

## 4. Zorn Gottes

Ein nicht zu vernachlässigender Aspekt der Theologie des Römerbriefs

Wer sich mit dem theologischen Entwurf des Römerbriefs befasst, kommt um das Thema des *Gotteszorns* nicht herum. Dieses begegnet im Brief nicht vereinzelt oder beiläufig, sondern mehrfach<sup>1</sup> und mit Bedacht in seine Architektur eingefügt. Vier Kreise sind es, in denen es eine Rolle spielt: bei der prophetischen Aufdeckung der Verfallenheit aller Menschen an Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit im ersten Hauptteil des Briefs 1,18–3,20<sup>2</sup>, bei der Begründung der Hoffnung auf Errettung aus dem kommenden Zorn, adressiert an die Glaubenden in 5,9, in der Rede vom frei erwählenden und verwerfenden Gott im ersten der drei Israel-Kapitel 9,22 sowie schließlich in der Paränese 12,19. Die Zeiten, in denen die Exegese das Thema in die Vorgeschichte des Evangeliums abzu-drängen suchte, um die Botschaft von der Liebe Gottes in Christus von allen dunklen Schatten rein zu halten, sind offenkundig vorbei<sup>3</sup>. H. Lietzmann konnte 1,18 noch folgendermaßen wiedergeben: „(Bisher) nämlich wird (lediglich)

---

<sup>1</sup> Von den 15 Belegen für ὀργή in den authentischen Paulusbriefen fallen 12(!) auf Röm: 1,18; 2,5 (2 x); 8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22 (2 x); 12,19; 13,14f. Von diesen 12 Belegen stehen 10(!) für den Zorn *Gottes*, was bei 13,14f. zumindest strittig, wenn nicht eher unwahrscheinlich ist: so zu Recht H. MERKLEIN, Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes, in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 405–437, 416: „Die Wendung ἔκδικος εἰς ὀργήν sollte nicht vorschnell theologisch oder gar eschatologisch aufgeladen werden, sosehr auch Röm 12,19 dazu verführen mag. Entsprechend der staatlichen Belobigungspraxis für bürgerliches Wohlverhalten (V.3c) steht hier vielmehr zunächst die *staatliche* Bestrafungspraxis zur Debatte“; anders z. B. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (Röm 12–16) (EKK VI/3), Einsiedeln 1982, 35: „Die staatliche Gewalt als ‚Gottes Dienerin‘ hat den Auftrag, das Gute zu schützen, und dazu gehört es, dass sie das Böse bereits jetzt ahndet, freilich nicht sozusagen aus eigenem Recht, sondern im Blick auf das zukünftige Zorngericht *Gottes*“. – Die übrigen Belege für ὀργή bei Paulus bietet sein ältester Brief: 1Thess 1,10; 2,16; 5,9 (jeweils *theo-*logisch benutzt).

<sup>2</sup> Vgl. 1,18; 2,5.8; 3,5. Dazu gehört auch 4,15.

<sup>3</sup> Stellvertretend für andere vgl. G. STÄHLIN, Art ὀργή etc.: ThWNT V (1954) 382–448 (Kleinknecht, Grether, Proksch, Fichtner, Sjoeborg, Stählin), 423: „... Somit ist der Zorn Gottes im NT keinesfalls als ein inkonsequenterweise mitgeschlepptes Stück at.licher Gesetzesreligion anzusehen, als gehörte das Reden vom Zorn Gottes wesentlich nur zum AT und das von seiner Liebe in ähnlicher Ausschließlichkeit zum NT; denn das AT verkündigt neben dem Zorn die Liebe und das Erbarmen Gottes ebenso eindrucksvoll, wie das NT den Zorn Gottes zusammen mit seiner Barmherzigkeit predigt“. – Zweifelhafte Kritik an Paulus übt M. LIMBECK, Zürnt Gott wirklich? Anfragen an die Basis der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft: BiHe 136 (1998) 220–222, wenn er das Gottesbild des Paulus an Jesu Gottesbild misst, dieses aber, unter Verschweigen seiner Gerichtsworte, derart aufhellt, dass im Gegensatz dazu die Aussagen des Paulus zum Zorn Gottes über die Menschheit (die anderen?) nur als Ressentiment, als Zeichen eines verengten Herzens erscheinen können: „Ob wir Gott *im Zorn* denken oder nicht – könnte dies nicht auch etwas mit der Weite unseres eigenen Herzens zu tun haben?“ (222). Vgl. auch unten Anm. 113.

Gottes Zorn vom Himmel her offenbart über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in (den Fesseln der) Ungerechtigkeit gefangen halten<sup>4</sup>. Und sein Kommentar dazu lautete: „1,18–3,20 schildert den Zustand *vor dem Evangelium*: Die Gerechtigkeit Gottes kann sich gegenüber der allgemeinen Sündhaftigkeit nur negativ als Zorn (3,5) offenbaren, nicht positiv als belohnende Gnade<sup>5</sup>. Inzwischen ist eine derartige, vorzeitige Auflösung des Präsens ἀποκαλύπτεται, die ihr erkenntnisleitendes Interesse kaum verbergen kann<sup>6</sup>, obsolet geworden<sup>7</sup>, doch bleiben eine ganze Reihe von Fragen, die nach wie vor kontrovers diskutiert werden und auf eine zusammenhängende, d.h. alle Textdaten des Röm berücksichtigende Antwort harren<sup>8</sup>. Eine

<sup>4</sup> H. LIETZMANN, An die Römer (HNT 8), Tübingen <sup>5</sup>1971 (<sup>1</sup>1906), 30.

<sup>5</sup> Ebd. 31 (Hervorheb. v. mir). Entsprechend heißt es zu 2,5–12: hier „argumentiert Pls noch immer vom vorevangelischen Standpunkt aus ...“ (39). Und zu 5,9f. kommentiert er: „Das καταλλάσσειν bezeichnet in erster Linie eine Tat, eine Sinnesänderung des bis dahin zornigen Gottes ...“ – E. PETERSON, Der Brief an die Römer (Ausgewählte Schriften Bd. 6), Würzburg 1997, 29: „Dass die Enthüllung der ὀργή (des Zorns) Gottes für die Zeit *vor* der Enthüllung der δικαιοσύνη Gottes im εὐαγγέλιον gilt, wird nicht ausdrücklich gesagt, man muss es erst dem Textverlauf entnehmen“. Ohne den Namen Lietzmanns zu nennen, ist es doch wohl dessen Interpretation von 1,18, der Peterson hier zuneigt.

<sup>6</sup> Eine diesbezüglich nicht zu unterschätzende Wirkung hat seit seinem Erscheinen im Jahr 1900 das vielfach aufgelegte und jüngst wieder nachgedruckte Buch von A. v. HARNACK, Das Wesen des Christentums (hg. u. kommentiert v. T. Rendtorff), München 1999, ausgeübt. Zu Paulus, „der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat“, vgl. ebd. 177–187 (= 10. Vorlesung).

<sup>7</sup> H.-J. ECKSTEIN, „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden“. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18: ZNW 78 (1987) 74–89, 81 mit Anm. 52, rückt in seiner Forschungsübersicht freilich noch U. WILCKENS – zu Unrecht, wie ich meine – in „die Nähe zu H. Lietzmann“, und zwar unter Verweis auf folgendes Zitat: Die Gerechtigkeit Gottes setze zwar logisch seinen Zorn voraus, „aber so, dass sie ihn als in ihrem Heilshandeln aufgehoben und also als heilsgeschichtlich vergangen *voraussetzt*“ (Der Brief an die Römer [Röm 1–5] [EKK VI/1], Einsiedeln 1978, 103). Doch wird man zum Verständnis dieses Satzes auf die christologische These von WILCKENS zu achten haben, derzufolge die ὀργή Gottes im Sühnetod Jesu zum Ausstrag gekommen sei, sie also in das Versöhnungsgeschehen am Kreuz selbst hineingehöre, in dem sie indes auch als „aufgehoben“ zu denken sei (vgl. unten Anm. 87). Die Rede von der „Voraussetzung“ darf also bei WILCKENS nicht zeitlich aufgelöst werden. Anders klingt das in der Tat bei N. WALTER, Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“. Zur Korrespondenz zwischen Röm 1,18–32 und 8,19–22 (1989), in: DERS., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. v. W. Kraus u. F. Wilk (WUNT 98), Tübingen 1997, 293–302, 300: „Röm 1,18–32 beschreibt ein vor-eschatologisches, innergeschichtliches Gerichtshandeln. Gottes eschatologisches, letztes Wort dagegen ist Jesus Christus, der Sohn, den er für Heiden wie Juden ‚dahingegeben‘ hat (8,32).“

<sup>8</sup> Abgesehen von G. SCHRENK, Unser Glaube an den Zorn Gottes nach dem Römerbrief, Basel 1944 (mir nicht zugänglich), gibt es keine übergreifende Arbeit zum Thema im Römerbrief, sondern nur Einzelstudien zu den jeweiligen Abschnitten; wichtig: G. BORNKAMM, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1–3), in: DERS., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien (Gesammelte Aufsätze Bd. I) (BevTh 16), München 1966, 9–33; ECKSTEIN, Zorn (s. Anm. 7); WALTER, Zorn (s. Anm. 7). Hinzu kommen die Studien zum Thema Gericht bei Paulus: L. MATTEI, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus (AThANT 47), Zürich 1966 (zur ὀργή: 59–61); E. SYNOFZIK, Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche

der wichtigsten von ihnen lautet: Ist die wie auch immer zu deutende ἀποκάλυψις des Gotteszorns (1,18; 2,5ff.) Gegenstand und Inhalt des Evangeliums selbst oder nur eine seiner Voraussetzungen bzw. eine Implikation desselben? Wenn letzteres zutrifft, wie notwendig ist dann die Rede von der ἀποκάλυψις des Gotteszornes für dessen Verständnis, oder anders gefragt, da es sich bei ihr um ein konstitutives Element apokalyptischer „Weltanschauung“ handelt: Kann man sie bei einer Übersetzung des Evangeliums vom allein aus Glauben an Christus rechtfertigenden Gott in heutige Verstehenszusammenhänge hinein auch unberücksichtigt lassen oder handelt es sich bei ihr um ein bleibend inhärierendes Moment der Gottesrede? Was ist dann aber unter dem „Zorn“ Gottes im Sinne des Apostels zu verstehen?

Dringend sind diese Fragen gegenwärtig auch deshalb, weil Verkündigung und Katechese in den letzten Jahrzehnten, wohl unter dem Eindruck traumatischer Erfahrungen mit dem Bild eines strafenden Gottes, den genau entgegengesetzten Weg beschritten und den nichts als gütigen Vater proklamiert haben mit der Folge, „dass der Kampf gegen die ‚Angst vor Gott‘ zur Leitidee religionspädagogischen Handelns einer selbst von dieser Angst verfolgten Generation wurde“<sup>9</sup>. „Wo dagegen Gottesrede als Zeugnis erfahrener Verwandlung in der Begegnung mit Gott zur Sprache kommt, da muss die Widerständigkeit der Gotteserfahrung, die erlebt wird als die Negation des Menschen selbst, zur Sprache kommen, da können die biblischen Zeugnisse vom zornigen Gott nicht unbeachtet bleiben!“<sup>10</sup> Steht zu befürchten, „dass nach einer längeren Phase der Betonung eines einseitigen freundlichen Gottesbildes das Interesse am zornigen Gott ohnehin wiedererwachen wird“, dann ist für diesen Fall eine „Auslotung der Möglichkeitsbedingungen verantwortlicher theologischer Rede vom zornigen Gott geboten“<sup>11</sup>. Die folgenden exegetischen Beobachtungen und

---

Untersuchung (GTA 8), Göttingen 1977; N. WALTER, Die Botschaft vom Jüngsten Gericht im Neuen Testament, in: DERS., Praeparatio (s. Anm. 7) 311–340; K. L. YINGER, Paul, Judaism, and Judgement According to Deeds (SNT.MS 105), Cambridge 1999. In der Arbeit von P.-G. KLUMBIES, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), Göttingen 1992, spielt die Gerichts- oder Zornthematik keine nennenswerte Rolle.

<sup>9</sup> R. MIGGELBRINK, Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg 2000, 25, unter Verweis auf R. OBERTHÜR, Angst vor Gott? Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung, Essen 1986; er selbst zeichnet den „Sitz im Leben“ seiner Studie so: „In der Religionspädagogik bin ich jahrelang immer wieder katechetischen Bemühungen begegnet, in denen das biblische Gotteszeugnis unter dem Apriori einer ‚Hermeneutik der Harmlosigkeit‘ gedeutet wurde. Der ‚gnadenlos‘ liebe Gott heutiger Verkündigung wird zur kaum noch gefragten, aber allenthalben pastoral und religionspädagogisch hinterhergetragenen Überaffirmation eines Lebens, das immer mehr durch alle möglichen ‚Mächte und Gewalten‘ und immer weniger durch den Gott der biblischen Offenbarung bestimmt wird. So, als hinterhergetragener ‚Sinn für alle Fälle‘, kann Gott kein Leben verändern“ (S.5).

<sup>10</sup> Ebd. 5.

<sup>11</sup> Ebd. 30.

Überlegungen wollen dazu aus der Perspektive des Römerbriefs ihren Beitrag leisten.

## 1. Sprachliche und traditionsgeschichtliche Beobachtungen zur ὀργή (θεοῦ) bei Paulus

Die paulinische Phraseologie knüpft an das griechische Alte Testament an<sup>12</sup>: „Tag des Zorns“ (2,5: ἡμέρα ὀργῆς)<sup>13</sup>, „Zorn und Grimm“ (2,8: ὀργή καὶ θυμός)<sup>14</sup>, „Gefäße des Zorns“ (9,22: σκεύη ὀργῆς)<sup>15</sup> sind biblische Wendungen; die Mahnung „rächt euch nicht selbst, Geliebte, sondern gebt dem Zorn (s.c. Gottes) Raum!“<sup>16</sup> (12,9) hat eine Begründung aus der Schrift zur Seite<sup>17</sup>. Dennoch geben sich Merkmale beim sprachlichen Einsatz von ὀργή zu erkennen, die über das Alte Testament hinausweisen. Beim ersten Auftauchen des Begriffs im Römerbrief, in 1,18, erscheint dieser in Abhebung von der δικαιοσύνη θεοῦ (1,17) definiert, als ὀργή θεοῦ<sup>18</sup>, an allen nachfolgenden Stellen aber wird

<sup>12</sup> „Im Unterschied von Josephus, wohl aber im Gefolge von LXX verwendet das NT niemals die Termini der griech. Dichtung für den unversöhnlichen Zorn der Götter, μῆτις und χόλος, sondern bezeichnet den Zorn Gottes nur mit ὀργή und θυμός ...“ (STÄHLIN: ThWNT V 422). – Zum Alten Testament vgl. C. WESTERMANN, Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: J. Jeremias u.a. (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 147–156; W. GROSS, Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBA.AT 30), Stuttgart 1999, 199–238.

<sup>13</sup> Vgl. Jes 13,13; Ez 7,19 (LXX partim) (= Zef 1,18); Zef 1,15.18; 2,2.3. – Klgl 1,12; 2,1.21f. – Ijob 20,28; 21,30; Ps 110,5; Spr 11,4. Dazu H. SPIECKERMANN, Dies irae: Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte: VT 39 (1989) 194–208, 208: „Propheten haben im Umkreis des 6. Jahrhunderts aus dringlichem Anlass den Jahwetag als Zornestag angekündigt. Ihre Botschaft vom Zornestag ist auf das Ganze des Alten Testaments gesehen Episode geblieben und gerade darin Abschattung des Gottes, der 'rk 'pym ist, ‚langsam zum Zorn‘.“ Die LXX gibt die Formel in der Regel mit ἡμέρα ὀργῆς wieder (stattdessen θυμός in Ez 7,19; Zef 2,2; Spr 11,4; Jes 13,13: τῆ ἡμέρα ἣ ἂν ἐπέλθῃ ὁ θυμός αὐτοῦ; zusätzlich: Klgl 1,12); mit Ausnahme von Zef 1,15; Hjob 20,28 führt der Ausdruck für Zorn zudem einen auf Gott bezogenen Genitiv (Personalpronomen oder κύριος) bei sich. – Im NT begegnet die Formel außer in Röm 2,5 nur Offb 6,17: ἡ ἡμέρα ἣ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν (vgl. Joel 2,11). – Außerdem vgl. Jub 24,28 („Tag des Zornes und des Grimms“). 30 („am Tag des Zornes des Gerichts“); bAZ 18b; bBB10a etc.

<sup>14</sup> LXX: ὀργή und θυμός miteinander verbunden: Dtn 9,19; Ps 6,2; 78,49; 102,11; Jes 13,9; Jer 7,20; Ez 5,13; Mi 5,14 etc. Hinzu kommt ihr wechselweises Auftreten im *parallelismus membrorum* (Ps 2,5; 6,2 etc.) oder Gen.-Verbindungen wie ὀργή τοῦ θυμοῦ etc. (vgl. ThWNT V 410f.).

<sup>15</sup> Vgl. Jes 13,5 Sym.; Jer 27,25 LXX. Im Hintergrund steht wohl die biblische Redeweise vom „Ausgießen“ des Zorns (vgl. Jes 42,25; Ez 9,8; 12,22; Ps 41,9; Sir 36,8).

