

# Sühne und Langmut

Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24–26

Von Dieter Zeller

Ohne Zweifel steht Röm 3,24–26 in einem entscheidenden Abschnitt des Römerbriefes. Bereits 1,17 war thematisch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes angekündigt worden; mit ihr enthüllte sich aber auch sogleich, daß die Welt Gott gegenüber im Unrecht und unterschiedslos seinem Gericht verfallen ist<sup>1</sup>. Nachdem in 3,20 noch einmal ausdrücklich das Gesetz als Weg zur Rechtfertigung ausgeschlossen worden war, erhebt sich die Frage, wie es dann eigentlich um das Heil des Menschen bestellt sei<sup>2</sup>. Antwort geben — mit einem Rückgriff auf 1,17<sup>3</sup> — V. 21–26: die Gerechtigkeit ist die alleinige Tat Gottes, und diese ist nur dem Glauben zugänglich. Darauf zielte eigentlich schon die vernichtende Anklagerede 1,18 ff., und V. 22 f. faßt es noch einmal zusammen; vor dem dunklen Grund einer sich Gott versagenden Welt gibt es Gerechtigkeit Gottes nur auf *Glauben* hin<sup>4</sup>. Und nun begründet V. 24 ff. dasselbe positiv darin, wie die Erlösung in Christus bereits geschehen ist, nämlich aus Gnade und umsonst, kraft der Initiative Gottes. V. 27 zieht daraus die Quintessenz.

Nun verläuft aber die Argumentation ab V. 24 keineswegs so reibungslos, wie man es nach diesem Aufriß erwarten könnte. V. 25 verweilt bemerkenswert lange bei der Tat Gottes gegenüber der Sünde. Das eigentliche Anliegen Pauli, die Rolle des Glaubens, kommt nur im stilistisch ungeschickten Einsprengsel διὰ πίστεως in V. 25<sup>5</sup> und in der gewundenen, typisch paulinischen Bildung τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ<sup>6</sup> zur Geltung. Der Nominativ δικαιούμενοι läßt sich nicht glatt an V. 23 anschließen; es entsteht der falsche Eindruck, „comme si la gratuité de la justification était une preuve qu'il manquait auparavant quelque chose“<sup>7</sup>. Man behalf sich meist damit, daß man V. 22 c und 23 als einander untergeordnete Parenthesen auffaßte; δικαιούμενοι

<sup>1</sup> Vgl. G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes (Gesammelte Aufsätze I [München 41963]) 9–33, hier S. 31.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer (Leipzig 31925) 172 ff.

<sup>3</sup> Das Perfekt πεφανέρωται anstelle des Präsens 1,17 betont das fait accompli.

<sup>4</sup> Das umstrittene γὰρ in 1,18 beziehen wir mit P. Althaus, Der Brief an die Römer (Göttingen 101965) z. St. auf ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.

<sup>5</sup> Vgl. O. Kuß, Der Römerbrief (Regensburg 1957 ff.) und O. Michel, Der Brief an die Römer (Göttingen 121963) z. St.

<sup>6</sup> Vgl. Röm 4,16; Gal 3,7.9 und O. Michel z. St.

<sup>7</sup> M.-J. Lagrange, Épître aux Romains (Paris 31931) z. St.

knüpfte dann sinngemäß an εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας an, wäre aber der Form nach durch V. 23 beeinflusst.

Die bisherigen Lösungsversuche machte *E. Käsemann*<sup>8</sup> — eine Vermutung *R. Bultmanns* wiederaufgreifend<sup>9</sup> — entbehrlich mit dem Vorschlag, in V. 24 ein Traditionsstück, genauer ein Fragment aus einer Abendmahlsliturgie des hellenistischen Judenchristentums, beginnen zu lassen. Seine Hypothese stützt sich außerdem auf das Vokabular von V. 24 f. mit mehreren Hapaxlegomena und vorgeprägten Wendungen, auf den an die Deuteropaulinen gemahnenden liturgischen Stil (präpositionale Asyndeta und Genitivverbindungen) und auf den theologischen Gehalt von V. 25. Die meisten Indizien für vorpaulinische Herkunft halten einer kritischen Überprüfung stand — was hier nicht weiter ausgeführt werden soll —, und so hat sich eine eindrucksvolle Zahl von Forschern, hauptsächlich in Deutschland und im angelsächsischen Raum, dieser zuerst noch vorsichtig vorgetragenen These angeschlossen<sup>10</sup>. 1966 erschienen freilich zwei Aufsätze, die wohl einen Fremdkörper an unserer Stelle bemerken, diesen aber als nachpaulinische Glosse herausoperieren möchten<sup>11</sup>. Aber bei einiger

<sup>8</sup> Zum Verständnis von Römer 3, 24—26, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 96—100 (zuerst veröffentlicht in: *ZNW* 43 [1950/51] 150—154).

<sup>9</sup> *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958) 49.

<sup>10</sup> *G. Bornkamm*, a. a. O. 12, Anm. 10; *W. G. Kümmel*, Πάρεσις und ἔνδεξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: *Heilsgeschehen und Geschichte* (Gesammelte Aufsätze [Marburg 1965]) 260—270, S. 268: „wahrscheinlich“; *J. Jeremias*, in: *ThW* V, 704, Anm. 399; *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht (Göttingen 1963) 149—154; *O. Michel* bereits in der 10. Aufl. seines Kommentars (Göttingen 1955); *A. M. Hunter*, Paul and his Predecessors (London 1961) 120 ff.; *S. Schulz*, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, in: *ZThK* 56 (1959) 155—185, hier S. 178 f.; *G. Klein*, Art. „Rechtfertigung im NT“, in: *RGG* (Tübingen 1956 ff.) V, Sp. 826; *G. Friedrich*, Art. „Römerbrief“, in: *RGG* V, Sp. 1139; *K. Wegenast*, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Neukirchen 1962) 76—79; *U. Wilckens*, Zu Römer 3, 21—4, 25, in: *EvTh* 24 (1964) 586—610, hier S. 587, Anm. 3; *Cb. Müller*, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk (Göttingen 1964) 110 ff.; *D. Lührmann*, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden (Neukirchen 1965) 143 f.; 150 f.; *P. Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1965) 88 f.; 185; *J. Reumann*, The Gospel of the Righteousness of God. Pauline Reinterpretation in Romans 3:21—31, in: *Interpretation* 20 (1966) 432 bis 452; *E. Schweizer*, Die „Mystik“ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: *EvTh* 26 (1966) 239—257, bes. S. 255; *K. Kertelge*, „Rechtfertigung“ bei Paulus (Münster 1967) 48—62; 71—84 schließt sich im großen und ganzen der Auslegung Käsemanns an (mit einer Absicherung S. 84, Anm. 104). Ausführliche Diskussion. — Ablehnend äußerte sich eigentlich bisher nur *O. Kuß*, a. a. O. 161.

<sup>11</sup> *G. Fitzner*, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, in: *ThZ* 22 (1966) 161—183, betrachtet V. 25 b als „Glosse eines etwas primitiven Fragers“, der zu V. 26 wissen wollte: Was ist mit den vor Christus geschehenen Sünden? Er habe die Antwort nach 2, 4 geformt. — *Cb. H. Talbert*, A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24—26?, in: *JBL* 85 (1966) 287—296, beschränkt das liturgische Fragment, das vom Interpolator mit 3 Intrusionen dem Kontext verhaftet worden sei (διὰ πίστεως, ἐν τῷ ὄν καίρῳ, τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), auf V. 25 f. Ohne es entwickle sich V. 24 27 logischer.

Überlegung<sup>12</sup> empfiehlt sich doch eher die Annahme Käsemanns zur Klärung der verschiedenen Inkongruenzen als eine textlich nicht belegbare Glossentheorie.

Während man also bisher in unseren Versen den genuinsten Ausdruck einer eigenständigen paulinischen Soteriologie sah<sup>13</sup>, wird man jetzt damit rechnen müssen, daß hier Paulus ein hymnisches Bruchstück seinem Beweisgang für die Bedeutung des Glaubens dienstbar gemacht hat. Das macht es dann aber methodisch erforderlich, daß man die verschiedenen inhaltlichen Probleme, die der Text stellt, nicht in erster Linie innerpaulinisch zu lösen versucht. Der Exeget muß vielmehr vergleichbare Traditionen christlichen und jüdischen Ursprungs, womöglich aus dem kultischen Bereich, heranziehen, bevor man sich Gedanken über eine paulinische „Reinterpretation“ machen kann<sup>14</sup>. Das ist aber bisher noch kaum genügend geschehen<sup>15</sup>. O. Michels Satz gilt ganz allgemein: „Man müßte aber grundsätzlich nach der *juden-christlichen* Grundlage unserer Tradition fragen, die durch die Begriffe ἀπολύτρωσις und ἵλαστήριον gesichert ist.“ Die folgende Untersuchung stellt sich also bewußt auf den Boden der genannten Hypothese und greift einige exegetische Fragen heraus, die durch eine traditionsgeschichtliche Beleuchtung einer Klärung nähergebracht werden können. Das bestätigt dann aber auch umgekehrt die Ausgangsposition.

### I. Προέθετο ἱλαστήριον

Wir können hier nicht die ganze Diskussion zu diesen beiden Begriffen aufrollen. Die Übersetzung „etwas Sühnendes“<sup>16</sup> ist natürlich

<sup>12</sup> Zu beiden Theorien ist zu sagen: V. 24 enthält wohl auch schon überliefertes Gut, wenn auch vielleicht ein Eingriff Pauli spürbar ist. Vgl. J. Reumann, a. a. O. 440 f. Ἀπολύτρωσις ist wie in den hymnischen Stücken Kol 1, 14; Eph 1,7 — dort gepaart mit Vergebung der Sünden — und 1 Kor 1,30 von der in Christus geschenkten Heilswirklichkeit zu verstehen und nicht vom Akt der Loskaufung (so G. Fitzer, a. a. O. 165 f.). Vgl. K. Wennemer, ἈΠΟΛΥΤΡΩΣΙΣ Römer 3, 24—25 a, in: Studiorum Paulinorum Congressus I (Rom 1963) 283—288. Daß Paulus den Begriff schon geprägt übernahm, wird wahrscheinlicher, wenn er atl. abzuleiten ist. Vgl. St. Lyonnet, De Peccato et Redemptione II (Romae 1960) 24 ff. und im gleichen Sinne F. R. Swallow, ‚Redemption‘ in St. Paul, in: Scripture 10 (1958) 21—27. — Speziell zu G. Fitzer: αἴμα kann trotz Röm 5,9 als soteriologischer Begriff vor Paulus gefunden worden sein (vgl. nur E. Lobse, a. a. O. 138 ff.; W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism [London 1948] 232 ff.). Die Wiederholung von τοῦ θεοῦ bei ἀνογὴ dürfte Fitzer (163) nicht befremden. Zumal in feierlich stilisierten Stücken wird manchmal das Subjekt statt des Personalpronomens nachgetragen: vgl. 1 Kor 1,4; 2 Kor 1,4; 4,6. — Zu C. H. Talbert: Interpolation in Gestalt eines Hymnus ist m. E. singulär. Der Interpolator hätte sich außerdem bei seinen Zutaten eines ausgesprochen paulinischen Stils befleißigt. Die syntaktische Schwierigkeit in V. 24 bleibt auch so ungelöst: bei einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit von V. 24 und 27 würde man δικαιούμενο im Dativ oder einen Genitivus absolutus erwarten.

<sup>13</sup> Vgl. F. Prat, La Théologie de Saint Paul I (Paris 1920) 243 f. Ältere Äußerungen bei J. Morison, A Critical Exposition of the Third Chapter of Paul's Epistle to the Romans (London 1866) 269 ff.

<sup>14</sup> Der Versuch von J. Reumann, a. a. O., scheint so verfrüht.

<sup>15</sup> Der wegweisende Aufsatz von E. Käsemann führt lediglich 2 Belege für die alttestamentlich-jüdische Verbindung von Gerechtigkeit, Vergebung und Geduld an (a. a. O. 98).

<sup>16</sup> Viele Autoren, zuletzt L. Morris, The Meaning of ἱλαστήριον in Romans III. 25, in: NTS 2 (1955) 33—43: „a means of propitiation“.

narrensicher, entbehrt aber einer überlieferungsgeschichtlichen Konkretisierung und wirkt zu farblos. Auf jeden Fall wird *ἰλαστήριον* (= *i.*) als substantiviertes Neutrum zu nehmen sein<sup>17</sup>. Dann stehen drei Nuancen zur Wahl.

