AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN

BAND 6

Erik Peterson
Der Brief an die Römer

echter

ERIK PETERSON
DER BRIEF AN DIE RÖMER

ERIK PETERSON

AUSGEWÄHLTE SCHRIFTEN

Mit Unterstützung des Wissenschaftlichen Beirats
Bernard Andreae, Ferdinand Hahn, Karl Lehmann
Werner Löser, Hans Maier

herausgegeben von
Barbara Nichtweiß

Band 6

ERIK PETERSON

DER BRIEF AN DIE RÖMER

Aus dem Nachlaß herausgegeben
von Barbara Nichtweiß
unter Mitarbeit von Ferdinand Hahn

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2012
© Echter Verlag Würzburg 1997

Umschlag: Barbara Nichtweiß
Umschlagmotiv: Paulus (Federzeichnung), aus einer Handschrift der Paulusbriefe (St. Gallen, um 820), Württembergische Landesbibliothek (Stuttgart), Inventar-Nr. Cod. HB II 54, fol. 25v (Bildarchiv Foto Marburg)

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

ISBN
978-3-429-03515-0 (Print)
978-3-429-04649-1 (PDF)

Inhalt

EINLEITUNG VII

I. Stellenwert und Bedeutung der Römerbriefvorlesungen (B. Nichtweiß) VII
1. Erik Peterson als Exeget in Bonn VII
2. Die Bedeutung der Vorlesungen über den Römerbrief VIII
a) Vollständigkeit der Briefauslegung IX
b) Biographische, zeit- und theologiegeschichtliche Bedeutung IX
c) Unmittelbare Wirkungsgeschichte XI

II. Exegetische und theologische Aspekte der Römerbriefvorlesungen (F. Hahn) XIV
1. Theologiegeschichtlicher Kontext XIV
2. Methodischer Zugang XVII
3. Zur Bedeutung und Kritik XX

III. Zur vorliegenden Edition (B. Nichtweiß) XXIV
1. Die verschiedenen Textversionen XXIV
a) Die beiden Fassungen von Röm 9–11 XXV
b) Die beiden Fassungen von Röm 1,1–5,14 . . . XXV
2. Die Dokumentation von Textkorrekturen XXVIII
3. Die Übersetzung des Bibeltextes XXVIII
4. Die Gliederung der Vorlesung XXIX
5. Die Literaturangaben XXIX
6. Die Wiedergabe des laufenden Textes XXX

In den Vorlesungen Erik Petersons genannte Kommentare zum Römerbrief XXXII

VI

ERIK PETERSON
DER BRIEF AN DIE RÖMER

Vorbemerkung 2
Der Briefeingang 1,1–7 3
Der Briefübergang 1,8–17 18
Der erste Hauptabschnitt 1,18–3,20 29
Der zweite Hauptabschnitt 3,21–4,25 77
Erster Unterabschnitt 3,21–31 77
Zweiter Unterabschnitt 4,1–25 97
Der dritte Hauptabschnitt 5,1–8,39 115
Erster Unterabschnitt 5,1–11 115
Exkurs: Zum Verständnis von πίστις bei Paulus 126
Zweiter Unterabschnitt 5,12–21 131
Exkurs: Sünde und neue Gerechtigkeit 153
Dritter Unterabschnitt 6,1–23 175
Vierter Unterabschnitt 7,1–25 206
Fünfter Unterabschnitt 8,1–17 226
Sechster Unterabschnitt 8,18–39 253
Der vierte Hauptabschnitt 9,1–11,36 269
Erster Unterabschnitt 9,1–33 269
Zweiter Unterabschnitt 10,1–21 296
Dritter Unterabschnitt 11,1–36 312
Der fünfte Hauptabschnitt 12,1–16,27 331
Erster Unterabschnitt 12,1–21 331
Zweiter Unterabschnitt 13,1–14 338
Dritter Unterabschnitt 14,1–15,13 353
Vierter Unterabschnitt 15,14–33 366
Fünfter Unterabschnitt 16,1–27 375

Corrigenda 2012 383

Einleitung

I. Stellenwert und Bedeutung der Römerbriefvorlesungen

1. Erik Peterson als Exeget in Bonn

Erik Peterson (1890–1960) ist bisher als Kenner der Patristik, der alten Kirchengeschichte und vorderorientalischen Religionsgeschichte sowie als herausfordernder Vordenker in einigen fundamentaltheologischen Fragen bekannt, weniger jedoch als Exeget. Zu seinen Lebzeiten hat er in dieser Disziplin lediglich eine Auslegung der Kapitel 9–11 des Römerbriefs (»Die Kirche aus Juden und Heiden«, 1933)[1] und des Philipperbriefs (»Apostel und Zeuge Christi«, 1938)[2] sowie einige in verschiedenen anderen Schriften integrierte Ausdeutungen einzelner neutestamentlicher Passagen veröffentlicht. In seinem reichen Nachlaß, der in der »Biblioteca Erik Peterson« an der Universität von Turin aufbewahrt wird, befinden sich jedoch sieben zum Teil umfangreiche Manuskripte zu exegetischen Fragestellungen bzw. einzelnen neutestamentlichen Schriften, wobei die verschiedenen Versionen einzelner Abhandlungen sowie eine Reihe kleinerer Texte noch nicht einmal mitgezählt sind.[3]

Die meisten dieser Vorlesungen stammen aus den sechs Jahren vor seiner Konversion zur katholischen Kirche (Weihnachten 1930), in denen Erik Peterson als Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn lehrte. Peterson, der zuvor als Privatdozent in Göttingen einen Lehrauftrag für Christliche Archäologie wahrgenommen und darüber hinaus Vorlesungen vor allem aus dem Bereich der Alten Kirche und der neueren evangelischen Kirchengeschichte gehalten hatte, versah den neutestamentlichen Lehrstuhl in Bonn

---

[1] Salzburg 1933, vgl. Theologische Traktate (= Ausgewählte Schriften Bd. 1), Würzburg 1994, 141 – 174.

[2] Als selbständige Veröffentlichung Freiburg 1940, vgl. Marginalien zur Theologie und andere Schriften (= Ausgewählte Schriften Bd. 2), Würzburg 1995, 63 – 94.

[3] Vgl. zum Umfang des Nachlasses Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Basel/Wien [2]1994, 20 ff, 904 ff.

zusammen mit dem Systematiker Hans Emil Weber nur provisorisch, solange seitens der Regierung eine Wiederbesetzung des neutestamentlichen Ordinariats verweigert wurde. Er nahm diese Chance jedoch von Anfang an mit dem Einsatz aller Kräfte wahr und verteidigte diese Stellung mit Entschiedenheit, als 1928 dieser Lehrstuhl zur Wiederbesetzung freigegeben wurde – letztlich jedoch vergeblich.

Der Erforschung und Auslegung des Neuen Testaments, und hier besonders des Corpus Paulinum, hatte schon seit langem seine geheime Liebe gegolten: Spuren dieser Liebe waren 1911 eine studentische Arbeit über »Die Paulusbriefe im Gesangbuch der Evangelischen Kirche«, 1914 seine Göttinger Examensarbeit über »Die christliche Freiheit bei Paulus«, verschiedene Predigten und Schriftmeditationen über einzelne Schriftverse (auch aus den Paulusbriefen) und ein ausführlicher Exkurs zum Thema »Paulus und die Mystik« in einer Vorlesung über die Geschichte der altkirchlichen Mystik 1924 in Göttingen. Sein Debut in Bonn als Professor für Neues Testament gab Peterson im Wintersemester 1924/25 mit einer Vorlesung über »Neutamentliche Bedeutungslehre«, die aus einer Interpretation zentraler Begriffe ebenfalls der Paulusbriefe bestand.