<sup>16</sup> E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1980, 336: „διδόνα ist eine stereotype jüdische Wendung, die jedoch ebenso anderswo gebraucht wird“. Z.B. Plut, Mor 462b: „Niemand und nirgendwo darf man dem Zorn Raum geben (δεῖ δὲ μήτε ... αὐτῆ [s.c. ὀργῆ] διδόνα τόπον) ...“ (Neuer Wettstein III/1,195).

<sup>17</sup> Dtn 32,35.

<sup>18</sup> Der Genitiv θεοῦ fehlt in wenigen Handschriften (1908 pc), was nach landläufigem Urteil auf den Einfluss *Marcions* zurückzuführen ist; vgl. A. v. HARNACK, Marcion. Das Evangelium

er (im Unterschied zum vorherrschenden LXX-Sprachegebrauch) absolut verwendet<sup>19</sup>. Auffällig ist das etwa dort, wo ausdrücklich ὁ θεός als Subjekt des jeweiligen Satzes erscheint und deshalb ein Personalpronomen zu ὁργή zu erwarten wäre<sup>20</sup>. Um eine ausschließlich paulinische Besonderheit handelt es sich dabei aber nicht<sup>21</sup>. Doch sieht man, dass die zweite dem Thema des Zorns besonders verpflichtete Schrift des Neuen Testaments, die Johannesapokalypse, hier andere Wege geht<sup>22</sup>, dann stellt sich durchaus die Frage, wie die sprachliche Ver selbständigung des von Gott ein wenig abgerückten „Zorns“ bei Paulus bzw. bei der von ihm aufgegriffenen sprachlichen Konvention zu erklären ist<sup>23</sup>. Wahrscheinlich weist jene – das wäre eine erste Erklärungsmöglichkeit – auf den Umstand hin, dass bei Paulus (wie bei der Mehrzahl der neutestamentlichen Belege) „in der Bedeutung des Wortes ... der Gedanke an die Wirkung stärker hervortritt als der an die ‚psychische Reaktion‘“<sup>24</sup> dessen, der den Zorn verhängt.

Damit wären wir bei der Frage nach dem semantischen Gehalt des Begriffs bei Paulus, der sich durch Einbeziehung des jeweiligen Kontextes, der benachbarten oder entgegengesetzten Begriffe und Wendungen präzise bestimmen lässt. Keinesfalls ist der „Zorn (Gottes)“ bei Paulus eine Eigenschaft Gottes<sup>25</sup>, auch nicht seine Aktions- bzw. Reaktionsweise, die sich je und je in der Geschichte der Menschen bzw. Israels einstellt<sup>26</sup>, sondern sein göttliches Zorneswirken am Ende der

---

vom fremden Gott, Darmstadt 1985 (=Nachdruck der 2. Aufl. von 1924), 103\*; anders U. SCHMID, Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe, Berlin-New York 1995, 85–87.

<sup>19</sup> STÄHLIN, ThWNT V 424.

<sup>20</sup> Vgl. 3,5c: μὴ ἀδικὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; 9,22: εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ ... Das absolute ἡ ὀργή fällt hier neben dem τὸ δυνατόν αὐτοῦ und im Gegenüber zur Rede vom „Reichtum seiner Herrlichkeit (τῆς δόξης αὐτοῦ)“ im unmittelbar anschließenden Vers besonders auf.

<sup>21</sup> Vgl. Gross, Zorn (s. Anm. 12) 228 Anm. 72: „Diese ‚absolute‘ Rede vom Zorn hat junge alttestamentliche Vorbilder“: Ps 78,21; Dan 8,19; Esr 7,23; Neh 13,18; 1Chr 27,24; 2Chr 19,10; 24,18; 32,25. Vgl. auch STÄHLIN, ThWNT V 424. Im NT vgl. Mt 3,7; Lk 3,7; 21,23.

<sup>22</sup> Vgl. Offb 6,16f.; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15.

<sup>23</sup> „Aus dem häufigen Fehlen von θεοῦ ist nicht zu schließen, dass ὀργή auch bei Paulus als eine selbständige Hypostase empfunden wird, sondern vielmehr die Macht zu erkennen, mit der das Gottesbewusstsein in allen lebte. Der selbständige Gebrauch von ὀργή entspricht durchaus dem von χάρις bei Pls. und seinen Nachfolgern, bei dem es sich gleichfalls von selbst versteht, dass es sich um Gottes Gnade handelt“ (STÄHLIN, ThWNT V 425, gg. ältere Deutungen der pln. ὀργή als einer selbständig wirkenden dämonischen Macht).

<sup>24</sup> Ebd. 423 (Hervorheb. v. mir).

<sup>25</sup> Wenn Origenes, Cels IV 72, aus der Schrift zu belegen sucht, dass „wir zwar von einem Zorn Gottes reden, dabei aber nicht an eine Leidenschaft (πάθος) zu denken haben, die sich an ihm findet, vielmehr damit nur ein strengeres Verfahren bezeichnen, das er zur Züchtigung (παίδευσιν) derjenigen wählt und anwendet, welche sich vieler und schwerer Sünden schuldig gemacht haben“, dann zeigt er sich mit diesem Urteil auch von der stoischen Affektenlehre beeinflusst, die den Zorn nur als zu überwindendes πάθος einstufen konnte. Dazu vgl. M. RONLENZ, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (FS U. v. Wilamowitz-Möllendorff) (FRLANT 12), Göttingen 1909.

<sup>26</sup> So Gross, Zorn (s. Anm. 12) 233, im Blick auf die atl. Texte.

*Zeit*, sein *Zorngericht*; dieses aber nicht als forensisches Geschehen gedacht mit offenem Ausgang, je nach Urteilsbescheid des Richters, sondern als Vollzug des strafenden Gerichts selbst; insofern ist die ὀργή der rettenden Anteilgabe an der ζωή αἰώνιον konträr entgegengesetzt. So kann man sagen: *Nach Paulus ist das Geschehen der ὀργή grundsätzlich die eschatologische, d. h. unwiderrufliche postmortale Auslieferung an den θάνατος*<sup>27</sup>, also die *Besiegelung und Verewigung des Todes als eines Sterbens in die absolute Gottesferne hinein*.

Mit dieser im folgenden am Römerbrief zu überprüfenden These verbindet sich die Annahme, dass Paulus keine heilsneutrale Vorstellung einer *allgemeinen* „Auferstehung der Toten“ kennt, auf die dann erst der Gerichtsentscheid über „ewiges Leben“ (ζωή αἰώνιος) oder „ewige Verdammnis“ (ἀπώλεια) folgt, vielmehr für ihn „Auferstehung“ selbst schon das eigentliche Heils- und Rettungsgeschehen bezeichnet<sup>28</sup>. Dann aber kann man den Vollzug der ὀργή auch als den postmortalen Ausschluss von der ἀνάστασις bzw. als das Sterben des Menschen in die endgültige Gottverlorenheit hinein begreifen. So sehr die ὀργή „die Durchsetzung des absoluten Herrschaftsanspruches Gottes“ selbst ist, „neben dem und gegen den nichts bestehen kann“<sup>29</sup>, im Hinblick auf das Ergebnis für den Menschen sind ὀργή und θάνατος deckungsgleich. Vielleicht ist das auch der eigentliche Grund für den beobachteten sprachlichen Befund, dass die ὀργή bei Paulus zumeist von Gott leicht abgerückt erscheint: Sie dient der Bezeichnung der von Gott *geschiedenen* Todeswirklichkeit, die freilich von ihm beherrscht und im Gerichtsvollzug auch von ihm souverän in Geltung gesetzt wird.

Steht also die Deutung der pln. ὀργή als des eschatologischen Zorngerichts im genannten Verständnis fest, dann dürfte die weithin anerkannte Annahme eines *apokalyptischen* Hintergrunds dieser Vorstellung zutreffen. Über die beobachtete biblische Phraseologie hinaus ist es vor allem die Sprachgestalt von Röm 1,18 als der über 1,19–32 stehenden These, die zu Recht immer wieder als Beleg für diese religionsgeschichtliche Annahme herangezogen wird. Mit ihr vergleiche man etwa äthHen 91,7: „Und wenn die Ungerechtigkeit, die Sünde, die Blasphemie und die Frevelhaftigkeit und Schändlichkeit zunehmen werden, wird ein großes Straf(gericht) vom Himmel herab über sie alle kommen, und der heilige Herr wird mit Zorn und Strafe kommen, dass er Gericht auf Erden halte ...“<sup>30</sup>. Auch die in 2,5–11 aufgegriffene Vorstellung eines Gerichts nach

<sup>27</sup> In der Terminologie der Joh-Apk die Preisgabe an den „zweiten Tod“.

<sup>28</sup> Vgl. F. FROITZHEIM, *Christologie und Eschatologie bei Paulus* (FzB 35), Würzburg 1979, 151f., der an 1Kor 15 aufzeigt, dass und warum die Erwartung einer *allgemeinen* Totenaufstehung im Denken des Paulus keinen Platz hat: „Auferstehung der Toten“ ist *aufgrund des Christuskerygmas* eine rein soteriologische Kategorie!

<sup>29</sup> Ebd. 152.

<sup>30</sup> S. UHLIG: JSHRZ V/6, 706. Außerdem vgl. äthHen 55,3; 62,12; 90,18; 91,9; 99,16; 101,3; Jub 15,24; syrBar 12,4; 1QS 4,12; TestIsaak 5,13 („so haben wir große Behutsamkeit nötig, bis jeder von uns errettet wird vor dem Zorn, der sich vom Himmel offenbaren wird“ [bei ECKSTEIN, Zorn (s. Anm. 7) 84f.] etc.

den Werken verbirgt ihre apokalyptische Herkunft nicht. Freilich kommt es auf die paulinischen Transformationen dieser Traditionen und Themen an, auf die im folgenden bei unserem Durchgang durch die fraglichen Passagen des Römerbriefs genau zu achten sein wird.

## 2. „Dem Zorngericht Raum geben!“ Die Konzeption des Römerbriefs

Die Anordnung der thematischen Kreise um die ὀργή θεοῦ im Römerbrief ist nicht zufällig; sie folgt entsprechend dessen Gesamtkonzept einer eigenen Logik: Die Rede vom universalen „Zorngericht“ Gottes in 1,18ff. nennt die notwendigen Voraussetzungen, unter denen die Entfaltung der Hoffnung auf Errettung vor diesem „Zorngericht“ in 5,9 allererst Sinn macht und verständlich wird. Mit der hier zum Ausdruck gebrachten Heilsperspektive ist dann aber das Thema der ὀργή nicht erledigt, es meldet sich im Rahmen der Paränese, also der ethischen Weisung für ein Leben im Angesicht des kommenden Gottes prompt zurück (12,19). Die Rede von der ὀργή θεοῦ im Blick auf die sich dem Evangelium versagenden Juden in 9,22 ist in die eigenständige Dynamik der drei Israel-Kapitel Röm 9–11 eingefügt.

### 2.1 Das universale Zorngericht Gottes nach 1,18ff.

Unmittelbar im Anschluss an die *propositio* 1,16f. – die thesenartige Formulierung des Briefthemas<sup>31</sup> – kommt Paulus in 1,18 auf den Gerichtszorn Gottes zu sprechen, was gleichfalls in Form einer These geschieht, die dann in der sich anschließenden prophetischen Gerichtsrede 1,19–32 entfaltet und begründet wird. Zum Verständnis von 1,18 sind somit die Bezüge des Verses nach vorne und hinten bedeutsam, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

- 16 a „Ich schäme mich nämlich (γάρ) des EVANGELIUMS nicht,  
 b denn (γάρ) es ist Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt,  
 c für den Juden zuerst und auch den Griechen.  
 17 a Denn (γάρ) Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbar (ἀποκαλύπτεται)  
 aus Glauben zum Glauben,  
 b wie geschrieben steht:  
 c ‚Der Gerechte aus Glauben wird leben (ζήσεται)‘ (Hab 2,4).  
 18 Denn (γάρ) offenbar wird (ἀποκαλύπτεται) Gottes Zorn vom Himmel her  
 über alle Gottlosigkeit (ἀσέβειαν) und Ungerechtigkeit (ἀδικίαν) der Men-  
 schen,  
 welche die Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν) in Ungerechtigkeit niederhalten ...“

Drei Fragen zu Vers 18 bedürfen der Klärung: (1) Was meint Paulus, wenn er von der „Offenbarung“ des Gotteszorns spricht? (2) Wann und wie geschieht

<sup>31</sup> Dazu vgl. den Beitrag Nr.12 („Der ‚strittige Punkt‘ ...“) in diesem Band!

diese „Offenbarung“ des Gotteszorns? (3) Welches ist der *erkenntnistheoretische* Status dieser Behauptung einer Offenbarung des Gotteszorns?

(1) Zunächst steht fest, dass ἀποκαλύπτεται nicht kognitiv zu verstehen ist, also Offenbarung als *Kundgabe* eines bislang verborgenen Sachverhalts im Blick hat. Vielmehr geht es um das In-Erscheinung-Treten einer *Wirklichkeit*, die bei Gott verborgen ist, aber erst im Vollzug ihrer Offenbarung *ankommt*, *real* wird<sup>32</sup>. Danach bezeichnet die Wendung ἀποκαλύπτεται ... ὁργή θεοῦ das Eintreffen des Gerichtszorns Gottes, sein Ereigniswerden selbst, wobei die adverbiale Ergänzung ἀπ' οὐρανοῦ über den Genitiv θεοῦ hinaus und neben ihm die Herkunft dieser in Erscheinung tretenden Wirklichkeit nun auch weltbildlich („vom Himmel her“) ausdrücklich markiert. Der Sinn dieser adverbialen Ergänzung könnte darin liegen, dass sie die *Unabweisbarkeit* jener in Erscheinung tretenden Wirklichkeit anzeigen möchte, die *Offenkundigkeit* als Modus ihres Durchbruchs „vom Himmel her“. Eine Bestätigung findet diese Annahme im Fortgang des Satzes, wo es heißt, der Zorn Gottes offenbare sich vom Himmel her über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die *Wahrheit* (τὴν ἀλήθειαν) in Ungerechtigkeit *niederhalten* (κατεχόντων): Dem Niederhalten der Wahrheit des Schöpfers durch die Menschen, der Unterdrückung der wahren Tiefendimension dieser Welt in Ungerechtigkeit<sup>33</sup> steht danach die *unabweisbare, eklatante* Offenbarung der Wirklichkeit Gottes selbst gegenüber, die freilich jetzt als Antwort auf alles menschliche Niederhalten seiner Wahrheit den Charakter strafenden Gerichtszorns einnimmt<sup>34</sup>.

(2) Auf die Frage, *wann* und *auf welche* Weise jene Offenbarung des Gerichtszorns erfolgt, hält die eben gewonnene Einsicht in ihren Modus eine erste grundsätzliche Antwort bereit: Wenn Unabweisbarkeit und epiphane Eindeutigkeit Kennzeichen jener Offenbarung sind, dann kann es sich bei ihr nur um das eschatologische Gerichtsgeschehen selbst handeln, um den „Tag des *Zorns* und der *Offenbarung* (ἀποκαλύψεως) des gerechten Gerichts (δικαιοκρισίας) Gottes, der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird“, wie es in 2,5f. unter Aufnahme der Terminologie aus 1,18 (ὁργή, ἀποκάλυψις) – das vorgeschla-

<sup>32</sup> Grundlegend zum Offenbarungsverständnis bei Paulus ist D. LÜHRMANN, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (WMANT 16), Neukirchen-Vluyn 1965.

<sup>33</sup> „Dass ein von Unrecht geprägtes Sein und Bewusstsein für die Wahrheit (oder auch für partielle Wahrheiten) verschließen kann, ist biblischer Weisheitslehre (vgl. Weish 1,1–5) und moderner Erkenntnistheorie gleichermaßen vertraut“ (K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer [ThHK 6], Leipzig 1999, 48).

<sup>34</sup> Diese Überlegung zum Sinn des ἀπ' οὐρανοῦ schließt nicht aus, dass dieses auch im Kontrast zum ἐν αὐτῷ (ἀποκαλύπτεται) V.17a zu sehen ist (vgl. unten unter 3.). Dann stünde die *Offenkundigkeit* der angesagten Zornesoffenbarung der an das Wort des Evangelium gebundenen Offenbarung der Gottesgerechtigkeit gegenüber, einem vom „Glauben“, nicht vom „Schauen“ (2Kor 5,7), also in gewissem Sinne gleichfalls vom Modus der *Verborgenheit* bestimmten Geschehen.



gene Verständnis dieses Verses damit nachträglich bestätigend – heißt<sup>35</sup>; auch die Punkte der Anklage aus 1,18 greift Paulus ja in 2,8 auf<sup>36</sup>. Für die Deutung des Präsens ἀποκαλύπτεται folgt daraus: Dieses besitzt keinen „Gegenwartsbezug“ – der „Normalfall“ seines Gebrauchs<sup>37</sup> –, vielmehr liegt hier einer der Fälle vor, die man so beschreiben kann: „Bei bestimmten Versicherungen tritt in volkstümlicher Redeweise gern das lebhaft vergegenwärtigende Präsens für das Futurum ein“, „oft mit einer auf die Zukunft weisenden Zeitbestimmung“<sup>38</sup>. Eine solche<sup>39</sup> fehlt hier zwar, und auch das unmittelbar vorangehende ἀποκαλύπτεται von V.17, dessen Präsens zweifellos linearen Gegenwartsbezug besitzt, scheint die Erwartung des Lesers in eine andere Richtung zu lenken. Doch bei einer genauen Lektüre der Textabfolge stößt man auf weitere Signale, welche die Entscheidung zugunsten eines futurischen Verständnisses des Präsens von V.18 bestätigen.