### 1. *i.* als *kappōret*

Zu dieser Deutung vieler Väter, die auch in unseren Tagen ihre Vertreter hat, ergeben sich von unserem Standort aus einige neue Gesichtspunkte, die sie — aufs Ganze gesehen — nicht empfehlen.

a) Gewöhnlich argumentiert man besonders aus den vorhergehenden Versen: schon V. 21 weise Paulus darauf hin, daß die im *i.* Christus heraufgeführte Gerechtigkeit vom *Gesetz* (und den Propheten) bezeugt sei<sup>18</sup>. V. 23 spiele auf den Auszug des *kābōd* aus dem Heiligtum an, während in V. 25 Gottes Herrlichkeit wieder auf dem *i.* erscheine<sup>19</sup>. Aber wenn man nicht annehmen will, daß Paulus sein Zitat in allen Einzelheiten vorbereitet hat, verliert dieser Gedankengang an Zugkraft.

b) Der für einen Hymnus so oder so schon ungewöhnliche typologische Tiefsinn überläßt den knappen Ausdruck, weil ja nicht weniger als vier Entgegensetzungen mitgehört werden müssen<sup>20</sup>:

- Christus ist das *i.* „höherer Ordnung“<sup>21</sup>;
- es wird durch Glauben und nicht bloß durch äußerlichen Kultvollzug wirksam;
- Christus sühnt mit seinem eigenen, nicht mit fremdem Blut<sup>22</sup>;
- er ist als *i.* nicht im Dunkel des Allerheiligsten verborgen wie der atl. Lade- deckel, sondern von Gott „öffentlich ausgestellt“, wie *προέθετο* üblicherweise übersetzt wird.

c) Es ist einer traditionsgeschichtlichen Betrachtung verwehrt, diese Deutung des *προέθετο* von einer spezifisch paulinischen Verkündigungstheologie her zu rechtefertigen<sup>23</sup>. Man müßte vielmehr fragen, was eine solche Exposition Christi als *kappōret* von der Tradition her für einen Sinn haben könnte. Die beste Möglichkeit, auf die aber meines Wissens bisher noch niemand verfallen ist, wäre dann

<sup>17</sup> Vgl. die grundlegende Arbeit von A. Deißmann, *ἸΛΑΧΤΗΡΙΟΣ* und *ἸΛΑΧΤΗΡΙΟΝ*, in: ZNW 4 (1903) 193—212.

<sup>18</sup> So F. Büchsel, Art. *ἰλαστήριον*, in: ThW III, 320—324, hier S. 322, mit dem verfehlten Argument aus 7, 1; St. Lyonnet, a. a. O. 108.

<sup>19</sup> E. Kühl, Der Brief des Paulus an die Römer (Leipzig 1913) 112 f.; L. Moraldi, Sensus vocis *ἰλαστήριον* in R 3, 25, in: VerbDom 26 (1948) 257—276, S. 275. Vgl. Billerbeck III, 172 f., Nr. a und b. — Bei V. 23 ist zu bedenken, daß hier Paulus wohl nicht nur Israel im Auge hat und daß er mit seinem Ausdruck wahrscheinlich die reich belegbare Vorstellung vom Verlust der Gottesherrlichkeit in der Urzeit vergeschichtlich, indem er ihn in der Sünde aller Menschen begründet. Material bei J. Jerrell, *Imago Dei* (Göttingen 1960) 113 f.; 181; 327 f.; P. Stuhl-macher, a. a. O. 87.

<sup>20</sup> Vgl. E. Büchsel, a. a. O. 322; H. W. Schmidt, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK, 6 [Berlin 1963]) 68 f.

<sup>21</sup> Das Fehlen des Artikels darf man nicht wie L. Morris, a. a. O., urgieren. Schon E. Kühl, a. a. O., betont die prädikative Stellung.

<sup>22</sup> Ob das *αὐτοῦ* emphatisch ist, bleibt allerdings zweifelhaft. Vgl. W. D. Davies, a. a. O. 242.

<sup>23</sup> So F. Büchsel, a. a. O. 322: „Also das *ἰλαστήριον* ist er als der Gekreuzigte und Auferstandene, als der Gegenstand des λόγος καταλλαγῆς: 2 K 5, 19, 21. Daraus ergibt sich: *προέθετο* bezeichnet die apostolische Verkündigung, die Jesus den Menschen vor Augen stellt: Gl 3, 1.“ Ähnlich A. Nygren, Der Römerbrief (Göttingen 1959) 119 f.

die, das *προτίθεσθαι* nicht im Gegensatz zur Stellung im Adyton zu verstehen, sondern als das Ans-Licht-Bringen der nach einer bis ins 1. vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgbaren Überlieferung „bis auf die letzten Zeiten“ in der Erde verborgenen Geräte des ersten Tempels<sup>24</sup>. Sie sind so nicht nur dem Zugriff der Feinde entzogen, sondern wenn der Herr sie dem neu gesammelten Volk zeigt (*ἀναδείξει*), wird seine *δόξα* zum Zeichen der Gnade wieder darauf sichtbar (2 Makk 2, 7 f.).

Aber damit eine derartige Erwartung unter Umständen auf Christus übertragen werden konnte, durfte man nicht mehr an der *alten* kappōret hängen und ihr nachträumen. Das setzt eine Entwicklung des Gedankens voraus, nach der die Jerusalemer Kultgegenstände nur Abbild einer himmlischen *tabnit* sind und im Eschaton durch das Original abgelöst werden<sup>25</sup>. Am Ende wird die Lade des himmlischen Tempels offenbar (Apk 11, 19). *προέθετο* könnte in diesem Zusammenhang die eschatologische Kundmachung bezeichnen, aber noch verlockender wäre eine Andeutung der Prädestination des Urbildes, wie ja der „Thron der Herrlichkeit“ zu den Dingen gehört, die nach jüdischer Anschauung vor der Erschaffung der Welt schon existierten<sup>26</sup>. Ist also Christus in diesem Sinn zum endzeitlichen *ī.* bestimmt? Und konnte der urchristliche Hymnus hier auf bereitliegende jüdische Vorstellungen zurückgreifen, denen die *kappōret* zur Zeit des zweiten Tempels als „ein vom Gegenständlichen abgelöstes Theologumenon“<sup>27</sup> galt?

Aber Bedenken steigen auf: Wie *G. Fitzer* selbst sieht, gehen diese Ladespekulationen mehr auf eine bleibende göttliche Epiphaniestätte, schon fast in der Richtung der späteren merkābāh-Mystik. Dagegen haftet die Sühnefunktion der kappōret — und um diese geht es ja nach dem Kontext unseres Verses — weiterhin am Dinglichen, wie nicht zuletzt der Ersatzbrauch des *\*eben šetiyyāh* sowie die peinlich genaue Rekonstruktion des Rituals durch die Rabbinen erkennen lassen<sup>28</sup>. Das rät dann doch davon ab, auf dieser eben angedeuteten überlieferungsgeschichtlichen Fährte weiterzugehen.

## 2. *ī.* als Ort der gnädigen Gegenwart Gottes

Wohl auch wegen solcher Beobachtungen verzichtet eine neuere Interpretationsrichtung auf einen konkreten Bezug des *ī.* auf die atl. *kappōret* und bevorzugt, entsprechend der großen Masse der Nomina auf — *ήριον*, eine *generelle* lokale Auffassung von *ī.* als „Ort, an dem Gott den Menschen Gnade erweist“<sup>29</sup>, zumal ja schon LXX an

<sup>24</sup> Vgl. 2 Makk 2, 4—8; syrApkBar 6, 7 ff.; 80, 2; *Billerbeck* III, 180 f., Nr. 8 c und e.

<sup>25</sup> Ansätze schon in Ex 25, 9 40 (P); Ez 43, 10 (verb. Text); 1 Chr 28, 11 ff. (*bēt hakkappōret*). Vgl. auch Weish 9, 8. Dazu *L. Goppelt*, Art. τύπος, in: ThW VIII, 257 ff. Für rabbinische Belege vgl. *J. Maier*, Vom Kultus zur Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh (Salzburg 1964) 92 und 106.

<sup>26</sup> Vgl. *Billerbeck* II, 335; *J. Maier*, a. a. O. 129 f.

<sup>27</sup> So *G. Fitzer*, a. a. O. 170.

<sup>28</sup> Vgl. *Billerbeck* III, 165—185, bes. S. 182. *Philos* Allegorese, etwa Vita Mosis II (III), 8, 95 f., kann man kaum dagegen ins Feld führen, da er sie ja ebensogut an der ganzen Tempeleinrichtung praktiziert. Bei Hebr 4, 16 *θρόνος τῆς χάριτος* bestreitet *O. Michel* (Meyer K 13 [Göttingen 11960]) eine Erinnerung an die *kappōret*.

<sup>29</sup> *T. W. Manson*, ἸΑΑΘΗΠΙΟΝ, in: JThS 46 (1945) 1—10, der damit den späteren christlichen Sprachgebrauch nach rückwärts verlängern möchte. Auch *G. Fitzer*, a. a. O. 169 ff.

einigen Stellen eine solch weitere Bedeutung vorauszusetzen scheint<sup>30</sup>. Aber bei unserem Text kommt es weniger auf eine Stätte als auf das sühnewirkende Ereignis an (*O. Michel*), außerdem: Wie soll man sich dann das *προέθετο* traditionsgeschichtlich erklären? Und vor allem bringt die Verbindung mit *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*<sup>31</sup> doch wieder den Opfergedanken herein, den man tunlichst zu vermeiden gedachte.

### 3. *l.* als Sühnopfer

So empfiehlt sich letzten Endes doch noch am ehesten die Bedeutung „Sühnopfer“, eine Vorstellung, die sich bei den mannigfachen Sühnmöglichkeiten der Zeit noch am besten auf den blutigen Tod von Menschen im Einsatz für die Gemeinschaft anwenden ließ<sup>32</sup>. Die philologische Bezeugung ist zwar schwach<sup>33</sup>, aber eine solche Bildung ist nach hellenistischen Analogien durchaus denkbar; nur hätte sie hier einen jüdischen Sinn erhalten, da Gott entsprechend der Verwendung von *ἰλάσασθαι* in der LXX selbst Entsühnung schafft<sup>34</sup>.

Entscheidend ist, daß wir damit auch für *προέθετο* auf festeren traditionsgeschichtlichen Boden kommen. Es war schon immer eingewandt worden, daß „öffentlich präsentieren“ schlecht zu einem Sühnopfer paßt<sup>35</sup>. Röm 1, 13 heißt das Verbum mit Infinitiv aller-

<sup>30</sup> Ez 43, 14 17 20; Gn 6, 16 (Sym), vielleicht durch *κιβωτός* als Ladeterminus vermittelt. Für die Interpretation als „Sühneort“ könnte man auch auf die Wiedergabe der Targumim verweisen: vgl. *Billerbeck* III, 176, Nr. 6 a und b.

<sup>31</sup> *Ph. Seidensticker*, Lebendiges Opfer (Münster 1954) 160 f., spricht geradezu von einer „wesensmäßigen Verknüpfung“. Zum instrumentalen *ἐν* vgl. Bl—Debr Nr. 219, 3.

<sup>32</sup> Vgl. *E. Lobse*, a. a. O. passim und bes. S. 152.

<sup>33</sup> Mögliche späte Belege bei *A. Deißmann*, a. a. O. 198. In der wichtigen Parallele 4 Makk 17, 22 liest *J. Jeremias*, Das Lösegeld für Viele, in: *Abba* (Göttingen 1966) 216—229 (221): τοῦ ἰλαστήριου τοῦ θανάτου. Dagegen *E. Lobse*, a. a. O. 71, Anm. 2. Immerhin ist die Lesart des Sinaiticus als sprachlicher Beleg des 4. Jh. für „Sühnopfer“ zu werten. Interessant ist, daß der Lexikograph *Hesych καθάρσιον* als Synonym für *l.* anführt; dasselbe Wort begegnet bereits 4 Makk 6, 28. Sinngemäß ist *θῦμα* zu ergänzen, aber nach Parallelen wie *χαριστήριον* braucht das Substantiv nicht im aktuellen Text ausgefallen zu sein. Nach dem Vorgang von *E. Lobse* vermutet dennoch *J. Reumann*, a. a. O. 441, das eingeschobene *διὰ πίστεως* könnte ein solches Nomen verdrängt haben. Im gleichen Atemzug (436, Anm. 11) erwägt er aber, ob *l.* in der Formel die Nuance „mercy seat“ (warum?) gehabt habe und erst von Paulus als expiation gedeutet worden sei. Beides verträgt sich schlecht.

<sup>34</sup> Vgl. *St. Lyonnet*, a. a. O. 67 ff. Ebenso *W. J. Dalton*, Expiation or Propitiation? (Rom III. 25), in: *Australian Biblical Review* 8 (1960) 3—18.

<sup>35</sup> Vgl. *A. Deißmann*, a. a. O. 209; *W. Sanday* — *A. C. Headlam*, The Epistle to the Romans (Edinburgh 1908) 82, finden allerdings auch darin noch einen Sinn: „It was God Who set Him there as a public spectacle, to be viewed as a Mosaic sacrifice might be viewed by the crowds assembled in the courts of the Temple.“ Wenn man schon dem *l.* spektakulären Wert beimißt, dann wäre es eher nach hellenistischen Weihschriften als gnädigstimmendes Denkmal zu deuten. Davon geht dann auch tatsächlich aus: *J. M. Bover*, „Quem proposuit Deus ‚propitiatorium‘“, in: *VerbDom* 18 (1938) 137—142. Beim judenchristlichen Ursprung der Formel kaum haltbar.

dings „sich vornehmen“. Diese Bedeutung wurde allgemein unter Berufung auf den Kontext und die Konstruktion mit dem doppelten Akkusativ abgelehnt<sup>36</sup>. Nun verliert an sich bei unserer Perspektive das Kontextargument an Gewicht, aber wesentlicher ist die Beobachtung, daß *πρόθεσις* und *προτίθεσθαι* von Gott ausgesagt und besonders in hymnischer Sprache alles andere als einen schwachen, irrealen Vorsatz ausdrücken. *G. Fitzer* hat hier einen gangbaren Weg gewiesen. Das Wort muß vom Simplex her bestimmt werden, wo es ja in der Bedeutung „einsetzen zu“ medial und mit doppeltem Akkusativ gebraucht werden kann<sup>37</sup>. Das *προ-* gibt dann „das zuvorkommende, voraussetzende Handeln Gottes“ an<sup>38</sup>.