2. Die Bedeutung der Vorlesungen über den Römerbrief

Als Peterson sich im Sommersemester 1925 dann zum ersten Mal an die zusammenhängende Auslegung einer neutestamentlichen Schrift, den Brief des Apostels Paulus an die Römer, wagte, konnte er also auf einer langjährigen Erfahrung in der Interpretation des paulinischen Denkens aufbauen. Dennoch ist es nicht selbstverständlich, daß die Vorlesungen eines – in den Kategorien einer akademischen Laufbahn gesehen – Neulings einer Veröffentlichung für wert befunden werden, und das nach mittlerweile 70 weiteren Jahren intensiver Paulusforschung und dem Erscheinen einer ganzen Reihe hochkarätiger Kommentare zum Römerbrief. Wenn dennoch gerade mit Erik Petersons Vorlesungen zum Römerbrief der Anfang einer Edition seiner nachgelassenen Schriften gewagt werden soll, waren dafür mehrere Gründe ausschlaggebend:

a) Vollständigkeit der Briefauslegung

Die Vorlesungen zum Römerbrief sind im Manuskriptkonvolut die einzige *vollständige* Auslegung einer neutestamentlichen Schrift. Alle anderen neutestamentlichen Vorlesungen (zum Lukas- und Johannesevangelium, zum Ersten Brief an die Korinther und zur Offenbarung des Johannes) sind Fragment geblieben, auch wenn sie an Umfang und Gehalt den Römerbriefvorlesungen in nichts nachstehen. Im ersten Anlauf der vierstündigen Vorlesung vom Sommersemester 1925 bewältigte Peterson zwar nur die erste Hälfte des Römerbriefs, ergänzte diesen Versuch dann jedoch im Wintersemester 1927/28 in einer weiteren vierstündigen Hauptvorlesung mit einem kompletten Durchgang durch den gesamten Brief.

b) Biographische, zeit- und theologiegeschichtliche Bedeutung

Der Römerbrief ist seit jeher ein besonderer Prüfstein für die Auslegungskunst der Exegeten, und seine unterschiedlichen Interpretationen markierten oft Wendepunkte und tiefe Einschnitte in der Theologie- und Kirchengeschichte. Wenige Jahre vor den Versuchen Erik Petersons hatte der junge Karl Barth im Feuer der Dialektischen Theologie mit der zweiten, völlig revidierten Fassung seiner Römerbriefinterpretation[4] die theologische Landschaft gründlich in Bewegung gebracht und besonders seinen damaligen Göttinger Kollegen und Freund Peterson in Zorn versetzt.[5] Peterson fand dieses Buch so unmöglich, daß Barth es damals wieder bei ihm abholen ließ. Man kann vermuten, daß sich Peterson nicht zuletzt vor diesem Hintergrund gerade den Römerbrief für seine ersten exegetischen Vorlesungen aussuchte, und es haben sich in seinem Text auch verschiedene Hinweise in diese Richtung erhalten. Daß sich Peterson dennoch nicht direkt mit der Römerbriefauslegung Barths kritisch auseinandersetzt, mag zum einen darin begründet sein, daß der besondere theologische und emphatische Charakter des »Römerbriefs« von Barth eine Kritik auf einer mehr fachlich exegetischen Ebene erschwert. Zum anderen war es Peterson 1925 bzw. 1927/28 bekannt, daß Barth den steilen dialektischen Ansatz von 1922 in der Zwischenzeit bereits wieder aufgegeben und mittlerweile zur Ausarbeitung dogmatischer Vor-

[4] Der Römerbrief, 2. Auflage 1922 (Zürich [15]1989).
[5] Vgl. dazu Nichtweiß, Peterson, a.a.O. 505.

lesungen übergegangen war. Da sich Peterson als Ordinarius in diesen Jahren sowohl bei der Bonner Evangelisch-Theologischen Fakultät als auch bei Barth selber sehr darum bemühte, die Berufung Barths auf ein vakantes Extraordinariat in Bonn durchzusetzen, dürfte es zudem wenig opportun gewesen sein, den gewünschten Kandidaten gleichzeitig in den eigenen Vorlesungen anzugreifen und zu demontieren.

Der paulinische Römerbrief hatte über diese zeitgeschichtlichen Auseinandersetzungen hinaus aber nach wie vor auch eine zentrale Bedeutung als Bezugspunkt einiger Kernstücke protestantischen Selbstverständnisses, und hier namentlich der Rechtfertigungslehre. Spätestens seit seinem Bonner Vortrag »Was ist Theologie?«[6], den Peterson just in den Monaten der ersten Römerbriefvorlesung hielt und veröffentlichte, war der Öffentlichkeit das Spannungsverhältnis deutlich, in dem Peterson zu einigen theologischen Voraussetzungen zumindest breiter Kreise des Protestantismus stand. Aus privaten Quellen ist mittlerweile bekannt, daß er sich damals schon seit Jahren mit Zweifeln an der Legitimität evangelischen Kirchentums und evangelischer Lehre plagte, ja sogar schon einige Male an den Rand einer Konversion geriet. Dennoch stand für ihn Mitte der zwanziger Jahre die letzte Klärung dieser Fragen noch aus. Die intensive Beschäftigung mit dem Römerbrief und seinen Aussagen vor allem zu Glaube und Rechtfertigung mochte für ihn dazu eine willkommene Gelegenheit gewesen sein. Insofern sind diese Manuskripte wichtig zum Verständnis des inneren Werdegangs Erik Petersons und greifen darüber hinaus zugleich tief ein in Grundfragen christlichen und kirchlichen Selbstverständnisses im Spannungsfeld der Konfessionen. Sie bleiben in diesen Auseinandersetzungen jedoch nicht gefangen, sondern geben den Blick frei auf einen seinerzeit durchaus neuen Zugang zum Verständnis der paulinischen Theologie.

Diese Originalität vor allem der zweiten Vorlesungsreihe von 1927/28 beruht, genetisch gesehen, nicht zuletzt darin, daß keineswegs nur Gedanken aus der bisherigen fachwissenschaftlichen und theologischen Tradition Ansatzpunkt und Widerpart bildeten, sondern Anregungen aus zunächst ganz fremden Bereichen aufgegriffen wurden, z.B. aus der Methodik der Phänomenologie oder aus dem Öffentlichen Recht, für das sich Peterson auch im Zuge seiner damaligen Freundschaft mit dem katholischen Staatsrechtler Carl Schmitt sehr interessierte. Die besondere Aufmerksamkeit

---

[6] Vgl. in: Theologische Traktate, a.a.O. 1–22.