Zunächst wird man noch einmal an das adverbiale ἀπ' οὐρανοῦ erinnern, das in der gebotenen Interpretation als ein Signal eschatologisch-epiphaner Wirklichkeit eine entsprechende Zeitbestimmung ersetzt und überflüssig macht. Hinzu kommt die Beobachtung, dass schon die *propositio* 1,16f. die Definition des Evangeliums in einen futurisch-eschatologischen Erwartungsrahmen hineingestellt hat, den sie bei den Lesern voraussetzt und an den sie anknüpfen kann: Das Evangelium „ist Kraft Gottes zur Rettung (εἰς σωτηρίαν) für jeden, der glaubt“, heißt es in 1,16b, was im abschließenden Schriftzitat Hab 2,4 durch die Rede vom zukünftigen Leben (ζήσεται) noch einmal aufgegriffen wird: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (1,17c). „Rettung“ und „Leben“ aber sind in der paulinischen Diktion Termini für die noch zu erwartende eschatologische Vollgestalt der Teilhabe am „ewigen Leben“, die sich erst jenseits des Todes in der Auferstehung einstellen wird: τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον (6,22)<sup>40</sup>. Wie

<sup>35</sup> So zuletzt mit Nachdruck ECKSTEIN, Zorn (s. Anm. 7), mit ausführlichem Überblick über die Forschungsgeschichte.

<sup>36</sup> Dort heißt es: „denen jedoch, die aus Auflehnung leben und der Wahrheit gegenüber (τῆ ἀληθείᾳ) ungehorsam, der Ungerechtigkeit gegenüber (τῆ ἀδικίᾳ) aber gehorsam sind, (drohen) Zorn und Grimm ...“.

<sup>37</sup> E.G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen 1985, 316. Für den linearen Sinn eines Gegenwartsbezugs (= progressiv, im Verlauf befindlich), der hier allein in Frage käme, zitiert die Grammatik aus Paulus 2Kor 3,18 als treffendes Beispiel: τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα = wir werden in dasselbe Bild umgestaltet (von Herrlichkeit zu Herrlichkeit). Röm 1,18, linear gedeutet, würde besagen: die ὄργη θεοῦ ereignet, vollzieht sich jetzt schon, bei ihr handelt es sich um ein progressives Geschehen. Da eine solche Aussage vom traditionellen Gebrauch des Zorn-Topos abweichen würde, sollte man eigentlich ein entsprechendes Signal im Text, z.B. ein (ἀπ') ἄρτι o.ä. erwarten. Aber Paulus setzt die Signale anders!

<sup>38</sup> F. BLASS-A. DEBRUNNER-F. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1990, 266, § 323 mit Anm. 1; vgl. auch HOFFMANN/v. SIEBENTHAL, Grammatik (s. Anm. 37) 318 („im NT recht häufig“).

<sup>39</sup> Vgl. z.B. Joh 14,3 (παλιν ἔρχομαι...); Lk 13,32 (τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι) etc.

<sup>40</sup> Zu σωτηρία/σώζειν in diesem Sinn vgl. noch 5,9f.; 9,27; 10,1.9f.13; 11,14.26; 13,11. Der das

σωτηρία und ὀργή konträre Begriffe sind<sup>41</sup>, so gilt das natürlich auch von „Leben“ und „Tod“. Es überrascht deshalb nicht, wenn dem letzten Wort der *propositio*, ζήσεται, im letzten Vers der sich anschließenden prophetischen Gerichtsrede das ἄξιοι θανάτου von V.32 gegenübertritt<sup>42</sup>. Für das Verständnis der ὀργή θεοῦ von 1,18 ist diese Beobachtung wichtig; sie bestätigt die oben gebotene semantische Füllung des Begriffs und hilft, die Frage nach dem *Wie* der „Offenbarung“ des Gotteszorns zu beantworten: *Der Vollzug der ὀργή ist die endgültige postmortale In-Kraft-Setzung des θάνατος als der Wirklichkeit absoluter Gottesferne*<sup>43</sup>. Auch die Wiederaufnahme des Gerichtsgedankens im großangelegten Chiasmus von 2,7f./9f. bestätigt mit seinem ersten Oppositionspaar ζωὴ αἰώνιον (V.7) – ὀργή καὶ θυμὸς (V.8) die leitenden eschatologischen Kategorien, die da sind: Leben oder Tod bzw. Endheil oder ewiger Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott.

Allerdings gibt der Text Röm 1f. möglicherweise noch einen weiteren Aspekt in der Antwort auf die Frage nach dem *Wie* der „Offenbarung“ des Gotteszorns preis, ohne dass deshalb seine grundsätzliche Orientierung am nahen „Tag des Zorns“ in Frage gestellt wäre. Zu verweisen ist hier zunächst auf die sog. „Auslieferungsformel“ 1,24.26.28, mit deren Hilfe im Rahmen der prophetischen Gerichtsrede<sup>44</sup> im Anschluss an *Urteilsverkündigung* (V.18), *Urteilsbegründung* samt Nachweis der *Verantwortlichkeit* der Angeklagten (V.19f.) und Nennung des eigentlichen *Urteilsgrunds* – ihre Absage an Gott – (V.21–23) nun auch die bereits eingetretenen *Straffolgen* in drei wachsenden Aussagekreisen zur Sprache kommen: Gott hat die Sünder „in den Begierden ihrer Herzen an die Unreinheit *ausgeliefert*“ (V.24), „an die Leidenschaften der Ehrlosigkeit“ (V.26), „an einen verwerflichen Sinn (εἰς ἄδόκιμον νοῦν)“ (V.28). Das leitende Prinzip

---

Ende antizipierende Sprachgebrauch in 8,24 ist eine Ausnahme (vgl. auch 11,11). So auch H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: Die Theologie des Paulus, Göttingen 1993, 290, mit Hinweis auf den LXX-Sprachgebrauch (Deutero- und Tritojesaja).

<sup>41</sup> Vgl. 1Thess 5,9: „Gott hat uns nicht zum Zorn (εἰς ὀργήν) bestimmt, sondern zur Erlangung des Heils (εἰς περιποίησιν σωτηρίας) durch unseren Herrn Jesus Christus ...“; Röm 5,9: σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ ἄλλο τῆς ὀργῆς; Eph 2,3 (τέκνα φύσει ὀργῆς) – 5 (σεσωσμένοι).8.

<sup>42</sup> Zutreffend beobachtet von HAACKER, Röm (s. Anm. 33) 46: „dem ζήσεται von V. 17 steht ἄξιοι θανάτου εἰσὶν in V.32 gegenüber. (Die Gegenüberstellung von Tod und Leben ist in Röm 5–8 ein zentrales Thema).“ Haacker zieht die Schlussfolgerung: „In *thematischer* Hinsicht schließt sich V.18–32 als eine Art Kontrastfolie an V.16f. an“. Anders liest 1,32 KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 16) 47f.: Paulus „braucht [hier] nicht ... auf das Endgericht zu schauen, das die Todesstrafe vollziehen soll. Nach 8,19 schreit die verlorene Schöpfung eben deshalb nach der Freiheit, weil sie das bereits gegenwärtig über ihr lastende Todesverhängnis spürt“.

<sup>43</sup> Vgl. J.A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33), New York 1993, 289f., zu 1,32: „Paul is probably thinking of ‚total death‘ (5,12,19), the lot of all sinners; it amounts to exclusion from the kingdom of God (1Kor 6,10; Gal 5,21).“

<sup>44</sup> Zu deren Aufbau im Sinne der nachfolgend genannten Elemente vgl. M. THEOBALD, *Römerbrief*, Bd. 1 (SKK.NT), Stuttgart <sup>2</sup>1998, 54f.; W. POPKES, *Zum Aufbau und Charakter von Römer 1,18–32*: NTS 28 (1982) 490–501; S. SCHULZ, *Die Anklage in Röm 1,18–32*: ThZ 14 (1958) 161–173.

dieser Darstellung – es stammt aus der frühjüdischen Weisheit – lautet: „Man wird mit dem gestraft, mit dem man sündigt“ (Weish 11,16)<sup>45</sup>. Sprachlich hat Paulus diesen Grundsatz adäquater Vergeltung<sup>46</sup> so veranschaulicht: Weil die Menschen Gott nicht „ehrten“ (V.21: ἐδόξασαν), gab er sie der „Entehrung“ ihrer Leiber (V.24: ἀτιμάζεσθαι) preis; weil sie den Schöpfer mit seinen Geschöpfen „vertauschten“ (V.23: ἠλλάξαν / V.25: μετήλλαξαν), lieferte er sie an die „Vertauschung“ ihrer geschlechtlichen Ordnung aus (V.26: μετήλλαξαν); und weil sie Gott *verwarfen* (V.28: οὐκ ἔδοκίμασαν), „gab auch Gott sie einem *verwerflichen* Denken (ἄδόκιμον νοῦν) preis“ (V.28).

Umstritten ist in der Forschung die Frage, in welchem Verhältnis die dreifache Rede von der „Auslieferung“ durch Gott zur ὀργή θεοῦ V.18 steht: „Konkretisiert“<sup>47</sup> sie das dort angekündigte Gerichtshandeln Gottes, sind also „Auslieferung“ und „Zorngericht“ identisch?<sup>48</sup> Oder stellt die „Auslieferung“ nur eine erste Stufe im prozesshaft zu denkenden Zorngericht dar?<sup>49</sup> Bietet sie einen „Vorgeschmack des zukünftigen Gotteszornes“?<sup>50</sup> Oder aber hat die „Auslieferung“ als *innergeschichtlicher* und *gegenwärtiger* Vorgang adäquater Vergeltung

<sup>45</sup> Vgl. auch TestGad 5,10 („womit ein Mensch ungesetzlich handelt, damit wird er auch bestraft“); LibAnt 44,10 („mit welcher Sünde jeder Mensch sündigt, durch die soll er auch gerichtet werden“); Jub 4,32.

<sup>46</sup> E. KLOSTERMANN, Die adäquate Vergeltung in Rm 1,22–31: ZNW 32 (1933) 1–6; dazu noch J. JEREMIAS, Zu Römer 1,22–32, in: DERS., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 290–292.

<sup>47</sup> So K.-A. BAUER, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus (StNT 4), Gütersloh 1971, 141: Gottes Zorn vollzieht sich „in dem Verfallen der Menschen an sich selber, indem der Richter ihn bei der Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit der Nichtigkeit der Götter (V.23) behaftet und darin ‚gerichtlich fixiert‘. In diesem Sinn *konkretisiert* παρέδωκεν αὐτούς ... das den Abschnitt einleitende ἀποκαλύπτεται von V.18“ (Hervorh. v. mir).

<sup>48</sup> So F. BÜCHSEL, Art. δίδωμι etc.: ThWNT II 168–175, 172: „Vom *Gerichte Gottes über die Sünder* wird παραδοῦναι gebraucht Röm 1,24ff.“; J.D.G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids 1998, 42: „God’s wrath ... is his handing over of his human creation to themselves. Hence the threefold repeated judgement, ‚wherefore God handed them over‘ – ‚in the desires of their hearts‘ (1,24), ‚to disgraceful passions‘ (1,16), ‚to a disqualified mind‘ (1,28). Evidently for Paul this is the same divine wrath which will be manifest in the day of judgement“. *Mattem*, Verständnis (s. Anm. 8) 59, spricht von der „präsentischen Offenbarung der ὀργή“; vgl. auch SYNOFZIK, Gerichts- und Vergeltungsaussagen (s. Anm. 8) 78–80; WALTER, Zorn (s. Anm. 7) 299.

<sup>49</sup> J.D.G. DUNN, Romans 1–8 (WBC 38a), Dallas 1988, 54: „God’s final judgement is simply the end of a process already in train ...“. Ähnlich KÄSEMANN, Röm (s. Anm.16) 34: „Es ist davon auszugehen, dass die Manifestation dieses ‚Zorns‘ in 24ff. beschrieben wird ... Das dreifach wiederholte παρέδωκεν αὐτούς zeigt unwiderleglich ..., dass in dem scheinbar rein immanenten Kausalzusammenhang Gott verborgen wirkt, seine ὀργή also nicht zur unpersönlichen Nemesis ... wird.“

<sup>50</sup> THEOBALD, Röm I (s. Anm.44) 64. „... doch im Vordergrund steht dieser Aspekt nicht. Die dreifache ‚Auslieferungsformel‘ besagt vielmehr: Die Menschen, die Gott zu verdrängen suchten, um aus sich selbst zu leben, überließ Gott auch sich selbst. Sich selbst ausgeliefert, verdammt zu sich selbst, wurden sie zu Opfern ihrer eigenen Begehrlichkeit (V.24) ... Ihrer Absage an Gott folgte *sein* Rückzug, der die Dämme ihrer Selbst-Sucht brechen ließ.“

mit dem zukünftigen Gerichtsvollzug, der einer anderen, nämlich der *eschatologischen* Ordnung angehört, nichts zu tun?<sup>51</sup> Zu prüfen ist hier zunächst die Traditionsgeschichte der sog. „Auslieferungs-“ oder „Übereignungsformel“, ob sie in der einen oder anderen Richtung Aufschluss erteilt.

(a) Dass wir es in 1,24.26.28 mit einer traditionellen biblisch-frühjüdischen Formel zu tun haben, „zeigt Apg 7,42, wo Gottes Vergeltung ebenfalls Israels Sünde durch ein  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu$ , nämlich die Preisgabe an den Gestirndienst, straft“<sup>52</sup>. Konstitutiv für die Formel ist die Verbindung des Verbs ( $\pi\alpha\rho\alpha$ -) $\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  mit dem Subjekt  $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  samt Angabe der Größe, in deren Verfügungsgewalt Gott jemanden ausliefert; im Hebräischen entspricht dem die Verbindung  $\text{תָּתַן יְהוָה}$  (in [jemandes] Hand geben)<sup>53</sup>. W. Richter hat diese im AT weit verbreitete Wendung untersucht mit dem Ergebnis, dass wir es hier mit einer von ihm so genannten „Übereignungsformel“<sup>54</sup> zu tun hätten, die „in der überwiegenden Zahl“ ihrer Belege „in schematisch gebauten Zusammenhängen“ begegne, „die das Thema Befragung, Krieg oder heiliger Krieg behandeln“<sup>55</sup>; dementsprechend sei in der „Institution der Gottesbefragung ... der Sitz im Leben der Übereignungsformel zu suchen“<sup>56</sup>. Andere Forscher haben diese Annahme mit Hinweis auf den sehr breit gestreuten und semantisch vielfältigen Einsatz dieser Redewendung in Frage gestellt, was es verbiete, „sie als ‚Formel‘, entweder als ‚Übergabe-‘ oder als ‚Übereignungsformel‘ zu betrachten“<sup>57</sup>. Für unsere Zwecke genügt es, auf ihre Verwendung speziell in der Rede von Gott zu verweisen.

(b) Auf Gott als Subjekt bezogen, begegnet das Syntagma im *Alten Testament* vor allem in *geschichtlichen* Zusammenhängen, insbesondere in Texten zum Heiligen Krieg<sup>58</sup>. JHWH gibt die Feinde in eure Hand. „Der Dahingeebene ist völlig der Verfügungsgewalt des Siegers unterworfen, was zumeist die Vernichtung bedeutet .... Die Dahingabe ist ein Gerichtsakt, Ausdruck der göttlichen Ungnade über den Dahingeebenen“<sup>59</sup>.

Daneben wird die Preisgabe durch JHWH aber auch auf Israel bezogen, z.B. in Ri 2,13f., wo das Syntagma überdies mit dem Motiv vom Zorn Gottes verbunden ist:

<sup>51</sup> ECKSTEIN, Zorn (s. Anm. 7) 87 Anm. 81.89.

<sup>52</sup> KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 16) 43. Vgl. auch 2Petr 2,4 ( $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu$  + Dativ); Apk 11,2 ( $\acute{\epsilon}\delta\acute{o}\theta\eta\iota$  + Dativ).

<sup>53</sup> Eine umfassende Auflistung der Belege sowie Hinweise auf das Qumran-Schrifttum bieten E. LIPIŃSKI/H.-J. FABRY, Art.  $\text{תָּתַן}$ : ThWAT V 693–712, 699.712. Vgl. auch W. POPKES, Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATHANT 49), Zürich 1967, 13–25.37–47.

<sup>54</sup> W. RICHTER, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963, 21–24 („Exkurs: Die Übereignungsformel“); den Namen leitet er von dem für Israel *positiven* Gebrauch der Formel her, nach dem Gott die Feinde in Israels Hand übereignet (vgl. etwa Ri 1,4; 4,7.14). LIPIŃSKI, ThWAT V 699: „Der Ruf ‚JHWH hat ... in eure Hand gegeben‘ gehört zu den Sprachformen des Heiligen Krieges. Hervorgegangen aus dem Gottesentscheid wurde dieser Satz vom Heerbanführer vor der Schlacht ausgerufen“ (mit Verweis auf G. v. RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 41969, 7f.).