Für die Überlieferungsgeschichte ist erheblich, daß *προτίθεσθαι* und *πρόθεσις* Eph 1, 9 f.; 3, 9—11; 2 Tim 1, 9 f. in einem feierlich stilisierten Offenbarungskontext erscheinen. Es geht da um die göttliche praedefinitio seines Wohlwollens bzw. seiner σοφία im *μυστήριον*, die dann im *νῦν* bekanntgemacht und realisiert wird<sup>39</sup>. Ihre Finalität wird gewöhnlich mit einem *εἰς*-Ausdruck angegeben (1 Kor 2, 7; Eph 1, 10); dem entspricht in unserem Fall *εἰς* (*πρὸς τὴν*) *ἔνδειξις*<sup>40</sup>, die ja *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* geschieht. Daß *προέθετο* im Zusammenhang von Vorherbestimmung zu Offenbarung zu verstehen ist, erhärten die frühesten Wiederaufnahmen unseres Textes bei den Vätern<sup>41</sup>.

Gerade bei der Vielfalt der Sühneanschauungen in der jüdischen Umwelt ist es für die ersten Christen fast zur Notwendigkeit geworden, den Sühnetod Jesu in einen Offenbarungsrahmen hineinzu-

<sup>36</sup> Vgl. z. B. C. Maurer, Art. *τίθημι* κτλ., in: ThW VIII, 166 f.

<sup>37</sup> Vgl. Hebr 1, 2 (christologische Prädikation!); 1 Kor 12, 28; Apg 20, 28; *προορίζεω* mit doppeltem Akkusativ: Röm 8, 29; *ἐκλέγεσθαι*: Jak 2, 5. Vgl. schon H. Oltramare, Commentaire sur l'Épître aux Romains I (Genf 1881) 314 f.

<sup>38</sup> *G. Fitzer*, a. a. O. 166. Peschitta und saïdische Übersetzung wörtlich: „von jeher setzen“. Ähnlich Vg und die meisten Väter: Diog 9, 1 f.; Origenes PG 14, 946: „proposuit intelligitur quasi prius posuit, hoc est priusquam esset“; Cyrill von Alexandrien PG 74, 780: *τέθειται*; Ambrosius PL 17, 180; Chrysostomus PG 60, 444. — Unter den Neueren: C. Bruston, Les conséquences du vrai sens de ΙΑΑΘΗΠΙΟΝ, in: ZNW 7 (1906) 77—81. M.-J. Lagrange und F.-J. Leenhardt, L'Épître de Saint Paul aux Romains (Neuchâtel 1957) z. St. vertreten eine unhaltbare Zwitterbedeutung.

<sup>39</sup> Vgl. noch 1 Kor 2, 7; H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957) zu den genannten Stellen sowie zum „Offenbarungsschema“ die Arbeit von D. Lührmann, a. a. O. 124 ff. Auch für CD III, 18 ist die Entsühnung des neuen Bundesvolkes etwas, was in den wunderbaren Geheimnissen Gottes begründet ist. Ebenso 1 QS IV, 18—21.

<sup>40</sup> Vgl. Eph 2, 7 (*ἵνα ἐνδειχῆται*). Daß *ἐνδειξις* „Erweisung“ als Offenbarungsgeschehen und nicht eine göttliche Beweisführung meint, hat W. G. Kümmel, a. a. O. gezeigt.

<sup>41</sup> Vgl. Diog 8, 7 ff.; 9, 1 f. (Sources Chrétiennes, 33 bis) 72 ff. Dazu den Kommentar des Hrsg.s H.-I. Marrou, 202—207. Irenäus, Adv. haer. IV, 37, 7 ff. (Sources Chrétiennes, 100, II) 943. Die Texte betonen, daß Gott deshalb so lange die Bosheit der Menschen geduldig ertragen konnte, weil er von vornherein alles auf den *καιρὸς τῆς δικαιοσύνης* ausgerichtet hat, den er jetzt heraufführte. *προορίζεω* und *προτίθεσθαι* stehen *ἐπιδείκνυμι* und *φανερῶν* gegenüber.

stellen. Christus ist das von Ewigkeit her ausersehene, einmalige Sühnopfer, das erst im eschatologischen Jetzt offenbar wird, um die Sünden hinwegzutun. Die breite Streuung dieser Vorstellung in judenchristlich geprägten Passagen des NT macht folgende Zusammenstellung deutlich:

1 Petr 1, 19 f.: ἀνοῦ . . . Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων . . .

1 Jo 3, 5: ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρη . . .

Jo 1, 29: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (von Gott erwählt?) ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

V. 30 über die Präexistenz.

V. 31: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ . . .<sup>42</sup>.

Hebr 9, 26: συνί . . . ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἁμαρτίας . . . πεφανέρωται<sup>43</sup>.

Möglicherweise konnte das jüdische Christentum dabei an das Passahlamm<sup>44</sup> oder an eine in den Targumim greifbare Weiterentwicklung von Gn 22, 8 anknüpfen, nach der das r'y des MT durch *'itp<sup>e</sup>el* von *zmn*, den Terminus für die Bereitung der eschatologischen Heilsgüter, übersetzt wird<sup>45</sup>.

Daß in unserem Text die von jeher setzende Wahl Gottes unterstrichen wird, stimmt auch gut zu der Fortsetzung, in der dieses Sühnopfer mit der ganzen Sündengeschichte konfrontiert wird<sup>46</sup>. Vielleicht springt die Formel deswegen auch, statt vom Offenbarwerden des ἱλαστήριον zu reden, gleich über auf die damit gegebene Bekundung der Gerechtigkeit Gottes. Paulus zog den überlieferten Text so lange heran, bis darin wieder der Ausgangspunkt von V. 21 erreicht war. Hiermit kommen wir zu dem vielberedeten Sachproblem

<sup>42</sup> Vgl. R. le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963) 158 ff.; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 218 ff.; R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium I* (Freiburg 1965) 284 ff.

<sup>43</sup> Vgl. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux II* (Paris 1953) z. St. Möglicherweise ist auch Röm 8, 3 zu nennen, wenn *περὶ ἁμαρτίας* dort „als Sündopfer“ heißt, wofür W. Sanday - A. C. Headlam und neuerdings E. Schweizer, a. a. O. 256, Anm. 69 plädieren. Vgl. 1 Jo 4, 10: ἀπέστειλεν ἱλασµόν.

<sup>44</sup> Vgl. E. Lohse, a. a. O. 141 ff.

<sup>45</sup> Vgl. R. le Déaut, *Le Targum de Gen. 22, 8 et 1 Pt. 1, 20*, in: *RechScRel* 49 (1961) 103—106; ders., *La Présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne*, in: *Studiorum Paulinorum Congressus II* (Rom 1963) 563—574; S. 571 f. hält er eine „référence voilée“ zum Isaakopfer an unserer Stelle nicht für ausgeschlossen. So schon seit langem H. J. Schoeps, z. B.: *The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology*, in: *JournBiblLit* 65 (1946) 385—396, bes. S. 390 f.

<sup>46</sup> Ohne daß wir aber den Sinn des Sühneopfers Christi in der Selbstrechtfertigung Gottes für eine schon eh und je wirksame Vergebung erblicken, wie das T. Fahy, *Exegesis of Romans 3:25 f.*, in: *IrThQ* 23 (1956) 69—73, tut: „Although thousands of years elapsed in time between the fall of men and the historical event of the Crucifixion, God immediately on decreeing to send His Son to save mankind, saw in His prevision, in the eternal *nunc* of His existence, the dead Christ on the Cross who *had atoned* for God's outraged justice“ (70); „God was therefore justified in forgiving the sins committed before Christ“ (71).

von V. 25 f. Wie verhält sich die in Christus gewirkte Sühne zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes? Ist dieser vielleicht durch die *πάρεσις* der vorherbegangenen Sünden notwendig geworden? Und schließlich, was hat damit die *ἀνοχή τοῦ θεοῦ* zu tun?

## II. Gottes Gerechtigkeit und Langmut

Die durchschnittliche Exegese behauptete in V. 25 für den Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ eine Ausnahme<sup>47</sup>. Während in den meisten paulinischen Belegen *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* (= δ.) soviel wie das in Christus gewährte Vor-Gott-recht-Sein heiße, war hier (und in 3, 5) nicht zu übersehen, daß die Gerechtigkeit primär Gott selbst eignet, zumal V. 26 c das Vorhergehende zu rekapitulieren scheint und hier *δικαιός* eine Auffassung von δ. als Eigenschaft Gottes nahelegt<sup>48</sup>, die dann bewußt durch die rechtfertigende Gabe überboten würde. Solches Gerechtesin wurde dann entweder als „sühneheischende Gerechtigkeit“<sup>49</sup> oder — vor allem bei katholischen Autoren — als fordernde Heiligkeit und Unverträglichkeit mit der Sünde näher bestimmt<sup>50</sup>. Dann ergab sich folgender Zusammenhang: Gott hatte in seiner Geduld die Sünden hingehen lassen. Deswegen zeigt er nun vor aller Augen am i. Jesus seine Gerechtigkeit, die sich für den Gekreuzigten als Strafe entläßt, dem, der an ihn glaubt, aber Rechtfertigung bringt.

Gegen solche Interpretationen richtete sich vielfach die Kritik<sup>51</sup>,

<sup>47</sup> Die zahlreichen Autoren können leicht in dem Überblick bei *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 27—61, gefunden werden. S. 61 ist allerdings Lagrange falsch klassifiziert: er entschließt sich — gerade um der Übereinstimmung mit dem Kontext willen — auch in Röm 3, 25 für „justice communiquée“. Vgl. noch *St. Lyonnet*, De ‚Justitia Dei‘ in Epistola ad Romanos 3, 25—26, in: *VerbDom* 25 (1947) 129—144; 193—203; 257—263 mit reicher Auslegungsgeschichte.

<sup>48</sup> So *R. Bultmann*, ΛΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: *JournBiblLit* 83 (1964) 12—16, hier S. 13.

<sup>49</sup> Vgl. die bei *W. G. Kümmel*, a. a. O. 260, Anm. 1 genannten protestantischen Exegeten. Ferner *R. C. Trench*, Synonymes du Nouveau Testament (Paris 1869) 133 ff. Unter den Katholiken exemplarisch: *J. M. Bover*, El pensamiento generador de la Teología de S. Pablo sugerido por Rom. 3, 21—26, in: *Bibl* 20 (1939) 142—171.

<sup>50</sup> *R. Cornely*, Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas I, Epistola ad Romanos (Paris 1896); *O. Kuß* a. a. O.; *K. Wennemer*, Gerechtigkeit Gottes (Röm 3, 21—26), in: *GuL* 29 (1956) 358—366; *K. Prümm*, Die Botschaft des Römerbriefs (Freiburg 1960) 50—62. Um einen neueren Systematiker zu zitieren: *P. Eder*, Sühne (Wien 1962), schreibt S. 82: „Die Gerechtigkeit, die Gott im Sühnewerk Christi erweisen wollte, ist also die göttliche Eigenschaft der *Gerechtigkeit*, die durch das Sühneopfer Jesu *zufriedengestellt* wurde.“

<sup>51</sup> *A. Schlatter*, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief (Stuttgart 1952) 149: für Paulus „blieb Gottes Wille in allem derselbe, weil über allem seine Liebe steht, auch über seinem Zorn, da auch dieser den Menschen als den behandelte, der für Gott da ist und für ihn leben soll, auch über seiner Geduld, da sie dem Menschen das gönnt, was ihm die Schöpfung verschafft. Daß aber Gott noch größer ist als sein Zorn und als seine Geduld und seine Liebe noch reicher

zum Teil allerdings aufgrund von Mißverständnissen. Es fragt sich aber mit Recht, ob man die  $\delta$ . irgendwie zu der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Beziehung setzen darf. Wir sind auch mit *E. Köhl* der Meinung, daß „die sachliche Identifizierung der  $\epsilon\nu\delta\epsilon\iota\zeta\iota\varsigma$  τῆς δικαιοσύνης mit der Tatsache des  $\pi\rho\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  ἱλαστήριον „das  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$   $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  in der landläufigen Auslegung der Stelle“ ist<sup>52</sup>; denn nach unserer Auffassung des  $\pi\rho\acute{o}\epsilon\theta\epsilon\tau\omicron$  läßt sich die  $\epsilon\nu\delta\epsilon\iota\zeta\iota\varsigma$  nicht mehr in die Weise hineinverlegen, wie Gott Christus als  $\iota$ . darstellt; die Setzung zum Sühnopfer führt vielmehr die Gerechtigkeit Gottes für die Menschheit erst herauf. Mit anderen Worten: Es geht nicht um die Rehabilitierung eines durch seine Langmut kompromittierten Gottes, sondern um die Bezeugung des Heils gerade im Zurückhalten seines Zornes. In der Sühnetat Christi kommt Gottes Geduld nicht ans Ende; sie bricht erst recht in ungeahnter eschatologischer Tiefe auf. Daß  $\delta$ . ein derartiges heilsames Verhalten beschreibt, haben neuere traditions-geschichtliche Untersuchungen zu diesem Begriff klar herausgestellt, sei es, daß man sie nun mehr alttestamentlich als Treue Gottes zu seinen Verheißungen<sup>53</sup> oder eher in der Linie der Apokalyptik als „Schöpferrecht“, das einen befreienden Neubeginn setzt<sup>54</sup>, auffaßt.