Petersons für ursprünglich »juristische« Konnotationen neutestamentlicher Begriffe wird in den Römerbriefvorlesungen vielfach deutlich und verleiht seiner Interpretationsstrategie eine eigene, unverwechselbare Prägung. Dieser aus vielen Quellen gespeiste Ansatz hatte verschiedene Konsequenzen für den Standort Petersons in der damaligen theologischen Situation, wobei die Auseinandersetzung mit der »Dialektischen Theologie« von hier aus viele neue Impulse bekam.[7]

c) Unmittelbare Wirkungsgeschichte

Die Römerbriefvorlesungen Petersons sind unter den unveröffentlichten Texten wohl diejenigen, denen unmittelbar die größte Wirkungsgeschichte beschieden war, und das gilt vor allem für die erste Vorlesungsreihe des Sommersemesters 1925. Das ist zunächst erstaunlich, wenn man aus dem Munde von Zeitzeugen weiß, daß damals überhaupt nur ein Dutzend Studenten und Studentinnen dieser Vorlesung zuhörten. Darunter waren jedoch mindestens zwei, denen diese Vorlesung entscheidende Impulse für ihren weiteren Lebensweg gab und die später selbst zu bekannten Exegeten namentlich des Römerbriefs wurden: Ernst Käsemann und Otto Kuss. Käsemann besuchte damals als Studienanfänger diese Vorlesung (sowie Petersons Hauptseminar) und hat verschiedentlich von der Faszination berichtet, die sie auf ihn ausgeübt hat – an prominentester Stelle im ersten Satz des Vorworts zu seinem eigenen Römerbriefkommentar: »Als ich am dritten Tag meines ersten Semesters im Mai 1925 neugierig in Erik Petersons Vorlesung über den Römerbrief geriet, wurde damit über den Weg meines Studiums und, wie das einem Theologen geziemt, in gewisser Weise auch meines Lebens entschieden.«[8] An anderer Stelle ergänzt Käsemann: Ich »war davon so fasziniert, daß seine (Petersons) Ausführungen weitgehend im Wortlaut bei mir hängen blieben und mir für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit gaben.«[9] Ähnlich erging es dem katholischen Theologiestudenten Otto Kuss, der damals in Bonn ein Freise-

[7] Vgl. dazu z.B. Michael Beintker, Die Dialektik in der der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik« (= Beiträge zur evangelischen Theologie, 101), München 1987; Nichtweiß, Peterson, a.a.O. 533 ff.

[8] An die Römer, Tübingen ^{4}1980 (= Handbuch zum Neuen Testament, 8a), III.

[9] Kirchliche Konflikte Bd. 1, Göttingen 1982, 8.

mester verbrachte: »Der Ruf der Römerbriefvorlesung verbreitete sich rasch unter jenen theologischen Nonkonformisten, welche vorwiegend aus der Jugendbewegung kamen, und ich fragte Peterson also – bei der nicht sehr großen Teilnehmerzahl schien es geraten –, ob ich mit dabeisein dürfe; er zögerte zunächst und meinte, es seien mehr Katholiken im Hörsaal, als daß ihm in seiner augenblicklichen Position Ärger mit der Fakultät erspart bleiben könne, aber schließlich – fügte er dann hinzu – käme es jetzt nicht mehr darauf an. Ich ging also hin, und mir erschloß sich eine neue Welt.«[10] Die Vorlesung wurde aber auch über den engeren Kreis der damaligen Zuhörerschaft hinaus bekannt. Heinrich Schlier kannte sie durch Ernst Käsemann, der ihm seine Mitschriften während der gemeinsamen Jahre in Marburg Anfang der 30er Jahre ausgeliehen hatte; diese Mitschriften gelangten später auch noch in die Hände von Ernst Haenchen, bevor sie irgendwann verlorengingen. Es ist hier nicht der Ort, die Anregungen der Römerbriefvorlesung Petersons, die vor allem im Leben und Denken Käsemanns und Schliers für fruchtbare Unruhe sorgten, näher zu verfolgen[11]; es mag hier – pars pro toto – der Hinweis genügen, daß über Käsemann der von Peterson in dieser Vorlesung kreierte Begriff des »eschatologischen Vorbehalts« in die allgemeine theologische Begrifflichkeit und sein Verständnis von Paulus als »Apostel der Ausnahme« in die Paulusforschung Einlaß fand, Käsemanns Werk darüber hinaus aber in unzähligen Facetten Ansatzpunkte Petersons im Verständnis des Verhältnisses von Einzelnem und Kirche, von Geist und Fleisch, von Glaube und Sakrament, Amt und Charisma, von altem und neuem Äon (kritisch) spiegelt. Bei Schlier verhält es sich ähnlich, wenngleich die Rezeption der Gedanken Petersons bei ihm kontinuierlicher, auf breiterer Textbasis und ohne das für Käsemann kennzeichnende widerstreitende Element verlief[12]. Schlier hat gerade auch die charismatische Seite an Petersons exegetischer Kunst bewundert. Er meinte, Peterson habe von seiner Exegese darum so wenig veröffentlicht, »weil er, der strenge und gelehrte Philologe, seinen exegetischen Ruhm nicht nur darin sah, möglichst ›wissenschaftlich‹ zu sein, sondern die Aussage der Heiligen Schrift adäquat zur Sprache zu bringen.

---

[10] Der Römerbrief, Vorwort zur Dritten Lieferung (Röm 8,19 bis 11,36), Regensburg 1978, XII. Einer Mitteilung von Ernst Käsemann zufolge war genau die Hälfte der kleinen Zuhörerschar katholisch.

[11] Vgl. dazu erste Hinweise bei Nichtweiß, Peterson, a.a.O. 225 ff.

[12] Vgl. dazu jetzt auch Reinhard von Bendemann, Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie, Gütersloh 1995 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 115), bes. 114 ff.

Diese Aussage aber ist eine pneumatische und daher letztlich nur dem Charisma zugänglich.«[13] Auch die Römerbriefvorlesungen Petersons bewegen sich in diesem Spannungsfeld von Wissenschaft und Charisma und sind darum ein guter Einstieg, um den Exegeten Peterson in diesen bisher eher verborgenen Seiten seines Denkens kennenzulernen.

Jahrzehnte später hat die Systematische Theologie in ihren vielen Spielarten einer Theologie der Hoffnung oder einer politischen Theologie manches von dem aufgegriffen, was Peterson damals bewegte. Dabei geht es nicht nur um die Begegnung und Auseinandersetzung mit Carl Schmitt oder um die Prägung einzelner Begriffe wie z.B. des »eschatologischen Vorbehalts«, sondern auch um die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Öffentlichkeit, für die Peterson eine Reihe von Denkmustern entwickelt hat, die später in vielfältigen Filiationen eine unerwartete Wirkung zeitigten.[14] Es dürfte nicht leicht sein, diese indirekten, weil über manche Vermittlungen und Umwege erfolgten Anstöße historisch-genetisch im einzelnen nachzuweisen, aber der nun veröffentlichte »Brief an die Römer« ist ein weiterer Beleg für die Lebendigkeit dieser Gedanken schon in den 20er Jahren.

Barbara Nichtweiß

---

[13] Heinrich Schlier, Der Geist und die Kirche.Exegetische Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. Veronika Kubina und Karl Lehmann, Fréiburg/Basel/Wien 1980, 268.

[14] Vgl. dazu Nichtweiß, Peterson, a.a.O. 722 ff; Offenbarung und Öffentlichkeit, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1993, 77 – 106; Apokalyptische Verfassungslehren, in: Bernd Wacker (Hrsg.), Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994, 37 – 64.