<sup>55</sup> Ebd. 22.

<sup>56</sup> Ebd. 23.

<sup>57</sup> C.J. LABUSCHAGNE, Art.  $\text{תָּתַן}$  geben: THAT II 117–141, 135 (mit Lit.). „Der Ausdruck *ntn b<sup>c</sup>jād* wird ... vor allem im militärischen und rechtlichen Bereich verwendet und meint die Auslieferung bzw. die Preisgabe einer Person oder eine(r) Sache in die Gewalt anderer ...“.

<sup>58</sup> v. RAD, Krieg 7f., zählt dazu 20 Stellen aus den Büchern Josua bis 1Kön auf, die von der LXX überwiegend mit  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  wiedergegeben werden.

<sup>59</sup> POPKES, Christus (s. Anm. 53) 23.

„Als sie den Herrn verließen  
 und dem Baal und den Astarten dienten,  
*entbrannte im Zorn* (LXX: ὀργίσθη θυμῷ) *der Herr gegen Israel*  
*und er gab sie in die Gewalt* (LXX: παρέδωκεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ) *von Räufern,*  
 die sie ausplünderten,  
*und lieferte sie der Gewalt* (LXX: ἀπέδοτο αὐτοὺς ἐν χειρὶ) *ihrer Feinde ringsum aus, so*  
*dass sie ihren Feinden keinen Widerstand mehr leisten konnten.“*

Weniger eng beieinander, aber dennoch in deutlichem Bezug zueinander befinden sich Zorn- und Auslieferungsmotiv im Volksklagelied Jes 63,7–64,11, näherhin in 64,4–6<sup>60</sup>:

- 4 „Siehe, *du hast gezürnt* (LXX: ὀργίσθη θυμῷ),  
 und (dann) haben wir *gesündigt* (...)
- 5 ... und unsere Sünden tragen uns davon wie der Wind.
- 6 Und es gibt keinen, der deinen Namen anruft,  
 der sich regt, um an dir festzuhalten,  
 denn *du hast* dein Gesicht vor uns verborgen  
 und *uns preisgegeben in die Gewalt unserer Sünde*  
 (גַּבְרֵי עֲוֹנוֹתֵינוּ).<sup>61</sup>

Bemerkenswert an diesem Text ist u.a., dass er die Beter durch JHWH nicht an ihre Feinde, sondern an die Macht ihrer Sünde ausgeliefert sieht. Das kommt Röm 1,24.26.28 sehr nahe.

Eine breite Verwendung findet das Syntagma sodann in *prophetischen Gerichtsworten*, vor allem in solchen mit Adresse an Gottes eigenes Volk<sup>62</sup>. „*Ich werde euch geben in die Gewalt von Fremden* und Gericht an euch vollstrecken. Durchs Schwert werdet ihr fallen und erfahren, dass ich JHWH bin“ (Ez 11,9f.). Vereinzelt kann die angekündigte Preisgabe auch mit dem Theologumenon vom Zorn Gottes verbunden sein: „Ich selbst kämpfe nämlich mit euch mit ausgereckter Hand und starkem Arm und *in Zorn und Grimm* und gewaltiger *Wut* ... Und danach, Spruch JHWHs, *gebe ich den Zedekia, den König von Juda, und seine Diener und das Volk ... in die Hand Nebukadnezars ...*“ (Jer 21,5.7; vgl. 21,10). Und in einem Fremdvölkerorakel gegen Babel heißt es über Israel: „Ich war *zornig* über mein Volk, ich entweihte mein Erbe und *gab es in deine* (Babels) *Gewalt ...*“ (Jes 47,6). „Inhaltlich ist die Dahingabe das genaue Gegenteil von Heil ... Der so Dahingebene ist im wahrsten Sinne des Wortes gottverlassen; Gott hat ihn aus seinem Schutz herausgestellt in die Gewalt feindlicher Mächte“<sup>63</sup>. Wenn es in Ez 23,9 heißt: „*Darum gab ich sie* (die Tochter Samaria) *in die Gewalt ihrer Liebhaber*“, dann entspricht dieses Gerichtshandeln

<sup>60</sup> Übersetzung: GROSS, Zorn (s. Anm. 12) 221. Vgl. auch DERS., Jes 64,4: „Siehe, du hast gezürnt, und dann haben wir gesündigt“. Zu 2000 Jahren problematischer Rezeption zweier brisanter Sätze, in: R.G. Kratz u.a. (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (FS O.H. Steck) (BZAW 300), Berlin 2000, 163–173.

<sup>61</sup> Anders C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kap.40–66 (ATD 19), Göttingen 1970, 311: „gabst uns preis um unserer Schuld willen“. Ebd. Anm. 10: „גַּבְרֵי = because of“ mit Verweis auf DAHOUD: Bibl. 44 (1963) 289–303. LXX: καὶ παρέδωκας ἡμᾶς διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν. Der hebr. Text hat hier גַּבְרֵי statt גַּבְרֵי.

<sup>62</sup> Vgl. Jer 20,4f.; 22,25; 27,6; 29,21 usw. Fremdvölkerorakel: Ez 21,36.

<sup>63</sup> POPKES, Christus (s. Anm.53) 25.

JHWHs genau Samarias „Hurerei von Ägypten her“ (V.8), die es nun bis zur letzten bitteren Konsequenz selbst auszutragen hat. Auch hier sieht man sich an die Denkform von Röm 1,24.26.28 erinnert.

(c) In der Literatur des *Frühjudentums* werden die Linien des Alten Testaments weiter ausgezogen. Einerseits begegnet die Redewendung auch hier in Deutungen der Geschichte zur Bezeichnung eines vernichtenden Handelns Gottes, z.B. im *Libri Antiquitatum Biblicarum*<sup>64</sup> oder im *4Esra*, wo sie die Preisgabe Israels bzw. Jerusalems an die Römer bezeichnet, dies aber mehrfach in Form einer Klage, *warum* Gott dies getan hat<sup>65</sup>. Überall, wo von Vernichtung und Krieg die Rede ist, „häufen“ sich „in der jüdischen Literatur die Dahingabe-Aussagen“<sup>66</sup>. In Jub 1,13 heißt es in einer die Zukunft vorausnehmenden Rede Gottes an Mose: „Und ich werde verbergen mein Angesicht von ihnen weg und *werde sie ausliefern in die Hand der Völker* zu Gefangenschaft, zum Prahlen (der Heiden) und zur Vernichtung. Und ich werde sie vertreiben aus dem Land und sie zerstreuen inmitten der Völker“<sup>67</sup>. In Jub 21,22, einer Abschiedsrede des Abraham an seinen Sohn Isaak, erhält das Motiv der Preisgabe eschatologisch-endgültigen Klang, womit der zweite Schwerpunkt im Gebrauch der Redewendung – ihr Vorkommen in Aussagen über das *Gerichtshandeln Gottes* – in den Blick kommt:

„... Und du sollst keine Sünde zum Tode begehen vor dem höchsten Gott,  
und er *wird sein Antlitz vor dir verbergen*  
und dich *zurückgeben in die Hand deiner Sünde*<sup>68</sup>  
und dich ausrotten von der Erde  
und auch deinen Samen unter dem Himmel,  
und dein Name und dein Gedenken wird vernichtet werden von der ganzen Erde“<sup>69</sup>.

Der Gedanke einer Behaftung des Menschen bei der Sünde, die er getan hat, erinnert wieder an Röm 1,24.26.28.

Die frühjüdischen Apokalypsen schließlich verwenden den Topos der Auslieferung mit besonderer Vorliebe im Kontext von eschatologischen Gerichtsaussagen<sup>70</sup>. Verwiesen sei hier nur auf den äthHen, nach dem die Auslieferung der Mächtigen der Erde bzw. der Sünder in die Hand der Gerechten ein wesentlicher Aspekt des eschatologischen Gerichts darstellt<sup>71</sup>.

Für eine Deutung der „Auslieferungsformel“ in Röm 1,24.26.28 zeigt der voranstehende traditionsgeschichtliche Exkurs zumindest dies eine, dass in der früh-

<sup>64</sup> LibAnt 34,5: „und das Volk Israel ... begann, den Göttern der Midianiter zu dienen. Und Gott sprach: ‚*Ich will sie übergeben in die Hände der Midianiter*, darum weil sie von diesen verführt worden sind.‘ Und *Gott übergab sie in ihre Hände*, und Midian begann, Israel in Knechtschaft zu bringen.“; 45,3.

<sup>65</sup> Vgl. 4Esr 3,27; 4,23; 5,28; 6,58; 10,23. Vgl. auch syrBar 3,5; 4,1; 6,9 etc.

<sup>66</sup> ПОРКЕС, Christus (s. Anm. 53) 41. Vgl. CD I 6; 1QpHab 4,8; 9,10; 4QpPs 37, 2,20; 4,9f.

<sup>67</sup> Übers. K. BERGER, in: JSHRZ II/3, 316; vgl. auch Jub 1,19: „Und Mose fiel nieder auf sein Angesicht und betete und sagte: ‚Herr, mein Gott, ... *liefere sie nicht aus in die Hand der Völker*, so dass diese sie beherrschen, und dass sie sie nicht zwingen, *dass sie sündigen vor dir*.“

<sup>68</sup> Möglicherweise liegt hier eine Anspielung auf Jes 64,6c.d (siehe oben!) vor.

<sup>69</sup> JSHRZ II/3, 433.

<sup>70</sup> ПОРКЕС, Christus (s. Anm. 53) 45 mit Anm.124.

<sup>71</sup> Vgl. äthHen 38,5; 48,9; 91,12; 95,3 u.ö.; vgl. auch 1QpHab 5,4.

jüdischen Literatur die Preisgabe von Menschen durch Gott als Ausdruck seines *Gerichtshandelns* verstanden werden konnte. Da aber die Redewendung auch auf geschichtliche Geschehnisse wie die Zerstörung Jerusalems Anwendung fand, lässt sich von ihrem insgesamt sehr breiten Einsatz im frühjüdischen Schrifttum her kein Präjudiz für die Beantwortung der oben zu Röm 1 gestellten Fragen ableiten. Die eigenen Koordinaten des Kapitels entscheiden über die sachgemäße Zuordnung von Dahingabe-Formel und dem in V.18 thematisierten ὁργή-Geschehen. Dann aber gewinnt die Beobachtung an Gewicht, dass V.18 mit seinem (futurischen) Präsens auf die im Aorist stehende „Auslieferungsformel“ syntaktisch nicht abgestimmt ist, also in jedem Fall ein semantisches Plus über 1,24.26.28 hinaus enthält: 1,18 bezeichnet sozusagen den übergreifenden Horizont, vor dem Aussagen wie die in 1,24.26.28 gemachten zu lesen sind. Hinzu kommt ein weiteres Argument.

Hatte Paulus bis V.23 nur die Wurzelsünde der Menschen, ihre Absage an den Schöpfer, samt deren fatalen Konsequenzen wie dem Verstricktwerden im Selbstwiderspruch zur Darstellung gebracht, so spricht er von ihrem moralischen Verfall erst ab V.24 – unter dem Vorzeichen der schon eingetretenen Straffolgen. „Nach dem Kontext ist (also) die Immoralität nicht Schuld, sondern Strafe“<sup>72</sup>. Andererseits setzt aber Paulus nach V.32 voraus, dass diejenigen, die sich in den Sog jenes moralischen Verfalls haben hineinziehen lassen, durchaus darum wissen, dass sie damit den Tod, sprich: das ewige Verderben zu erwarten haben<sup>73</sup>. Dieses reicht also als Vollzug der strafenden ὁργή θεοῦ über den vorher thematisierten innergeschichtlichen moralischen Verfall der Menschheit noch einmal hinaus.

Andererseits entspricht es dem von der Naherwartung geprägten Denken des Paulus wie seinen hier verfolgten Absichten nicht, zwischen innergeschichtlichem und eschatologisch-endgültigem Strafgeschehen zu scharf zu trennen<sup>74</sup>. Hier kommt der traditionsgeschichtliche Exkurs zur „Auslieferungsformel“ zum Zug, insofern er zeigt, wie oft die Preisgabe von Menschen durch Gott im Frühjudentum als Manifestation seines Gerichtshandelns verstanden wurde. Sosehr in Röm 1 die nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang weisheitlich gedachte adäquate Vergeltung<sup>75</sup> durch den ὁργή-Gedanken apokalyptisch über-

<sup>72</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm.16) 34. HÜBNER, Theologie (s. Anm.40) 266: „Mag das ‚er gab preis, παρέδωκεν‘, ein wenig danach klingen, dass Gott die Selbstentehrung des Menschen nur zuließ, so greift eine solche Interpretation zu kurz ... Hier muss, wie Käsemann richtig herausstellt, der alttestamentliche Hintergrund berücksichtigt werden: *Gott selbst führt in die Verblendung*“. Das *Passivum divinum* ἐματαιώθησαν V.21 ist wohl eine Anspielung auf Jer 2,5: ἀπέστησαν μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαιῶν καὶ ἐματαιώθησαν.

<sup>73</sup> V.32 entspricht also dem Beginn der Rede V.19f., wo Paulus auch schon die Verantwortlichkeit der Menschen, also der Heiden, für ihr Tun festgeschrieben hat.

<sup>74</sup> Gegen ECKSTEIN, Zorn (s. Anm. 7), der die „Auslieferungsformel“ samt ihrer Traditionsgeschichte aus seinen Überlegungen ausgeblendet hat.

<sup>75</sup> Allerdings begreift Paulus diese nach Ausweis der „Auslieferungsformel“ nicht mehr als

boten wird, so gewiss waltet zwischen beidem – dem innergeschichtlichen und eschatologischen Strafgeschehen – auch eine Analogie, welche die Annahme erlaubt, dass Paulus in jener „Auslieferung“ des Menschen an die Hölle seiner eigenen „Begierden“ einen Vorgeschmack des zukünftigen Gotteszorns erblickt. Etwas Ähnliches gibt möglicherweise auch der Austausch von ὀργή και θυμός durch θλίψις και στενοχωρία im Chiasmus 2,7–10 zu erkennen, womit ausgedrückt wird, „dass kommendes Gericht in Segen und Fluch bereits in die Gegenwart hineinreicht“<sup>76</sup>. Auch andernorts trifft man bei Paulus diese Überzeugung an<sup>77</sup>.

(3) Worin gründet für Paulus die *Gewissheit*, dass Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen offenbar werden wird? Welches ist der *erkenntnistheoretische* Status dieser Behauptung?

Nach wie vor einflussreich ist der Versuch, das *Evangelium*, von dem die voranstehende *propositio* spricht, als den Erkenntnisgrund für die Offenbarung nicht nur der Gerechtigkeit Gottes (1,17a), sondern auch des Gotteszorns (1,18) namhaft zu machen, mit der Folge, dass zum ἀποκαλύπτεται von V.18 – analog zu dem von V.17 – ein ἐν αὐτῷ zu ergänzen wäre: Gottes Zorn wird *durch das Evangelium* (gewiss nicht in Kraft gesetzt, so doch) *kundgetan, aufgedeckt* – als eine Wirklichkeit, die „vom Himmel her“ über die Menschen hereinbricht<sup>78</sup>. Für diese Deutung wird nicht nur das V.17a.18 verbindende präsentische ἀποκαλύπτεται, sondern insgesamt der durch das mehrfache γάρ signalisierte semantische Zusammenhang der Verse geltend gemacht.

Doch bestehen Bedenken gegenüber dieser Auffassung, formale wie inhaltliche. Zum einen stellt die *propositio* 1,16f. textlich eine in sich gerundete Einheit

---

einen *immanenten* Wirkungszusammenhang, sondern sieht ihn durch Gott *selbst* in Kraft gesetzt. Auch darin zeigt sich die Bezogenheit des innergeschichtlichen „Auslieferungsgeschehens“ auf den eschatologischen Gerichtszorn.

<sup>76</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 16) 56. WILCKENS, Röm I (s. Anm. 7) 127, erklärt in V.9 „das Widerfahrnis von Bedrängnis und Angst [θλίψις – στενοχωρία] als *Wirkung* des Zorns“ (v. mir hervorgehoben), doch ist das angesichts des sonstigen pln. Sprachgebrauchs, nach dem „Drangsal und Angst“ (2Kor 4,8) Merkmale der letzten, dem Ende *vorausgehenden* Zeit sind, nicht überzeugend. BESSER KÄSEMANN, ebd.: „Gemeint ist objektiv die Wirklichkeit eines allseits eingekesselten, vom Zorn des Richters ohne Fluchtmöglichkeiten gelassenen Lebens. Dem entspricht umgekehrt der Friede als Stand in der treuga Dei und des vorweggenommenen Reiches der Freiheit, in welchem man Raum zum Atmen und zur Aktion erhält.“ Richtig ist freilich, wie durchweg zu lesen ist, dass im zweiten Teil des Chiasmus, also V.9.10, der Akzent auf der Entgrenzung (ἐπι πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου) liegt, doch hat Paulus die Gelegenheit genutzt, auch die eschatologische Aussicht (ζωὴ αἰώνιον - ὀργή) neu zu fassen in dem Sinn, dass deren gegenwärtige Relevanz deutlich wird.