Dagegen scheinen sich zwei unüberwindliche Schwierigkeiten zu erheben. Ist nicht nach dem Gebrauch von  $\delta\iota\acute{\alpha}$  mit Akkusativ in klassischem Griechisch der Gedanke unvermeidlich, daß die  $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  den Erweis der Gerechtigkeit bedingt, gleichsam eine Notwendigkeit in Gott verdichtet? Dieser Sackgasse entkam man kaum ohne eine gewundene Erklärung<sup>55</sup>. Aber bereits *Lietzmann* zeigte einen Ausweg<sup>56</sup>, und m. E. gibt es zwei recht plausible Lösungen: Entweder gibt der  $\delta\iota\acute{\alpha}$ -Ausdruck den noetischen Grund auf die Frage, worin sich die Gerechtigkeit erwiesen habe (nicht, warum sie sich erweisen mußte!), oder, noch einfacher, sämtliche aufeinanderfolgenden präpositionalen Bestimmungen von V. 25 f. sind — wie in vergleichbaren Texten hymnischen Stils — auf das verbum finitum zurückzubeziehen<sup>57</sup>, und  $\delta\iota\acute{\alpha}$

und mächtiger ist und Gerechtigkeit schafft ... das war für Paulus Gottes Art und durch den Christus geoffenbart.“

<sup>52</sup> A. a. O. 115.

<sup>53</sup> So *St. Lyonnet*, a. a. O., und: De notione „iustitiae Dei“ apud S. Paulum, in: *VerbDom* 47 (1964) 121—152.

<sup>54</sup> Vgl. *E. Käsemann*, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: *ZThK* 58 (1961) 367—378 und die oben (Anm. 10) aufgeführten Dissertationen seiner Schüler *Ch. Müller* und *P. Stuhlmacher*.

<sup>55</sup> *V. Taylor* z. B. kehrt das Kausalitätsverhältnis einfach um: *Great Texts Reconsidered* (Romans 3, 25 f.), in: *ExposTim* 50 (1939) 295—300, S. 300: „If He had appeared to pass over sins done afore time, this was because He was longsuffering and merciful, and the proof of this was His ultimate and decisive action in Christ“ (Hervorhebung von mir). Ein anderer Versuch, den Heilssinn der Gerechtigkeit Gottes zu retten: *St. Lyonnet*, De „iustitia Dei“, 137 ff. wollte im Gefolge von *J. B. Lightfoot*  $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$  als „peccata praetermissa“, d. h. „delere omisit“, verstehen.

<sup>56</sup> An die Römer (Tübingen 1928) z. St.:  $\delta\iota\acute{\alpha}$  mit Akkusativ bedeute hier wie Röm 15, 15; Phm 9 „entsprechend, im Hinblick auf“; es grenze schon an „durch“ wie in Röm 8, 20; Apk 4, 11; 12, 11; 13, 14. Als Verlegenheitslösung lehnt *Lietzmann* zu Recht die Interpretation *Lagranges* auf die „durée de cette économie“ ab.

<sup>57</sup> Vgl. z. B. Eph 1, 3 4 5 11 f.

ist nur eine stilistische Variante der benachbarten finalen Präpositionen, was inzwischen für das ntl. Griechisch als Möglichkeit gesichert sein dürfte<sup>58</sup>.

Dann ist noch die Schranke zu überwinden, die das *πάρεσις* darstellt. Gewiß hat die Studie *W. G. Kümmels*<sup>59</sup> gezeigt, daß das Wort wie das entsprechende Verb nicht nur „Durchlassen“ im Sinn von „Nicht-beachten“, sondern auch recht häufig „Erlaß, Fallenlassen“ heißt, und dies gerade im Zusammenhang von Schulden und Prozeß. Aber warum benutzt die Formel dann nicht das gängige *ἀφεσις*, wenn es sich doch sachlich um dasselbe handelt<sup>60</sup>? *O. Michel* wollte deshalb *πάρεσις* in Anlehnung an die dem *Kippurim*-fest vorausgehende Zeit des Jahres als „Straufschub“ begreifen<sup>61</sup>, verfällt aber damit wieder der hergebrachten Auslegung, die in der *δ.* zugleich den strafenden und verurteilenden Gott am Werk sieht<sup>62</sup>. Wenn wir aber den Heilssinn der *δ.* festhalten wollen, müssen wir, einmal vorsichtig gesagt, in der *πάρεσις* zumindest einen positiv die Sünde überwindenden Akt erblicken, was im folgenden traditionsgeschichtlich näher zu bestimmen ist.

Wie sollen wir dabei methodisch vorgehen, wo doch offensichtlich eine Gleichung mit mehreren Unbekannten zur Lösung ansteht? Die einzelnen Begriffe mögen zwar schillern, aber, so glauben wir, ihre Konstellation in *V. 25 f.* verweist auf einen eindeutigen Zusammenhang, der — und das ist von Bedeutung — liturgisch präformiert

<sup>58</sup> Ein *διὰ*, das auf ein erst noch zu Realisierendes zielt, ist zumindest in *Röm 4, 25 b* erfordert. *D. S. Sharp*, *For Our Justification*, in: *ExposTim 39 (1927/28)* 87—90 hatte drei klassische Beispiele für prospective use zugegeben, solchen Gebrauch aber für hellenistisches und ntl. Griechisch bestritten. *V. Taylor*, a. a. O. fügte — trotz gegenteiliger Deutung — noch zwei Belege aus *Polybius* hinzu. *H. G. Meecham*, *Romans III. 25 f., IV. 25 — the meaning of διὰ c. acc.*, in: *ExposTim 50 (1938/39)* 564 stellt bereits fest, daß sich die Entwicklung von *διὰ* dem *ἕνεκα* nähere und entsprechende Konstruktionen mit *Inf.* zu verzeichnen sind. *Bauer* (s. v. *BII 2*) bringt nur solche verbalen Analogien; *Bl-Debr. Nr. 222* vermehrt die Exempel für Zweck angebendes *διὰ*; ebenso *M. Zerwicke*, *Graecitas biblica (Romae 1960)*, Nr. 112. Mir scheint auch *Phil 3, 8* (Parallele mit *ἵνα*-Satz) ein klarer Fall.

<sup>59</sup> A. a. O.; vgl. *Lietzmann* und *R. Bultmann*, Art. *ἀφιημι κτλ.*, in: *ThW I*, 506—509. Auch *St. Lyonnet*, *Notes sur l'Exégèse de l'Épître aux Romains*, in: *Bibl 38 (1957)* 35—61, wo der Autor (40 ff.) seine früher (vgl. *Anm. 47*) vorgebrachte Deutung der *πάρεσις* revidiert und neuere Vertreter der Lietzmannschen Übersetzung nennt. Die Arbeit von *M. Rath*, *De Conceptu ‚Paresis‘ in Ep. ad Rom (3, 25)*. *Diss. Studii Bibliici Franciscani (Jerusalem 1965)*, war mir leider nicht zugänglich.

<sup>60</sup> Diese Frage veranlaßt *St. Lyonnet*, *Notes sur l'Exégèse*, zu einem neuen Vorschlag. Er stellt fest, daß von *Langmut Gottes* im Römerbrief immer im Zusammenhang mit den Juden die Rede ist, und glaubt — auch weil *ἰ.* auf die *kappōret* anspiele —, daß *πάρεσις* auf das „laisser passer“ der Sünden des jüdischen Volkes am Versöhnungstag gehe, „un pardon provisoire“, das nach der endgültigen Verzeihung im *ἰ.* Christus rufe. In *V. 26* weite sich dann der Blick Pauli auf die Juden und Heiden umfassende erlöste Menschheit. Auf *Lyonnets* Spuren: *D. M. Stanley*, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (Romae 1961)*, 166 ff. Aber *Lyonnet* muß vor *πάρεσις* ein „nur“ ergänzen. Eine derartige virtuelle Teilung des Gedankens müßte sich deutlicher im Text abzeichnen, zumal *V. 23* alle Menschen im Blick standen.

<sup>61</sup> Vgl. *Billerbeck I*, 636 f.

<sup>62</sup> Es dreht sich auch nicht um den „vorhergegangenen Aufschub der Strafe für die Sünden“, sondern um das „Durchlassen der vorherbegangenen Sünden“. *Lyonnet*, *Notes sur l'Exégèse*, 60 f. meldet auch philologische Bedenken gegen *Michels These an.*

ist. Wir nehmen eines der polyvalenten Stichworte unseres Textes, das Motiv der Langmut Gottes<sup>63</sup>, zum Leitfaden und beobachten, welche Themenkreise sich in der maßgeblichen Tradition dazu assoziieren, bis sich ein Kontext einstellt, indem *sowohl* Sühneschaffen, Gerechtigkeit Gottes *als auch* „Durchlassen“ der Sünden und Zurückhalten des Zornes einen bezeichnenden Zusammenklang ergeben.

### 1. Die Langmut Gottes in Röm 2, 4 und 9, 22

Es ist zunächst die negative Feststellung zu treffen, daß die beiden anderen *μακροθυμία*-Stellen unseres Briefes nicht im selben Traditionsstrom stehen wie Röm 3, 25 f.<sup>64</sup> In Röm 2, 4 ist die *ἀνοχή* noch nicht mit dem sühnenden Eingreifen Gottes verbunden, sie hat mehr pädagogische Funktion und führt erst zur *μετάνοια*. Es handelt sich nicht um einen hymnischen Text, sondern eher um einen weisheitlichen Mahnspruch, der an eine bekannte Tradition erinnert<sup>65</sup>. In der Tat hebt vor allem das *weisheitliche* Schrifttum auf den erzieherischen Sinn der Schonung ab: Sir 18, 11 ff. und die ganze zweite Hälfte des Weisheitsbuches<sup>66</sup>. Sir 5, 4 ff. wehrt ähnlich wie Röm 2, 4 dem Mißverständnis, die Langmut Gottes beweise, daß Gott die Sünde gleichgültig und sein Zorn ein Schreckgespenst sei.

Ist hier allgemein der „Mensch“<sup>67</sup> der Empfänger der göttlichen Nachsicht, so wird der *Apokalyptik* besonders die Geduld Gottes mit

<sup>63</sup> Leider läßt sich *ἀνοχή* nicht weit in der LXX zurückverfolgen. Daraus erhellt nur die formale Bedeutung „An-sich-Halten“, vgl. *H. Schlier*, Art. *ἀνέχω*, in: ThW I, 360 f. und 1 Makk 12, 25. Bei Deutero- und Tritoisaia ist dabei der negative Sinn ausgeprägt. *ἀνέχεσθαι* übersetzt *hšb*, das Schweigen Gottes, der sein Volk hilflos den Feinden überläßt: Is 64, 11. Dieser Gebrauch ist auch 42, 14 gegeben (gg. *H. Schlier*), ebenso im korrigierten MT von 63, 15. Erst bei der LXX-Version dieser Stelle könnte man dem *ἀνέσχοι* eine positive Deutung geben. Aber da Röm 2, 4 *ἀνοχή* und *μακροθυμία* wohl ohne Bedeutungsdivergenz zusammenstehen, können wir uns auch an diesen Stamm bzw. sein hebräisches Äquivalent *ʾerek ʾappa'im* halten. *ἀνοχή* ist ja nach *Th. Zahn*, a. a. O. 110, Anm. 9 nicht von *ἀνέχεσθαι* *τινος* herzuleiten, also nicht „Geduld“, sondern von *ἀνέχειν* c. acc., also „Zurückhalten des Zornes“ (so *O. Michel*), und kommt somit auch etymologisch in die Nähe des hebräischen Begriffes.

Eine gewisse Vorarbeit zum folgenden Abschnitt hat *F. Varone*, *Dieu de Colère et d'Amour*, Diss. masch. Pont. Univ. Gregoriana (Rom 1965) 148 ff. geleistet. Er ordnet die Aussagen über die Langmut Gottes nach theologischen Gesichtspunkten und findet zwei Gruppen: „Le premier lie toujours patience à bonté, dans un contexte de profession de foi ... L'autre groupe ne parle que de la *seule* patience de Dieu, et dans un contexte apologétique et polémique“ (159 f.). Vgl. auch *Horst*, Art. *μακροθυμία*, in: ThW IV, 377–390.

<sup>64</sup> Gegen *A. Strobel*, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem (Leiden 1961) 199.

<sup>65</sup> Vgl. *O. Michel*, a. a. O. z. St.

<sup>66</sup> Vgl. bei *F. Varone*, a. a. O. 88–128: „La puissance de Dieu dans le livre de la Sagesse.“

<sup>67</sup> Vgl. Sir 18, 8 9 13; Weish 12, 8; Röm 2, 1 3: ὁ ἄνθρωπος. Natürlich ist hier in erster Linie der Jude angeklagt (anders *E. Kübl*), aber er steht paradigmatisch für den Menschen überhaupt (*O. Michel*).

den Gegnern Israels zum Problem, die seine Treue zu Israel in Frage stellt. Man könnte Gottes Langmut ja für Schwäche halten: syrApkBar 21, 20 f. Vgl. ebd. 48, 29:

„Nichtig war das, was vergänglich ist, und handelte (doch) gottlos, gleich als ob es etwas ausführen könnte; und es dachte nicht an deine [meine?] Güte und machte sich nicht meine Langmut zunutze.“<sup>68</sup>

Ein deutlicher Anklang an Röm 2, 4! Wie Röm 2, 5 f. wird auch hinterher das Gericht angekündigt. Die Langmut Gottes gewährt eine Bußfrist, der das Gericht ein Ende setzt<sup>69</sup>. Weil in der Langmut Gottes das Ende der Welt beschlossen ist, wird sie für den Apokalyptiker zum eschatologischen Geheimnis, das nur wenigen zu schauen vergönnt ist<sup>70</sup>.

