

Römer 2.1–24 als Teil der Gerichtsrede des Paulus gegen die Menschheit

ODA WISCHMEYER

*Theologisches Seminar der Universität Erlangen, Kochstrasse 6, D-91054
Erlangen, Germany*

Röm 2 ist kein antijudaistischer Text, sondern zunächst Teil des innerjüdischen Israel-Diskurses, von dem er sich aber zugunsten einer universalen Verurteilung der Menschheit vor Gottes Forum fortentwickelt und damit universal-anthropologische Dimensionen annimmt. Die Heftigkeit der Polemik gegen bestimmte Juden resultiert aus der unerhörten These des Paulus, auch gesetzestreue Juden, die im Bund leben, seien vor Gott nicht gerecht, sondern schuldig. Um die Leserschaft von dieser These zu überzeugen, bedient Paulus sich einer so starken diatribischen Polemik, dass diese ethischen Schultexte trotz ihrer anthropologischen Intention antijudaistisch wirken. Weiterhin führt Paulus in Röm 2 nicht das Gericht nach Werken neu ein, sondern beschreibt den Ist-Zustand des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen in der adamitischen Welt, dies aber im Horizont der neuen Existenz in Christus, die Inhalt seines Evangeliums ist. Daraus entwickelt sich eine neue christliche Universalanthropologie.

Die vorliegende exegetische Studie beschäftigt sich mit einem Kapitel aus dem Römerbrief. Sie ist den Römerbriefkommentaren und den Untersuchungen zu Röm 2 besonders verpflichtet, auch wenn nur einzelne Arbeiten explizit erwähnt werden. Das Interesse des Beitrags liegt auf dem Verstehen der Argumentation und der Kommunikation des Textes in seinem engeren und weiteren Kontext. Weder können die zahlreichen exegetischen Einzelfragen von Röm 2¹ behandelt werden, noch geht es um die Erstellung einer detaillierten Strukturanalyse² oder einer rhetorischen Analyse.³ Auch die gerade neu disku-

1 Vgl. dazu die großen Kommentare, bes. stets J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible; New York: Doubleday, 1993).

2 So z.B. jüngst zu Röm 5: D. Hellholm, 'Universalität und Partikularität. Die amplifikatorische Struktur von Römer 5,12–21', in Festschrift Jürgen Becker (im Druck).

3 Vgl. dazu W. Wuellner, 'Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans', *CBQ* 38 (1976) 330–51 = K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg. Publ. House, 1977) 133–46 = 2. Aufl. (Edinburgh: Clark, 1991) 128–146; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck, 2003) 94–97; F. W. Horn, 'Paulusforschung', in ders. (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposium zum 65. Geburtstag*

tierten Probleme einer allgemeinen Deutung der paulinischen Theologie vor dem Hintergrund des Frühjudentums und im Rahmen des Imperium Romanum stehen hier nicht im Mittelpunkt.⁴ *Im Mittelpunkt steht vielmehr die möglichst angemessene Interpretation eines Paulustextes, der sich dem Verstehen nicht ohne Weiteres erschließt.*

1. Problemanzeige

Röm 2 gehört nicht zu den bevorzugten Texten der Römerbriefexegese. Die heftige Polemik der Redeabschnitte, die karikierende Zeichnung eines heuchelnden jüdischen Gesetzeslehrers, die unklare theologische Perspektive, die an Buße und gute Werke zu appellieren und den Heiden, deren Todesverfallenheit Paulus in Kapitel 1 dramatisch dargestellt hat, die Möglichkeit endzeitlicher Rettung und Herrschaft zu eröffnen scheint – all dies macht die Auslegung von Röm 2 eher schwierig.

Dass es sich bei Röm 2 um einen *problematischen Text* handelt, wird häufig – wenn auch mit Unbehagen⁵ – festgestellt. Ed P. Sanders hat gemeint, die Behandlung des Gesetzes in Röm 2 ‘cannot be harmonized with any of the diverse things which Paul says about the law elsewhere’.⁶ James D. G. Dunn beobachtet eine ‘confusion among commentators over the purpose and theology of chap. 2’.⁷ Wie auch bei anderen Paulustexten haben derartige Beobachtungen möglicher inhaltlicher Inkohärenz oder aber möglicher Selbständigkeit im größeren Kontext zu Interpolations- oder Traditionshypothesen für Röm 2 geführt,⁸ die ich hier nicht erörtern kann.⁹ Wichtig ist der Umstand, dass derartige Hypothesen aufgestellt werden konnten. Denn sie sind ein Signal dafür, dass Kapitel 2 ungeachtet seiner festen Situierung im Argumentationszusammenhang der

von Georg Strecker (BZNW 75; Berlin/New York: de Gruyter, 1995) 30–59; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8* (World Biblical Commentary 38A; Dallas, Tex.: Word Books, 1988) LIIX–LXIII; ders., ‘Paul’s Epistle to the Romans: An Analysis of Structure and Argument’, in *ANRWII*, 25.4 (Berlin/New York: de Gruyter, 1987) 2842–90.

4 Vgl. dazu B. W. Longenecker, ‘On Critiquing the “New Perspective” on Paul: A Case Study’, *ZNW* 96 (2005) 263–71.

5 E. Käsemann, *An die Römer*, 4. Aufl. (HNT 8a; Tübingen: Mohr Siebeck, 1980) 48.

6 E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983) 123–35, 123.

7 J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, 77.

8 So pointiert: J. C. O’Neill, *Paul’s Letter to the Romans* (Pelican New Testament Commentaries; Harmondsworth: Penguin, 1975) 264–71. Das Kapitel ist ein hellenistisch-jüdischer Traktat, der nachträglich in den Brief eingefügt wurde.

9 Vgl. analog die Lit. zu Römer 13.1–7 bei O. Wischmeyer, ‘Staat und Christen nach Römer 13.1–7. Ein neuer hermeneutischer Zugang’, in dies., *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments* (WUNT 173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 228–42.

Kapitel 1–3 ein weitgehend selbständiger Text¹⁰ ist, der einer eigenen Untersuchung bedarf.

Von besonderem Interesse war immer die Frage nach den *Ansprechpartnern* in Röm 2. Wer ist der ‘Mensch, der sich nicht entschuldigen’ kann? Die älteren Kommentare haben nicht erst für 2.17f, sondern schon für 2.1–16 an den ‘Rabbi und Jude(n), der mit Verachtung auf das verworfene Heidentum blickt’, gedacht. Otto Michel greift dies auf, weist aber darauf hin, ‘daß Pls . . . die Gleichheit der menschlichen Situation vor dem Gericht Gottes verkündet’.¹¹ Ernst Käsemann weist 2.1–11 ganz deutlich dem Judentum zu: ‘Das Folgende ist einzig als Polemik gegen jene jüdische Tradition begreiflich, welche sich am deutlichsten in Sap. Sal 15.1ff. äußert.’¹² Udo Schnelle interpretiert im gleichen Sinn 2.1 – 3.8 konsequent als Text über ‘die Verblendung der Juden’. ‘Das Evangelium trifft nicht nur auf die in ihrer Gotteserkenntnis verfinsterten Heiden, sondern auch auf die in ihrer Sünde gefangenen Juden (vgl. Röm 2,1 – 3,8).’¹³ Auch Ulrich Wilckens überschreibt 2.1–11 entsprechend: ‘Der die Heiden verurteilende Jude vor Gottes Gericht’.¹⁴ Interessant ist seine Beobachtung zum Verhältnis von Thematik und Stil. Den Diatriben-Stil benutze Paulus durchweg an Stellen, an denen er sich bewusst sei, ‘auf massive jüdische Interessen im Kreise seiner Adressaten zu treffen, die dem Skopos seines Gedankens widerstreiten’.¹⁵ Wilckens denkt an judenchristliche Gegner der paulinischen Rechtfertigungslehre. Klaus Haacker ist vorsichtiger und weist auf die Reichweite der Anrede ‘O Mensch’ hin.¹⁶ Eduard Lohse überschreibt 2.1–29: ‘Die Juden unter dem Zorn Gottes’, differenziert aber ebenfalls: ‘Zwar wendet Paulus sich an alle Menschen als seine Zuhörer; doch die inhaltliche Begründung seiner Ausführungen nimmt in hohem Maß jüdische Traditionselemente auf und kehrt sie gegen deren Vertreter.’¹⁷ Ähnlich urteilt Joseph Fitzmyer, der die Frage sehr ausführlich diskutiert. Insgesamt beziehe sich Kap. 2 auf Juden und Heiden: ‘God’s judgement manifested against Jews – indeed against all human beings (2:1–3:20),’¹⁸ aber innerhalb des Kapitels 2 gelte: ‘vv 1–16 constitute an implicit indictment of Jews, which becomes overt in v 17’.¹⁹ J. D. G. Dunn schließlich liest die Anrede in 2.1 genau, wenn er schreibt: ‘In vv 1–11 the

10 O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 14. Aufl. (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck, 1978) 72, betont die Selbständigkeit von 2,1–16 gegenüber Kap. 1.

