er

⁸⁴ Die Kategorie des „Anderen“ liegt bereits Röm 14,4f. zugrunde: „Wer bist du denn, dass du den fremden Knecht richtest. Er steht und fällt dem eigenen Herrn ...; der eine so ..., der andere so ...“. Vgl. auch schon Röm 13,8: „denn wer den Anderen (τὸν ἑταρον) liebt, hat das Gesetz erfüllt“.

⁸⁵ Das zeigt sich an den Folgen, welche die Brückierung des „Bruders“ für ihn selbst haben kann: λύπη und ἀπόλεια (V.15).

⁸⁶ Vgl. H.-J. KLAUCK, „Der Gott in dir“ (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus, in: DERS., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29)*, Freiburg 1994, 11–31. Außerdem siehe unten den Beitrag Nr. 22 („Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre.“) unter Punkt 2.2 (= S. 528–530).

sich stärker im jüdischen Sprachkontext und *verschmilzt* die anthropologische Einsicht (in die personale Würde des Einzelnen) mit ihrem (sie gleichzeitig auch wieder freisetzenden) theologischen Horizont (die Selbstverantwortlichkeit nimmt der Glaubende „vor Gott“ [14,22e] wahr!). Beachtlich ist solche *Doppelschichtigkeit* im paulinischen Argument aus folgendem Grund: Das Glaubensargument (sei es nun christologisch oder theologisch gefasst) besitzt einen intelligiblen Kern und lässt sich deshalb für eine Plausibilitäten schaffende weiterreichende Vermittlung aufschließen. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft ist reziprok: Dass jeder Einzelne in der Gemeinde in seiner Unverwechselbarkeit „für den Herrn lebt und stirbt“, „ihm gehört“ (14,8) (*Glaubensargument*), birgt in sich die *anthropologische Einsicht* in die personale Würde jedes Einzelnen. Lässt sich letztere rational plausibel machen, so besitzt sie doch umgekehrt ihre eigentliche Tiefe in der Glaubenserkenntnis, dass die Würde des Menschen zuerst und zuletzt in der Zugewandtheit seines Schöpfers zu ihm gründet, der ihn ins Dasein gerufen und ihn in Christus endgültig auf sein Heil hin angesprochen hat. So gesehen kann man sagen: Paulus darf bei seiner Glaubensargumentation auch deshalb mit Akzeptanz vonseiten seiner Adressaten rechnen, weil durch den Glauben an das Herr-Sein Jesu, so wie er es begreift, humane Impulse freigesetzt werden, die einleuchten und es wert sind, aufgegriffen zu werden⁸⁷. Das Gebot der Liebe zum Nächsten, auf das er in Röm 14,15c und 15,1–3 anspielt, ist also mehr als nur ein Appell, versehen mit äußerer Autorität; den Nächsten als *Anderen* gelten zu lassen und zur Geltung zu bringen, entspricht auch der Vernunft.

3. Auch wenn die Argumentation Röm 14,13–23 Implikationen besitzt, die, wie gezeigt, von allgemein-ethischer Relevanz sind, ihr Ort, auf den sie bezogen ist und an dem sie wirken möchte, ist die *Ekklesia*. Unter dieser Rücksicht verdienen zwei Aspekte besonderer Erwähnung:

(a) „Auf Uniformität drängt der Schwache, wenn er sein Gesetz für den Bruder verbindlich macht, der Starke, wenn er dem Schwachen gewaltsam seine Erkenntnis zumutet“⁸⁸. Auf Uniformität in der Kirche zu drängen ist Ausdruck von Schwachheit; Zeichen von geistiger Stärke aber ist es, die Polyphonie verschiedener Erfahrungen und Überzeugungen im Glauben nicht nur zuzulassen, sondern im Gegenteil zu stützen und zu fördern. „Röm 14 ist einer der für unsere moderne Problematik von Kirchenleitung in einer pluralistischen Kirche be-

⁸⁷ Vgl. WILCKENS, Röm III (s. Anm. 1) 98, z. St.: „Die Logik des Kreuzes ... macht sensibel für das Menschliche des Menschen: dafür, dass er ein *Gewissen* hat, ein Zentrum seiner Person, in dem er sich zu sich selbst und darin zugleich zu Gott verhält; und dafür, dass jeder Mensch sein *eigenes* Gewissen hat, eben weil Christus *für jedenpersönlich* gestorben ist“. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ²1974, 177: „Paulus warnt vor verletztem Gewissen und schützt sogar das irrende, um die Humanität des Menschen zu wahren. Fremdes Gewissen zu vergewaltigen, ist für ihn zweifellos Sünde“.