Für Röm 9, 22 ist allerdings noch eine Weiterentwicklung dieser apokalyptischen Auffassung von der *μακροθυμία* τοῦ θεοῦ zu beachten; hier geht sie ja mit seinem Zorn und seiner Macht zusammen. Obwohl die Bußfrist ihren Zweck nicht erfüllt und die Menschen nach wie vor verstockt bleiben, läuft die Geschichte weiter<sup>71</sup>. Für den Apokalyptiker bleibt nur die Möglichkeit, das Rätsel dieser gestundeten Zeit auf die allmächtige Souveränität Gottes zurückzuführen, der allein das „Maß der Geduld“ bestimmt, welches zugleich mit dem „Maß der Sünde“ voll wird<sup>72</sup>:

„Lange genug hat der Höchste Langmut gehabt mit den Bewohnern der Welt — freilich nicht um ihretwillen, sondern der Zeiten wegen, die er festgesetzt hat.“<sup>73</sup>

Wenn die Unbußfertigkeit der Menschen das Hinauszögern des Endes nicht mehr rechtfertigt, dann läßt sich die Langmut Gottes nur noch als Ausfluß seiner Macht, seines schöpferischen Auch-anders-

<sup>68</sup> Zitiert wird nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (Nachdruck Darmstadt 1962).

<sup>69</sup> Vgl. 4 Esr 7, 33; Sir 32, 22; syrApkBar 12, 4; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter (Nachdruck Hildesheim 1966) 307. Zum Teil spielt die Sintfluttradition herein: aethHen 60, 5 (vgl. 40, 9) 25; vgl. 1 Petr 3, 20 und dazu Billerbeck III, 766. Apokalyptische Texte zum Bußzweck bei A. Strobel, a. a. O. 29 ff.; 90 ff. Vgl. noch Billerbeck III, 77 f. und 2 Petr 3, 9 15, wo eine Anspielung auf Röm 2, 4 vorliegen kann. Strobel berücksichtigt wohl die Sapientialliteratur zuwenig, wenn er meint (z. B. 23 ff.), das Bußmotiv sei erst nach der Enttäu- schung über die Zerstörung des Tempels zu einer früheren „theonomen“ Auf- fassung der Verzögerungsproblematik dazugetreten.

<sup>70</sup> Vgl. syrApkBar 24, 2; 59, 6; 85, 8.

<sup>71</sup> Vgl. Weish 12, 10.

<sup>72</sup> Vgl. 2 Makk 6, 12—16 und dazu J. Kürzinger, Art. „Geduld Gottes“, in: LThK (Freiburg <sup>2</sup>1958 ff.) IV, 576 f. *μακροθυμεῖν* wird hier fast gleichbedeutend mit „abwarten“. Vgl. H. Riesenfeld, Zu *μακροθυμεῖν* (Lk 18, 7), Neutestamentliche Aufsätze. Festschr. J. Schmid (Regensburg 1963) 214—217.

<sup>73</sup> 4 Esr 7, 74; vgl. auch die Übersetzungsvarianten in der Ausgabe von B. Violet, in: GrieChrSchr 18 (Berlin 1910) 169, die A. Strobel, a. a. O. 90 irrtümlicherweise als syrApkBar zitiert.

Könnens verstehen. Das klingt schon in Nah 1, 2 f.<sup>74</sup>; Weish 11, 17 ff.; 12, 16 ff. an; *Billerbeck* III, 77 f. bringt dazu rabbinische Belege. Auch Röm 9, 22 ist — wie der Rückgriff auf V. 17 nahelegt — mit dem Problem der Verstockung befaßt und scheint es zunächst auf ähnliche Weise zu lösen. Da eine konzessive oder adversative Auffassung des *θέλων* wegen der syntaktischen Gleichordnung zum *ἵνα*-Satz und der Entsprechung zu V. 17 wenig wahrscheinlich ist<sup>75</sup>, steht wohl hier der Bekehrungszweck der *μακροθυμία* nicht im Vordergrund<sup>76</sup>, und darauf kommt es uns hier allein an. Es würde den Ernst des Gerichtes über das Israel *κατὰ σάρκα*<sup>77</sup> untergraben, wenn hier sich zugleich schon der Ausblick auf die eschatologische Heimholung des Gottesvolkes öffnete. Erst *παραζηλώσω* (10, 19) liefert das Stichwort für eine weitere Wendung des heilsgeschichtlichen Prozesses (11, 11 ff.), in dem Gott sein Volk in Gnaden wieder annimmt<sup>78</sup>. Man darf aber Röm 9, 22 nicht durch 2, 4 und noch weniger durch 3, 25 interpretieren, „un indice de plus du peu de souci que prend Paul de montrer comment ses idées se concilient“<sup>79</sup>.

Die Langmut Gottes enthüllt sich so als eine ambivalente Macht, die einmal Gottes Zorn zur Auswirkung kommen läßt (Röm 9, 22), ein andermal mit seiner Gerechtigkeit offenbar wird. Erst wenn sie als Zeichen der Güte Gottes wahrgenommen wird, öffnet sie den Weg zum Heil (Röm 2, 4). Die Texte, die im Hintergrund von Röm 3, 25 f. stehen, setzen voraus, daß dieser Weg beschritten oder bereits zurückgelegt ist. Erst hier wird die Langmut Gottes nicht nur Thema spekulativer oder apologetischer Überlegung, sondern Gegenstand *kultischer* Rühmung. Erst jetzt finden wir sie in eins mit Gottes Gerechtigkeit angerufen und in Verknüpfung mit „Vergebung von Sünden“.

## 2. Die Langmut Gottes in liturgischer Tradition

Zum erstenmal begegnet eine solche Verbindung in der im ganzen AT und darüber hinaus nachwirkenden liturgischen Formel<sup>80</sup> Ex 34, 6 f.:

<sup>74</sup> Der Text hat ein kompliziertes Wachstum hinter sich. Vgl. *K. Elliger*, in: ATD, 25 (Göttingen <sup>2</sup>1951) 6. Ebenso wenig wie in Neh 1, 3a (LXX) muß in Ps 7, 12 das *καὶ* adversativ gefaßt werden. Gott ist darin „gerechter und starker Richter“, daß er langmütig nicht sogleich aufbraust.

<sup>75</sup> Vgl. *G. Bornkamm*, Paulinische Anakoluthe, im Anm. 1 gen. Sammelwerk, 90 ff. Ähnlich *Lietzmann*, *Zahn* und *Lagrange*.

<sup>76</sup> Vgl. auch *Horst*, a. a. O. 385. Anders *St. Lyonnet*, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, II (Rom <sup>2</sup>1962) 58 und 69. Ähnlich *F.-J. Leenhardt*, a. a. O. z. St.

<sup>77</sup> Vgl. 11, 21: τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφέλισατο, V. 22: ἀποτομία.

<sup>78</sup> Vgl. *H. Schlier*, Das Mysterium Israels, in: Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, 33 [Würzburg o. J.] Referate von 1964) 165—191.

<sup>79</sup> *M.-J. Lagrange*, a. a. O. 240.

<sup>80</sup> Vgl. *J. Scharbert*, Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6 f. und seiner

„JHWH, JHWH — ein barmherziger und gnädiger Gott, *langmütig* und reich an Huld und Treue, der Gnade (δικαιοσύνη) bewahrt . . . , der Schuld und Missetat und *Sünde verzeiht* . . . aber die Schuld der Väter heimsucht . . .“

Auch der jetzige erzählerische Kontext ist zu beachten: V. 6 f. haben ihren Platz in einer Übergangsbildung, die eine wohl ursprünglich selbständige Bundeszusage (V. 10 ff.) neu im Rahmen einer nach den Geschehnissen von Ex 32 notwendig gewordenen *Bundeserneuerung* faßt<sup>81</sup>. Auf die Selbstoffenbarung JHWHs hin findet Moses Mut, um Vergebung für „unsere Schuld und Sünde“ zu bitten<sup>82</sup>. Ist auch dieser Ablauf von einer Liturgie der Bundeserneuerung inspiriert, in der auf die Proklamation der göttlichen Langmut die Bitte um Verzeihung folgte? Das könnte die stereotype Wiederkehr dieser Elemente in Nm 14, 18—20<sup>83</sup> bestätigen. Hier erweitert sich das Schema um einen kurzen Hinweis darauf, wie sich die Nachsicht Gottes schon in der bisherigen kurzen Geschichte des Volkes in der Wüste bewährt hat (V. 19 b). Joel 2, 13 schließlich ist der kultische Rahmen ganz deutlich, wenn er auch vom Propheten zugleich als literarisches Mittel benutzt ist<sup>84</sup>. Die Verkündigung der Langmut und Vergebungsbereitschaft Gottes begründet hier den Aufruf zur Buße. Die überlieferte Formel wie in Ex 34, 6 ist durch die deuteronomistische Wendung „und es gereut ihn des Übels“ (vgl. Ex 32, 14) aufgefüllt, die auf die vorausgehende Gerichtsansage Bezug nimmt. Die gleiche Wortfolge bietet nur noch Jon 4, 2, wo sich noch in der Reflexion des Propheten der Brauch des Ausrufens von JHWHs Gnade als Motiv der Umkehrpredigt spiegelt<sup>85</sup>.

Bisher haben wir die Bußliturgie als einen Sitz für die kultische Erwähnung der Langmut Gottes mehr aus andersartigen Texten erschlossen. Nun läßt sich diese Vermutung aber bei der Analyse einer ganzen Reihe von *Gebeten* konkretisieren, in deren Zentrum ein *Sündenbekenntnis* steht und die sich noch unter anderen Rücksichten

Parallelen, in: *Bibl* 38 (1957) 130—150; R. C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6 f.*, in: *VT* 13 (1963) 34—51. Die 3. Person zeigt die ursprüngliche Verwendung als kultische Anrufung. Nach der Vorankündigung in 33, 19 ist aber in der jetzigen Fassung JHWH selbst der Sprecher. Auswahl und Hervorhebung im Hinblick auf Röm 3, 25 f.

<sup>81</sup> Vgl. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs . . .* (Nachdruck Berlin 1963) 85; M. Noth, in: *ATD*, 5 z. St. Zur Bundeserneuerung vgl. K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960) 48 ff., der auch Neh 9 f., Dn 9, Esr 9 f. und 1 QS I, 18 b ff. in die Betrachtung einbezieht. Nachträglich sehe ich, daß auch R. Knieriem, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh 1965) 117 ff. meint, die doxologischen Wendungen von Ex 34, 6 f. seien in Texte eingefügt, die ihrer Struktur nach bereits einer gottesdienstlichen Situation entsprechen, wie sie dann im nachexilischen Herbstfest zu finden sei.

<sup>82</sup> Wie V. 9 in liturgischer Verallgemeinerung sagt (anders 32, 31). Es sind Elemente von 33, 13. 16. 3 b aufgenommen. Nach K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in: *EvTh* 26 (1966) 217—239 spielt die göttliche Vergebung der Sünden im vorexilischen Israel keine Rolle. Ich muß das Urteil den Alttestamentlern überlassen, finde aber, daß Koch die vorexilischen greifbaren Bußliturgien zuwenig berücksichtigt.

<sup>83</sup> Nach M. Noth, in: *ATD*, 7, einer deuteronomistischen Hand zuzuschreiben. Ausdrücklicher Rückverweis auf Ex 34, 6 f.

<sup>84</sup> Vgl. H. W. Wolff, in: *BK*, XIV, 5 z. St. und Einleitung.

<sup>85</sup> Vgl. noch 2 Chr 30, 8 f. und Weish 15, 1 f. Zu Jon 4, 2 vgl. noch O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, in: *BZ* 5 (1961) 18—29, bes. S. 26 f.

als formgeschichtlich verwandt erweisen. Ihre liturgische Herkunft wird am deutlichsten in der jetzigen Verklammerung des Neh 9, 6—37 erhaltenen Prosagebetes<sup>86</sup>. Es ist interessant, daß die anderen Texte, die sich dazugruppieren lassen, teilweise nur griechisch erhalten sind und bis ins 1. Jh. n. Chr. herabreichen:

Neh 1, 5—11; Esr 9, 6—15: Gebete des Nehemia bzw. Esra.

Tob 3, 2—6 (LXX): Gebet des Tobias.

Dn 9, 4b—19: kollektives Bußlied. Dasselbe Schema erweitert: Bar 1, 15—38 (LXX)<sup>87</sup>.

Dn 3, 26—45 (LXX): kollektives Bußlied des Azarias.

Gebet der Esther 3, 14b—30: Kautzsch AP I, 205 f.

4 QBt 3, II, 7 ff.; V; VI<sup>88</sup>.

3 Makk 2, 1—10: Gebet Simons.

Gebet Manasses, Rahlfs LXX II, 180 f.

PsSal 9, 6—11.