II. Exegetische und theologische Aspekte der Römerbriefvorlesungen

1. Theologiegeschichtlicher Kontext

Erik Petersons Römerbriefvorlesung hatte im Laufe der Jahre einen fast legendären Rang gewonnen. Immer wieder wurde auf die Bedeutung dieser Auslegung hingewiesen, so von Ernst Käsemann, von Otto Kuss und von Heinrich Schlier, aber niemand konnte sich ein klares Bild davon machen. Nur die Auslegung von Röm 9–11 hatte Peterson unter dem Titel »Die Kirche aus Juden und Heiden« 1933 in überarbeiteter Fassung in seinen »Theologischen Traktaten« veröffentlicht. Nachdem durch Barbara Nichtweiß das in weiten Teilen schwierig zu entziffernde Vorlesungsmanuskript transskribiert und die verschiedenen Fassungen miteinander verglichen worden sind, kann nun die hochinteressante Auslegung insgesamt in ihrer theologiegeschichtlichen Stellung und in ihrer richtungweisenden Bedeutung zur Kenntnis genommen und beurteilt werden. Zugleich ergibt sich ein neuer Einblick in die Entwicklung des Denkens und der theologischen Grundhaltung von Erik Peterson. In dieser Vorlesung zeigt sich, daß Peterson, der von der Kirchen- und Dogmengeschichte und der antiken Religionsgeschichte herkommt, sich einen ganz unmittelbaren Zugang zu den Aussagen des Paulus verschafft hat, wobei grundsätzliche Fragen nach dem Wesen und der Aufgabe der Theologie eine besondere Rolle spielen.

Man kann sich die Sonderstellung dieser Auslegung in ihrem vollen Gewicht nur vor Augen führen, wenn man die Situation der Theologie in den 20er Jahren berücksichtigt. Die traditionsgebundene und kritisch zurückhaltende sogenannte »positive Theologie« und die auf moderne Fragestellungen eingehende, konsequent kritisch und religionsgeschichtlich arbeitende »liberale Theologie«, die sich an der Jahrhundertwende gegenüberstanden, hatten ihre Ausstrahlungskraft verloren, auch wenn es für beide Richtungen noch namhafte Repräsentanten gab, so Paul Feine (1859–1933) und Johannes Behm (1883–1948) sowie den eigenständigen Adolf Schlatter (1852–1938) auf der einen Seite, Adolf von Harnack (1851–1930), Adolf Jülicher (1857–1938) und Heinrich Weinel (1874–1936) auf der anderen. Es hatte sich jedoch in der protestantischen Theologie der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg ein

jäher Umbruch vollzogen. Zwei Stoßrichtungen sind es vor allem gewesen, die für diese Phase kennzeichnend sind. Es war zunächst die von dem Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) angestoßene »Luther-Renaissance«, bei der das ursprüngliche Anliegen des Reformators wieder sehr viel deutlicher in das Blickfeld trat. Es war sodann die sog. »Dialektische Theologie«, die im Zusammenhang mit der durch den Ersten Weltkrieg verursachten Kulturkrise unter Rückgriff auf Kierkegaard und teilweise in Anlehnung an die Existentialphilosophie neue Wege suchte und viele in ihren Bann zog. Ihre Hauptvertreter waren Karl Barth (1886–1968), Emil Brunner (1889–1966), Friedrich Gogarten (1887–1967) und Rudolf Bultmann (1884–1976).

Mit der seiner Meinung nach verhängnisvoll verlaufenen protestantischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts hatte sich Peterson bereits vor der Auslegung des Römerbriefs in Vorlesungen auseinandergesetzt. Die Theologie seiner eigenen Zeit konnte er nur als Fehlentwicklung beurteilen. »Wenn man an die evangelische Theologie und die evangelische Kirche der Gegenwart denkt, so kann man das nur mit großer Bekümmernis und Besorgnis tun«, hat er einmal in einem unveröffentlichten Vortrag (ca. 1923/24) formuliert. Die Theologie, nicht zuletzt die Universitätstheologie, habe eigentlich gar nichts mehr zu sagen. Den entscheidenden Mangel sieht er darin, daß es zahllose ganz verschiedene Entwürfe von Theologien gibt, die Nebenfragen wie Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Religionsgeschichte in den Vordergrund rücken, aber die entscheidenden theologischen Fragen vernachlässigen. In der Luther-Renaissance sah Peterson eine verfehlte Repristinierung der reformatorischen Theologie, und die Dialektische Theologie hat ihn in keiner Weise überzeugt, obwohl er sogar Beiträge zu deren Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« lieferte. Sein 1925 veröffentlichter Aufsatz »Was ist Theologie?«[15] war eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Karl Barth, vor allem mit dessen Offenbarungsverständnis und der damit in Zusammenhang stehenden Aufgabenbestimmung der Theologie. Mit Kierkegaard hat er sich sehr intensiv beschäftigt, aber trotz aller Hochschätzung sich von ihm wegen der einseitigen Orientierung am einzelnen Glaubenden abgegrenzt. Zum Existentialismus, über den er sich später einmal kurz äußerte,[16] hatte er keine innere Beziehung. Das eigentliche Problem – so formuliert er 1925 in einer

[15] Vgl. in: Theologische Traktate, a.a.O. (vgl. Anm. 6.).
[16] Vgl. Existentialismus und protestantische Theologie (1947), in: Marginalien zur Theologie, a.a.O. 52–55.

Auseinandersetzung mit Paul Althaus noch sehr vorsichtig – »besteht doch gerade darin, daß es nicht nur eine Theologie des Glaubens, sondern auch eine mystische und eine sakramentale Theologie gibt, daß das biblische Christentum sich eben nicht in der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben erschöpft«[17]. In Zusammenhang damit stand für ihn, daß die Rückbindung an die grundlegende Offenbarungswirklichkeit und das für die Kirche fundamentale Dogma fehle.

Peterson hat seine Vorlesung über den Römerbrief zu einer Zeit gehalten, als er noch Mitglied der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn war. In seiner Auslegung geht er formal und inhaltlich eigene Wege. Zwar folgt er dem Gedankengang des Apostels Paulus, bemüht sich um Klärung der Begrifflichkeit und der jeweiligen Aussageintention, aber er greift bei seiner Auslegung oft weit über die jeweilige Textstelle hinaus, um grundsätzliche theologische Fragen zu erörtern und auf Probleme des kirchlichen Selbstverständnisses und der rechten kirchlichen Praxis einzugehen. Das macht den besonderen Reiz seiner Vorlesung aus, die nie nur eine neutrale Bestandsaufnahme ist, sondern eine mit Engagement und Leidenschaft durchgeführte Interpretation, was ja auch zu der starken Resonanz bei damaligen Hörern geführt hat. Daß er der evangelischen Tradition und Theologie längst entfremdet war, geht aus seiner Interpretation klar hervor. Nicht zufällig führt er fast durchgängig eine Auseinandersetzung mit Luther und der lutherischen Tradition. Wohin seine eigenen Wege führten, wird nicht zuletzt an der starken Betonung der sakramentalen Dimension erkennbar. Hinzu kam sein anderes Kirchenverständnis, wozu er sich dann 1929 programmatisch geäußert hat[18]. Der bevorstehende Konfessionswechsel zeichnet sich in der Vorlesung bereits deutlich ab. Im Jahre 1930 hat er die Evangelisch-Theologische Fakultät verlassen und ist zum Katholizismus übergetreten.