⁸⁸ KÄSEMANN, Röm (s. Anm.87) 363.

sonders aktuellen biblischen Texte⁸⁹. Dabei ist in Erinnerung zu rufen, dass die unterschiedlichen Hausgemeinden Roms gewiss noch keine sie übergreifende Gemeindeleitung kannten. Umso bemerkenswerter ist die Beobachtung, dass Paulus selbst nicht in ihr Zusammenspiel hineinzuregieren versucht, vielmehr argumentierend Ratschläge („es ist gut ...“) erteilt. Auch macht er sich den Standpunkt der ihm nahe stehenden römischen Gruppe der „Starken“ nicht ungebrochen zu eigen, sondern strebt eine Vermittlung zwischen beiden Gruppen an.

(b) Zwei religiöse Lebens- und Denkstile stehen sich nach unserem Text in Rom einander gegenüber, ein jüden- und ein heidenchristlich geprägter. Paulus ruft die Vertreter beider dazu auf, sich gegenseitig zu akzeptieren, so wie sie sind, d.h. sich in versöhnter Verschiedenheit einander gelten zu lassen. Das kann er, weil er davon überzeugt ist, dass sich die angeschriebenen Christen in den Kernfragen des Glaubens einig sind, dass alle im christologischen Glaubensbekenntnis miteinander übereinstimmen. Die Differenzen beginnen unterhalb dieses Grundkonsenses und betreffen unterschiedliche Konsequenzen, welche die Gruppierungen jeweils aus dem Christusglauben gezogen haben: Die einen sahen Jesus von Nazaret, den Messias und Erlöser, stärker auf der Linie jüdischer Verheißung und Identität und glaubten dementsprechend, ihren Alltag im Lichte jüdischer Torافرömmigkeit heiligen zu müssen; für die anderen war Jesus, Herr und Retter, eher das Zeichen dafür, dass sich die Heiligung menschlicher Existenz allein am Glauben an diesen Christus entscheidet und alle Tabuisierungen von angeblich unreinen Wirklichkeitsbezirken, wie sie die Tora vertritt, durch Jesu österliche Inthronisation zum Herrn über die ganze Schöpfung durchbrochen sind. So unterschiedlich die Konsequenzen aus diesen Glaubensüberzeugungen im Blick auf die Gestaltung des christlichen Lebens auch ausfielen, beide Gruppierungen hatten dennoch ihr Leben unter das gemeinsame Vorzeichen der *Danksagung an Gott durch Jesus Christus* gestellt (vgl. 14,6ff.); das war für Paulus Grund genug darauf zu bauen, dass beide Gruppierungen auch *in Christus* schon zutiefst miteinander verbunden sind.

Wenn man will, kann man also in Röm 14 das Konzept von der „Hierarchie der Wahrheiten“ wiederfinden, das in unserem Jahrhundert das 2. Vaticanum programmatisch für den ökumenischen Dialog formuliert hat⁹⁰: Grundkonsens im *christologischen Credo* (vgl. Röm 14,7–9.15 etc.), Differenz in *sekundären*

⁸⁹ WILCKENS, Röm (s. Anm.1) III 100.

⁹⁰ Dekret über den Ökumenismus (21.11. 1964), Art. 11: „... Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt (existere ordinem seu ‚hierarchiam‘ veritatum doctrinae catholicae), je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi (Eph 3,8) angeregt werden“ (in: LThK². E II, 87–89).

Glaubensfragen, die auf einer niedrigeren Stufe der „Hierarchie der Wahrheiten“ angesiedelt sind. Freilich, welche sind dies heute und wie hängen sie mit der Mitte des Glaubens zusammen? Halten wir für Röm 14,13–23 fest: Paulus zeigt sich hier vollkommen davon überzeugt, dass man mit Differenzen in abgeleiteten Glaubensfragen gemeinsam Kirche bauen kann, wenn nur die Fundamente des Glaubens an den Gott Jesu Christi bei allen Beteiligten dieselben sind und die jeweils unterschiedlichen Standpunkte von ihnen nicht absolut gesetzt werden⁹¹.

⁹¹ Das Verdienst, nachdrücklich auf die Bedeutung von Röm 14 für die ökumenische Frage verwiesen zu haben, gebührt O. CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichungen*, Tübingen 21990, 48ff. 158–163.