4 Esr 8, 20—36.

Was die Form anbelangt<sup>89</sup>, so schließt sich — nach einer Anrufung, die später gern hymnisch ausgebaut wird — an das Bekenntnis der Schuld gewöhnlich die Bitte um Vergebung oder Rettung an<sup>90</sup>. Darunter mischen sich Äußerungen der Klage. Der Beter entdeckt sich ja durch seine Schuld und wegen der Vergehen der Väter unter der strafenden Hand Gottes. Das Zugeständnis der Schuld gipfelt fast

<sup>86</sup> Es muß trotz *M. Rehm*, *Nehemias* 9, in: BZ 1 (1957) 59—69 als Bußgebet verstanden werden. Vgl. V. 33 b und das Folgende. Abgesehen davon, daß in V. 2 vielleicht die ursprüngliche Einleitung zu sehen ist (vgl. *W. Rudolph*, in: HAT, 20 z. St.), ist das Lob der Rechtaten JHWHs ein typischer Bestandteil solcher Liturgien, wie sich noch zeigen wird. — Vor allem jüdische Gelehrte machen auf die Affinität zum Rituale des Versöhnungstages aufmerksam. Dort ist V. 17 b—33 inkorporiert worden, und vielleicht bewirkte Neh 9, 17, daß die „13 Eigenschaften Gottes“ im Anschluß an Ex 34, 6 von jeher den Kern der verschieden ausformten *šeliḥāb* bildeten. Vgl. *L. J. Liebreich*, *The Impact of Nehemiah* 9, 5—37 on the Liturgy of the Synagogue, in: HUCA 32 (1961) 227—237. *J. Morgenstern*, *The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel*, in: *HebrUnColAnn* 20 (1947) 1—136 . . ., hier S. 19 ff., behauptet, V. 3—37 sei ein Teil synagogaler Liturgie aus der Zeit vor Esra, in der *Rôšbaššanāb* und Versöhnungszeremoniell noch ungeschieden auf dem 10. VII. lagen. Aber bekanntlich zweifeln die meisten Kommentatoren am Zusammenhang von Kap. 8 und 9 (vgl. *Eißfeldt*<sup>3</sup>, 741 ff.), so daß nicht einmal der VII. Monat gesichert scheint. Vor allem sind Formeln für das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages erst aus der Zeit der Amoräer belegt. Vgl. *J. Elbogen*, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1924) 149 ff.; *K. Hruby*, *Autour du plus ancien rituel juif*, in: *Cahiers Sioniens* 9 (1955) 303—336.

<sup>87</sup> Vgl. *B. N. Wambacq*, *Les Prières de Baruch* (1, 15—2, 19) et de Daniel (9, 5—19), in: *Bibl* 40 (1959) 463—475.

<sup>88</sup> Text und französische Übersetzung bei *M. Baillet*, *Un recueil liturgique de Qumrân*, grotte 4: „Les paroles des luminaires“, in: *RevBibl* 68 (1961) 195—250. Nach S. 248 finden sich die Themen „infidélité des pères“ und „prière pour demander le pardon“ noch auf anderen Fragmenten.

<sup>89</sup> Vgl. *H. Gunkel - J. Begrich*, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen <sup>2</sup>1966) 117 ff.; *C. Westermann*, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, in: *Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien* (München 1964) 266—305, bes. 296 ff.

<sup>90</sup> Esr 9 fehlt eine Bitte wegen der didaktischen Ausrichtung; vgl. *W. Rudolph*, a. a. O. z. St.

immer in einer Gerichtsdoxologie<sup>91</sup>: „Du, o Herr, bleibst im Rechte, wir aber müssen vor Scham erröten.“<sup>92</sup> Die Gerechtigkeit allerdings, die der Israelit — im Rechtsstreit mit Gott unterliegend<sup>93</sup> — auch in der Heimsuchung anerkennt, entspringt letztlich Gottes Bundeswillen: die Strafe erfüllt ja nur die Satzung des Bundes (Dn 9, 13) und erscheint gerade vor dem Grund der Treue Gottes als verdient: „Du bist gerecht bei allem, was über uns gekommen ist; denn du hast Treue geübt, wir aber sind gottlos gewesen“ (Neh 9, 33). Die älteren Texte illustrieren das anhand des deuteronomistischen Zirkels von Gnade — Halsstarrigkeit des Volkes — Züchtigung — Hilfschrei — Erhöhung in einem langen geschichtlichen Rückblick<sup>94</sup>, wobei einmal — etwa wie in Ps 106 — mehr die göttliche Vergebungsbereitschaft, ein andermal eher der fortgesetzte Abfall des Volkes ins Licht gerückt wird<sup>95</sup>.

Hier ist nun ein erster Ort für die Erwähnung der *Langmut*.

„Sie aber, unsre Väter, handelten vermessen und wurden halsstarrig, so daß sie nicht auf deine Gebote hörten . . . Aber du bist ein Gott der *Vergebung*, *gnädig* und barmherzig, *langmütig* und reich an Huld. Du verließest sie nicht.“<sup>96</sup>

Nicht als ob Gott nicht strafte. Ein rabbinisches dictum wendet sich drastisch gegen eine solche Verkehrung der göttlichen Langmut:

„Wer da sagt, daß der Allbarmherzige nachsichtig sei (Sünden straflos hingehen lasse), dessen Eingeweide mögen (durch Durchfall) hinschwinden; er ist vielmehr langmütig, treibt aber das Seine bei.“<sup>97</sup>

Schon von daher verringern sich die Aussichten, daß wir *πάρεσις* als „Strafloslassen“ während einer Periode der Geduld auffassen können. Langmut meint im Zusammenhang der Bußgebete nicht ein Gericht mit halber Kraft, sondern *Einhalt* (*ἀν-οχή*) und Vergebung, bevor die Vernichtung ans Ende gekommen ist:

„Nach alledem nun, was über uns gekommen ist um unsrer bösen Taten . . . willen — und doch hast du ja, unser Gott, mehr Schonung walten lassen, als wir nach unsrer Schuld verdient<sup>98</sup>, und hast uns diesen Rest Geretteter geschenkt . . .

<sup>91</sup> Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (München 1962) 369; Ch. Müller, a. a. O. 59; 62 f.

<sup>92</sup> Dn 9, 7; Bar 1, 15; 2, 6; das erste Glied Est 3, 18; 1QH XVI, 9; 4QBt 3 VI, 2; das zweite PsSal 9, 6.

<sup>93</sup> Vgl. J. Vella, *La giustizia forense di Dio* (Brescia 1964). Er wendet sich mit Recht dagegen, daß St. Lyonnet, a. a. O. (Anm. 53) 132; 149 ff. Stellen wie Dn 9, 7; Neh 9, 33 a; Ps 51, 6 ungeschieden mit den Belegen für Gerechtigkeit als Verheißungstreue verwertet. Andererseits können wir seine Auslegung von Esr 9, 15 (61 ff.) nicht billigen. Wir suchen eine traditionsgeschichtliche Vermittlung von Vella zu Lyonnet. Wieder anders F. Varone, a. a. O. 465—482: „La justice de Dieu dans les ‚confessions des péchés.‘“

<sup>94</sup> In 3 Makk 2 wird dem Zweck des Gebetes entsprechend die Rache Gottes an seinen Feinden geschichtlich exemplifiziert.

<sup>95</sup> So wie Ps 78, das Fragment Jr 32, 17—23 (V. 18 zitiert Ex 34, 7); Ez 20, 5—26.

<sup>96</sup> Neh 9, 16 17 b; vgl. V. 30; Ps 78, 38: *wehū rahūm yekappēr ʿāwōn wēlō ʾašhīt*; Ps 106, 45.

<sup>97</sup> Billerbeck III, 77; Wortspiel mit *yetar*. Vgl. Ps 99, 8. Auch Horst, a. a. O. 379 wehrt sich gegen die Deutung von *μακροθυμία* als Übersehen.

<sup>98</sup> Wenn hier mit MT *hšk* zu lesen ist (wörtlich: Du hast zurückgehalten unterhalb des Maßes unserer Sünden), hätten wir damit einen Vorläufer unserer *ἀνοχή*. Vgl. W. Rudolph, a. a. O. z. St. Sachlich gleich: Ps 85, 3 f.

Herr, Gott Israels, gerecht bist du, denn es blieb uns heute noch ein Rest Gerechteter.“<sup>99</sup>

„Doch nach deiner großen Barmherzigkeit vertilgst du sie nicht ganz und gar und verließest sie nicht; denn du bist ein gnädiger und barmherziger Gott.“<sup>100</sup>

Klagte diese ungebrochene Barmherzigkeit Gottes in der Vergangenheit den Rechtspartner Gottes eigentlich nur um so mehr an, so beobachten wir doch schon in Esr 9, 15 eine merkwürdige Verschiebung der Akzente, die die Form der Gerichtsdoxologie in Anspruch nimmt, um damit der Bitte den Boden zu bereiten. Die Vergebungsbite kann sich ja nicht auf die in forensischer Form bekannte Gerechtigkeit berufen, sie appelliert vielmehr an die umfassendere δικαιοσύνη<sup>101</sup>, Gottes von jeher bewiesene Bundeshuld, die ihn zur Verzeihung geneigt macht. Dieses Motiv für die Bitte kann sich schon in der Anrede Durchbruch verschaffen, wo JHWH ja als *šomēr habb<sup>e</sup>rit* angerufen wird<sup>102</sup>. Hier kann dann im Lob der Barmherzigkeit auch wieder das Moment der Langmut auftauchen<sup>103</sup>. Vor allem ist dann von Gottes Erbarmen und Bundestreue die Rede, wenn das Gebet sein bisheriges Verhalten noch einmal zusammenfaßt und — sich darauf stützend — zur Bitte übergeht. Der Sünder baut ja auf die göttlichen *šid<sup>e</sup>qōt* und nicht auf seine eigenen Rechtst<sup>u</sup>ten<sup>104</sup>. LXX zeigt dabei eine Tendenz, δικαιοσύνη mit Erbarmen (*rahāmîm*, in Parallele mit *š<sup>e</sup>lihōt*) gleichzusetzen<sup>105</sup>.

Daß die Gegenüberstellung von Geschichte des Bundesbruchs und Gottes stets erneutem, langmütigem Verzeihen ein fester liturgischer Topos ist, wird durch das 1 QS I, 18 b ff. vorliegende Formular für die Feier der Bundeserneuerung in Qumran<sup>106</sup> glänzend bewiesen:

<sup>99</sup> Esr 9, 13 15; W. Rudolph, a. a. O. 91: „Unsere Stelle ist ein meist übersehener Beleg für die das Vergeltungsschema durchbrechende Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit als des göttlichen Heils- und Gnadewaltens.“

<sup>100</sup> Neh 9, 31: *kî ʿel hannûn werahûm ʾattâh* erinnert an Ex 34, 6.

<sup>101</sup> Vgl. Ps 51, 16 *šid<sup>e</sup>qātekā* gegen V. 6. Dazu jüngst N. H. Ridderbos, Psalm 51: 5, 6, in: Studia Biblica et Semitica Th. Ch. Vriezen ... dedicata (Wageningen 1966) 299—312. 3 Makk 2, 11: *καὶ δὴ πιστὸς εἶ καὶ ἀληθινός*.

<sup>102</sup> Neh 1, 5; Dn 9, 4; Neh 9, 32; vgl. Dt 7, 9. Die Treue zu den Verheißungen betonen Neh 9, 8 b (*šaddiq ʾattâh*); Est 3, 16; Tob 3, 2.

<sup>103</sup> Gebet Manasses V. 7. Ps 86, 15 führt Ex 34, 6 an.

<sup>104</sup> Vgl. Dn 9, 16 mit V. 18. Außerdem Dn 3, 42; 4 Esr 8, 32. Die entsprechende Stelle Bar 2, 12 zieht *šid<sup>e</sup>qōt* als Kontrast zum vorhergehenden Sündenbekenntnis, aber V. 27 wird gar das ganze Strafhandeln Gottes als *οικτιρμός* interpretiert, weil es auf die künftige Bekehrung hingeordnet ist.

<sup>105</sup> Dn 9, 9. Vgl. dazu O. Plöger, Daniel, in: KAT<sup>2</sup>, 18 (Gütersloh 1965) 138.

<sup>106</sup> Vgl. K. Baltzer, a. a. O. 58; P. Stuhlmacher, a. a. O. 125 f. möchte das Formular bereits bei V. 16 einsetzen lassen. Während einige Forscher das Fest an *kippur* anberaumen, denken andere eher an Pfingsten und berufen sich dabei — nach J. T. Milik — auf ein unveröffentlichtes Dokument 4 QDb. So A. Jaubert, La Notion d'Alliance dans le Judaïsme (Paris 1963) 215; A. R. C. Leane, The Rule of Qumran and its Meaning (London 1966) 104; 140. Zitiert wird nach E. Lohse, Die Texte aus Qumran (Darmstadt 1964).

„Und die Priester sollen erzählen die gerechten Taten Gottes (*šideqôṭ 'el*) ... und verkünden alles gnädige Erbarmen über Israel.

Und die Leviten sollen erzählen die Sünden der Israeliten und alle Übertretungen ihrer Schuld ...

(Und alle,) die in den Bund eintreten, sollen nach ihnen bekennen ...: Wir haben Unrecht getan ... gesündigt, gottlos gehandelt, wir und unsere Väter vor uns ... Aber das Erbarmen seiner Barmherzigkeit hat er uns erzeigt von Ewigkeit zu Ewigkeit ...“

Und 1 QH 17, 17 f. weist dem Gerechten die Aufgabe zu,

„deine gerechten Taten (*šideqôṭékā*) zu erzählen und langmütig (*'erek 'appaim*, Langmut?) ... und die Werke deiner mächtigen Rechten (und die Vergebungen) der Sünden der Früheren ...“

Hier haben wir ja nun fast alle Schlüsselbegriffe unseres Textes zusammen, und außerdem nähert sich dieser Passus der *Hôdayôt* auch dem literarischen Genus nach mehr Röm 3, 24 ff. Er blickt bereits in *hymnischem Lobpreis* auf die Vergebung zurück, wobei naturgemäß noch Motive des Bußgebetes aufgenommen werden. Ähnlich besingt etwa Ps 103, 8 ff. mit der Formel von Ex 34, 6 den langmütigen Gott und das Aufhören seines Zornes. Ps 145, 8 rühmt die Langmut unmittelbar nach dem Jubel über Gottes Gerechtigkeit<sup>107</sup>.