<sup>77</sup> So vertieft er etwa in 7,10a.11b.13.24 die Vorstellung des eschatologischen Todes zum Deutemodell für den gegenwärtig erfahrenen Zustand radikaler Selbstentfremdung im Zeichen der Sünde, weist also auf, inwiefern der zukünftige Tod schon in die Gegenwart hineinreicht.

<sup>78</sup> In diesem Sinne WILCKENS, Röm I (s. Anm. 7) 101f.



dar<sup>79</sup>, so dass es schon von daher bedenklich stimmt, den sie bestimmenden Bezug auf das Evangelium nun auch in V.18, die Eröffnungsthese für die sich anschließende Gerichtsrede, eintragen zu wollen. Vielmehr dürfte das ἀπ' οὐρανοῦ einen Kontrast zum ἐν αὐτῷ V.17a nahelegen.

Außerdem – und das gibt den Ausschlag – ist *Inhalt* des Evangeliums die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, also der überraschende Freispruch der Sünder durch Gott, der um Jesu willen – wie 3,25f. die *propositio* entfalten wird – alle, die an ihn glauben, rechtfertigt, also nicht mehr bei ihrer „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit“ (1,18) behaftet. Folglich ist 1,18 nicht Inhalt des Evangeliums, auch nicht die Kehrseite der von ihm vermittelten Gottesgerechtigkeit in dem Sinn, dass das Evangelium *zwei* Seiten hätte, eine, die das Heil kündigt, und die andere, die denen das Unheil zuspricht, die Nein zu ihm sagen; vielmehr zeichnet das Evangelium als Kunde von der „Rettung“ aus dem „Zorn“ *Eindeutigkeit* aus, wobei 1,18ff. als Begründung und Entfaltung der Gewissheit von der (zukünftigen) Offenbarung des „Zorns“ den *Horizont* benennt, vor dem jene entschiedene Botschaft von der „Rettung“ erst verständlich wird; dieser führt das *Woraus* vor Augen, auf das sich die im Evangelium verkündigte Befreiung bezieht. Damit ist die Frage nach dem *Grund* für die Gewissheit der These von der anstehenden Offenbarung des Gotteszorns neu gestellt.

Zutreffend, aber nicht hinreichend als Antwort ist der Verweis darauf, dass Paulus mit 1,18ff. an „weltanschauliche“ Vorgaben anknüpft, die auch für seine Adressaten ein hohes Maß an Plausibilität besessen haben dürften, konkret: die apokalyptische Sicht der auf ihr nahes Ende zueilenden Geschichte, die angesichts von ins Unerträgliche wachsender menschlicher Ungerechtigkeit durch Gottes souveränes Gericht begrenzt sein wird. Doch bietet Paulus gegenüber den gängigen frühjüdischen Spielarten dieses Geschichtsbildes, die entweder Israel aus der Gottlosigkeit der heidnischen Völker oder einen Rest von Gerechten in Israel als Insel im Meer menschlicher Verderbtheit auszuklammern suchen mit der Folge, dass Gottes Zorngericht nicht alle trifft, vielmehr der Rettung weniger dient<sup>80</sup>, eine Radikalisierung, die nun ihrerseits über den apokalyptischen Horizont hinaus nach ihren Gründen fragen lässt. Folgt man der Argumentation des Paulus in 1,18–3,20, die von der Intention bestimmt ist, (jüdische) Versuche der Leugnung eigener Verstrickung in menschliche Schuldzusammenhänge durch Rekurs auf das Privileg der Erwählung<sup>81</sup> als Illusion zu

<sup>79</sup> Das Schriftzitat Hab 2,4 in 1,17c ist die Klimax der *propositio*; eröffnet wird diese durch den Blick auf die zukünftige „Rettung“ (εἰς σωτηρίαν), ihr letztes Wort ist ζήσεται. – Bemerkenswert ist vielleicht auch, dass sich in V.18 gegenüber V.17 die Satzstellung (Prädikat – Subjekt) ändert. Das könnte als Signal einer Zäsur gedeutet werden.

<sup>80</sup> Vgl. M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA.NF 23), Münster 1990, 1–152 („Das Gericht in den eschatologischen Konzeptionen des Frühjudentums“).

<sup>81</sup> Vgl. dazu 2,17f. („wenn aber du dich Jude nennst und dich auf das Gesetz verlässt und dich Gottes rühmst ...“).

entlarven, dann stößt man auf die Tora selbst bzw. den sie tragenden Grundsatz 2,13, der nach dem Verständnis des Paulus wie ein Sprengsatz alle menschlichen Sicherungen zunichte macht und Juden wie Heiden, alle, vor die Unparteilichkeit des Richter Gottes stellt: „Nicht die Hörer des Gesetzes (sind) gerecht bei Gott, sondern die Täter des Gesetzes werden (im Gericht) gerechtfertigt werden“. Ist Paulus nun davon überzeugt, dass kein Mensch, weder Jude noch Heide, diesem Maßstab des *Tuns* in seinem Leben letztlich entspricht, ja entsprechen kann, dann stellt sich gleich die nächste Frage, nämlich worin die in dieser Überzeugung sich äußernde pessimistisch anmutende Sicht des Menschen wurzelt, die ja ihrerseits die hier problematisierte Gewissheit von 1,18 ganz wesentlich mitträgt. Die Antwort auf diese Frage ist komplex und kann im folgenden nur in Form von zwei kurzen Hinweisen gegeben werden.

Erstens wird man auf den theologischen Rahmen des *Evangeliums* als *Findungskontext*<sup>82</sup> für die Überzeugung des Paulus verweisen, „es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen“ (3,10b = Koh 7,20). Wenn Jesus, Sohn Gottes, für „die Vielen“ (=alle) gestorben ist, dann zeigt und bestätigt diese seine Lebenstat, dass grundsätzlich *alle* Menschen der durch sie vermittelten Versöhnung Gottes mit ihnen als den Gottlosen auch zutiefst *bedürftig* sind. Doch bedient sich Paulus – zweitens – dieses seines christologischen Grundaxioms in 1,18 – 3,20 *nicht* unmittelbar, sondern unternimmt vielmehr den beachtlichen Versuch, seine Überzeugung von 3,10b ff. („es gibt keinen Gerechten, auch nicht einen ...“) aus sich selbst heraus, sprich: durch eine Analyse menschlicher Existenz selbst plausibel und nachvollziehbar zu machen. Das gelingt ihm offenkundig nicht im ersten Anlauf 1,18 – 3,20, sondern er benötigt dazu noch zwei weitere Argumentationsgänge, 5,12–21 und 7,7–25. Maßgebliche Argumentationsinstanz ist ihm dabei das Gesetz (3,19; 5,13.20f.; 7,7ff.), wobei ihm der Nachweis der Ausweglosigkeit menschlicher Existenz unter dem Gesetz im Sinne der Unfähigkeit, ihm gemäß nach dem Grundsatz von 2,13 („die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden“) zu leben, erst in Kap. 7 gelingt. Was folgt daraus für unsere Ausgangsfrage nach dem erkenntnistheoretischen Status von 1,18?

Die Gewissheit von der Offenbarung des Gotteszorns über alle Gottlosigkeit der Menschen gründet nicht im Evangelium, sondern hängt letztlich an einer von Evangelium *unabhängigen* theologischen Autorität, dem Gesetz (4,15: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται). Auch wenn Paulus das, was er unter νόμος versteht, wie auch die Schrift Israels insgesamt offenkundig aus christologischer Perspektive wahrnimmt und definiert, so versucht er dennoch, überzeugt vom *eigenständigen* Offenbarungscharakter der Schrift, von ihr wie vom νόμος als der den Menschen im Namen Gottes als Sünder verurteilenden Gerichtsinstanz her seine These, dass ausnahmslos alle Menschen unter dem drohenden Ge-

<sup>82</sup> Dazu wie zum folgenden vgl. den Beitrag Nr.17 („Glaube und Vernunft“) in diesem Band!

richtszorn Gottes stehen, argumentativ nachvollziehbar zu entfalten. Mit einem pessimistischen Naturell bzw. Menschenbild des Apostels hat das nichts zu tun.

## 2.2 „... gerettet werden wir vor dem Zorn“ (5,9)

Nachdem Paulus seine These, „alle Menschen, Juden wie Heiden, stehen unter der Sünde“ (3,9), in 1,18 – 3,20 erhärtet hat, greift er in 3,21–31 wieder die *propositio* 1,16f. auf und begründet, inwiefern Gottes in Christus erschienene Gerechtigkeit nun auch unterschiedslos für alle, Juden wie Heiden, die Wende zum Heil bedeutet. In Kap. 4 belegt er die Schriftgemäßheit dieser These mit Rekurs auf Abraham, Gen 15,6; in Kap. 5 fügt er dem einen entscheidenden Aspekt hinzu: Jetzt schon in der Liebe Gottes zu stehen, der aus lauter Gnade Rechtfertigung und Versöhnung schenkt, heißt trotz aller Anfechtung und Leid, Zuversicht und Hoffnung haben zu können (5,1 – 11). Es wundert einen nicht, dass Paulus hier, wo sein Blick in die Zukunft geht<sup>83</sup>, wieder auf die *ὁργή* zu sprechen kommt. Die entscheidenden Verse lauten:

- 8 a „Gott aber erweist *seine* LIEBE (τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην) zu uns darin,  
 b dass,  
 als wir noch Sünder waren,  
 Christus für uns gestorben ist.
- 9 Um wieviel mehr also werden wir,  
 gerechtfertigt jetzt durch sein Blut (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ),  
 durch ihn (δι' αὐτοῦ) gerettet werden vor dem ZORN (ἀπὸ τῆς ὁργῆς).
- 10 a Wenn wir nämlich als Feinde,  
 die wir waren,  
 mit Gott versöhnt worden sind durch den Tod (διὰ τοῦ θανάτου) seines Sohnes,  
 b um wieviel mehr werden wir,  
 versöhnt,  
 gerettet werden durch sein Leben (ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ).“

Drei Beobachtungen zu diesem inhaltsreichen Text verdienen es, im Blick auf unser Thema festgehalten zu werden. Sie betreffen (1) die *ὁργή* als *bleibenden Horizont* auch der Glaubenden, (2) das Verhältnis von *Liebe Gottes* (*ἀγάπη*) und *Zorn* und schließlich (3) den *semantischen Gehalt* der *ὁργή* selbst.

(1) Beachtlich ist zunächst, dass das Heil der Gerechtfertigten in V.9 überhaupt noch als ihre zukünftige Errettung (*σωτηρία*) aus dem kommenden Zorngericht ausgesagt wird. Dieses bleibt also der bedrängend nahe Horizont der Menschheitsgeschichte, auch für die an Christus Glaubenden, doch hat dieser Horizont für sie dank der ihnen in Christus geschenkten Heilsgewissheit (*certitudo*) alle Bedrohlichkeit eingebüßt, die er für die „Feinde“ Gottes (10a) noch besitzt. Deren „Gottlosigkeit“ (*ἀσέβεια*) wird in der *ὁργή* ihrer eschatologischen Konsequenz zugeführt, der Wirklichkeit des Todes. Deshalb füllt auch die

<sup>83</sup> Vgl. M. WOLTER, Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1–11 (BZNW 43), Berlin-New York 1978.

ὁργή nach wie vor den Horizont der Geschichte aus. Was aber den Gerechtfertigten betrifft, so gilt gleichfalls für ihn, „dass er – im Unterschied zu den Gerechten der jüdischen Tradition – als Sünder der Wirklichkeit des Zornes Gottes unausweichlich zugehörte (1,18), so dass von daher die ὁργή, ‚von der weg‘ (ἀπό = 17) er gerettet werden wird, die eschatologische Folge seines eigenen Tuns ist, der er selbst verfallen war“<sup>84</sup>. Das aber ist Grund genug für ihn, die ὁργή als Horizont der Geschichte nicht zu verdrängen oder einfach zu negieren<sup>85</sup>. Für das Verständnis der Rede von der Liebe Gottes, die dieser in Jesu Tod den Menschen erwiesen hat, besitzt das Konsequenzen zunächst negativer Art.

Nach dem Gesagten kann es nämlich nicht so sein, dass die Liebe Gottes dergestalt ist, dass dieser mit ihrem Erweis nun auch sein der ἀσέβεια der Menschen geltendes Gericht als eine inzwischen überflüssig gewordene Veranstaltung einfach absagen müsste<sup>86</sup>; dies entspräche weder dem Ernst der von Sünde und Tod gezeichneten Wirklichkeit noch der Heiligkeit Gottes selbst, die *bleibend* gegen alles Widergöttliche steht. Wäre es anders, dann müsste man die Rede von der zukünftigen ὁργή in V.9 als einen von Paulus mitgeschleppten jüdischen Rest einstufen, den er nicht in seine Theologie der Liebe Gottes zu integrieren gewusst hat. Dagegen spricht aber die stringente Argumentation des Textes. Hat Gott also in Christus das zukünftige Zorngericht nicht einfach storniert, so hat er es aber auch nicht im Sühnetod Jesu als dem Vollzug der ὁργή an diesem anstatt an den Sündern derart antizipiert, dass es nun grundsätzlich überholt wäre, da ein für allemal an Jesus vollzogen<sup>87</sup>. Der in der Konsequenz solcher Vorstellung liegende „Heilsautomatismus“ im Blick auf alle Menschen wäre Paulus völlig fremd. Das Ereignis der Gottesgerechtigkeit in Christus befreit er vielmehr dahingehend, dass es die Glaubenden in die Heilssphäre der Versöhnung Gottes hineinreißt, sie verwandelt, im Geist neu schafft und dem Leben Gottes zuspricht. So gesehen ist entscheidend, dass Gottes Gerechtigkeit tatsächlich die „Gottlosen“ im Glaubensvollzug erreicht und aus „Feinden“ Gottes Versöhnte werden lässt. Ist also der Erweis der Liebe Gottes in Jesus

<sup>84</sup> WILCKENS, Röm I (s. Anm. 7) 297.

<sup>85</sup> Dazu vgl. unten den Beitrag Nr.11 zur lutherischen Formel „simul iustus et peccator“!

<sup>86</sup> LIETZMANN, Röm (s. Anm.4) 60, notiert zu 5,10: „das καταλλάσσειν bezeichnet in erster Linie eine Tat, eine Sinnesänderung des *bis dahin* zornigen Gottes“ (Hervorheb. v. mir) – danach hätte im voranstehenden V.9 eigentlich gar nicht mehr von einer *zukünftigen* ὁργή die Rede sein dürfen. Man sieht, in welche Schwierigkeiten man gerät, wenn man die Rede vom „Zorn“ als Eigenschaft Gottes interpretiert. Richtig MATTERN, Verständnis (s. Anm.8) 89 Anm. 179: „Nicht Gott wurde versöhnt – sonst wäre der zukünftige Zorn unmöglich! –, sondern nur die Glaubenden.“

<sup>87</sup> In diesem Sinne könnte man WILCKENS, Röm I (s. Anm.7) 297f., verstehen, wenn er feststellt: Es hat „Gott (der Richter) den eschatologischen Zorn, über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen“ (1,18) im Sühnetod Christi statt an den Sündern an Christus vollstreckt ..., weil darin Gottes heilschaffende *Gerechtigkeit* als seine *Liebe* zu seinen Feinden zur Wirkung gekommen ist“. Allerdings sagt Paulus nirgends (und kann es wohl auch nicht), dass die ὁργή im Tod Jesu zum Austrag gekommen sei.

Christus nicht einfach als (folgenlose) Negation des kommenden Zorngerichts zu deuten, dann stellt sich die Frage neu, wie das Verhältnis der beiden Größen zueinander nach V.8–10 positiv zu bestimmen ist.

(2) Beachtlich ist zunächst überhaupt die Tatsache, dass in 5,8f. *die Liebe Gottes* und *sein Zorn(gericht)* nebeneinander stehen. Das dürfte im Rahmen der biblischen Literatur eine Besonderheit sein<sup>88</sup>. Nun wird ein einfacher Gegensatz zwischen beiden, wie eben deutlich wurde, auch hier nicht von Paulus behauptet. Der Liebeserweis Gottes im Tod Jesu für die Sünder geht mit seinem Zorngericht am Ende der Tage als dem *bleibenden* Horizont der Geschichte zusammen. Allerdings zeigt Paulus mit seiner Argumentation 5,8f. – das ist ihr Aussageziel! –, dass die Gerechtfertigten ihrer zukünftigen Errettung aus dem drohenden Zorngericht gewiss sein dürfen: *In der Liebe Gottes werden sie vor seinem Zorngericht bewahrt*. Dass dies nichts mit einem Streit von Emotionen *in Gott selbst* zu tun hat, bei dem seine Liebe über seinen Zorn den Sieg davon tragen würde, sei noch einmal eigens betont. Die Aussage von 5,8f. ist ihrer Struktur nach in die Vorstellung der seit Christus und mit ihm auf ihr Ende zulaufenden *Geschichte* eingefügt. Dabei kommt es Paulus auf den Nachweis der Wirklichkeitsverändernden Kraft dessen an, was im Tod Jesu bereits geschehen ist: Rechtfertigung im Glauben bleibt nicht folgenlos, sondern bedeutet in letzter Konsequenz Teilhabe am zukünftigen Leben, Bewahrung vor der *ὀργή*. Die Gewissheit darüber liest er am Tod Jesu ab. Wenn Gott sich in ihm, heilstiftend, für *Sünder* engagiert hat – eine größere Liebe als eine solche *Feindesliebe* gibt es nicht (mit 5,10a vgl. 5,6–8) –, dann folgt aus solchem nach menschlichem Ermessen einzigartigem Einsatz Gottes für die Menschen, dass er ihnen erst recht als den jetzt mit ihm Versöhnten am Ende auch das Leben schenken wird<sup>89</sup>. Oder wie es ganz ähnlich in 8,32 heißt: „Der seinen eigenen Sohn nicht geschont, ihn vielmehr für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er mit ihm uns nicht auch alles schenken?“ Gottes Liebeserweis im Tod Jesu (samt dessen Auferstehung) ist der einzige Grund, der den Menschen angesichts des Todes auf zukünftiges, ewiges Leben hoffen lässt<sup>90</sup>.