11 Michel, *Brief*, 73 mit Anm. 2; zur Forschungsgeschichte auch Fitzmyer, *Romans*, 296.

12 E. Käsemann, *Römer*, 49.

13 U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken* (Berlin/New York: de Gruyter, 2003) 344.

14 U. Wilckens, *Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm 1–5* (EKK VI/1; Zürich/Köln: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978) 122.

15 Wilckens, *Brief*, ebd.

16 K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6; Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1999) 59.

17 Lohse, *Brief*, 97.

18 Fitzmyer, *Romans*, 296.

19 Fitzmyer, *Romans*, 297.

indictment is posed in general terms which would command widespread assent (from both Jew and Gentile)', während in der Folge des Kapitels die Zuspitzung auf die Juden erfolge.²⁰

Dies führt zu der weiteren Frage: Enthält Röm 2 vor allem *antijüdische* Polemik? Ist das Kapitel damit Teil des Spezialdiskurses des ntl. Antijudaismus?²¹ Oder enthält Röm 2 einen eigenen *theologischen* Beitrag im Zusammenhang des Israel-Diskurses? Und wie lässt sich dieser bestimmen? Mein Beitrag geht dieser Frage nach. Bei der Bearbeitung dieser Frage gehe ich davon aus, dass Paulus im Römerbrief grundsätzliche Fragen seiner Verkündigung einer Klärung zuführen will, ohne allerdings die Gattung 'Brief' zugunsten etwa eines theologischen Traktats im engeren Sinne zu verlassen.²² Den Unterschied zwischen einer antijudaistischen Polemik und einer kritischen theologischen Aussage im Zusammenhang des Israel-Diskurses umreißt ich in Kürze folgendermaßen: Eine antijüdische Polemik richtet sich gegen das ἔθνος Ἰουδαίων oder gegen die Religion der Juden, um beides zu verunglimpfen und Juden Schaden zuzufügen. Eine kritische theologische Aussage im Kontext des innerjüdischen Israel-Diskurses gilt Grundfragen der Gesetzes- und Bundestheologie, der Observanz und des Ethos sowie möglicherweise den Heilserwartungen Israels. Dieser Diskurs durchzieht vor allem die prophetische und deuteronomistische Literatur Israels. Die Grenzen zwischen beiden Diskursen lassen sich in frühjüdisch-neutestamentlicher Zeit nicht immer deutlich bestimmen. Der Jude Paulus, der Röm 11 als Abschluss der gesamten Evangeliumsthematik von Röm 1–11 formuliert, hat 1Thess 2.13–16 geschrieben, einen eindeutig antijudaistischen Text, der den gemeinantiken Hasstopos vom *odium generis humani* des jüdischen Volkes transportiert. Vor diesem Hintergrund müssen die Adressatenschaft und die Pragmatik des Kapitels untersucht werden.

Röm 2 stellt eine weitere Frage zur *Textpragmatik*. Die beiden Redeabschnitte Röm 2.1–10 und 17–24 zielen zunächst auf eine ethische Grundwahrheit: Nur das gelebte Ethos zählt, nicht die ethische Überzeugung oder Lehre. Implizit wird damit das bekannte Thema der ethischen und religiösen Heuchelei behandelt,²³ auch wenn das Stichwort ὑποκριτής bzw. ὑπόκρισις nicht fällt.²⁴ In seinem ersten Kommentar vv. 11–16 bringt Paulus das Thema auf den Punkt: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται (v. 13). Nun

20 Dunn, *Romans 1–8*, 77.

21 J. Dan/P. Schäfer/B. Schaller, 'Antisemitismus/Antijudaismus', in *RGG⁴ 1* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 556–59.

22 Vgl. O. Wischmeyer, 'Der Römerbrief', in dies. (Hg.), *Paulus. Umwelt – Leben – Werk – Briefe* (Tübingen/Basel: Francke, 2006) 241–74.

23 Sir 1.28ff; 32.15; 33.2; Mt 6.2–4,5–15,16–18; 7.3–5 par; Lk 12.54ff; 13.15f; Gal 2.13.

24 Beliebte Stichworte im Gesetzesdiskurs der synoptischen Evangelien. Bei Paulus in Gal 2,13 im Zusammenhang des antiochenischen Zwischenfalls ὑπόκρισις.

erwartet man eine ethisch-applikative Textpragmatik, die zu guten Taten aufruft, vergleichbar der Täuferrede, die ebenfalls mit dem künftigen Zorngericht und einem Scheltwort beginnt, um dann fortzufahren: 'Seht zu, bringt rechtschaffende Früchte der Buße' (Lk 3.8). Diese Textpragmatik fehlt aber in den kommentierenden Abschnitten in Röm 2. Paulus erwähnt zwar in 2.4f die Buße, tut dies aber nur, um polemisch darzustellen, dass der Ansprechpartner keine Buße tut. Weder in den Anreden noch in den Kommentaren wird zu Buße und guten Werken aufgerufen. Stattdessen folgen auf die beiden scharfen Anreden jene grundsätzlichen Erwägungen, die die Problematik und die Anklagen noch vertiefen. Worin liegt dann die Intention der Reden?

Problematisch im Hinblick auf die Pragmatik ist auch die apokalyptische Spitze der ersten Anklagerede 2.1–10: Der Tag des Zorns wird, wie Paulus in einem Zitat aus Ps 61.13 LXX (vgl. Spr 24.12) sagt, 'jedem nach seinen Werken geben' (2.6).²⁵ Diese Perspektive, die Paulus mit großer Schärfe und Deutlichkeit vertritt und biblisch fundiert, widerspricht seiner ebenso klaren Aussage in 3.20, die einer erzieherischen oder ermahnenen Textpragmatik den Boden entzieht: 'Denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch vor ihm, d.h. vor Gott, gerechtfertigt werden, durch das Gesetz nämlich (kommt nur) Erkenntnis der Sünde'. Diese These ist das negative Pendant zur positiven Ausgangsthese von 1.16 und 17, die zusammengefasst lautet: Die Gerechtigkeit Gottes, d.h. diejenige, die Gott zukommt und vor ihm Geltung hat, entsteht aus dem Glauben.

Versteht man beide Sätze als hermeneutischen Rahmen für Kapitel 2, dann stellen sich verschiedene Fragen: Weshalb die Polemik in Kapitel 2? Was sollen bzw. können die Reden und deren Kommentare in Kapitel 2 bewirken? Haben sie ein positives Ziel? Weshalb überhaupt Kapitel 2? Ist nicht mit Kapitel 1 schon alles über die Ungerechtigkeit der Heiden gesagt, und stellt nicht Kapitel 3 erschöpfend die Ungerechtigkeit der Juden und schließlich aller Menschen fest? Und schließlich besonders wichtig: Führt Paulus in Röm 2 entgegen dem Duktus seines εὐαγγέλιον wieder das Gericht nach den Werken ein? Insgesamt ist jetzt schon deutlich, dass Kapitel 2 nicht nur ein Übergangskapitel ist, sondern eigene Interpretationsprobleme stellt, die auf der Ebene des Kapitels und auf der Ebene der Argumentation der Kapitel 1–3 neu bedacht werden müssen.

2. Röm 2 im Kontext von 1.16 – 3.20

Ich wende mich jetzt dem Text von Röm 2 zu und beginne mit der Bestimmung seiner Situierung im Kontext. Grundsätzlich gilt Folgendes: Die

²⁵ Vgl. dazu allg. M. Konradt, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117; Berlin/New York: de Gruyter, 2003), dort 501–13 zu Röm 2.

Ausführungen des Paulus sind auf der brieflichen Ebene an die Christen in Rom gerichtet (1.15). Die *propositio generalis* eröffnet in jüdischer Diktion eine Universalperspektive: παντὶ τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. 1.18–3.31 entfalten die geoffenbarte Glaubensgerechtigkeit von 1.16 und 17 für *alle Menschen* vor dem Hintergrund der allgemeinen göttlichen Strafgerechtigkeit, die die Menschen zum Tode verurteilt. In 3.28–31 fasst Paulus diese Argumentation wiederholend in ihrem positiven Ergebnis zusammen und bezieht sich damit auf 1.16f zurück: *Juden wie Heiden* werden vor Gott durch den Glauben gerecht.²⁶ In 3.28 lässt Paulus die religiös-dichotome jüdische Sondersprache wieder hinter sich und spricht ganz allgemein vom ‘Menschen’: Der *Mensch* wird aus Glauben gerecht. Diese Perspektive durchzieht Kapitel 1–3, wobei Paulus mit unterschiedlichen Koordinatensystemen arbeitet: einmal mit dem jüdischen Begriffspaar Juden-Nichtjuden bzw. der rhetorischen Anrede ‘du Jude’ (2.14), zum anderen mit dem allgemeinen Begriff ‘Menschen’ bzw. der rhetorischen Anrede ‘O Mensch’ (2.1). Beide Koordinatensysteme setzt er – nicht theoretisch, sondern im rhetorisch-argumentativen Vollzug – zueinander in Beziehung und verschränkt sie miteinander, um in der Gesamtargumentation sowohl die jüdisch-religiöse ‘Juden-Nichtjuden’-Thematik als auch die anthropologische ‘Menschheitsthematik’ jenseits des religiösen Dualismus zu erfassen.