In diesen Qumrantexten kommt aber nun auch ein interessantes Phänomen, dessen Ansätze wir oben schon aufgedeckt haben, zu weiterer Entfaltung; die Uminterpretation der Gerechtigkeit Gottes in der Gerichtsdoxologie in langmütiges, sühnendes Erbarmen. Gleich in den ersten Versfragmenten der *Hôdayôt* lesen wir (1 QH I, 6):

„... und langmütig im Gericht. Und du) bist gerecht in allen deinen Werken ...“<sup>108</sup>

Ähnlich:

„Gepriesen seist du, Herr ...

Siehe, du hast es unternommen, zu t(un an mir) Barmherzigkeit ... *Dir, ja dir gehört die Gerechtigkeit*, denn du hast (dies) al(les) getan ... barmherzig, *la(ng)m(üt) ig* ... [und reich an] *Gnade* und *Treue* und *Sünde vergebend*. ...“<sup>109</sup>

M. Baillet schließlich rekonstruiert 4 QBT 3 VI, 2:

<sup>107</sup> Diese Psalmen werden in später nachexilischer Zeit angesetzt (vgl. H.-J. Kraus, BK XV) und sind trotz der tragenden Einzelstimme durch liturgische Weite gekennzeichnet. Vgl. ferner aethHen 61, 13, wo die Langmut im himmlischen Kult besungen wird, und die Aufzählung der göttlichen Epitheta 4 Esr 7, 132 ff.: langmütig heißt Gott, „weil er den *Sündern* als seinen Geschöpfen Langmut erweist“.

<sup>108</sup> Ähnlich wandelt LXX Ps 7, 12 MT ab: Gott ist nicht mehr gerechter Richter, weil er die Strafe den Bösewichten auf dem Fuß folgen läßt, sondern weil er Langmut übt. In weisheitlicher Tradition (PsSal 3, 3 ff.; 8, 23 ff.) bekommt die doxologisch bekannte Gerechtigkeit Gottes Heilscharakter, weil sie die Heidenvölker im Zorn richtet, während sie über Israel als nützliche Züchtigung ergeht.

<sup>109</sup> Die verschiedenen Ausgaben versuchen, den Text nach Ex 34, 6 wiederherzustellen.

„... (et Tu) nous (as débarrassés) de toutes n(os) fautes et Tu nous as (pu)rifiés de notre péché à cause de Toi. *A Toi, oui, à Toi, Seigneur, la justice!*  
Car (c'est) Toi (qui) as fait tout cela.“

In der Damaskusschrift wird die Langmut Gottes neben seinem Sühne-Erwirken erwähnt:

„Langmut ist bei ihm und reiche Vergebungen, um Sühne zu schaffen für die, die von der Sünde sich abgewandt haben“ (CD II, 4 f.).

Und für die Verbindung von Gerechtigkeitserweis und Sühne möge ein Beleg aus einem hymnischen Stück des *šerek* (1 QS XI, 12 ff.) dienen<sup>110</sup>:

„Und wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so steht meine *Rechtfertigung* bei der *Gerechtigkeit Gottes* in Ewigkeit . . . Durch sein Erbarmen hat er mich nahe gebracht, und durch seine *Gnadenerweise* (*ḥšādāw*) kommt meine *Rechtfertigung* (*mišpāfi*). Mit der Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich gerichtet, und mit dem Reichtum seiner Güte *sühnt* er alle meine *Sünden*, und durch seine *Gerechtigkeit* reinigt er mich von aller Unreinheit des Menschen und von der *Sünde* der Menschenkinder.“

### 3. Röm 3, 24 ff. im Lichte dieser Überlieferung

Die erste Folgerung, die wir aus solchen liturgischen Texten für unsere Verse ziehen können, ist die, daß „*Gerechtigkeit Gottes*“ in V. 25 sicher nicht Strafgerechtigkeit bedeutet. Das war aber in der herkömmlichen Auslegung behauptet worden. Erst neuerdings fand *W. H. Cadman*<sup>111</sup>, in V. 25 f. sei  $\delta$ . als Bundesverhalten in eine *judging* (V. 25) und eine *saving action* (V. 26 b) zerlegt. In der untersuchten Tradition fanden wir nun zwar eine solch richterliche Gerechtigkeit oder, richtiger, das Rechthaben Gottes (als Prozeßgegner) in seinem Strafgericht doxologisch bekannt, aber wir konnten auch einen Trend zur Umbiegung dieser Formel in Heilsgerechtigkeit feststellen. Diese kommt allein in Frage, wo es sich um gottgewirkte Sühne handelt, denn dadurch wird ja gerade der Bundesbruch beseitigt und Gottes Gemeinschaftstreue, auf die sich die vorgängigen Bittgebete berufen hatten, voll offenbar. Vollends entspricht es dem Tenor der Loblieder, daß in ihnen nur diese Gerechtigkeit, die man wunderbar in der Vergebung erfahren hat, gepriesen wird. *ἀνοχή* kann in dieser Sicht nicht auf *προγεγονότων* bezogen werden, sondern ist entweder mit *πάρσις* zu verbinden, wie ja in den angezogenen Texten „Vergebung“ und „Langmut“ gepaart waren, oder — wie oben vorgeschlagen — *ἀνοχή* S. 60 unten asyndetisch zu verstehen. Auf jeden Fall drückt es keine Zeitperiode<sup>112</sup>,

<sup>110</sup> Vgl. ferner Dn 9, 24; 1 QS XI, 3; 1 QH IV, 37; VII, 30; XI, 30 f.

<sup>111</sup> *Δικαιοσύνη* in Romans 3, 21—26, in: *Studia Evangelica* II (Berlin 1964) 532—534.

<sup>112</sup> Richtig *E. Käsemann*, a. a. O. 98; anders *W. G. Kümmel*, a. a. O. 167; für *A. Strobel*, a. a. O. 201 hört die *ἀνοχή* mit Christus auf.

sondern ein Eingreifen Gottes aus, das ihn als von jeher langmütig bestätigt.

Hat δικαιοσύνη also in V. 25 die Färbung „Bundestreue“<sup>113</sup>, so gewinnt — im Unterschied zu den Bußgebeten — der Beter hier nicht seine Zuversicht aus der Setzung und Erneuerung des Bundes in der Vergangenheit, sondern die „Konstanten Gottes“ (*L. Alonso-Schökel*) Langmut und Gerechtigkeit werden erst durch seine einmalige Sühnetat in Christus definitiv bekundet und begründet<sup>114</sup>. Und doch schwingt in ἀνοχή der Gedanke an eine lange Geschichte des Bundesbruches und der Untreue des Volkes mit; Gott hat sich in der Zeit engagiert und vermag die verlorene Zeit zurückzulassen und dem Volk einen neuen Anfang zu gewähren. Sonst könnte man ja bei dem ungewöhnlichen, globalen Ausdruck προγεγονότα ἀμαρτήματα mit *W. Mundle* einfach an die persönlichen Sünden der zu Taufenden denken<sup>115</sup>. Aber es entspricht der Thematik der Bußgebete, daß in ihnen die ganze ungleiche Geschichte zwischen Israel und seinem Herrn „von den Tagen der Väter bis auf diesen Tag“ (*Esr 9, 7; Ps 106, 6* usw.) im Blick steht und die unheilvolle Gegenwart auf dem Hintergrund der *Sünden der Väter* gesehen wird<sup>116</sup>. Nun wird der Druck der Vergangenheit von den Büßern genommen. Gott setzt nicht einen Schlußstrich unter die verunglückte Geschichte des Bundes, um daraus ein negatives Fazit zu ziehen; er gedenkt vielmehr der vorher geschehenen Sünden nicht mehr und ermöglicht so einen Neubeginn.

Vielleicht verdeutlicht sich so auch das rätselhafte πάρεσις. In der Tradition fanden wir Langmut öfters mit Vergebung assoziiert. Das ist auch hier zu erwarten, nur daß bei der Perspektive des Textes

<sup>113</sup> Trotz starker Anlehnung an Käsemann legt *J. Reumann*, a. a. O. 442 V. 25 im hergebrachten Sinn aus: „God has renewed the relationship by an expiatory sacrifice. His forbearing, ‚passing over‘ of sins, is now explained in the Cross. God’s characteristic righteousness is vindicated by this sacrifice.“ „In cultic terminology this formula describes Jesus’ expiatory death as a covenant renewal, demonstrating how God remits sins and yet retains his characteristic righteousness“ (451; Hervorhebungen von mir).

<sup>114</sup> Vgl. *E. Käsemann*, a. a. O. 98 f. Der eschatologische Charakter des Handelns Gottes scheint uns durch den Offenbarungsrahmen, den wir für V. 25 f. oben nachwiesen, gewährleistet. Vgl. dagegen Texte wie Jr 14, 21; CD IV, 8: „Gemäß dem Bund, den Gott den Früheren aufgerichtet hat, um zu vergeben ihre Sünden, wird Gott auch ihnen vergeben.“ Ebenso CD VIII, 16 f.

<sup>115</sup> Der Glaubensbegriff des Paulus (Leipzig 1932) 86 ff. Vor ihm schon *A. Schweitzer*, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930) 215. Neuerdings möchte *G. Schille*, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin 1965) 60, Röm 3, 23—26a als Tauflied verstehen, das mit der Schilderung des Alten beginne. Aber schon *M.-J. Lagrange* (s. o.) hatte den Bruch zwischen V. 23 und 24 bemerkt. Dennoch ist Schilles Einordnung nicht absolut zu widerlegen.

<sup>116</sup> Vgl. Kglf 5, 7; 1 QS I, 23 24; CD XX, 29; 1 QH IV, 34; XVII, 18; 4 Esr 8, 31. Dazu *J. Scharbert*, *Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter*, in: BZ 2 (1958) 14—26. Zum Weiterleben der Thematik in den synagogalen Konfessionen vgl. *L. Ligier*, *Péché d’Adam et Péché du Monde II* (Paris 1961) 229 ff.

damit nicht ein geschichtsloser, punktueller Akt gemeint sein kann. Gott vergibt hier, indem er die Sünden der Früheren nicht vernichtend zulastet. Wohl nicht zufällig begegnen häufig — neben den eigentlichen termini, wie *šlh* oder *ns*<sup>117</sup> — im Bereich des Volksklagelieds stärker anthropomorph gefärbte Umschreibungen für einen derartigen Erlaß der Schuld<sup>117</sup>. Sollte deswegen hier *ἀφεις* vermieden sein, weil es zu sehr an eine individuelle Entsündigung — etwa im Taufakt — erinnert hätte?

Dabei kann es sich nicht um eine „rückwirkende Vergebung“, auch für die Väter, handeln<sup>118</sup>. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen. Anders als G. Fitzer glaube ich, daß von solch retroaktiver Verzeihung auch nicht an der vergleichbaren Stelle Hebr 9, 15 die Rede ist<sup>119</sup>.

Ferner ist an unseren Versen immer schon aufgefallen, daß sich „zum Erweis der Gerechtigkeit“ wiederholt. Zweifellos ist V. 26 b nicht so V. 25 entgegengesetzt, als werde eine erste Bekundung von Gottes Gerechtigkeit in der Vergangenheit durch eine neue überboten. Vielmehr wird *ein und dieselbe Offenbarung der Gerechtigkeit nach verschiedenen Dimensionen* ausgelegt<sup>120</sup>. Nun hatte E. Käsemann die formale Parallelität der Wendungen zum Ausgangspunkt genommen, um eine theologische Differenz zwischen V. 25 und 26 bc zu behaupten, die er dann darauf zurückführte, daß Paulus die in V. 25 anklingende Auffassung von der sich in der Restitution des Bundes erweisenden Treue Gottes durch seine eigene korrigiert und zugleich weitergeführt habe. Für ihn sei — in apokalyptischer Tradition — *δ.* das Schöpfungsereignis der weltweiten *iustificatio impii*. Ähnlich interpretierten viele protestantische Autoren nach Käsemann<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Zum Beispiel *lō' zkr*: Ps 79, 8 (*'al-tizkar-lānū 'āwōnōt rī' šōnīm*); Bar 3, 5; Is 64, 9; Jr 14, 10. Außerdem noch: Is 43, 25 (vgl. V. 27); Jr 31, 34 (Neuer Bund); Os 8, 13; 9, 9. Eine ganze Reihe solcher Metaphern bietet 4 Esr 8, 26—28. Vgl. TestZab 9, 7; „Er ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern die Bosheit nicht zu.“ — Das eigentliche hebräische Äquivalent zu *πάρεσις* ist *he'ebir* mit Obj. (vgl. F. Delitzsch). Es ist bemerkenswert, daß dieses Verbum im AT einige Male im Sinn von „Vergeben der Schuld“ vorkommt: 2 Sm 12, 13; 24, 10 = 1 Chr 21, 8 (LXX *παραβιβάζειν*); Zach 3, 4; es bedeutet keineswegs „passieren lassen“, wie der Parallelismus mit *ns*<sup>117</sup> in Job 7, 21 beweist. Vgl. auch J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben im Alten Testament (Bern 1940) 70 f. *'abar 'al peša'* begegnet Spr 19, 11 als Illustration der Langmut (des Menschen) und ist in Mich 7, 18 — dem späteren Taschlikgebet — gleichbedeutend mit *ns' 'awōn*. Das alles untermauert unsere These, daß *πάρεσις* wirkliche Verzeihung umgreift.