(3) Für die Frage nach dem *semantischen Gehalt* der *ὀργή* aufschlussreich ist die Beobachtung, wie Paulus den Qal-Wachomer-Schluss V.8f., ohne von seiner

<sup>88</sup> GROSS, Zorn (s. Anm. 12) 233: „Biblische Autoren setzen, so weit sie selten derartige Verhältnisbestimmungen versuchen, den Zorn Gottes keineswegs, wie man oft lesen kann, in Gegensatz zu seiner Liebe ...“.

<sup>89</sup> Zum benutzten Qal-Wachomer-Schlussverfahren vgl. M. THEOBALD, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (FzB 22), Würzburg 1982, 52–55.

<sup>90</sup> „Weder die Rechtfertigung noch die Rettung wird in irgend einer Weise vom Menschen abhängig gemacht. V.8–10 erwähnen nicht den Glauben der Christen noch gar das Durchhalten des Glaubens, geschweige denn, dass die zukünftige Rettung von einer ‚Bewährung‘ der Christen abhängig gemacht würde. Nur darum, weil die Rettung nicht vom Christen, sondern nur von Gottes Treue abhängt, kann Paulus der künftigen Rettung gewiss sein“ (MATTERN, Verständnis [s. Anm.8] 90).

Aussage irgendetwas zurückzunehmen, in V.10 in einem zweiten Anlauf, der wohl der Verdeutlichung des Gedankens dient, neu fasst. Insgesamt gibt es im Römerbrief ja kaum eine Passage wie gerade 5,6–11, an der man Paulus so deutlich beim Ringen um die bestmögliche sprachliche Form seines Gedankens über die Schulter schauen kann<sup>91</sup>. Wahrscheinlich besteht der Fortschritt von V.10 gegenüber dem ersten Versuch von V.8f. in dem jetzt aufgrund der Opposition *Feinde - Versöhnte* noch viel besser gelungenen sprachlichen Ausdruck für die Paradoxie des Liebeserweises Gottes im Tod Jesu, wie auch das logische Plus des Nachsatzes dank der weiteren Opposition: Versöhnung „durch den *Tod* seines Sohnes“ – Rettung „durch sein *Leben*“ um einiges deutlicher hervortritt als in der ersten Fassung des Qal-Wachomer-Schlusses. Gleichzeitig vollzieht sich von V.9 hin zu V.10 ein höchst bemerkenswerter *Übersetzungsvorgang*: Das juristische Sprachspiel Rechtfertigung und Zorngericht (wie auch das kultisch-rituelle vom sühnenden „Blut“ Christi) wird übersetzt in das soziale von Feindschaft und Versöhnung<sup>92</sup>, verbunden mit der Grundopposition von Tod und Leben, die unlöslich an Jesus gebunden ist: Wie Gott für die mit ihm verfeindeten Menschen durch den Tod seines Sohnes<sup>93</sup> Versöhnung gestiftet hat, so wird er die auf diese Weise mit ihm Versöhnten erst recht am *Auferstehungsleben* seines Sohnes teilhaben lassen, das heißt: wird sie in und durch (ἐν) dessen *Leben* retten<sup>94</sup>. Offensichtlich kommt hier dieselbe Sache zum Ausdruck wie in V.9, nur ohne Verwendung des Begriffs der ὀργή und auch positiv gewendet. Für die Bestimmung des semantischen Gehalts der ὀργή bedeutet das: *Sie meint die endgültige In-Kraft-Setzung des Todes als der Wirklichkeit absoluter Gottesferne*,

<sup>91</sup> Vgl. aber auch 3,1ff. oder 5,12ff. usw. Natürlich hängt das mit den Entstehungsbedingungen des Briefs zusammen, den Paulus dem Tertius diktiert hat (vgl. Röm 16,22); doch hat er sein Diktat nachträglich nicht dahingehend verbessert, dass er vorläufige Formulierungen getilgt hätte, wohl deshalb nicht, weil sie ihm als Ausdruck für die Komplexität der Sache selbst von Bedeutung waren.

<sup>92</sup> HAACKER, Röm (s. Anm.33) 115: „Das ist insofern eine Verdeutlichung, als die Vokabel δικαιώω in der griech. Allgemeinsprache auch ‚verurteilen‘ bedeuten konnte, so dass die paulinische Verwendung im Kontext der Soteriologie ein – für Fernstehende womöglich missverständliches – Sondersprachphänomen war. ‚Versöhnung‘ ist dagegen eine unmissverständliche Ausdrucksweise, u.a. in Gegenüberstellung zum Gedanken der Feindschaft (V.9) und in einem Abschnitt, dessen einleitende These vom Frieden mit Gott spricht (V.1)“.

<sup>93</sup> Auch dies ist neu gegenüber V.6.8, wo gemäß der traditionellen Gestalt der Sterbensformel vom *Christus* die Rede ist. Wenn Paulus jetzt in V.10 vom „*Tod seines Sohnes*“ spricht, dann schlägt sich auch hierin die theozentrische Struktur von V.10 nieder: „wenn wir ... mit *Gott* versöhnt worden sind durch den *Tod seines Sohnes* ...“; in diesen, will Paulus sagen, war Gott selbst involviert, insofern es *sein* Sohn war, den er (nach 8,32) „für uns alle hingegeben hat“.

<sup>94</sup> Vgl. MATTERN, Verständnis (s. Anm. 8) 89: „Die Rechtfertigung geschah durch Christi Tod, die Rettung hat ihren Grund in Christi Auferstehung. Diese getrennte Begründung von bereits geschehener Rechtfertigung und noch ausstehender Rettung zeigt nun aber zugleich die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Rettung: Sie hat ihren Grund letztlich in der Einheit von Tod und Auferstehung Jesu.“

den Ausschluss vom „Auferweckungsleben“ Jesu, vor dem die Glaubenden aber bewahrt bleiben werden.

### 2.3 „Gefäße des Zorns“ (9,22) – das letzte Wort des Apostels über die Juden?

Im ältesten uns erhaltenen Brief des Apostels, dem ersten an die Thessalonicher, heißt es in einer harschen Polemik gegen die Juden: „sie haben den Herrn getötet, Jesus, wie auch die Propheten; sie haben uns verfolgt, gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feindlich; uns hindern sie, den Heiden zu verkünden, dass sie gerettet werden; so machen sie allezeit das Maß ihrer Sünden voll. *Es ist aber das Zorngericht* (ἡ ὀργή) über sie gänzlich (εἰς τέλος) hereingebrochen“ (1Thess 2,15f.).

Um diese Verse recht zu verstehen, wird man den Klischee-Charakter ihrer einzelnen Elemente berücksichtigen; es handelt sich um antijüdische Polemik mit Vorgeschichte<sup>95</sup>, beim letzten Satz gar um ein geprägtes *jüdisches* Diktum, das man ursprünglich Sündern oder den Feinden Israels entgegengeschleudert hat<sup>96</sup>. Der abrupte Schluss, der jegliche Diskussion unterbindet, verrät überdies tiefe Betroffenheit, die aus den zahlreichen Widerständen herrühren dürfte, die Paulus von Seiten der Juden bei seinem Missionswerk erfahren musste. Doch steht der Satz da und besagt unmissverständlich: Weil die Synagoge die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden bekämpft, ist sie dem eschatologischen Gerichtszorn verfallen; dieser ist bereits über sie hereingebrochen (ἐφθασεν), wobei es möglich, aber nicht notwendig ist, dass Paulus beim Aorist bestimmte zeitgenössische Vorgänge im Blick hatte, die sein prophetisches Urteil in seiner Deutung belegen oder stützen<sup>97</sup>. Entscheidend für ihn ist, dass Gottes eschatologischer Gerichtszorn die Synagoge ereilt hat.

Paulus hat den Satz 1Thess 2,16c später so nicht mehr nachgesprochen, jedenfalls geben das seine Briefe nicht zu erkennen. In Röm 9,22 begegnet freilich das Motiv vom Gerichtszorn Gottes noch einmal im Blick auf die „Gefäße des Zorns“, womit doch wohl die sich dem Evangelium versagenden Juden gemeint sind. Aber hier ist das Motiv in die Dialektik der drei Israel-Kapitel insgesamt

<sup>95</sup> Im einzelnen vgl. T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Einsiedeln 1986, 103ff. Außerdem vgl. den Beitrag Nr.2 („Verantwortung vor der Vergangenheit ...“) unter Punkt 4 in diesem Band!

<sup>96</sup> Hingewiesen wird hier immer wieder auf TestLev 5,6, ein Urteil über Sichem: „Jedoch der Zorn Gottes kam ganz und gar über sie (ἐφθασε δὲ ἡ ὀργὴ κυρίου ἐπ’ αὐτοὺς εἰς τέλος)“ (JSHRZ III/1, 51), aber auch auf Texte wie 1QM 3,9 („Geschlagen hat Gott die Söhne der Finsternis, nicht wendet er seinen Zorn bis zu ihrer Vernichtung“); 1QS 2,15 („Der Zorn Gottes und der Grimm seiner Gerichte mögen aufflammen gegen ihn [den Abtrünnigen] zu ewiger Vernichtung“). Vgl. B. RIGAUX, Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens (EtB), Paris 1956, 456 („un dictionjuif appliqué originairement aux pécheurs ou aux ennemis d’Israël“); M. DIBELIUS, An die Thessalonicher I-II (HNT 11), Tübingen <sup>3</sup>1937, 12 („vielleicht ... eine jüdische Wendung“); HOLTZ, 1Thess (s. Anm. 95) 109. Wichtig ist aber auch 2Chron 36,15f.: „JHWH, der Gott ihrer Väter, sandte früh und spät seine Boten (Warnungen) an sie (die Israeliten); denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und seiner Wohnung (in Jerusalem). Doch sie verhöhnten die Boten Gottes, verachteten seine Worte und verlachten seine Propheten, bis der Zorn JHWHs gegen sein Volk so hoch anstieg, dass es keine Heilung mehr gab.“

<sup>97</sup> Zu derartigen Versuchen vgl. HOLTZ, 1Thess (s. Anm 95) 109 Anm.521.

eingefügt und wird somit von der prophetischen Ansage der Errettung ganz Israels am Ende der drei Kapitel, Röm 11,25–27, überholt. So gesehen wird man Röm 9–11 mit Blick auf Röm 9,22 als *Widerruf von 1Thess 2,16c* verstehen dürfen.

Röm 9,22–24 ist eine der schwierigsten Passagen des Briefs, deren Sinn bis heute nicht zweifelsfrei geklärt ist. Das liegt mit daran, dass sie im 9. Kapitel eine Schaltstelle besetzt am Übergang von einer an der *Geschichte* Israels (Väter Israels – Pharao – Mose) orientierten Argumentation hin zu einer Deutung der *Gegenwart*, die vom Gegenüber der Heilsgemeinde aus Juden und Heiden einerseits und der Mehrheit der sich dem Christus versagenden Juden andererseits geprägt ist. Wenn Paulus mit V.24 offenkundig die Gegenwart erreicht, dann dürfte er auch mit der Rede von den „Gefäßen des Zorns“ in V.22f. trotz deren nach hinten weisenden sprachlichen Gewandes<sup>98</sup> nicht einfach nur das Handeln Gottes an Pharao (und seinesgleichen) fortschreiben und verallgemeinern wollen<sup>99</sup>, sondern auch schon die zum Evangelium Nein sagenden Juden im Blick haben. Die wahrscheinlich als Anakoluth zu deutende Periode V.22f.+24<sup>100</sup> lautet:

- (A) 22 „Wenn nun Gott in dem Willen (θέλων),  
den Zorn zu erweisen und seine Macht kundzutun (γνωρίσαι),  
in großer Geduld Gefäße des Zorns ertragen hat,  
die zum Verderben verfertigt waren,  
(B) 23 auch damit er den Reichtum der Herrlichkeit kundtue (γνωρίσῃ) an Gefä-  
ßen des Erbarmens,  
die er im voraus zur Herrlichkeit bereitet hat,  
(was willst du dagegen einwenden? –)  
(C) 24 Sie (οὗς) hat er auch berufen – uns! – nicht nur aus (den) Juden,  
sondern auch aus (den) Heiden ...“

Kap.9 ist in großen Teilen ein flammendes Plädoyer für die *Freiheit Gottes*, der sich noch nie in menschliche Schablonen hat pressen lassen; in seinem erwählenden *und* verwerfenden Handeln hat er oft genug gegen alle menschlichen Erwartungen agiert. Paulus arbeitet diesen Grundzug des biblischen Gottesbildes deshalb so scharf heraus, weil er ihm hilft, die gegenwärtige Krise Israels – als solche betrachtet er das Nein eines Großteils der Juden zum Messias Jesus – in die Geschichte Gottes mit seinem Volk einordnen zu können. Denn auch die für Israel so anstößige Berufung von Heiden zum Evangelium ist wieder ein solcher Akt des *freien* und *souveränen* Gottes und liegt somit auf der Linie, die sein Handeln in und an Israel immer schon ausgezeichnet hat. „Was willst du dagegen einwenden?“ V. 22–24 bilden somit den Zielpunkt der an der Geschichte Israels orientierten Argumentation, die hier in die Gegenwart einmündet.

<sup>98</sup> Mit θέλων (V.22) vgl. das zweimalige θέλει V.18, mit γνωρίσαι τὸ δυνατόν αὐτοῦ (V.22) vgl. das ἐνδειξώμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου V.17, mit σκευὴ ἐλέους (V.23) vgl. das Motiv des Erbarmens in V.15b.16b.18a!

<sup>99</sup> So aber HAACKER, Röm (s. Anm.33) 196.

<sup>100</sup> So seit G. BORNKAMM, Paulinische Anakoluth im Römerbrief, in: DERS., Ende (s. Anm 8) 76–92, 90–92, die meisten Ausleger; anders zuletzt HAACKER, Röm (s. Anm.33) 196.



Sieht man die Periode dergestalt im Licht von Kap. 9, dann wundert man sich nicht über die Überraschungen, die sie selbst im einzelnen bereithält. Zunächst: Bei den „Gefäßen des Zorns“ schreckt Gott wider Erwarten vor dem Äußersten zurück; er zerschlägt sie nicht. Statt dessen „erträgt er sie mit großer Geduld“. Warum? In Weish 12,20 heißt es: „Du hast die Feinde deiner Kinder, auch wenn sie den Tod verdienten, sehr nachsichtig und nur allmählich gestraft und ihnen Zeit und Möglichkeit gegeben, sich von ihrer Schlechtigkeit abzuwenden“. Verfährt Gott nach diesem Text mit seinen Feinden aus pädagogischen Gründen nachsichtig, so fehlt dieser Aspekt in Röm 9,22 völlig. Er lässt für den Gedanken der „Umkehr“ keinen Raum (anders Weish 12,10), ist vielmehr strikt aus der Perspektive des die menschlichen Geschichte souverän beherrschenden Gottes formuliert. So scheint auch seine Zurückhaltung gegen die „Gefäße des Zorns“ viel eher Ausdruck seiner Freiheit zu sein, in der er die Zeit seines Einschreitens selbst festgelegt. Das kommt dem nahe, was man in 4Esr 7,74 lesen kann: „Denn wie lange hat doch der Höchste Langmut an denen geübt, die die Welt bewohnen, allerdings nicht um ihretwillen, sondern wegen der Zeiten, die er vorherbestimmt hatte“<sup>101</sup>.

Andererseits hat Gott – wenn man die Überbietung von Satzteil A durch Satzteil B hinzunimmt – sich in der Freiheit seines Zornesvorhabens auch ein darüber hinausreichendes Ziel gesetzt: Aufgeschoben (nicht storniert) hat er sein Gerichtshandeln an den „Gefäßen des Zornes“ auch deshalb, um Raum zu gewinnen, den „Reichtum seiner Herrlichkeit“ an den „Gefäßen des Erbarmens“ kundzutun<sup>102</sup>. Das geschah in der Berufung von Juden und Heiden zur endzeitlichen Heilsgemeinde. Dass die Zurücksetzung Israels um der Heiden willen geschah, dass es nur die Kehrseite der unbegrenzten Zuwendung des Gottes Israels zur Völkerwelt ist, ja wesentlich mit dieser Zuwendung zusammenhängt und durch sie bedingt ist, das wird Paulus erst in 11,11f.15 reflektieren. Hier kommt solches Ringen um den *Sinn* des Neins Israels zum Evangelium noch nicht zum Austrag, und es wäre falsch, es in V.23 bereits eintragen zu wollen. Das Gewicht der Aussage liegt auf der Behauptung der Souveränität Gottes, der den Zorn zu erweisen gewillt ist, sich aber gleichzeitig die Freiheit nimmt, daneben bzw. darüber hinaus auch den „Reichtum seiner Herrlichkeit“ geschichtlich-konkret zur Geltung zu bringen.