Dabei haben die einzelnen Argumentationsabschnitte eigene Pointen, die nicht ohne weiteres miteinander systematisierbar sind. Trotzdem bilden die Einzeltexte von 1.18 – 3.20 eine rhetorisch-argumentative und formale Einheit, innerhalb deren Kapitel 2 als Subeinheit fungiert. Das gemeinsame Thema ist die neue, endzeitliche, im Evangelium offenbarte rettende Gottesgerechtigkeit, die allen Menschen gilt, in ihrer Beziehung zur Offenbarung der vorherrschenden strafenden Gottesgerechtigkeit, die Heiden wie Juden trifft, die Paulus aber vor allem in Bezug auf die Juden plausibel machen muss. Die Gerichtsreden und ihre Kommentare in 1 und 2 werden von Paulus in 3.9 als Anklagereden identifiziert. Sie sind in eine Argumentation eingebettet, die ihrerseits im Zusammenhang der brieflichen Kommunikation steht.

Für Kapitel 2 folgt daraus, dass die Argumentation zur Strafgerechtigkeit Gottes und zu seiner neuen Rettungsgerechtigkeit sowie ihre universale Reichweite für die Menschen besondere Aufmerksamkeit verdient.

3. Röm 2 – Formen, Argumentation, Propositionen, Pragmatik

Ich gehe nun zu den Teiltextrn von Kapitel 2 über und stelle ihre Formen, ihre Argumentation, ihre Propositionen und ihre Pragmatik im Einzelnen dar.

²⁶ Dem entspricht die negative Formulierung in 2.11: ‘Denn es gibt kein Ansehen der Person vor Gott’.

Paulus schreibt zwei ungemein heftige, rhetorisch wirkungsvolle Kurzreden. Die erste Rede greift einen Menschen an, der 'richtet', während er selbst eben das tut, was er verurteilt, die zweite einen frommen Juden, der andere das Gesetz lehrt, während er selbst es gravierend übertritt. Beide Reden sind *ad personam* formuliert. Es schließt sich jeweils ein Kommentar an, der erste sachlich, der zweite zunächst weiterhin persönlich gehalten. Daraus ergibt sich eine klare Gliederung für den Textzusammenhang von Kapitel 2:

- 2.1–10 Erste Rede
- 2.11–16 Erste kommentierende Erwägung
- 2.17–24 Zweite Rede
- 2.25–29 Zweite kommentierende Erwägung.

Die Einzeltexte werden durch die Juden-Heiden-Thematik zusammengehalten und gleichzeitig mit ihrem Kontext verknüpft (1.18 ἄνθρωποι und 3.1 περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου).

3.1. Formen

Zunächst zu den *Teiltexen*. 2, 1–10 ist eine apokalyptische Gerichtsrede an einen imaginierten Hörer der Rede von 1,18–32, also eine Folgerede.²⁷ In vv. 1–4 wird der selbsternannte Richter über Gesetzesverfehlungen, dem es um seine eigene Entschuldigung geht, zum Angeklagten gemacht,²⁸ v. 5 spricht das Urteil über den Angeklagten, vv. 6–10 sagen das zukünftige Gericht für den Angeklagten an. V. 5 ist in spezifischer Weise apokalyptisch formuliert. Der Themenkomplex: Ethos–Gesetzeserfüllung ist in dieser Rede in den Zusammenhang des als Offenbarungsgröße verstandenen Gerichtes Gottes eingezeichnet. Das κρίμα folgt auf die ὀργή. Die epistolographische Ebene des Gesamttextes bleibt hier verdeckt. Paulus spricht weder die Christen in Rom noch eine gedachte christliche Leserschaft an.

2.11–16 stellt eine begründende (γάρ) Reflexion bzw. Kommentierung der ersten Rede dar. V. 11 liefert die unumstrittene Basis der Kommentierung.²⁹ Die Begründungen folgen in vv. 12.13 (γάρ) und in dem Satzgefüge von vv.14 (γάρ) bis 16. Die Reflexion ist nicht mehr explizit an den Hörer der vorangehenden Rede gerichtet, sondern bewegt sich im Bereich der epistolographischen Argumentation. Sie wendet sich damit an das Verstehen der römischen Gemeinde.

2.17–24 ist eine zweite kurze Rede, wieder an einen imaginierten Hörer gerichtet, der schon die erste Rede gehört hat (δέ), d.h. nochmals eine Folgerede

27 Vgl. das διό von 2.1 mit den begründenden Partikeln in 1.19,24,26 sowie dem begründeten καθώς in 1.28.

28 Vgl. die Stephanusrede. Dort wird Stephanus vom Angeklagten zum Ankläger.

29 Fitzmyer, *Romans*, 303, Belege.

zu 1.18–32. Es handelt sich wieder um eine polemische Rede, um einen verbalen Angriff. Die vv. 17–20 zeichnen ein polemisches Bild des Selbstverständnisses des Angegriffenen, vv. 21–23 formulieren mittels rhetorischer Fragen die Anklage. V. 24 enthält eine verallgemeinernde (δι' ὑμῶς) Schlussbegründung in Form eines Schriftzitats.

2.25–29 enthalten die zweite begründende (γάρ) Reflexion bzw. Kommentierung, bezogen auf die zweite Rede, bis v. 27 noch mit der Anrede 'Du' weitergeführt. Erst die Begründung in vv. 28f. bewegt sich wieder im Bereich der epistolographischen Argumentation und wendet sich damit auch an das Verstehen der römischen Gemeinde.

Die Formen dieser Einzeltexte sind doppelt literarisch *überarbeitet*, erstens im Zusammenhang eines begründenden Kommentars zu der apokalyptischen Gerichtsrede gegen die Menschheit in 1.18–32, zweitens als selbständiger Teiltext der brieflichen Argumentation des Paulus.

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zur Gattung der *prophetischen Gerichtsrede in Kapitel 1.18–32*. Paulus arbeitet hier mit deutlich erkennbaren Elementen der klassischen prophetischen Gerichtsrede: Einleitung, Anklage, Botenformel mit 'darum' und Gerichtsankündigung.³⁰ 1.18 formuliert die Anklage, vv. 19–23 liefern die begründende Entfaltung, vv. 24–28 enthalten das 'Darum' der Botenformel sowie die Gerichtsankündigung, diese aber in einer wesentlichen Brechung, nämlich nicht im Modus der Zukunft, sondern im Modus der in die Gegenwart reichenden Vergangenheit bzw. des bereits Geschehenen und noch Geschehenden. Die Zukunft, auf die sich in der klassischen prophetischen Gerichtsrede die Ankündigung des Handelns Gottes bezieht, ist hier ausgespart. Sie begegnet erst in Kapitel 2, und hier nun in apokalyptischer Wendung in vv.5 und 16, wie bereits gezeigt. Die prophetische Gerichtsrede in Kapitel 1 erhält also ihre futurische Zuspitzung erst in Kapitel 2. Ihren Abschluss bildet die Verkündigung des göttlichen Todesurteils über alle Menschen, die in Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit leben, in Kapitel 3.

Kapitel 2 selbst als Teiltext von 1.18 – 3.20 stellt sich formal betrachtet als begleitender Kommentar zu 1.18–32 dar, und zwar in der Gestalt einer Diskussion über den angemessenen Umgang mit dem Gesetz. Die beiden Reden und ihre Kommentare sind zunächst in den Gesamtduktus der Anklagerede 1.18 – 3.20 eingebunden, dessen Fazit Paulus in 3.19 zieht: ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ. Diese universale Schuldzuweisung ist ihrerseits in eine begründende Argumentationsstruktur eingebunden, deren Ziel Paulus in 3.20 expliziert: 'Aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden'. Die

³⁰ C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, 5. Aufl. (München: Kaiser, 1978); A. Schoors, *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v.Chr* (BE 5; Stuttgart: Kohlhammer, 1998) 108–16.

gesamte Diskussion ist stets in den apokalyptischen Rahmen eingebunden, der seit 1.17 und 18 die Argumentation beherrscht.

Die begründende Argumentation von Kapitel 2 wird also in 3.1–20 zu Ende geführt. Mit dem Satz: προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (3.9), interpretiert Paulus den Text von 1.18 bis 3.19 selbst mit dem ntl. *hapax legomenon* προαιτιᾶσθαι³¹ als Anklagetext im juristischen Sinne. v. 19 spricht das Urteil (ὑπόδικος), v. 20 gibt eine abschließende Begründung.