<sup>118</sup> So G. Fitzer, a. a. O. 163 f. Die Singularität dieses Gedankens weist nach ihm V. 25 als Glosse aus.

<sup>119</sup> Die *ἀπολύτρωσις* gilt den Verheißungsträgern des Neuen Bundes und ist vielleicht Brevilloquenz für ihr Loskommen von den Sünden, die im Alten Bund nicht *κατὰ συνείδησιν* nachgelassen werden konnten (vgl. V. 9 f.; 13 f.; 10, 1 ff.). Die Väter bekommen mit uns daran teil, insofern sie über die provisorischen Einrichtungen des AT hinausblickten (11, 40).

<sup>120</sup> Der Artikel beim zweiten *ἐνδειξω* hat wohl anaphorische Bedeutung. Vgl. M. J. Lagrange, a. a. O. 77, 1 b. Aus dem Wechsel von *εις* zu *πρός* ist keine untergeordnete Finalität zu erschließen. Vgl. schon J. Morison, a. a. O. 338 ff.

<sup>121</sup> Vgl. G. Bornkamm, a. a. O.: „Erst V. 26 verwendet den Begriff in dem eigentlich paulinischen Sinne des eschatologischen Heilshandelns, der nicht mehr an der Idee des Bundesvolkes orientiert ist“; Ch. Müller, a. a. O. 111: „Mit den Worten *ἐν τῷ νῦν χαρῶ* betont er gegenüber dem Judenchristen, der allein eine Vergebung der vorher begangenen Sünden kennt, die eschatologische Neuheit des göttlichen Handelns... Weil der Bundesgedanke im Schöpfungsgedanken aufgehoben ist,

Die Anhaltspunkte im Text für diese These sind allerdings ziemlich schwach. Schon *Th. Zahn*<sup>122</sup> hatte bemerkt, daß bei Paulus gewöhnlich eine Wiederaufnahme zum Zweck nachträglicher Näherbestimmung an der Artikellosigkeit und einer adversativen Partikel zu erkennen ist (z. B. 3, 22; 9, 30; 1 Kor 2, 6). Das ist hier nicht der Fall. Die ganze Beweislast muß das  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \nu\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\varsigma$  tragen, das den eschatologischen Neuanfang markieren soll. Nun begegnet diese Wendung zwar innerhalb des NT so nur bei Paulus, ist aber auch in LXX, in Papyri und bei Barn belegt<sup>123</sup>. Aber auch bei Paulus gewinnt sie ihre begriffliche Schärfe nicht aus der Zwei-Äonen-Anschauung<sup>124</sup>, sondern heißt einfach „gegenwärtig“, was sich je aus dem Kontext im Gegensatz zu Vergangenheit oder Zukunft bestimmt. Sicher hat das  $\nu\upsilon\nu$  im jetzigen Zusammenhang (V. 21) eschatologischen Klang, aber wir sahen, daß dieser Akzent auch dem ursprünglichen Hymnus nicht abging.

Ein positives Indiz dafür, daß V. 26 b noch zu dem zitierten Stück gehört, ist der für diese Gattung bezeichnende Parallelismus membrorum. Davon ausgehend, unternimmt *C. H. Talbert* den Versuch einer symmetrischen Anordnung von V. 25 und 26 und fordert für beide die Bedeutung „covenant loyalty“<sup>125</sup>. Weiter ist noch nicht genügend beachtet worden, daß das Adjektiv  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  im corpus paulinum nur noch 2 Tim 4, 8 als göttliche Eigenschaft vorkommt. Dort meint es aber die Untrüglichkeit des Richters; wenn wir — wie schon dargetan — dem  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  einen Heilssinn unterlegen müssen, dann bietet sich nur eine sehr interessante Parallele an: 1 Jo 1, 9. Als  $\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  erweist sich hier Gott — bei den sonstigen Verwendungen im Brief dagegen immer Christus —, indem er der Gemeinde, die ihre Sünden bekennt, Nachlaß gewährt und sie durch das Blut Christi (V. 7) reinigt. Jesus Christus ist ja  $\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  für unsere Sünden (2, 2).

kann die  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  auch nicht mehr Bundestreue sein“; etwas vorsichtiger *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 90. Entsprechende Äußerungen bei *Klein, Schulz, Wegenast, Reumann* (451: „In Paul’s view, God’s righteousness is to be seen effecting its results precisely in ‚the present age‘, and not only as a demonstration once that God is righteous“, scil. in der Sühneveranstaltung am Kreuz!).

<sup>122</sup> A. a. O. 198; ebenso *G. Fitzner*, a. a. O. 163. Unsere Skepsis teilt *O. Kuß*, a. a. O. 161.

<sup>123</sup> Vgl. *Bauer* s. v.  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$  Nr. 1.

<sup>124</sup> 2 Kor 8, 14 fehlt jede Beziehung auf die Christuszeit (vgl. *Stählin*, ThW IV, 1108, Anm. 56). Röm 8, 18 könnte eher noch der gegenwärtige Äon im Gegensatz zur künftigen Herrlichkeit gemeint sein (vgl. *O. Michel* z. St.; mit *Sasse*, ThW I, 206, gg. *Stählin*, a. a. O., Anm. 59; allerdings 2 Kor 4, 17  $\pi\alpha\rho\omega\upsilon\tau\iota\kappa\alpha$ ). Röm 11, 5 ist wohl die gegenwärtige Missionssituation bezeichnet, die für Paulus ja gerade nicht die letzte, endgültige Phase darstellt (V. 31). Vgl. zum Ganzen noch *Delling*, ThW III, 463.

<sup>125</sup> A. a. O. 289 f. Da er die beiden  $\epsilon\nu$ -Ausdrücke an den Kopf der parallelen Glieder rückt, muß er, dem Zwang der Symmetrie folgend, auch  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\nu\omicron\chi\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  als Mittel auffassen, wodurch Christus sühnend wirkt. Schon das Possessivpronomen  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  macht aber deutlich, daß  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\lambda\mu\alpha\tau\iota$  enger zu  $\pi\rho\acute{o}\epsilon\theta\epsilon\tau\omicron\ \lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  gehört, während im folgenden, wo primär von Gottes Zielsetzung die Rede ist, die Pronomina ohne Schwierigkeit mit Gott verbunden werden. Schließlich darf auch  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \nu\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\varsigma$  nicht ausfallen, das den sich wiederholenden Formeln den faden Gleichklang nimmt. Bei einer strophischen Rekonstruktion müssen vielmehr die Träger des Parallelismus,  $\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\nu\delta\epsilon\iota\zeta\iota\nu\ \kappa\tau\lambda.$  und  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\nu\ \epsilon\nu\delta\epsilon\iota\zeta\iota\nu\ \kappa\tau\lambda.$ , an die Spitze von je zwei präpositionellen Reihen treten. Deshalb befriedigen auch die Gliederungsversuche von *O. Michel* und *G. Schille*, a. a. O., nicht.

Wie hier in sicherlich vorgeformter Sprache<sup>126</sup> Gottes Gerechtheit und sühnendes Reinigen zusammengebracht sind, so auch V. 26 c, wobei E. Käsemann sogar einen liturgischen Klang im Wortspiel heraus-hören möchte<sup>127</sup>. Warum sollte es also, wenn es inhaltlich auf dem Boden der Tradition steht, nicht den wirkungsvollen Abschluß der angezogenen hymnischen Formel bilden? Das οὖν in V. 27 bezeichnete dann, wie in anderen Fällen von Zitation<sup>128</sup>, die Stelle, in der der Autor den Faden wiederaufnimmt.

Dazu kommt, daß sich V. 26 b sehr wohl innerhalb der aufgewiesenen Tradition verstehen läßt, nämlich als Echo der Bitte im Bußgebet, die sich — fast immer — mit einem *w<sup>e</sup>attāb* der Gegenwart zuwendet<sup>129</sup>, etwa mit den Worten: δεῖξον ἡμῖν, κύριε, τὸ ἐλεός σου (Ps 85, 8). In der Zuversicht, daß Gott an ihm seine Güte bezeigen wird (Gebet Manasses V. 14), ruft der Beter:

ἀπάλειψον τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν . . . καὶ ἐπίφανον τὸ ἐλεός σου κατὰ τὴν ὄραν ταύτην (3 Makk 2, 19).

μη μνησθῆς ἀδικιῶν πατέρων ἡμῶν, ἀλλὰ μνησθητι χειρός σου καὶ ὀνόματός σου ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (Bar 3, 5).

Der dankende Hymnus weiß diese Bitte erfüllt, reflektiert sie jedoch noch in seinen Formulierungen, die wir sinngemäß wiedergeben können:

a) „Er hat sich als treu erwiesen, weil er die Sünden der Vorzeit im Einhalt seines Zornes vorbeiließ,

b) ja, eben jetzt hat er sich gerecht gezeigt.“

Während a) die der Vergangenheit zugewandte Seite des Gerechtigkeitserweises aussagt und δ. dabei den vorgängigen, in Christus erst bekräftigten Bundeswillen Gottes meint, der die Sündengeschichte überwindet, hebt b) in einer *emphatischen Wiederaufnahme* die Wirklichkeit dieses Eingreifens Gottes heraus, die für die Gegenwart Reinigung, Rechtfertigung und Heiligung bedeutet. Dem entspricht die differenzierende Zusammenfassung in V. 26 c. Davon, daß sich Paulus in V. 26 bc von einer „judenzenden“ Fassung von δ. absetzt, konnten wir aber nichts feststellen, ganz abgesehen von der Frage, ob die Alternative Bundestreue — Schöpfungstreue überhaupt glücklich ist<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Nach E. Haenchen, in: TheolRunds 26 (1960), 41 f. handelt es sich hier um Abendmahlstradition; vgl. P. Stuhlmacher, a. a. O. 199 f.; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Freiburg 1963), zieht eine Linie zu Ex 34, 6 (vgl. z. St.).

<sup>127</sup> A. a. O. 100.

<sup>128</sup> Vgl. Eph 2, 19; Kol 2, 16; 1 Petr 4, 1; G. Schille, a. a. O. 17.

<sup>129</sup> Neh 9, 32; Dn 9, 15 17; Tob 3, 5 6; Gebet Manasses V. 11; 4QBt3 VI, 4 usw. Vgl. A. Laurentin, *We'attah - Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques*, in: Bibl 45 (1964) 168—195; 413—432, bes. 185 ff.

<sup>130</sup> An entscheidender Stelle des Röm zitiert Paulus das Schriftwort: καὶ αὐτῶν αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (Röm 11, 27).

Daß hier Is 59, 20 f. und 27, 9 so merkwürdig verquickt sind, dürfte unter-

## III. Die Gestalt des hymnischen Fragments

Nach alldem zeichnet sich nun das Bruchstück eines Hymnus deutlicher ab, den wir mit den meisten der Abendmahlsliturgie zuweisen möchten. Er ist auf dankbare Anamnese gestimmt und am ehesten als εὐχαριστία zu klassifizieren<sup>131</sup>. Beim Abendmahl wird ja im Kelch je der Neue Bund angeboten, der im einmaligen Geschehnis des Blutvergießens Jesu gegründet ist (1 Kor 11, 25) „zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 28). Sicher erhalten ist uns eine charakteristische Relativprädikation unter Voranstellung des Verbums<sup>132</sup>, die als „Themazeile“ (*Schille*) zwei gleich anlautende Trikola anführt. Das letzte Komma weist eine relative Fülle auf, die ja für das Schlußglied der Hymnen bezeichnend ist (*Bultmann*). Wenn wir die weniger gesicherten Elemente in V. 24 durch Sperrdruck kenntlich machen, ergibt sich folgendes kolometrische Bild<sup>133</sup>:

δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι  
 διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως (τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ),  
 ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἰασηρίων . . . ἐν τῷ αὐτοῦ ἄμματι  
 εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ  
 διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων  
 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ,  
 πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ  
 ἐν τῷ νῦν καιρῷ,  
 εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα . . .

(Abgeschlossen im Juli 1967)

schwellig durch Jr 31, 33 bedingt sein. Eine Bundeserneuerung von der Mächtigkeit und Radikalität eines Schöpfungsanfangs; und doch: eine Neuschöpfung, die den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes wahr macht. Bund und Schöpfung müssen sich also gegenseitig beleuchten und vertiefen.

<sup>131</sup> Vgl. 1 Kor 14, 16 und *J.-P. Audet*, Genre littéraire et formes culturelles de l'Eucharistie. „Nova et Vetera“, in: EphLiturg 80 (1966) 353—385 (Anm. 1 die früheren Arbeiten des Autors). Wenn V. 24 zum Hymnus gehört, müssen ihm ein verbum finitum (wohl 1. Person Plural) und die Erwähnung Gottes vorangegangen sein. Diese Funktion könnte ein Aufgesang nach der Art von 1 Thess 1, 2; Kol 1, 3. 12 erfüllen.

<sup>132</sup> Vgl. *E. Norden*, Agnostos Theos (Darmstadt 1956) 202; 383 ff.

<sup>133</sup> Vgl. *A. Debrunner*, Grundsätzliches über Kolometrie im NT, in: ThBl 5 (1926) 231—234. — Ähnlich wie wir ordnet *J. Schattenmann*, Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus (München 1965) 22 den Text an. Seine Silbenarithmetik möchten wir aber nicht übernehmen; vgl. die Besprechung von *G. Schille*, in: ThLZ 92 (1967) 35—37.