Bei seiner grundsätzlichen Kritik an der Theologie Barths überrascht es, daß er auf dessen Römerbriefauslegung, die in 1. Auflage 1919, in 2. Auflage 1922 erschienen war und eine breite Resonanz gefunden hatte, direkt überhaupt nicht eingeht. Immerhin hatte er zu Barth gute persönliche Kontakte; auch wäre für die Studenten eine kritische Analyse höchst ertragreich gewesen. Er sieht aber dessen Auslegung offensichtlich nicht als Exegese im eigentlichen Sinn an, sondern als einen am Römerbrief orientierten dogmati-

[17] Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, in: Zwischen den Zeiten 3 (1925), 281–302; 289.

[18] Die Kirche (in: Theologische Traktate, a.a.O. 245–257).

schen Traktat. Im übrigen verzichtet er nicht nur auf eine Stellungnahme zu Karl Barths Kommentar, auch mit der sonstigen Römerbriefauslegung seiner Zeit setzt er sich kaum auseinander. Auf exegetische Literatur geht er ohnehin nur an wenigen Einzelstellen ein; nur relativ selten berücksichtigt er abweichende Meinungen. Lediglich auf den Römerbriefkommentar von Hans Lietzmann aus dem »Handbuch zum Neuen Testament« in der 2. Auflage von 1919 weist er mehrfach hin, weil er, wie damals üblich, die Kenntnis dieses auf die nötigsten philologischen, textkritischen und sachlichen Informationen beschränkten Kommentars bei den Studenten voraussetzte.

2. Methodischer Zugang

Wichtig ist Petersons methodischer Zugang zum Denken des Paulus. Ihm lag an den spezifischen Konturen des apostolischen Zeugnisses. Die Besonderheit des paulinischen Denkens sah er in einer an die jüdische Apokalyptik anknüpfenden und diese transformierenden Konzeption.

Eine terminologische Besonderheit bei Peterson ist die Rede von »apokalyptischer« und von »jüdischer Theologie«. Natürlich meint er die jüdische Apokalyptik, nicht das Phänomen apokalyptischen Denkens im allgemeinen. Daß in neutestamentlicher Zeit neben anderen Gestalten jüdischen Glaubens vor allem die Apokalyptik sehr verbreitet war, hat er mit Recht betont, ebenso, daß das Urchristentum in erheblichem Umfang das Erbe der Apokalyptik angetreten hat. Wenn er demgegenüber von »jüdischer Theologie« spricht, denkt er an die pharisäisch-rabbinische Ausprägung jüdischen Denkens, wie sie damals durch den »Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch« von (Hermann L. Strack –) Paul Billerbeck repräsentativ dargestellt worden war (Bd.1–IV, 1924–1928). Hier ist die moderne Forschung vorsichtiger geworden; denn es gab zwar schon in urchristlicher Zeit ein ausgeprägtes pharisäisches Denken, aber dieses hat sich im Judentum erst vom 2. Jahrhundert an allgemein durchgesetzt und ist in Mischna, Talmud und Midrasch weiter ausgebildet worden, so daß man nicht ohne weiteres aus diesen Texten Rückschlüsse auf die Zeit Jesu und der Apostel durchführen kann.

Eine entscheidende Rolle spielt für Peterson die Eschatologie und eine damit in Zusammenhang stehende Christologie, womit

sich ein nur sakramental zu erfassendes Wirklichkeitsverständnis verbindet. Exegetisch lag ihm daran, die Voraussetzungen für ein angemessenes Verständnis der paulinischen Aussagen exakt zu bestimmen. Dabei wollte er jede vorschnelle religionsgeschichtliche Nivellierung vermeiden. Aufgrund seiner eigenen breiten Kenntnis der antiken Religionsgeschichte grenzt er sich deshalb ab gegen eine Forschung, die mit vordergründigen Abhängigkeiten rechnete, zudem unangemessene Kategorien anwandte. Er wehrte sich ebenso gegen ein Verständnis von Mystik, das dem eschatologisch-sakramentalen Denken des Neuen Testaments nicht gerecht wird. Ferner übte er Kritik an einer Auslegung, welche die in metaphysischem Horizont stehenden Aussagen psychologisiert oder ethisiert und dabei ein einseitig individualisierendes Verständnis der biblischen Texte vertritt. Vor allem aber setzte er sich mit einer von der Reformation herkommenden forensischen Interpretation der Heilsvermittlung, insbesondere von Rechtfertigung und Glaube, auseinander; er sieht darin ein fundamentales Mißverständnis der paulinischen Aussagen.

Ausgangspunkt der Interpretation Petersons ist die Auffassung von der Thronbesteigung Jesu Christi, womit das Eschaton bereits angebrochen und die Weltwirklichkeit fundamental verändert worden ist. Es geht ihm dabei um das spezifisch urchristliche Verständnis von Eschatologie, einer Eschatologie, für die Wesentliches bereits geschehen ist, die aber ihrer Vollendung erst noch entgegengeht, daher unter dem »eschatologischen Vorbehalt« – ein von ihm geprägter Begriff – steht. Nirgendwo sonst ist in der damaligen Zeit das Phänomen des Eschatologischen im christlichen Sinn so klar erfaßt worden wie von Peterson. Zwar hatte die liberale Theologie die Eigentümlichkeit der urchristlichen Eschatologie in ihrer apokalyptischen Gestalt klar erkannt, wie nach Franz Overbeck (1837–1905) vor allem Johannes Weiß (1863–1914) und Albert Schweitzer (1875–1965) gezeigt haben, aber sie wurde nicht zur Grundlage theologischen Denkens gemacht; sie wurde lediglich als zeitbedingte Anschauung angesehen, die bestensfalls im Sinne einer Motivation zu ethischem Handeln verstanden worden ist. Die dialektische Theologie hat zwar diesen biblischen Ansatz theologisch sehr viel ernster genommen, ihn aber im Sinne des radikal verstandenen Gegenübers von Gott und Welt uminterpretiert, wobei die Zukunftsdimension zu einem Nebengedanken wurde. Erik Peterson hat die apokalyptische Struktur dieser Eschatologie in ihrer gleichzeitigen Gegenwarts- und Zukunftsorientierung nicht aufgehoben und hat die fundamentale Bedeutung dieser Anschauung in seiner Römerbriefauslegung zur

Geltung gebracht. Nicht zufällig hat gerade dieser Aspekt auf Ernst Käsemann einen so nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

Im Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Thronbesteigung Jesu Christi als eschatologischem Akt ergibt sich für Peterson ein Wirklichkeitsverständnis, das sachgemäß nur bestimmt werden kann, wenn es in seiner ontologischen Tragweite erkannt wird. Da mit der Thronbesteigung Jesu Christi eine neue Dimension für Welt und Mensch erschlossen ist, kann diese nur so erfaßt werden, daß der gerettete Mensch wesensmäßig in die neue Wirklichkeit einbezogen ist. Das aber ist nur mit sakramentalen Kategorien zum Ausdruck zu bringen. Eschatologisches und sakramentales Denken gehören daher unlösbar zusammen; es geht auch nicht nur um die Sakramente selbst, sondern um die durch die Sakramente vermittelte Seinsweise. Damit gewinnt die Eschatologie hinsichtlich ihrer Gegenwartsbezogenheit eine durch und durch sakramentale Komponente, ein Gedanke, der dann für Heinrich Schlier von wesentlicher Bedeutung wurde.