Im Rahmen der Römerbriefes befindet sich Kapitel 2 außerdem im Zusammenhang der *brieflichen Kommunikation* des Paulus mit den Christen in Rom. In diesem Zusammenhang stellen 1.18 – 3.20 eine Begründung (γάρ) der *propositio generalis* in 1.16f. dar. Diese wiederum ist im Sinne der brieflichen Kommunikation die theologische Selbstvorstellung des Paulus vor den römischen Christen bezüglich seines εὐαγγέλιον. Paulus hat sich in 1.1 als ‘berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes’, eingeführt und in 1.15 darauf hingewiesen, dass er auch in Rom das Evangelium verkündigen möchte (εὐαγγελίσασθαι). In 1.16f hat er das Evangelium soteriologisch (εἰς σωτηρίαν) definiert und in seiner apokalyptischen Dimension beschrieben. Im Sinne der brieflichen Kommunikation ist also der gesamte Text von 1.18 – 3.20 als Explikation der Evangeliumsverkündigung des Paulus gedacht. Dabei stellen 1.18 – 3.20 die Basis dar, während die positive Formulierung in 3.21–31 geliefert wird.

3.2. Argumentation und Propositionen

Paulus leitet seine *Anklagerede* 2.1–10 gegen einen Menschen, der andere richtet, obgleich er selbst wie diese anderen handelt, mit dem bekannten und umstrittenen διό in v. 1 ein. Versteht man 2.1 nicht wie Bultmann als Glosse,³² dann macht das διό – wie schon oben angezeigt – deutlich, dass sich der Text 2.1–10 schlussfolgernd auf Kapitel 1 zurückbezieht und im Rahmen der Argumentation von Kapitel 1 zu verstehen ist.

Das διό von 2.1 nimmt 1.19,21,24,26 auf und führt damit die Darstellung der ἀδικία und ἀσέβεια der Menschen im Horizont von Gottes Zorngericht in 1.18–32 fort. Weiterhin sind die Adressaten ‘die Menschen’ von 1.18, hier aber exemplarisch im Singular angesprochen. 2.1–10 zeigt also eine wesentliche Facette der ἀδικία der Menschen. Sie ist durch die Haltung des κρίνειν gekennzeichnet. Das Richten bzw. Verurteilen anderer Menschen gehört für Paulus zur *conditio*

³¹ προαιτιᾶσθαι = ‘wir ... haben vorher die Anklage erhoben, dass’, W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. K. Aland/B. Aland (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) 1407.

³² R. Bultmann, ‘Glossen im Römerbrief’, in ders., *Exegetica* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967) 278–84, 281f. Dagegen Fitzmyer, *Romans*, 298f.

humana und tritt dementsprechend in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen auf. So beschreibt Paulus in Röm 14 dies Verhalten im Umgang von Juden- und Heidenchristen untereinander. Dort bezieht sich das κρίνειν auf Fragen des Ritus, deren Einhaltung oder Nichteinhaltung zur Verurteilung durch die Starken oder die Schwachen führt.

Wer sind in Röm 2 jene Menschen, die ‘richten’? Deutlich ist, dass Paulus weder eine distinkte religiöse Gruppe wie die Pharisäer (Mt 23) im Blick hat, noch eine reale Personengruppe aus der Gemeinde (1Kor 15.12 oder Röm 14) oder eine ganze Gemeinde wie in Gal 3.1 (ὁ ἀνόητοι Γαλάται) anspricht. Die Anrede ὁ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων ist auch nicht religionspezifisch, sondern allgemein ethisch gewählt und zielt auf den Typus des richtenden Menschen, d.h. auf den ethisch-urteilenden Blick der Menschen aufeinander, der sich am jeweils geltenden expliziten oder impliziten Normengefüge orientiert. Diese urteilende und verurteilende Orientierung vertieft Paulus durch das Motiv der eigenen ἀδικία der Kritiker.³³ Vers 2 macht mit der Wendung οἴδαμεν ὅτι deutlich,³⁴ weshalb hier ἀδικία vorliegt. Die Menschen, die andere wegen ihres unrechten Tuns kritisieren – die Wendung τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας bezieht sich auf Kapitel 1 zurück und lässt sich aus dem Lasterkatalog 1.29ff auffüllen – vergehen sich an Gottes κρίμα. Für die ἀδικία der Menschen ist Gottes Richterzorn zuständig. Der ‘Mensch’ von 2.1ff vergeht sich nicht nur ethisch, sondern verletzt Gottes ausschließliche Richterkompetenz. Die angemessene menschliche Haltung gegenüber der ἀδικία der anderen Menschen ist nicht das Verurteilen, sondern die Buße, da jeder Mensch selbst sündigt. Demjenigen, der verurteilt, werden Verstockung und ein unbußfertiges Herz vorgeworfen.³⁵

Dementsprechend wird diesem exemplarischen Menschen Gottes Urteil (v. 2) und sein ‘Zorn und Grimm’ am Gerichtstag zugesagt (v. 5). Paulus stellt damit das ethische Phänomen in den Zusammenhang jüdisch-apokalyptischen theologischen Gerichtsdenkens. Das Stichwort ‘Gericht’, in prophetischer Diktion umschrieben als ‘Tag des Zorns’, evoziert eine längere, zweiteilige, antithetisch strukturierte und chiastisch angeordnete Phrase über das Schriftmotiv der Vergeltung nach den Werken (vv. 7–10). Das Gericht nach den Werken wird doppelt modifiziert. Erstens verändert sich die jüdisch-religiös formulierte Antithese ‘Gesetzeswerke *contra* (heidnisches) Leben gegen Gottes Wahrheit’ zu der allge-

33 Wilckens, *Brief*, 124.

34 Vgl. E.-M. Becker, ‘ΕΙΣ ΘΕΟΣ und 1Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus’, in W. Popkes/R. Brucker (Hg.), *Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament* (BThSt 68; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004) 65–100.

35 Beides hapax legomena im Neuen Testament. Σκληρότης begegnet in LXX.

mein ethischen binären Opposition ‘Böses tun *contra* Gutes tun’,³⁶ Zweitens wird die Menschheitsthematik in v. 9f expliziert, jetzt allerdings in den jüdisch-religiösen Kategorien ‘Juden und Griechen’.³⁷ Damit verschränkt Paulus die ethische Thematik mit der Vorstellungs- und Argumentationswelt der Eschatologie des zeitgenössischen Judentums.³⁸ *Grundlage ist die Vorstellung von der ἀδικία aller Menschen, hier exemplarisch an einem Menschen dargestellt.*

In v. 11 wird der Gedanke, nicht schon die Religionszugehörigkeit, sondern erst das gelebte Ethos bzw. die Übereinstimmung von Gesetz und Handeln könne den Menschen vor Gott gerecht machen, formuliert. Paulus entwickelt diesen Gedanken, indem er die alttestamentlich-frühjüdische Überzeugung, Gott richte unparteilich wie ein guter Richter, weitreichend umformt und auf die Religionszugehörigkeit der Menschen vor Gottes Gericht bezieht. Der Satz steht zwischen 2.1–10 und 2.12–16 und lässt sich sowohl als Ergebnissicherung der Anklagerede als auch als Ausgangsthese des ersten Kommentars verstehen.³⁹

In dem *Kommentar vv. 11–16* wird die Gerichtsthematik weitergeführt, und zwar weiterhin im Zusammenhang mit der Gesetzesthematik, denn das Gesetz ist das Kriterium für das Gericht.⁴⁰ Die argumentative Bedeutung dieses Kommentars liegt in der Behauptung des Paulus, im Endgericht⁴¹ gelte nur das allgemeine Sittengesetz, das für Heiden wie Juden gleich sei. Die Pointe dieses Kommentars im Duktus der Gesamtargumentation hat Ulrich Wilckens benannt: Es kommt Paulus ‘lediglich darauf an, ... herauszustellen, dass das Gesetz in seinem Inhalt auch den Heiden sehr wohl bekannt ist, wie sie in ihrem Tun erweisen, und von daher also keineswegs ein Unterschied zwischen Juden und Heiden besteht’.⁴² Zugespitzt formuliert: die Juden haben hier kein περισσόv.

36 Vgl. dazu O. Wischmeyer, ‘Gut und Böse. Antithetisches Denken im Neuen Testament und bei Jesus Sirach’, in dies., *Von Ben Sira zu Paulus*, 66–73. Die mögliche eschatologische Einbettung dieser Antithese scheint bei Paulus durch, wird aber in den Versen 9 und 10 eigentümlich unscharf.

37 Die jüdische Perspektive.

38 Besonders in der pharisäischen Vorstellungswelt, vgl. allg. A. I. Baumgarten, ‘Pharisäer’, in *RGG⁴ VI* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 1262ff, Lit. Vgl. besonders G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1991).