Im Blick auf die uns leitende Frage nach der ὀργή seien drei Beobachtungen festgehalten:

(1) Auch hier bezieht der Erweis der ὀργή sich auf das zukünftige Zorngericht, das Gott noch zurückhält, aber schon bei sich beschlossen hat und das deshalb seine Schatten gegenwärtig vorauswirft.

(2) Das Resultat der ὀργή ist die ἀπώλεια, das schlechthinnige Verderben, das dem Empfang der δόξα, der Anteilhabe am Lichtglanz Gottes, gegenübersteht. Das entspricht den bisherigen Aussagen, nach denen die ὀργή den θάνατος, den ewigen Tod, besiegelt.

(3) Nach 1,18; 5,9 (vgl. 5,6) ist das Zorngericht durch die ἀσέβεια der Menschen, ihre Gottlosigkeit, motiviert<sup>103</sup>. In 9,22 schweigt aber Paulus bezüglich einer plausiblen Begründung für das Tun Gottes; in einem Zusammenhang, dem

<sup>101</sup> Zum Motivzusammenhang vgl. D. ZELLER, Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24–26: ThPh 43 (1968) 51–75.

<sup>102</sup> „Verstockung [s. 9,17] und Zornesoffenbarung Gottes sind nicht Auswirkungen seiner bloßen *potestas absoluta*, sondern stehen im Dienst der Offenbarung seines freien Erbarmens“ (BORNKAMM, Anakoluthē [s. Anm.100] 91).

<sup>103</sup> Von einer *ethischen* Begründung zu sprechen, träfe nicht den entscheidenden Punkt, da der moralische Verfall der Menschen nach Röm 1 Folge ihrer Grundsünde, der Absage an Gott, ist.

es um Gottes Souveränität und Freiheit geht, wäre jede Äußerung in dieser Richtung auch kontraproduktiv. Trifft die Deutung der Metapher von den „Gefäßen des Zorns“ auf die zum Evangelium Nein sagenden Juden zu, dann käme damit aber implizit doch auch der Grund für die ὀργή zum Vorschein<sup>104</sup>. Röm 9,22 läge folglich noch auf der Linie von 1Thess 2,16, jedenfalls in dieser Hinsicht. Allerdings scheint Vorsicht angeraten. Röm 11 besitzt in seiner Rede vom „Unglauben“ der Juden (11,20a; vgl. 10,16) seine Pointe darin, dass dieser letztendlich auf Gott selbst, die von ihm verhängte Verhärtung zurückgeht, bzw. der Anstoß, den die Juden am Evangelium nehmen (11,11; vgl. 10,32), auf den „Stein des Anstoßes und den Fels des Ärgernisses“ zurückzuführen ist, den Gott selbst auf Zion gelegt hat (9,32f.). So ist das Schweigen bezüglich einer Motivation für Gottes Zorn in 9,22 wahrscheinlich doch beredt. Das Israel-Rätsel erscheint hier bereits als Gottes-Rätsel!

#### 2.4 Das Zorngericht – Prerogative Gottes (12,19)

„Wo man im Geist brennt [12,11b] und sich gleichzeitig den Niedrigen gesellt [12,16b], geht es um eschatologisches Verhalten, in dessen Horizont auch die anderen Forderungen zu sehen sind“, notiert E. Käsemann treffend zum Katalog ethischer und religiöser Verhaltensregeln 12,9–21<sup>105</sup>. Dessen zweite Hälfte, 12,17–21, die dem Verhältnis der Christen zu ihrer heidnischen Umwelt gewidmet ist, bestätigt dieses Diktum dadurch, dass sie den Blick auf das nahe Zorngericht Gottes lenkt, was angesichts ihrer über binnengemeindliche Fragen (so die erste Hälfte des Katalogs) hinausreichenden Perspektive als angemessen erscheint: Wo es um die Menschen der heidnischen Umwelt und das Verhältnis der Christen zu ihnen geht, da rückt alles unter das Vorzeichen des Rechts des Schöpfers, wie es sich in seinem Privileg universaler Gerichtshoheit Geltung verschafft. Der Text lautet:

- 17 a „Vergeltet niemandem Böses mit Bösem,  
b seid im vorhinein auf Gutes gegenüber allen Menschen bedacht!<sup>106</sup>
- 18 a Wenn möglich – soviel an euch liegt –  
b haltet mit allen Menschen Frieden!
- 19 a Verschafft euch nicht (μη) selbst Recht (ἐκδικοῦντες),  
Geliebte,  
b sondern (ἀλλὰ) gebt Raum dem Zorn (τῆ ὀργῆ) (Gottes),  
c denn es steht geschrieben:  
„Mein (ist die) Rache (ἐκδίκησις),

<sup>104</sup> Allerdings nicht in dem von HAACKER, Röm (s. Anm. 33) 196, gemeinten Sinn, der schon allein wegen des Vorkommens des Begriffs der ὀργή „hier überraschenderweise ethische Nebentöne ins Spiel (kommen sieht)“.

<sup>105</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm. 16) 337.

<sup>106</sup> V.17.21 umklammern mit den ihnen gemeinsamen (vgl. auch V.9) Stichworten („Böses“, „Gutes“) den Abschnitt (*inclusio*) und bestätigen so die vorgenommene Gliederung von 12,9–21.

- ich werde vergelten' (Dtn 32,35),  
spricht der Herr.
- 20 a Vielmehr (ἀλλά):  
,Wenn dein Feind hungert,  
speise ihn,  
wenn ihn dürstet,  
tränke ihn!
- b Denn (γάρ) wenn du dies tust (ποιῶν),  
wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt häufen' (Spr 25,21–22a).
- 21 a Lass dich nicht vom *Bösen* besiegen,  
b sondern besiege durch das *Gute* das *Böse!*"

Soweit irgend möglich – und das heißt: soweit es in den Händen der Christen liegt, gilt die Maxime: Friede halten mit *allen* Menschen (V.17f.)! Aber wenn die Verhältnisse es nicht erlauben, die Menschen nicht „mitspielen“, sondern alle Friedensbemühungen torpedieren bis zu dem Punkt, dass sie den Friedenswilligen Unrecht zufügen? Was dann? Darauf antworten die Verhaltensregeln V.19–21, und zwar zunächst mit einer *negativen* Weisung zum Verzicht auf Durchsetzung des eigenen Rechts (V.19a), dann mit einer *positiven*, die konkret sagt, *wie* auf Feindschaft zu reagieren ist: den hungernden Feind speisen, den dürstenden tränken (V.20).<sup>107</sup> Die abschließende zweigliedrige Maxime V.21a.b summiert die beiden voranstehenden Weisungen V.19.20<sup>108</sup>.

„Der Christ spielt nicht jüngstes Gericht, legt vielmehr seine Sache in Gottes Hand“, heißt es bei E. Käsemann zu V.19<sup>109</sup>. Er kann dies, weil er sich von Gott geliebt, das heißt auch: sein Recht bei ihm aufgehoben weiß, woran die nur hier in der Paränese des Röm (Kap.12–15) begegnende, von manchen Auslegern aber übersehene Anrede „Geliebte“ erinnert<sup>110</sup>. διδόναι τόπον ὀργῆ kann als „bloß toleratives ‚Platz machen‘“, aber auch als „förderndes ‚Raum schaffen‘ oder ‚Gelegenheit geben‘ oder gar ‚eine Chance geben‘“ verstanden werden<sup>111</sup>. In jedem Fall meint Paulus: Der Christ darf sich kein Privileg anmaßen, das *al-*

<sup>107</sup> Zutreffend beschreibt die Struktur des Textes D.A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986, 270f.: „Während die Anführung von Dtn 32,35a im Verhältnis zu V.19a eine deutlich begründende Funktion hat und zugleich eine ausdrückliche Einleitungsformulierung aufweist, fehlt vor der Wiedergabe von Prv 25,21f. eine Zitateinleitung, und die Anführung dieses Zitats dient auch nicht der Begründung oder Entfaltung einer vorangegangenen Mahnung. Vielmehr setzt Paulus mit dem Zitat die Kette der Imperative (bzw. imperativischen Partizipien) von V.9–19a [= 19a.b] fort ...“.

<sup>108</sup> Danach bedeutet „sich selbst Recht verschaffen“ *sich vom Bösen besiegen lassen*, „den hungernden Feind speisen ...“ dagegen *das Böse mit dem Guten besiegen*. Für die Deutung von V.20 sind diese strukturellen Beobachtungen wichtig. Siehe unten!

<sup>109</sup> KÄSEMANN, Röm (s. Anm.16) 336.

<sup>110</sup> Programmatisch 1,7: ἀγαπητοῖς θεοῦ. Vgl. auch 5,5; 8,35.37.39.

<sup>111</sup> HAACKER, Röm (s. Anm. 33) 260, der die zuletzt genannte Bedeutung mit der Auslegung verbindet: „Der strikte Verzicht auf private Rache oder öffentliche Strafverfolgung eines Schädigers konnte den Versuch darstellen, das moralische Ungleichgewicht zwischen Täter und Opfer noch zu verstärken und eben dadurch an die Gerechtigkeit Gottes zu appellieren“.

lein Gott zusteht, wie der Gottesspruch Dtn 32,35 ausdrücklich sagt: „*Mein* (ist die) Rache, ich werde vergelten“<sup>112</sup>. Mit anderen Worten: Der Glaube an die ausschließliche Gerichtshoheit Gottes soll den Umgang der Christen mit ihren Gegnern normativ *begrenzen*. Auf ihrer *Selbstzurücknahme* im Angesicht des Richter Gottes liegt in V.19 der Akzent, nicht auf einem Appell an seine Gerechtigkeit, zu deren Erweis Gott durch demonstrativen Verzicht auf Rache oder Strafverfolgung provoziert werden soll<sup>113</sup>.

Der Weisung zum Verzicht auf die Durchsetzung des eigenen Rechts tritt mit V.20 eine aus Spr 25,21.22a (=LXX) stammende positive Weisung zur Seite. Danach bedeutet der eingeforderte Verzicht auf eigenmächtige Vergeltung nicht, in Passivität zu versinken und das Gesetz des Handelns aus der Hand zu geben: „vielmehr: *Wenn dein Feind hungert, dann speise ihn ...*“<sup>114</sup>. Umstritten in ihrer Deutung ist die mit γάρ angehängte Motivation dieser Weisung: „*denn wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt häufen*“. Ist gemeint, dass der Feind bei Unbußfertigkeit trotz empfangener Versöhnungsgeste sich unweigerlich das Gericht zuziehen wird, „dass Liebeswerke als Antwort auf die bösen Taten des Feindes diesen um so eindeutiger als Gerichtskandidaten kennzeichnen“<sup>115</sup>? Für eine derartige Deutung könnte eine mögliche strukturelle Parallellität der beiden Weisungen ins Feld geführt werden: Auf die eigentliche Mahnung in der 2. Pers. Plur. bzw. Sing. würde jeweils ein Hinweis auf das Gericht Gottes folgen, der in V. 20b in das Bild der feurigen Kohlen auf dem Haupt des Feindes gekleidet wä-

<sup>112</sup> Die pln. Textform steht der Masora, Symmachus und den Targumim näher als der LXX (die liest: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω), vgl. die Synopse bei Koch, Schrift (s. Anm.107) 77f.: „Die weite Verbreitung der paulinischen Zitatfassung“ (vgl. noch Hebr 10,30) lässt „auf deren mündliche Verwendung schließen. Dafür spricht auch, dass Dtn 32,35a in dieser Gestalt die Form eines kurzen und sehr prägnanten Logions erhalten hat. Zugleich hat damit dieser Text eine bestimmte inhaltliche Interpretation erfahren: Er ist zur Aussage über die Souveränität Gottes als dem allein Richtenden geworden, und in diesem Sinn wird das Zitat auch von Paulus in Röm 12,19 angeführt“.

<sup>113</sup> So HAACKER z. St., vgl. oben Anm.111! LIMBECK, Gott (s. Anm.3) 222, meint zu dieser Stelle, dass es eben „für Paulus keine allumfassende, ehrliche Feindesliebe ohne alle Hintergedanken gibt“, weil er „Gott *im Zorn*“ denkt. Das sei kein Zufall, weil nach Paulus Gottes Zorn „nur *die* Menschen nicht (trifft), die sich ‚im Leibe Christi‘ geborgen haben“, mit der Folge, dass dann „die Aufforderung zur grenzenlosen Feindesliebe ihren (biblischen) Grund (verliert)“. Übersehen ist bei dieser zu kurz greifenden Paulus-Kritik die Überzeugung des Apostels, dass *alle*, Juden wie Heiden, in der Solidarität der Sünder stehen, woran seine Adressaten – Christen – zu erinnern er nicht müde wird (vgl. auch unten den Beitrag Nr.11: „*Concupiscencia* im Römerbrief ...“), wie Christus auch *für alle* gestorben ist (vgl. 5,18f.).

<sup>114</sup> A. MEINHOLD, Die Sprüche, Teil2: Kap.16–31 (ZBK 16/2), Zürich 1991, 430: Stillschweigend wird in V.21 „damit gerechnet, dass mit der geleisteten Hilfe und Wohltat die Feindschaft überwunden und beendet wird. Praktisch hat sie der Helfende von seiner Seite aus bereits hinter sich gelassen.“ Vgl. auch unten Anm.118!

<sup>115</sup> So charakterisiert WILCKENS, Röm III (s. Anm.1) 26, die Auslegung von K. STENDAHL, Hate, Non-Retaliation, and Love: HThR 55 (1962) 343–355. Dieser Auslegung will jüngst auch wieder HAACKER, Röm (s. Anm.33) 260, den Weg ebnen. Richtig ist freilich die Kritik von Koch, Schrift (s. Anm.107) 271 mit Anm.10, an der In-Bezug-Setzung des ἀλλά V. 20 zu V. 19b.c (statt zu V.19a) durch WILCKENS, a.a.O.: „Die Einleitung mit ἀλλά (sondern) zeigt, dass von etwas zum Voranstehenden Entgegengesetztem die Rede ist. Das heißt: Ist in V. 19 das göttliche Zorngericht als Rache gegenüber dem Gegner im Blick, so in V. 20 offenbar eine Möglichkeit für den Gegner, diesem Gericht zu entkommen. Sie besteht darin, dass die Christen seinem bösen Tun in Liebeswerken begegnen ...“.

re<sup>116</sup>. Andererseits wird diese Deutung nachträglich auf Grund der zusammenfassenden Mahnung V. 21 fragwürdig, denn deren zweite Hälfte, V. 21b, meint doch offenkundig – übrigens in Entsprechung zu vergleichbaren jüdischen und profanen Äußerungen<sup>117</sup> –, man könne das Böse durch das Gute, wie es Spr 25,21 konkretisiert, *hic et nunc* besiegen, das heißt aber doch: es ins Leere laufen lassen und es entgiften.

Nun ist richtig, dass der Rekurs auf einen ägyptischen Sühneritus, demzufolge ein schuldig Gewordener sich zum Zeichen seiner Sinnesänderung ein Becken mit glühenden Kohlen auf seinen Kopf lud, zwar für Spr 25,21.22a nicht ausgeschlossen<sup>118</sup>, aber doch wohl für Paulus und seine römischen Adressaten ein wenig weit hergeholt zu sein scheint. Näher liegt es, auf eine rabbinische Auslegungstradition zu Spr 25,21.22a zu verweisen, die, gestützt auf das unmittelbare anschließende Kolon Spr 25,22b<sup>119</sup>, einer Umsetzung der Weisung den Erfolg verspricht, dass Gott dann den Feind zum Freunde machen wird<sup>120</sup>. Dass Paulus diese Auslegungstradition schon gekannt hat, sollte man trotz der bekannten Datierungsprobleme der rabbinischen Quellen nicht von vornherein ausschließen.

Für unsere Frage nach der  $\delta\rho\gamma\eta$  im Römerbrief können wir folgendes festhalten:

(1) Auch in 12,19f. erscheint die  $\delta\rho\gamma\eta$  wieder als das *universale Zorngericht Gottes am Ende der Zeit*, das hier aber als strafandrohendes Geschehen ausschließlich im Blick auf mögliche Feinde der Gemeinde wahrgenommen wird. Doch wie geht Paulus mit diesem Wissen um?

(2) Für die Glaubenden besitzt es darin ethisch-normierende Kraft, dass es mit dem Verweis auf Gottes Gerichtshoheit als ausschließlich *ihm* zustehendes Privileg eine Lebenseinstellung blockiert, die bei Konflikten mit anderen, hier mit Außenstehenden, sich eigenmächtig und womöglich mit Gewalt Recht zu verschaffen sucht. Andererseits soll dieses Wissen aber keine Rückzugsmentalität befördern, die in Passivität alles dem zukünftigen Gerichtshandeln Gottes an-

<sup>116</sup> Allerdings ist diese Deutung des Bildes auf das Gericht Gottes sehr zweifelhaft, vgl. den Überblick bei MEINHOLD, Sprüche (s. Anm. 114) 430.