Alle anderen Elemente der paulinischen Theologie fügen sich für Peterson dieser eschatologisch-sakramentalen Grundkonzeption ein. Das ist besonders deutlich dort zu sehen, wo es um die Christologie und die Ekklesiologie geht. Christus ist der gegenwärtige Träger und Erfüller der eschatologischen Wirklichkeit, und in der Kirche wird die jenseitige Dimension des Heils konkret erfahren. Aber auch die Soteriologie ist von dieser Grundkonzeption geprägt. So werden Rechtfertigung und Glaube nicht im Sinn des heilstiftenden Zuspruchs verstanden, sondern als Ausdruck des Eingegliedertseins in die eschatologisch-sakramentale Wirklichkeit. Es geht nicht um den Glaubensakt, durch den das Heil konstituiert wird, sondern der Glaube ist nach Peterson eine »objektive Größe« in Entsprechung zur Tora, er konkretisiert sich daher letztlich im Für-wahr-Halten der vollzogenen Thronbesteigung Jesu Christi. So ergibt sich ein Gesamtbild der paulinischen Theologie, das geprägt ist von dem eschatologisch-sakramentalen Ansatz und das von Peterson mit äußerster Stringenz durchgeführt worden ist.

3. Zur Bedeutung und Kritik

Petersons Auslegung des Römerbriefs ist zweifellos ein Meilenstein in der Geschichte der Exegese. Hier sind Sachverhalte erkannt, die theologisch völlig vernachlässigt waren. Natürlich ist diese Vorlesung auch das Dokument einer Zeit, die nicht mehr in jeder Hinsicht die unsere ist, sowohl im Blick auf die Exegese als auch im Blick auf die hier sich abzeichnende konfessionelle Problematik. Diese Zeitgebundenheit hebt aber nicht auf, daß Probleme bewußt gemacht werden, die nach wie vor aktuell sind. Allerdings ergeben sich zugleich kritische Rückfragen, die unter heutigen exegetischen Erkenntnissen gestellt werden müssen.

Bei aller Orientierung an den jüdisch-apokalyptischen Voraussetzungen des paulinischen Denkens ist unverkennbar, daß es sich bei Peterson doch um eine Sichtweise handelt, die von Erkenntnissen ausgeht, die er in der Patristik gewonnen hatte. Insofern ist Petersons Bemühen um eine textadäquate Auslegung nicht frei von Vorentscheidungen. Das zeigt sich an der konsequent ontologischen Interpretation, auch wenn sie in einer eigenständigen eschatologisch-sakramentalen Konzeption entfaltet wird. Obwohl die für Peterson fundamentale eschatologische Ausrichtung in der altkirchlichen Tradition fehlt, ist doch deren ontologische Denkweise dominant. Gerade diese Sicht der paulinischen Theologie kann aber heute nicht unwidersprochen bleiben. Paulus ist sehr viel stärker von der hebräischen Denkweise des Alten Testaments bestimmt, als das bei Peterson erkennbar wird. Das betrifft nicht zuletzt die Beurteilung der juridischen Elemente in der paulinischen Theologie. Nun berücksichtigt Peterson durchaus juridische Motive, aber er leitet sie aus seiner sakramental-ontologischen Grundkonzeption ab. Für alttestamentlich-jüdische Tradition hat das juridische Denken eine sehr viel fundamentalere Funktion. Es impliziert zwar durchaus eine bestimmte Ontologie, geht davon aber nicht wie das griechische und altkirchliche Denken aus. So ist auch für Paulus die Argumentation im rechtlichen Sinne keineswegs an sakramentale Voraussetzungen gebunden, hat vielmehr einen sehr viel umfassenderen Sinn. Das zeigt sich vor allem dort, wo es um die Rechtfertigung und den vertrauenden Glauben aufgrund des Zuspruchs durch das Heilswort geht, wie überhaupt für den Apostel das Wort ein starkes Eigengewicht neben dem Sakrament hat. Beim Heilszuspruch durch das Wort geht es auch nicht um ein bloßes Gerechterklären, sondern die Gerechterklärung ist

mit der Gerechtmachung identisch. Darüber hinaus ist es ein zentrales exegetisches Problem, wie sich die juridischen Elemente zu den »mystischen« Aussagen bei Paulus verhalten. Während der Apostel sich einerseits in seiner zutiefst jüdisch geprägten Denkweise an die alttestamentliche und frühjüdisch-apokalyptische Tradition anlehnt, hat er andererseits durchaus Elemente aus dem hellenistischen Denken aufgenommen, die dann ihrerseits Ansätze für das altkirchliche Verständnis waren. Zeigt sich das eine bei seinem Verständnis von Rechtfertigung und Glaube, so das andere bei der Auffassung von dem sakramental konstituierten In-Christus-Sein. Versuche in der protestantischen Exegese des beginnenden 20. Jahrhunderts, die »mystische« Komponente aufzugreifen, hatten zu keiner überzeugenden Lösung geführt. Diesen Mißstand hat Erik Peterson klar erkannt. Er ist daher auch sehr vorsichtig mit dem Phänomen des Mystischen bei der Paulusinterpretation umgegangen. Entscheidend war die eschatologisch-sakramentale Dimension. Insgesamt hat er auf diese Weise eine an der metaphysischen Ontologie orientierte Deutung des Paulus gewonnen, die ihn auf seinem eigenen Weg bestätigte. Damit hat er aber die spannungsvolle Einheit der paulinischen Konzeption, für die ebenso die heilstiftende Zusage kennzeichnend ist wie das Einbezogensein in eine sakramental zu verstehende Heilswirklichkeit, weitgehend aufgegeben, wie umgekehrt die reformatorische und nachreformatorische Paulusinterpretation einseitig die andere Linie vertreten hat, die Peterson a limine abgelehnt hat. Beide Komponenten interpretieren sich aber bei Paulus gegenseitig, und es stellt sich die Frage, wieweit nicht doch die evangelische Auslegung ein grundsätzliches, wenn auch nur partielles Recht hat.

In sachlicher Hinsicht ist auch Petersons Sicht des Judentums nicht ohne Probleme, sofern er konsequent davon ausgeht, daß das Christentum das Judentum als Gottesvolk abgelöst habe. Aber er führt das, was beachtet werden muß, in einer höchst differenzierten Sicht durch. Zwar kann er sagen, daß die Juden nicht mehr das auserwählte Volk sind, sondern daß die Erwählung auf das neue Volk übergegangen sei. Die Kirche ist für ihn das wahre Israel, sie hat die eschatologische »Doxa« (Herrlichkeit) empfangen; demgegenüber bekommt die Synagoge den Zorn Gottes zu spüren, sie bleibt jedoch bis zum Jüngsten Tag unter der Langmut Gottes. Kirche und Synagoge gehören daher zusammen, das Weinen der Juden an der Klagemauer und das Jubeln der Christen angesichts der Thronbesteigung Christi ergänzen einander. Sie sind Zeichen für den noch uneingelösten eschatologischen Vorbehalt. Es handelt sich ja für Peterson nicht um eine endgültige,

sondern nur um eine zeitweise Verstockung. Wenn Gott sein Volk verstoßen hätte, könnte sich kein Jude zu Christus bekennen. So wenig die erste Ankunft Christi ohne die Juden möglich war, so wenig wird es die zweite sein. Die Frage der definitiven Stellung der Juden im Reich Gottes ist noch nicht erledigt. Wo die Heidenchristen den Zusammenhang mit den Juden verlieren, verfallen sie daher der Substanzlosigkeit. So polemisiert Peterson ebenso gegen eine die Juden verurteilende Rassentheorie wie gegen eine rein religionsgeschichtliche Beurteilung des Judentums. Es geht für ihn um eine theologische Frage, die offen bleibt und erst in der Zukunft ihre Lösung erhält. Nur wenn diese wohldurchdachte Sicht berücksichtigt wird, kann man zu einer klaren Beurteilung der Verhältnisbestimmung von Juden und Christen bei Peterson kommen.