39 Das gilt auch von der Form her: die stilistisch reich gestalteten Verse 7–10 schließen mit 10. V. 11 kann ebenso als abschließende thetische Zusammenfassung verstanden werden wie als Neueröffnung.

40 Vgl. dazu bes. P. J. Tomson, “Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden” (Röm 2,13). Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief’, in M. Bachmann (Hg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 183–223.

41 Nur hier begegnet Jesus Christus in Kapitel 2. V. 16 ist nicht als Glosse zu werten (gegen Bultmann, ‘Glossen’, 282f), sondern als Kurzverweis auf den eschatologischen Topos der Verkündigung des Paulus (1Thess 1.9f), vgl. Lohse, *Brief*, 107.

42 Wilckens, *Brief*, 136.

Dieser Gedanke wird explizit in 3.1ff. verhandelt. Paulus argumentiert hier also nicht in Bezug auf Heiden, sondern in Bezug auf Juden, und zwar so, dass sich der erste Kommentar als Provokation für Juden liest. Nicht schon die Vorstellung von vv. 14f, Heiden könnten φύσει τὰ τοῦ νόμου tun, ist dabei die Provokation, sondern die weiterführende Folgerung, Heiden, die dieses täten, seien 'sich selbst Gesetz' (v. 14). Denn damit hebt Paulus im Theoretischen die Bedeutung der Tora als der Ordnung Gottes für die Welt auf, und das nicht erst im Zusammenhang der apokalyptischen Offenbarung der rettenden Gottesgerechtigkeit, sondern im Zusammenhang der Reflexion auf die Gesetzesforderung selbst. Das Endgericht bildet den Fluchtpunkt der Argumentation (v. 16). Damit wird Kapitel 1 weitergeführt und ausgeweitet. In der Argumentation von Kapitel 2 erhält der einzelne Mensch, der als sein eigenes Tribunal verstanden wird, eine zentrale Bedeutung im eschatologischen Zusammenhang von Gericht und Ethos, die über die 'Entdeckung des Gewissens' hinausreicht. Die theologischen *ad hoc*-Vorstellungen des sog. Naturgesetzes und des Gewissens müssen hier nicht in ihrer Herleitung diskutiert werden.⁴³ Wesentlich ist, dass Paulus den einzelnen Menschen als ein Tribunal versteht und ihn damit in dem juristischen Rahmen, den Gott und sein Handeln an den Menschen darstellt, interpretiert. Dies Gericht wird als inneres und äußeres Tribunal thematisiert. Der Mensch ist beim Endgericht (v. 16) sein eigener Gerichtshof mit folgenden drei Faktoren: *erstens* dem Gesetz, *zweitens* einer inneren Instanz, die bezeugt, dass der Angeklagte das Gesetz kennt – diese Instanz ist das *Gewissen*, und *drittens* mit Zeugen für das Gewissen – diese Instanz sind die *Gedanken*, die die Rolle des Anklägers und des Verteidigers übernehmen (v. 15), d.h. in sich noch einmal dialektisch gespalten sind. Die erste Instanz ist extern, die zweite und dritte sind intern.

Die *zweite Rede 2.17–24* gilt nun explizit einem frommen Juden. Die Klimax des Gerichts wird weitergeführt. Jetzt wird der explizit die Tora lehrende Jude, der sich auch auf die Tora verlässt, angegriffen. V. 23 bringt die Anklage auf den Punkt: Paulus denkt an einen Juden, der sich des Gesetzes rühmt und zugleich Gott entehrt, indem er das Gesetz übertritt. Paulus formuliert hier in verschärfter Form den Vorwurf der ersten Rede. Die Zuspitzung liegt vor allem darin, dass hier ein Lehrer, der Inbegriff des Stolzes Israels, so ungeheuer scharf angegriffen wird, dass der Text als antijüdische Satire gelesen werden kann. Paulus selbst schließt die Anrede mit einem Jesajazitat⁴⁴ und setzt sich damit in Kontinuität zu der prophetischen Israelschelte. Seine Rede erhält dadurch den Ernst und die

43 Zu φύσις bei Paulus vgl. O. Wischmeyer, 'ΦΥΣΙΣ und ΚΤΙΣΙΣ bei Paulus. Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur', in dies., *Von Ben Sira zu Paulus*, 207–28. Zum Gewissen vgl. H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff* (WUNT 2/10; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983).

44 Vgl. dazu F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck, 1998) 73; 230f.

Autorität der Schrift, jener Autorität, mit der sich der angegriffene Jude fälschlich schmückt. Das Zitat macht zugleich deutlich, dass der Text nicht antijüdisch, sondern innerjüdisch intendiert ist.⁴⁵

Der *zweite Kommentar in 2.25–29* führt den anklagenden Gedanken der zweiten Rede weiter, indem er das Problem aufdeckt, das 2.17–24 stellt: Ist es denn überhaupt möglich und vorstellbar, dass ein Jude Derartiges tut? Schützt ihn nicht die Bundeszugehörigkeit, körperlich in der Beschneidung vorfindlich und dokumentiert, vor derartigen Verstößen? Paulus antwortet auf der Basis der behaupteten Faktizität der Gesetzesübertretung frommer Juden, ohne diese eigens zu thematisieren, da sie nach seiner Wahrnehmung keinen Beweis benötigt. Die Kondition ‘Wenn du ein Übertreter des Gesetzes bist’ (v. 25), wird als vorfindliche Wirklichkeit verstanden. Paulus ist an der Folgerung interessiert: Für den Gesetzesübertreter gilt der Bundesschutz der Beschneidung nicht mehr. Dieser Gedanke könnte hier genügen, um den – falschen – Stolz jüdischer Gesetzeslehrer zu zerstören⁴⁶ und unter Umständen eine Bußrede anzuschließen. Dies unterbleibt.⁴⁷ Stattdessen führt Paulus das Argument analog zum ersten Kommentar mit höchst unerwarteten Überlegungen weiter: Wenn ein Heide gemäß dem Gesetz handelt, ist er erstens vor Gott (v. 26) Bundesglied. Und mehr noch: Er wird den Juden, der das Gesetz übertritt, richten (v. 27).⁴⁸ Die Gerichtsklimax erreicht ihren Höhepunkt und schlägt gleichzeitig um: Jetzt richtet einer der Heiden, die in Kap. 1 *in toto* des Todes schuldig waren, einen frommen Lehrer Israels. Die beiden Säulen des Bundesnomismus sind hier den Juden aus der Hand genommen und theoretisch an ethisch gerechte Heiden (v. 26) gegeben. Dass diese Überlegung nicht praktisch gemeint ist und eine künftige Realität abbildet, geht aus Kapitel 1 hervor. Das Interesse des Paulus gilt nicht moralisch hochstehenden Heiden, sondern liegt darin, noch einmal zu zeigen, dass es keinen essentiellen Unterschied zwischen Heiden und Juden gibt. Das heißt auch, dass die Juden kein *περισσόον* haben.

In 3.1–9 legt er seine eigenen Überlegungen zum *περισσόον* der Juden offen. Paulus durchdenkt das Thema des ‘Vorzugs’ der Juden anhand der Beschneidung und verfolgt damit die Linie von 2.25–29. Seine Argumentation reicht über 3.9 hinaus bis 3.18. Sie ist eigenartig gebrochen. 3.1–8 besteht auf dem Vorzug der

45 Zur Polemik des Textes s.u.

46 Etwa im Sinn von 2Kor 10.5 – dort gegen christliche *γνώστεις* gerichtet.

47 Vgl. dieselbe Denkfigur in der Stephanusrede. Auch hier unterbleibt die Wendung zur Buße (s. o. Anm. 28).

48 Hier schwingt die auch im Judentum anzutreffende Vorstellung mit, die sich auch 1Kor 6.2 findet, (gerechte) Menschen würden mit Gott und Christus zusammen am Endgericht mitwirken (vgl. weiter Mt 12.41f. par; H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. III, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 8. Aufl. (München: Beck, 1985) 124.

Juden, dargestellt aber nicht als Bundesmitgliedschaft der beschnittenen Juden, sondern als Treue Gottes, die den Juden nicht den Bund, sondern Gottes λόγια anvertraut hat. Es handelt sich also um einen passiven Betrauungsvorgang, nicht um ein aktives Handeln der Juden. In v. 9 lenkt Paulus erst zu v. 1 zurück,⁴⁹ um dann auf die ‘vorherige Anklage’ zurückzugreifen: Alle Juden und Griechen stehen unter der Sünde. Die Kette der Schriftbeweise müssen wir hier nicht im Einzelnen betrachten, wohl aber den generalisierenden Schluss in 3.19f. Zunächst behaftet Paulus die Juden bei ihren Sünden gegen die Tora, um noch einmal ganz deutlich zu machen, dass sie von dem allgemeinen Schuldspruch gegen den Kosmos eben nicht ausgenommen sind (v. 19). Dann gibt er noch einmal eine Begründung, die die Funktion der Tora ebenfalls im juristischen Paradigma klärt. Die Tora wirkt aufklärend wie ein Ankläger, indem sie ἐπίγνωσις ἁμαρτίας schafft. Im Rechtsstreit Gottes mit den Juden⁵⁰ fungiert sie als Staatsanwalt.