<sup>117</sup> Vgl. etwa SENECA, Benef. VII 31,1: „Beharrliche Güte bezwingt die Schlechten.“ Oder DERS., De ira II 34,4: „Was ist ruhmvoller, als den Zorn in Freundschaft umzuwandeln? Wen hat das römische Volk zu treueren Bundesgenossen als die, die seine hartnäckigsten Feinde waren?“ Weitere Belege: *Neuer Wettstein II/1*, Berlin 1996, 196–198.

<sup>118</sup> So S. MORENZ, Feurige Kohlen auf dem Haupt: ThLZ 78 (1953) 187–192; vgl. auch G. v. RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 177 mit Anm. 25. Zuletzt MEINHOLD, Sprüche (s. Anm. 114) 430: „... das Feuer befand sich vermutlich auf einer Ascheschicht, so dass es keine Brandverletzungen verursachte. Solches Feuer auf dem Kopf veranschaulicht Bewusstsein und Haltung von Beschämung, Reue, Buße und letzten Endes Umkehr. Diese Gesichtspunkte dürften auch für Versteil a [V.22] in Betracht kommen, obgleich die Realien des ägyptischen Beispiels bislang im palästinischen Raum nicht nachgewiesen werden konnten.“

<sup>119</sup> „Und JHWH wird dir's vollenden (אֲנִי לִיָּדָה לְךָ לְעֵלֹהִים/LXX: ἀναποδώσει)“ (Übers. G. v. Rad). Paulus zitiert diesen Versteil nicht.

<sup>120</sup> Wie im Targum z. St. (STR.-BILL. III, 302) auch Midr. Spr. 25,22: „You will be heaping live coals on his head, and the Lord will reward you (Prov. 25 : 22). Read not will reward (yishalem) you, but ,will hand him over to you (yashlimehu)“ (B.L. VISOTZKY, The Midrasch on Proverbs [YJS 27], New Haven-London 1992, 107). Zumeist, so in bSuk 52a oder ARN 16 (A), wird „der Feind“ dann allegorisch auf den „bösen Trieb“ gedeutet, der mit dem „Brot“ der Tora bezwungen werden soll.

heimstellt, sondern paart sich im Sinne frühjüdischen (und jesuanischen) Ethos mit dem Impuls, die im Glauben empfangene Liebe<sup>121</sup> auch nach außen hin ausstrahlen zu lassen – in konkreten Taten und Gesten der Liebe<sup>122</sup>.

### 3. „Zorn (Gottes)“ – Baustein einer Theologie des Todes?

Nach Durchsicht der einzelnen Passagen des Römerbriefs, in denen die ὀργή (θεοῦ) eine maßgebliche Rolle spielt, ergibt sich ein zusammenhängendes Bild, das im folgenden noch einmal kurz nach seinen wesentlichen Grundzügen vor Augen geführt werden soll.

(1) Nach dem Römerbrief steht die ὀργή (θεοῦ) den Menschen erst noch bevor. Sie blicken nicht auf je und je erfolgte Manifestationen des Gotteszorns in der Geschichte zurück, sondern haben entsprechend apokalyptischer Weltsicht, die Paulus teilt, aber auch radikalisiert, den noch ausstehenden Gerichtszorn Gottes *vor sich*. Dessen zukünftiger Erweis wird nicht Teil der Geschichte sein, meint also auch nicht die Herstellung *innerweltlicher* Gerechtigkeit, sondern gehört im Verbund mit den übrigen eschatologischen Ereignissen zu der Wirklichkeit, welche das Ende der Geschichte besiegelt. Eine Deutung *geschichtlicher* Ereignisse – man denke an Unglücksfälle im Leben der Völker, aber auch an Naturkatastrophen – sowie von individuellem menschlichem Leid mit Hilfe des Theologumenons vom „Zorn Gottes“ liegt Paulus fern<sup>123</sup>. Anders verhält es

<sup>121</sup> 12,19: ἀγαπήτοί!

<sup>122</sup> Zutreffend WALTER, Botschaft (s. Anm. 8) 338: „Paulus macht einen Vorstoß in die richtige Richtung, wenn er den Verweis auf das Jüngste Gericht Gottes als ein Argument zur Entlastung vom Zwang zum Hass benutzt.“ – „Paulus inszeniert eine Art ‚Ablenkungsmanöver‘ (Gott übernimmt die Zuständigkeit für die Rache) in Verbindung mit einer ‚Beschäftigungstherapie‘ unter dem Vorzeichen der Feindesliebe und des Befreitseins zum Rechts- und Racheverzicht (Röm 12,17.19); darüber – dies scheint mir die Intention des Paulus zu sein – könnt ihr dann eure Rachedgedanken am besten vergessen; und wie Gott dann ‚rächen‘ wird, das bleibt ihm selbst vorbehalten.“

<sup>123</sup> Heute dürfte erst recht gegenüber einem geschichtstheologischen Einsatz des Theologumenons vom „Zorn Gottes“ in Verkündigung und Theologie größte Zurückhaltung geboten sein. Zu oft unterlagen theologische Geschichtsdeutungen missbräuchlichen Interessen oder gaben mehr zu wissen vor, als überhaupt wissbar war/ist. Da, wo es nichts mehr zu erklären gibt, auf „Gott“ zurückzugreifen, wie auch immer, schadet der Sache des Glaubens. Überdies drängt der eschatologische Charakter der christlichen Botschaft (1Kor 10,11: „wir, auf die das Ende der Weltzeiten gekommen ist“) Verkündigung und Theologie viel eher dazu, „den gegenwärtigen Menschen unüberhörbar vor den *kommenden* Gott (zu) stellen“ (H.W. WOLFF, Die Stunde des Amos, Prophetie und Protest, München 1979, 21: „Das ist prophetisch: ...“). Das entspricht auch der Rede von der ὀργή im Römerbrief. – Andere Perspektiven entwickelt GROSS, Zorn (s. Anm. 12) 234: „Falls dies in einer allzu sehr zu Abstraktionen und zu affirmativer Grundhaltung neigenden Dogmatik möglich ist, ist der Zorn Gottes unverzichtbar im empörten, unversöhnten Protest von Völkern, Städten oder einzelnen Menschen über das nach seinen Gründen undurchschaute oder bestrittene Übermaß erlebten gottgewirkten Unheils, göttlichen Zorns – Gerechtigkeit hat sich ja im Schicksal der Völker wie der einzelnen nicht

sich bei dem von ihm diagnostizierten moralischen Elend der (heidnischen) Menschheit, das er als Zeichen für Gottes Rückzug deutet, den dieser als Antwort auf ihre Gottlosigkeit angetreten habe. Dabei gilt ihm die damit verbundene Erfahrung der Abwesenheit Gottes bzw. der Auslieferung des Menschen an die Untiefen seines eigenen Herzens als Vorschein der radikalen Gottesferne, wie er sie für die zukünftige ὄργη erwartet.

(2) So gewiss die Aussicht auf die ὄργη (θεοῦ) als den *eschatologischen* Gerichtsvollzug sich apokalyptischer Weltanschauung verdankt, also nicht unmittelbar aus dem Evangelium abgeleitet ist, so sehr steht andererseits fest, dass jene Erwartung in ihrer konkreten Ausformung, nach der ausnahmslos *alle*, Juden wie Heiden, als Sünder der ὄργη verfallen sind, vom Evangelium her geprägt ist: Weil Jesus als der neue Adam für *alle* Menschen gestorben ist, sind auch *alle* zutiefst des von ihm vermittelten Heils bedürftig. Dieses nicht zu erlangen, bedeutet, dem ewigen Tod als dem Sold der Sünde (Röm 6,23) ausgeliefert zu sein. Damit gewinnt die an sich vorgegebene Erwartung einer zukünftigen ὄργη einen anthropologischen Bezug, der in einem entsprechenden Verständnis des Todes gründet: Für Paulus fallen Tod und Verdammnis (5,16b; vgl. 8,1), Sterben und definitives Verderben des Menschen (als Sünder) zusammen. Sterben *ist* Sterben in die absolute Gottesferne hinein und als solches Vollzug der ὄργη (θεοῦ), weshalb Paulus auch nirgends, wie in der jüdischen Apokalyptik, einen Zustand der Pein im Anschluss an den Tod oder nach dem Gericht Gottes beschreibt. Was jene in der Regel trennt – das Sterben des Menschen und seine Verdammnis im postmortalen Gericht –, das sieht Paulus als Einheit. Dem entspricht, dass er auch nicht von einer *allgemeinen* Auferstehung der Toten zum Gericht als einem heilsneutralen Vorgang spricht, Auferweckung aus den Toten als Anteilhabe am Leben Jesu für ihn vielmehr eindeutig als Vermittlung der σωτηρία qualifiziert ist<sup>124</sup>. Demgegenüber gilt ihm dann der Tod (und auch dafür ist seine christologische, an der Auferweckung Jesu orientierte Perspektive maßgebend) als *Realsymbol des Unheils*, das er in seiner (menschlich gesehen) unauflösbaren Einheit als biologisches Sterben *und* Sterben in die absolute Gottesferne hinein in einer Weise ernst nimmt wie kaum ein Theologe vor oder nach ihm.

Für unsere Frage nach der ὄργη bedeutet das: Auch wenn ihre Erwartung „weltanschaulich“ vorgegeben ist, so hat Paulus sie doch derart fest in sein christologisch bestimmtes Denken eingebunden, dass ihre Herauslösung nur um den Preis von dessen Zerstörung zu haben wäre. Vor allem hat er sie, jегlicher

---

einstellen wollen – , denn trotz der in diesem Punkt etwas gewaltsamen Thesen des Paulus im Römerbrief sind durch Vermittlung Israels die Gott anklagenden, seine Gerechtigkeit bestreitenden Klagepsalmen des Volkes wie einzelner wesentlicher Bestandteil auch der christlichen Gebetspraxis bis heute geblieben, und zwar nicht nur in christologischer Abzweckung am Karfreitag.“

<sup>124</sup> Vgl. 8,11. – 1Kor 15,22b.52; 2Kor 4,14; 1Thess 4,16 etc.

vorstellungsmäßigen Ausfaltung abhold, derart konzentriert, dass sie nun, im Rahmen einer Theologie des Todes, das „Woraus“ benennt, aus dem das Evangelium die Befreiung kündigt.

(3) Die ὁργή (θεοῦ) ist also nicht Gegenstand des Evangeliums selbst, sondern gehört zu seinem, von ihm freilich hell ausgeleuchteten *Horizont*, vor dem seine Kunde vom Heil, seine eigentliche Pointe, erst richtiges Profil gewinnt. Das Evangelium vermittelt den Glaubenden die Gewissheit, *in* aller Todeswirklichkeit von deren *letzter* Konsequenz, der „Verdammung“ (κατάκριμα) oder dem Sterben in die absolute Gottverlorenheit hinein, in Gottes Liebe bewahrt zu werden (vgl. 8,1). Freilich vermag Paulus das nur aus der Innenperspektive des Glaubens heraus zu sagen („... wir werden gerettet werden vor dem Zorn“), und dies auch nur in einem Akt der Hoffnung, der von sich selbst absieht, um alle Zuversicht aus dem Wort des Evangeliums zu schöpfen. Darüber hinaus lässt Paulus vieles in der Schweben. Weder vertritt er eine *Allversöhnungs-* oder *Apokatastasislehre* (Origenes)<sup>125</sup>, nach der die Todeswirklichkeit von Gott am Ende der Weltzeit überhaupt vernichtet und von seiner δόξα verschlungen sein wird<sup>126</sup>, noch beharrt er andererseits im Sinne späterer Lehre einer *praedestinatio gemina* (Augustinus) auf einem faktischen doppelten Ausgang der Geschichte, bei dem das Ergebnis der an den Gottesfeinden vollzogenen ὁργή bleibend der Wirklichkeit göttlicher Herrlichkeit und der Teilhabe der Geretteten an ihr ge-

<sup>125</sup> Dazu vgl. N. BROX, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Marcion und Origenes, in: DERS., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie (hg. von F. Dünzl, A. Fürst, F.R. Prostmeier), Freiburg 2000, 385–403, 391–403 (mit einem instruktiven Vergleich des Origenes mit Augustinus: 397f.). Zur Wirkungsgeschichte des hier besonders wichtigen Textes 1Kor 15,23ff. vgl. E. SCHENDEL, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1.Kor 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (BGBE 12), Tübingen 1971.

<sup>126</sup> W. GRUNDMANN, Die Übermacht der Gnade. Eine Studie zur Theologie des Paulus: NT 2 (1958) 50–72, verfiert noch eine Gesamtdeutung des pln. Zeugnisses im Sinne des Origenes, derzufolge Paulus „über den doppelten Ausgang der Geschichte der Menschheit hinaus“ geblickt habe. „Von der Übermacht der Gnade her, die alles menschliche Denken übersteigt und den Möglichkeiten Gottes ‚wider alle Hoffnung auf Grund von Hoffnung‘ vertraut (Röm 4,18), redet Paulus, wenn er als Ausgang der Menschheitsgeschichte sieht: Gott in allen alles“ (71f.). Entscheidender Text für diese Annahme ist (wie bei Origenes) 1Kor 15,23–28: Die Überwindung der Mächte, von der Paulus hier spricht, sei „gleichzeitig die Befreiung der von ihnen gefangengehaltenen Menschen, und die Vernichtung des Todes als des letzten Feindes ermöglicht ihre Auferstehung“ (58). Doch gilt: „Auf das Geschick der Nichtchristen geht Paulus ... nicht ein; dies steht von korinthischer Seite aus ja nicht zur Diskussion“ (C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2. Teil [ThHK VII/2], Berlin<sup>3</sup>1990, 181). „Mit καταργεῖται wird die Beseitigung des Todes als gottwidrige Macht ausgesagt“, wobei Paulus nach 2Kor 2,15f. „von einem ewigen Todesschicksal der Ungläubigen“ weiß (ebd. 183 mit Anm. 175). Vgl. auch W. THÜSING, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA.NF 1), Münster<sup>3</sup>1986, 252: „In 1Kor 15,28 eine Apokatastasis-Lehre zu finden, ist durch den Text nicht gerechtfertigt ... über das Schicksal derer, die im Gericht verurteilt werden (vgl. nur z.B. 1Kor 1,18; 11,32; Röm 2,2f.8f.; 5,9), stellt Paulus hier keine Reflexion an, und so ist darüber auch weder nach der einen noch nach der anderen Seite etwas zu erkennen.“



genübersteht<sup>127</sup>. Allerdings weiß Paulus in einem Fall, nämlich dem Israels, aufgrund prophetischer Einsicht (11,25–27) mit aller Bestimmtheit von einer Dynamik zum Heil zu künden, nach der die ὀργή von der Teilhabe an der σωτηρία verschlungen sein wird gemäß dem Zielsatz von Röm 9–11: „Gott hat alle [Heiden wie Juden] in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller [Heiden wie Juden] zu erbarmen“ (11,32).

(4) Der angedeuteten Offenheit im theologischen Denken, nicht mehr wissen zu wollen als dem Glaubenden an seinem begrenzten Standort überhaupt möglich und von Nutzen ist, entspricht nicht zufällig die Paränese von Kap. 12. Ihr zufolge sollen die angeschriebenen Römer nicht „klug bei sich selbst (φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς)“ (12,16) sein<sup>128</sup>, folglich auch nicht im Bestreben, sich selbst Recht zu verschaffen (ἑαυτοὺς ἐκδικουῦτες), Gott sein einzigartiges Privileg universaler Gerichtshoheit praktisch bestreiten<sup>129</sup>. „Gebt Raum dem Zorn (Gottes)!“ (12,19) ist ein eminent lebensrelevantes Diktum, insofern es die Glaubenden zu einer entsprechenden Selbstzurücknahme im Verhältnis zu den Nichtglaubenden anhält, gleichzeitig aber eine realitätsgerechte Einstellung insgesamt anmahnt, wie überhaupt die Rede vom „Zorn (Gottes)“ im Römerbrief für ein Verständnis menschlicher Wirklichkeit einsteht, das ungeschönt auch deren dunkle Seiten zur Kenntnis nimmt und mit dem Evangelium zusammendenkt. Genau dies aber vermittelt eine Perspektive, von der heutige Rede von Gott in Verkündigung und Theologie nur lernen kann.

---

<sup>127</sup> Zutreffend führt HAACKER, Röm (s. Anm. 33) 197, zu Röm 9,22–24 aus: „Das Reden von Gottes Erwählung als letztem Grund des Heils (vgl. 8,28–30) suggeriert zwar als seine Kehrseite den Gedanken an eine vorgegebene Verwerfung der anderen, wird von Paulus aber nicht in diesem Sinne ‚zu Ende gedacht‘ – Beweis dafür, dass es sich nicht um eine rationale Theorie, sondern um einen Zuspruch an Angefochtene handelt. Ihnen wird die Endgültigkeit der gnädigen Zuwendung Gottes zugesagt, während den noch nicht im Glauben stehenden im Evangelium weiterhin eine Zukunft offengehalten wird, die das Unheilsgefälle ihrer bisherigen Existenz umkehrt“.

<sup>128</sup> Hierzu vgl. Beitrag Nr. 12 („Der ‚strittige Punkt‘ ...“) unter 2.4 (= S. 321–323) in diesem Band!

<sup>129</sup> Wie wichtig Paulus dieser Gedanke ist, zeigt auch der verwandte Text 2,1ff., nach dem „den anderen richten“ eine Missachtung der Gerichtshoheit Gottes bedeutet.