Nicht unproblematisch ist auch Petersons Stellung zum Staat, wie er sie in Röm 13 ausführt. Heute wird in der Exegese mit guten Gründen hervorgehoben, daß im Sinn von Röm 13,1f eine staatliche Verfassung als solche von Gott verordnet ist, daß Paulus aber nach Röm 13,5 die Unterordnung unter die je konkrete Staatsform vom Gewissen abhängig macht, was dann erhebliche politische Konsequenzen haben kann. Peterson unterscheidet die ontologische Grundstruktur der staatlichen Ordnung und die faktische Staatsverfassung, spricht aber gleichzeitig von der »Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen politischen Sphäre«. Die paulinische These sei »im Grund ganz unpolitisch« (zu Röm 13,3), weswegen er auch eine innere Distanz zur Weimarer Verfassung zum Ausdruck bringt. Hat er damit einerseits die aus Röm 13 oft abgeleitete Obrigkeitshörigkeit abgewehrt, so fehlt ihm andererseits doch noch die konkrete Erfahrung einer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche. In der Folgezeit hat er durchaus die politischen Implikationen des eschatologisch-sakramentalen Denkens hervorgehoben und gegen totalitäre Auffassungen einer politischen Theologie Stellung bezogen. In diesem Sinn hat er in seinem Traktat »Der Monotheismus als politisches Problem«[19] von 1935 dann von der »theologischen Unmöglichkeit« einer »politischen Theologie« gesprochen.

Peterson geht es zentral um ein erneuertes Verständnis von christlicher Theologie und christlicher Kirche. Wenn er den ontologisch-sakramentalen Charakter der paulinischen Aussagen besonders betont, so handelt es sich um eine Auffassung, die er in der

[19] Vgl. in: Theologische Traktate, a.a.O. 23–81.

römisch-katholischen Kirche am ehesten wiederfand. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Peterson in einer Hinsicht höchst eigenständig war: Er hat Paulus konsequent von der Eschatologie her verstanden. Er hat gerade auf diese Weise einen Weg gezeigt, der über die konfessionelle Problematik hinausführt. Die Heilswirklichkeit ist für ihn darin begründet, daß das endgültige Heil bereits angebrochen ist, aber noch unter dem »eschatologischen Vorbehalt« steht. Wenn er gleichzeitig die sakramentale Komponente hervorgehoben hat, dann will er damit deutlich machen, in welcher Weise die Weltwirklichkeit vom eschatologischen Heil tangiert wird. Er hat jedoch allzu einseitig das Verständnis der Rechtfertigung und des Glaubens davon abhängig gemacht und das textimmanente Spannungsverhältnis zugunsten eines Poles aufgelöst. Gleichwohl hat er ansatzweise einen Aspekt gewonnen, von dem aus die alttestamentlich-juridische wie die sakramental-ontologische Komponente bei Paulus verständlich werden kann. Inzwischen hat sich auf dem Wege über eine sorgsame Exegese der urchristlichen Texte in unseren Konfessionskirchen ein Verständnis durchgesetzt, das beide Elemente berücksichtigt und miteinander verbindet. Petersons Römerbriefauslegung war provokativ im Blick auf die damalige theologische und kirchliche Situation. Sie kann aber auch heute noch Anlaß geben, zu einem vertieften Verständnis des Römerbriefs und der Grundfragen des christlichen Glaubens zu kommen.

Ferdinand Hahn

III. Zur vorliegenden Edition

Wenn es nach 70 Jahren noch möglich ist, die damaligen Vorlesungen authentisch zu veröffentlichen, ist das dem Umstand zu verdanken, daß Peterson bei öffentlichen Auftritten kein Mann der freien Rede war. Er pflegte – von wenigen Ausnahmen abgesehen – den Stoff der nächsten Vorlesungsstunde(n) im vornhinein schriftlich auszuformulieren, oft sogar bis in die Anrede der Zuhörer und vorlesungstechnische Details hinein, und las diesen Text dann auch wortgetreu vor. Freie Diskussionen fanden in seinen Vorlesungen nur selten statt. Darum sind fast alle Vorlesungsunterlagen Erik Petersons in sprachlicher Hinsicht bereits druckreif, und er selbst hat sich bei nicht wenigen Veröffentlichungen auch Jahre später noch Teilen seiner alten Vorlesungen bedient und sie – oft kaum verändert – in neue Texte eingefügt. Freilich handelt es sich bei diesen Texten nicht um von vornherein zur Veröffentlichung bestimmte exegetische Kommentarliteratur, sondern eben um zunächst nur für die aktuellen Bedürfnisse der Vorlesungsstunden oft spontan niedergeschriebene Überlegungen und Auslegungen. Sie schwanken darum nicht selten von Seite zu Seite im Grad ihrer Ausführlichkeit, Dichte oder Tiefe: Zwischen Passagen, die von einem akribischen Ringen um die genaue Textbedeutung geprägt sind oder die sich geradezu in kleine theologische Traktate ausweiten, finden sich auch immer wieder einmal weniger intensiv bearbeitete Strecken, in denen sich Peterson mit Paraphrasen des biblischen Textes oder lakonischen Erläuterungen zufriedengab.

1. Die verschiedenen Textversionen

Bei der Edition der Römerbriefauslegungen Erik Petersons stellte sich zunächst das grundsätzliche Problem, daß für einige Kapitel zwei Textversionen vorliegen: für Röm 1,1–5,14 die unterschiedlichen Manuskripte der beiden Vorlesungen vom Sommersemester 1925 und vom Wintersemester 1927/28, für Röm 9 – 11 die Version dieser zweiten Bonner Vorlesungsreihe und die für den Druck bearbeitete Fassung von Vorträgen bei den Salzburger Hochschulwochen 1932, die 1933 unter dem Titel »Die Kirche aus Juden und Heiden«[20] erschienen.

a) Die beiden Fassungen von Röm 9–11

Um mit der letztgenannten Doppelung von Röm 9–11 zu beginnen: Ein Vergleich zwischen der Vorlesungsfassung und der Druckfassung zeigt, daß Peterson an den Kernpartien seiner Vorlesung auch als katholischer Theologe vor einem nunmehr katholischen Publikum kaum etwas geändert hat; lediglich einige exegetische Fachbemerkungen wurden weggelassen, der Stil etwas geglättet und eine Reihe von Anmerkungen vorwiegend aus der patristischen Literatur zur Absicherung seiner Auslegung hinzugefügt. Eine ehemalige Bonner Peterson-Schülerin urteilte zu Recht: »Es ist noch der alte Peterson, der hier spricht, wie er einst auf dem evangelisch-theologischen Katheder in Bonn stand. An seiner Theologie hat sich kaum etwas geändert.«[21] Darum wurde für die vorliegende Edition die Textversion von »Die Kirche aus Juden und Heiden« – auch wenn es sich gewissermaßen um die von Peterson autorisierte Fassung der Vorlesung handelt – nicht weiter berücksichtigt, sondern der ursprüngliche und ausführlichere Vorlesungstext zugrundegelegt. Eine Ausnahme bilden einige Passagen aus der Auslegung von Kapitel 9, von der insgesamt vier Manuskriptblätter verlorengegangen sind; statt dessen wurde hier der nahtlos anschließende Text der Druckfassung eingefügt.