Die Argumentation gipfelt in dem allgemeinen Schuldspruch: ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ (v. 19). Diese Sentenz macht ebenso wie der Nachsatz ganz deutlich, dass Paulus in diesem Text das gesamte Verhältnisgefüge zwischen Gott und Menschen als Rechtsverhältnis in einem endzeitlichen Rahmen versteht und zu dem Urteil gekommen ist, die ganze Menschheit – für ihn aus Griechen und Juden bestehend – habe sich grundlegend verfehlt und sei vor Gott des Todes schuldig. Dies Urteil gilt im Lichte der offenbaren und offenkundigen Strafgerechtigkeit Gottes, die in Kapitel 1 und 2 dargestellt wird. Der Götterdienst und die Unmoral der Heiden liegen ebenso zutage und sind eben solche Zeugen dieser Strafgerechtigkeit wie die Urteilssucht und die Heuchelei der Juden.

Fragt man zusammenfassend noch einmal gesondert nach den *Propositionen*, so empfiehlt es sich, mit Joseph A. Fitzmyer von bestimmten ‘topics’ zu sprechen, mit denen sich Paulus beschäftigt.⁵¹ Fitzmyer findet in 2.1 – 3.20 sechs Grundaussagen: erstens das allgemeine Prinzip von Gottes unparteilichem Gericht (v. 11), zweitens den Hinweis darauf, dass nicht schon der Besitz des mosaischen Gesetzes eine Garantie gegen Gottes Zorn darstellt (v. 12), drittens dass sich Gottes Zorn gegen Heiden wie gegen Juden aufgrund ihrer mangelnden Gotteseckennntnis und ihrer Lebensführung richtet (1.18ff und 2.17ff), viertens dass die Beschneidung die Juden nicht einfach vor Gottes Zorn schützt (2.25ff). Fünftens beschäftigt er sich mit den religiösen Privilegien der Juden (3.1ff), sechstens bestätigt er, dass alle Menschen Sünder sind und dem göttlichen Strafgericht verfallen (3.9ff).

49 Ich lese den Text mit Hilfe des Nestle-Interpunktionsvorschlages.

50 3.19 richtet sich speziell an Juden. Dass die Heiden vor Gott schuldig seien, ist hier mit Kapitel 1 wieder vorausgesetzt. Das zeigt das generalisierende Schlussurteil.

51 Fitzmyer, *Romans*, 296f.

3.3. *Pragmatik*

Die Frage nach der Textpragmatik wird vor allem für die beiden anklagenden Reden wichtig. Sie erklärt sich im Zusammenhang der Diatribe, die Teile von Kapitel 2 kennzeichnet. Zugleich gibt sie weiteren Aufschluss über die Frage, wer der Mensch von 2.1 sei und wie Kapitel 2 in der paulinischen Anthropologie situiert ist.

Zunächst ist ein Blick auf die Pragmatik motivisch benachbarter Texte hilfreich. Wir lesen in der kanonischen Textsammlung des Neuen Testaments einige herausragende Texte, die der menschlichen Schuldfrage gewidmet sind. Die Frage wird sehr unterschiedlich behandelt und auf ganz unterschiedliche Personen bezogen: in Joh 8 auf eine überführte Ehebrecherin, in Röm 7 auf eine theologische Größe, nämlich das literarische 'Ich', das in Sünde verstrickt ist, in Luk 3 auf 'die Menge' (ὄχλοι 3.7), die Johannes der Täufer als 'Schlangenbrut' anspricht, in Mt 23 auf die Schriftgelehrten und Pharisäer, in Jak 4 auf eine ekklesiologische Größe, nämlich die christliche Lesergemeinde des Briefes, die der Verfasser literarisch in toto als 'Sünder' anspricht (4.8), in Apg 7 auf das Synhedrium, schließlich in Mt 7.1–5 auf das heuchlerische Richten allgemein. Welche Pragmatik bieten diese Texte an? Eine einfache eifernde Pragmatik finden wir in der schon erwähnten Täuferrede in Lk 3.7ff. Diese Art der Pragmatik liegt nicht in der Intention des Paulus. Johannes der Täufer vertraut in der lukanischen Rede der Möglichkeit der Umkehr der Hörschaft, während der Paulustext keinen Weg zu Buße und Umkehr eröffnet. Auch eine gruppenspezifische Schelte gegen besonders fromme jüdische Lehrer wie in Mt 23 scheidet aus, obgleich sie sich von Röm 2.17 her zunächst nahelegen scheint. Jesus schildert die Schriftgelehrten und Pharisäer, und zwar formal logisch an eben jenem Punkt, den auch Paulus anspricht: λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν (Mt 23.3). Die Intention ist aber eine andere: Jesus tadelt die rituell-ethische Überfrachtung der Lehre, die die Lehrer den Juden aufbürden, ohne sie selbst zu praktizieren, während Paulus die richtende Heuchelei anklagt. Denkbar wäre auch die Intention, die Hörer und Leser des Römerbriefes aufzurufen, auf das (verurteilende) Richten zu verzichten, um nicht selbst Gottes Gericht auf sich zu ziehen. Der klassische Text in diesem Zusammenhang ist Mt 7.1: 'Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε'. Die Komposition von Mt 7.1–5 steht formal und inhaltlich Röm 2.1–10 und 17–24 sehr nahe. Der Topos 'Nicht richten, um nicht gerichtet zu werden' findet sich auch in unterschiedlicher Akzentuierung in der Beispielerzählung Mt 18.23–35, mehrfach bei Paulus (Röm 14.4; 1Kor 4.5; 5.12) und im Jakobusbrief (4.11f). Die beiden Reden in Röm 2 folgen aber nicht der Intention, auf die Verurteilung anderer zu verzichten. Denn die angesprochenen – fiktiven – Personen werden nicht dazu aufgefordert, nicht zu richten, sondern sie werden im Gegenteil auf ihre – nicht aufzuhebende – Schuld angesprochen und – *sit venia verbo* – zu dieser Schuld geradezu verdammt, jedenfalls bei ihr behaftet. Auch die Lösung, die Joh

8 anbietet: die stumme Einsicht der richtenden Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Mt 23) in ihre eigene Schuld und ihr ebenso stummer Verzicht auf eine Verurteilung, sind in Röm 2 nicht im Blick. Die Reden des Kapitels haben offensichtlich eine eigene Pragmatik.

Der Redegestus des Passus 2.1–6 erschließt sich von der Diatribe her, wie sie Stanley Kent Stowers, Klaus Berger und Thomas Schmeller im Anschluss an R. Bultmann und in kritischer Diskussion seiner Thesen beschrieben haben.⁵² Wesentliche Elemente sind der plötzliche Einsatz der Anrede einer fiktiven Ansprechperson, Anrede in der 2. Person Singular, Anrede mit Titel – hier ‘o Mensch, der du richtest’ (vv. 1 und 3), rhetorische Fragen, kommunikativer Plural, Liste von Untugenden bzw. Lastern.⁵³ Der Textabschnitt ist allerdings sehr kurz, so dass Beispiele, Gleichnisse und Wortreichtum – wesentliche Elemente der Diatribe – wegfallen. Wichtig sind drei Motive, die zum Modus diatribischer Rede gehören: erstens die ethische Thematik der Diatribe/Dialexis, zweitens ihre Einbindung in den philosophischen Schulbetrieb, drittens ihre Einbettung in die philosophische Leitung und Seelenführung der Schüler.⁵⁴

Paulus hat Elemente der Diatribe in seine literarische Gerichtsrede im Kontext der brieflichen Kommunikation aufgenommen. Er literarisiert also die mündliche Diatribe, indem er sie in einen Brief einbettet, und modifiziert damit auch die genannten Motive. Aber weiterhin gilt: Wenn Paulus in Röm 2 mit einem so deutlich diatribischen Textabschnitt einsetzt, müssen wir die Anklage gegen den ‘richtenden Menschen’ und gegen den ‘sich rühmenden Juden’ in diesem literarischen Zusammenhang lesen.

Ähnliches gilt für die zweite Anklagerede 2.17–24: wieder der unvermittelte Beginn, die Anrede in der 2. Person Singular, der Titel – hier ‘du nennst dich Jude’, eine Liste mit Untugenden, eine Kette scharf antithetischer rhetorischer Fragen, die zu der sentenziösen Pointe in v. 23 führen. Paulus formuliert eine skandalöse *contradictio in adiecto* mit dem Spitzengegensatz ‘rühmen’ und ‘schänden’.

Stanley Stowers hat nun deutlich gemacht, dass Paulus seinen beiden diatribischen Redeabschnitten bekannte *Typen* aus der Diatribe unterlegt. In der ersten Rede ist es der überkritische Richter,⁵⁵ in der zweiten Rede der

52 St. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letters to the Romans* (SBL.DS 57; Chico: Scholars Press, 1981) bes. 93–100. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984) 110f. Vgl. auch K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament* (ANRW II 25/2; Berlin/New York: de Gruyter, 1984) 1034–1432, bes. 1124–1132. Th. Schmeller, *Paulus und die 'Diatribe'. Eine vergleichende Stilinterpretation* (Ntl. Abh. 19, Münster: Aschendorff, 1987).

53 Mit Berger; Stowers, *Diatribe*, 94, rechnet οἷδαμεν nicht zu den diatribischen Stiltzügen. – Allg. zum gegenwärtigen Stand der Diatribe-Forschung vgl. K.-H. Uthemann/H. Görgemanns, ‘Diatribe’, in *DNP* 3, (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1997) 530–33.

54 Berger, ‘Gattungen’, 1126f. (auch zum philosophischen Brief 1132–1145).

55 Plutarch, *Moralia* 515 D (*De curiositate*).

philosophisch-moralische Heuchler und Angeber, wohlbekannt z.B. aus Lukians *Hermotimos*,⁵⁶ den schon Epiktet als ἀλαζών und ὑπόδικος beschrieben hat.⁵⁷ Aber Paulus wandelt beide Typen für sein Lesepublikum ab und bezieht sie in den Gedankengang von 1.18–32 ein. Stowers beschreibt das so: ‘The function of 2:1–5 is to bring home, to concretize and to sharpen the indictment in 1:18–32 . . . for Paul’s audience. It takes the indictment of “them” in 1:18–32 and makes it into a personal indictment of any of the audience to whom it might apply.’⁵⁸ Paulus zielt also nicht auf Juden als gens oder als religiöse Gruppierung, und es handelt sich nicht um antijüdische Polemik. Vielmehr zielt Paulus auf den Typus des ὕβριστής ὑπερήφανος oder ἀλαζών, hier für sein Publikum und aus seiner eigenen Erfahrung als κρίνων oder eitler jüdischer Gesetzeslehrer beschrieben. Paulus behaftet alle Hörer, die die Menschen aus seiner ersten Rede in 1.18ff verurteilen, bei ihrer falschen, weil prätendierten Arroganz.

An diesem Punkt stoßen wir auf die *anthropologische Relevanz* der diatribischen Abschnitte in Kapitel 2. Stowers führt aus: ‘The technique is tied to the philosophical school and the pedagogy of its members. The phenomenon is particularly connected with a basic anthropological problem.’⁵⁹ Während die Schuldatribe den pretentiösen und arroganten Philosophen karikiert, wendet Paulus diese Typologie ins Religiöse. Stets aber ist die Spitze anthropologisch, d.h. allgemein. Die Pragmatik ist informativ. Sie agiert als *elenchtische Schulpragmatik im Stil der sokratischen philosophischen Pädagogik*.⁶⁰

In diesem Zusammenhang wird nun ganz deutlich, dass die Pragmatik von Röm 2 ‘informativ’ ist, wenn wir die Terminologie des Textlinguisten Klaus Brinker verwenden.⁶¹ Unter den Textsorten, die der pragmatischen Intention der Information zugeordnet sind, befinden sich die Sachtexte, d.h. natürlich alle Lehr- und Schultexte. Und um einen solchen Text handelt es sich in Röm 2, worauf der Diatribenstil bereits hingewiesen hat. Die Form der Scheltrede mit der Anrede ‘O Mensch’ und ‘Du Jude’ kann die irrtümliche Vermutung aufkommen lassen, es handle sich hier textpragmatisch um die Appellfunktion.⁶² Die Anreden und die Kette polemischer Fragen sind aber stilistische Bestandteile des diatribi-

56 Lukian, *Hermotimos oder Lohnt es sich Philosophie zu studieren?* hg., übers. u. komm. von P.v. Möllendorff (Texte zur Forschung 74; Darmstadt: Wiss. Buchges., 2000). P. v. Möllendorff erläutert im Kommentar die ‘Strategien subversiver Ironie’ (210), deren sich Lukian bedient. Röm 2 ist auch in diesem Zusammenhang zu lesen.

57 Stowers, *Diatribes*, 108–10.

58 Stowers, *Diatribes*, 110.

59 Stowers, *Diatribes*, 116.

60 Ebd.

61 K. Brinker, *Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Begriffe und Methoden*, 6. Aufl. (Berlin: Schmidt, 2005) 113–17. Vgl. O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch* (NET 8; Tübingen: Francke, 2004) 149–58.

62 Brinker, *Textanalyse*, 117–25.

schen Lehrvortrags, der mit diesen drastischen Mitteln auf *Verstehen*, nicht auf Handeln zielt.

Die Textpragmatik ist eng mit der Form bzw. dem Stil des Kapitels verbunden. Kapitel 2 ist nicht ein ethisch-appellativer Traktat, der auf die Änderung des Ethos seiner Leserschaft drängt, sondern ein ethischer Schultext, der mit den beweglichen Formen und anschaulichen Motiven der Diatribe die allgemeine Anklagerede von 1.18ff durch das Beispiel eines ‘Menschen, der sich zu entschuldigen sucht, dabei aber ungerechtfertigt richtet’, und das zweite Beispiel eines ‘eitlen jüdischen Gesetzeslehrers, der gravierend gegen das Gesetz verstößt’, verdeutlicht. Die Beispiele sind krass, unrealistisch und gehen bis ins Absurde, setzen aber doch bei der Erfahrung an und behaften den Einzelnen bei seinen Untugenden. Sie übertreiben also bestimmte Phänomene, eben um sie zu verdeutlichen. Sie dienen der fundamentalen Anthropologie der Vorfindlichkeit und ihrer kritischen Valenz. So ist kein antijudaistischer Text entstanden, sondern ein belehrender Text von anthropologischer Dimension, und zwar aus jüdischer Perspektive, die die Menschheit in Juden und Heiden fasst. Dadurch wird der Text im Einzelnen zweideutig und entgeht nicht der Gefahr der sich verselbständigenden Polemik.

Andererseits ist die Polemik Bestandteil der lehrenden Diatribe. Römer 2 gestattet uns einen Einblick in die Lehrtätigkeit des Paulus. Wir können davon ausgehen, dass Paulus in dieser Weise lehren konnte und diesen diatribischen Lehrstil erfolgreich in seinem Schulbetrieb verwendet hat. Klaus Haacker weist zurecht darauf hin, dass Paulus diesen Lehrstil auch bei seiner Lehrtätigkeit in Rom (1.11) weiterpflegen will.⁶³

4. Röm 2 im Zusammenhang des negativen Menschenbildes des Paulus

Ich frage nun abschließend: *Welchen Typus von Anthropologie finden wir in Römer 2?*

Röm 1.18 – 3.20 entfalten ein grundsätzlich negatives Menschenbild, literarisch gestaltet als große Anklagerede des Apostels gegen die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschheit, die in ein generelles Todesurteil mündet. Die Grundlage dieses Menschenbildes bildet die für Paulus offensichtliche

63 Haacker, *Brief*, 58. Zum Thema ‘Paulusschule’ vgl. Th. Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30; Freiburg: Herder, 2001); H. Merkel, ‘Der Lehrer Paulus und seine Schüler. Forschungsgeschichtliche Schlaglichter’, in B. Ego und H. Merkel, *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 235–53; T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen. Bd. 1: Schule und Bildung des Paulus* (BZNW 134; Berlin/New York: de Gruyter, 2005).

Vorfindlichkeit und Faktizität beider Größen: der Gottlosigkeit, dokumentiert in der Unmoral, und der Ungerechtigkeit, demonstriert in der Sucht nach Verurteilung anderer Menschen. In der weiteren Argumentation des Römerbriefes verbindet Paulus diese Gegebenheiten, die sich als *Sünde* manifestieren ('Darum hat Gott sie dahingegeben' 1.24ff), mit weiteren anthropologischen Gegebenheiten: *der Faktizität des Sterbens* als der *conditio humana* und der dieser zugrundeliegenden *Adamstheologie*, wie Paulus sie in Röm 5 aus Gen 2.17 entfaltet.⁶⁴ Der Tod der Menschen wird als Folge der Sünde Adams und in Adam aller Menschen, d.h. als Folge eines grundsätzlichen Vergehens gegen Gott interpretiert. Der *Tod* weist auf Adams Sünde zurück. Die *Sünde* ist Indiz, das *Gesetz*, das von der Sünde übertreten wird, aufdeckende Anklageinstanz der *Ungerechtigkeit*. Diese Grundsuld fordert die Anklage und die Verurteilung geradezu heraus. Sie setzt den eschatologisch-juridischen Interpretationsrahmen. Wenn Paulus die Anklage formuliert: 'Juden und Griechen sind alle unter der Sünde' (3.9), dann proklamiert er Gottes Gericht über den ganzen Kosmos und entwirft zugleich damit eine *einheitliche Anthropologie* jenseits der Religionen bzw. jenseits von Bund und Gesetz. Diese Proklamation versteht er als Teil seines εὐαγγέλιον, das auf die Erfahrbarkeit der Offenbarung des Gotteszornes über die Ungerechtigkeit hinweist (1.18), um selbst die neue Glaubensgerechtigkeit zu offenbaren.

Kapitel 2 ist in seinen Reden und Kommentaren dieser universalen Perspektive verpflichtet und stellt diese zugleich her, und zwar im Sinne einer allgemeinen Anthropologie, die als Korrelat zur Universalität von Gottes Gerechtigkeit verstanden wird. Die Paradigmatik der Reden macht deutlich, dass es hier nicht um religiöse Polemik, sondern um anthropologische Vorfindlichkeiten, dargestellt in ethischer Typologie, geht.

Im ersten Kommentar in 2.11–16 weitet Paulus die Teilperspektive des Menschen, der andere verurteilt, im Sinne einer allgemeinen Stellungnahme zu Anthropologie und Handlungsethik aus, die sich aus einem neuen Verständnis Gottes ableitet: Gott urteilt nicht mehr nach der Religion der Menschen, nämlich ihrem Juden- bzw. Heidentum, sondern nach einem davon unabhängigen Kriterium.⁶⁵ In diesem Zusammenhang entwickelt Paulus einen neuen, gleichsam post- bzw. transjüdischen, allgemein-menschlichen Gesetzesbegriff (v. 14), der nicht mehr auf die Ganzheit der Tora Israels, sondern auf das Tun des ethisch verstandenen Guten⁶⁶ bzw. des Sittengesetzes bezogen ist. Korrelat zu diesem allge-

64 Vgl. auch schon 1Kor 15.

65 V. 11: Gott übt keine προσωποληψία im Sinne der Bindung seines Urteils an religiöse Vorgaben, sondern bezieht sich ausschließlich auf das Tun der Menschen.

66 Paulus spricht dies nicht aus. Aus seiner Argumentation geht aber hervor, dass er an das 'Sittengesetz' denkt, das auch Heiden, die die Tora weder kennen noch praktisch einhalten könnten, erfüllen. Paulus geht von einer Übereinstimmung zwischen dem Ethos der Tora und dem Ethos der heidnischen Lebensregeln aus.

meinen Sittengesetz ist das Gewissen des Menschen unabhängig von seiner ethnisch-religiösen Gruppenzugehörigkeit zu Juden oder Heiden. Damit tritt zugleich, ohne dass Paulus diesen Gedanken ausspräche, der einzelne Mensch als vor Gott verantwortliches Individuum in den Blick.⁶⁷

Im 2.25–29 stellt Paulus klar, dass aus seiner Sicht im Gefüge des jüdischen Bundesnomismus die Gesetzeserfüllung *über* dem Zeichen des Bundes, der Beschneidung, steht und letztere daher dem jüdischen Heuchler nichts nützt. Damit löst er den Beschneidungsbegriff analog zur Ausweitung des Gesetzesbegriffes in 2.12–16 aus dem rituellen jüdischen Zusammenhang. Er behauptet die Möglichkeit einer ‘inneren’, d.h. ethischen, Beschneidung für Heiden, die er damit zugleich als potentielle Mitglieder des Gottesbundes versteht, der nun nicht mehr primär den Juden gilt.

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass Römer 2 die universale Anthropologie von Kapitel 1 ausarbeitet und argumentativ vertieft. Die Beispiele, so grell und überzogen sie gewählt sind, dienen Paulus als Ausgangspunkt grundsätzlicher anthropologischer Überlegungen. Sie illustrieren die ἀσέβεια und ἀδικία der Menschen. Wie lässt sich von hieraus nun das Menschenbild des Paulus beschreiben?

Klaus Haacker spricht vom ‘anthropologischen Pessimismus’ des Paulus, Ekkehard Stegemann von seiner ‘tragischen Anthropologie’.⁶⁸ Udo Schnelle verortet die Anthropologie des Paulus genauer in der ‘religiös-philosophischen Debatte über den Ursprung des Bösen und seine Überwindung’. Aber auch er sieht Paulus im Chor seiner Zeitgenossen, die ‘ein düsteres Bild vom Zustand der Menschheit’ zeichneten.⁶⁹ Nun hat Paulus ebenso wenig wie die gesamte Vormoderne und Moderne bis ins 20. Jahrhundert eine Anthropologie, wohl aber eine Vorstellung vom Menschen im Rahmen seines Gottesverständnisses. Und weder der antik-griechische literaturtheoretische Begriff der Tragik noch der aus der Philosophie des 19. Jahrhunderts stammende Pessimismusbegriff beschreiben das Denken des Paulus schon hinreichend. Vielmehr ist sein Menschenbild, wie Udo Schnelle selbst ganz deutlich gemacht hat, Teil seiner religiös geprägten Wirklichkeitswahrnehmung. Er erlebt und beurteilt die Menschheit und die Menschen von Gottes Wirklichkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit, die ihrerseits Recht setzt und einfordert, her. Der Realismus seiner Wahrnehmung hat eine theologische Matrix. Das lässt sich im Hinblick auf Römer 2 präzisieren.

Sein anthropologischer Realismus, der in Röm 1.18 – 3.20 so unbarmherzig zu Tage tritt, ist – wie gezeigt – ein Korrelat seines universalen Gottesverständnisses

67 Vgl. Röm 7. Dazu Ch. Frevel/O. Wischmeyer, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel. Themen 11; Würzburg: Echter, 2003) 102–106.

68 K. Haacker, *Brief*, 80. E. Stegemann, ‘Apostel der Völker. Was interessiert die christliche Theologie an Paulus’, in *Neue Zürcher Zeitung* (Nr. 71, 26./27. März 2005) 45.

69 Schnelle, *Paulus*, 578.

und des daraus folgenden Gerechtigkeits-, Gesetzes-, und Gerichtsverständnisses. Weil Gottes Gerechtigkeitsforderung universal und real, d.h. auf das Tun des Gesetzes, bezogen ist, stellt sich die menschliche Wirklichkeit als die Wirklichkeit universaler Sünde dar, wie Paulus sie in 1.18–32 allgemein, in 2.1ff exemplarisch beschreibt. Die Realität der Forderungen der Tora und des heidnischen Sittengesetzes führt zu diesem Bild von der universalen Ungerechtigkeit und Todesverfallenheit aller Menschen, theologisch expliziert als Offenbarung des richtenden Gotteszornes. So entwerfen Röm 1.18 – 3.20 das Bild einer universalen Anthropologie einer Menschheit, die vor Gott schuldig ist und dem Tode verfällt. *Paulus entwirft in Röm 1–3 eine universale Schuldanthropologie im Rahmen seines juridischen Gottesbegriffs.*

Im Zusammenhang der epistolographischen Argumentation im Römerbrief ist diese Anthropologie nun aber trotz ihrer Wirklichkeit nur ein Durchgangsstadium. Das Evangelium des Paulus, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als Glaubensgerechtigkeit, führt zu einer Neukonzeption der Anthropologie im Rahmen eines neuen, soteriologischen Gottesbegriffs, der christologisch bestimmt ist. So wird nun eine christliche Universalanthropologie der Existenz im neuen Adam, Jesus Christus, konzipiert, und zwar als neue Existenz in der *Entschuldung* (Röm 8.1) des ‘elenden Menschen in seinem Todesleib’ (Röm 7.24): οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Ich halte abschließend einige Ergebnisse in thetischer Form fest: Röm 2 ist kein antijudaistischer Text, sondern zunächst Teil des innerjüdischen Israel-Diskurses, von dem er sich aber zugunsten einer universalen Verurteilung der Menschheit vor Gottes Forum fortentwickelt und damit universal-anthropologische Dimensionen annimmt. Die Heftigkeit der Polemik gegen bestimmte Juden resultiert aus der unerhörten These des Paulus, auch gesetzestreue Juden, die im Bund leben, seien vor Gott nicht gerecht, sondern schuldig. Um die Leserschaft von dieser These zu überzeugen, bedient Paulus sich einer so starken diatribischen Polemik, dass diese Texte trotz ihres Schulcharakters und ihrer anthropologischen Intention antijudaistisch wirken.

Weiterhin führt Paulus in Röm 2 nicht das Gericht nach Werken neu ein, sondern beschreibt den Ist-Zustand des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen in der adamitischen Welt, dies aber im Horizont der neuen Existenz in Christus, die Inhalt seines Evangeliums ist.⁷⁰

70 Vgl. die ähnliche Interpretation bei Konradt, *Gericht*, 515: ‘Der Rekurs auf das Gericht nach den Werken dient in Röm 1,18–3,20 zum Aufweis der faktischen soteriologischen Egalität von Juden und Griechen’.