b) Die beiden Fassungen von Röm 1,1–5,14

Schwieriger war die Entscheidung angesichts der unterschiedlichen Auslegungsversionen der ersten Kapitel des Römerbriefs. Die Vorlesung von 1926/27 ist in diesen Teilen keine Überarbeitung der Auslegung von 1925, sondern ein völlig neuer Text. Auch äußerlich sind die beiden Manuskripte sehr verschieden:

Das Manuskript der Vorlesung von 1925:

Die Vorlesung reicht insgesamt von Röm 1,1 bis Röm 8,15. Die Auslegung erfolgt Vers für Vers, die formale Einteilung folgt der Kapitelzählung; allerdings werden der Interpretation erst ab Kap. 7 auch jeweils Übersetzungen der Briefverse vorangestellt.

[20] Vgl. oben Anm. 1.
[21] Paula Schäfer, »Die Kirche aus Juden und Heiden«, in: Eine heilige Kirche 16 (1934), 124.

Das Manuskript besteht aus 35 zum Teil beidseitig eng beschriebenen Blättern (Format etwas kürzer und breiter als DIN A 4), die nicht numeriert sind. In den ersten beiden Kapiteln besteht die Auslegung fast nur aus Stichwörtern und knappen, dichotomisch aneinandergereihten Sätzen. Der Anteil stärker ausformulierter Passagen erhöht sich in den Kapiteln 3 und 4 kontinuierlich. Ab Kap. 5 beginnt der Auslegungstext in längeren Abschnitten, bald dann auch über mehrere Seiten hinweg sprachlich zu fließen.

Das Manuskript der Vorlesung von 1927/28:

Das Manuskript umfaßt Röm 1,1–5,14 und 8,16–16,27. Für den fehlenden Teil vermerkt Peterson am Rand: »Von 5,15–8,15 Alte Vorlesung«; er hat hier also die ausformulierten Teile der Vorlesung von 1925 vorgetragen. Das Manuskript umfaßt 432 Blätter auf qualitativ gutem Papier (Format s.o.), die jeweils nur auf einer Seite und hier auch nur auf der linken Blatthälfte (von Hinzufügungen abgesehen) großzügig beschrieben sind. Die Auslegung erfolgt auch hier dem Brieftext entlang, die Einteilung folgt wieder formal der Kapitelzählung. Abgesehen von Röm 1,1 sind den Auslegungsabschnitten jeweils Übersetzungen der zur Verhandlung stehenden Verse oder Versteile vorangestellt. Die Vorlesung ist in allen Teilen voll ausformuliert.

Die Unterschiedlichkeit der beiden Versionen läßt sich leicht erklären: Da die Römerbriefvorlesung von 1925 für Peterson die erste kontinuierliche Auslegung einer neutestamentlichen Schrift war, fand er hier erst langsam zu jener Organisation und Sprachform, die dann alle weiteren exegetischen Vorlesungen kennzeichnet. Er meinte anfangs wohl, mit einigen Stichworten (und einer griechischen Ausgabe des Neuen Testaments) bei seinem Vortrag auszukommen, schwenkte dann aber nach und nach auf die in den historischen Vorlesungen schon länger erprobte Methode ausformulierter Vorlagen ein. Grund für die in dieser Vorlesung noch winzige Handschrift, die die Blätter fast völlig bedeckt – ein Signum aller Manuskripte Petersons bis 1925 –, dürfte schlicht und einfach die chronische Knappheit seiner finanziellen Mittel gewesen sein, die ihm über Jahre hinweg einen verschwenderischen Verbrauch von Papier nicht gestattet hat.

Als Peterson sich gut zwei Jahre später erneut dem Römerbrief widmete, war die alte Vorlesung in der fragmentarischen Textgestalt der ersten Kapitel für ihn offensichtlich nicht mehr brauch-

bar. Darum schrieb er den Text komplett neu bis zu Röm 5,15. Von dieser Stelle an erschien ihm die ab dem 5. Kapitel sprachlich flüssige Version der alten Vorlesung bis zu ihrem Ende in 8,15 gut genug, um sie der neuen Vorlesung einzugliedern, freilich unter Vornahme einiger Streichungen und Korrekturen. Die Integration der alten Vorlesung ist zugleich ein Indiz dafür, daß sich sein Ansatz zum Verständnis des Römerbriefs in der dazwischenliegenden Zeit nicht grundlegend geändert hat, auch wenn die zweite Vorlesung unübersehbar neue Akzente setzt, einige Probleme, deren Behandlung 1925 noch großen Raum eingenommen hat, zurückdrängt und insgesamt weitaus stärker einem durchgängigen inhaltlichen Auslegungsmuster folgt als die erste. Es lag darum nahe, diese zweite Vorlesung als durchlaufenden Haupttext für die vorliegende Edition zu nehmen.

Da die Vorlesung von 1925 in den ersten Kapiteln nur stichwortartig vorliegt und darum als zusammenhängende Textgestalt kaum oder gar nicht zu rekonstruieren, in den letzten drei Kapiteln jedoch mit der zweiten Vorlesung identisch ist, schien es nicht ratsam zu sein, sie in ihrem Rumpfbestand als gesonderten Textanhang in dieser Edition zu präsentieren. Statt dessen wurden für die Edition der Kapitel 1,1–5,14 ausgewählte Teile dieser ersten Vorlesung als Fußnoten sowie als ein längerer Exkurs (»Zum Verständnis von πίστις bei Paulus«) dem Haupttext der zweiten Vorlesung beigefügt. Dokumentiert werden auf diese Weise Aspekte der alten Vorlesung, die entweder Aussagen der zweiten Vorlesung noch etwas vertiefen bzw. ihre Voraussetzungen verdeutlichen oder aber zusätzliche exegetische oder theologische Überlegungen einbringen. In einigen wenigen Fällen, in denen diese Passagen stichwortartig formulierte Gedanken enthielten, wurden diese sinngemäß zu einfachen Sätzen verbunden.

Generell gilt also für den vorliegenden Text von Röm 1,1–5,14, daß es sich bei allen Fußnoten dieses Teils (sofern nicht anders vermerkt), bei dem erwähnten Exkurs sowie dem Haupttext von Röm 5,15 bis 8,15 um den Text der alten Vorlesung handelt.

2. Die Dokumentation von Textkorrekturen

Peterson hat offenbar bei der Integration des alten Vorlesungsteils von Röm 5,15–8,15 einige Korrekturen, d.h. hauptsächlich Streichungen, im alten Manuskript vorgenommen. Aber auch in der zweiten Vorlesung finden sich etliche Spuren einer Überarbeitung, etwa in Form von am Rand vermerkten Ergänzungen. Im allgemeinen wird in der vorliegende Textversion stillschweigend die letztgültige Textfassung wiedergegeben, da vielfach nicht zu entscheiden ist, ob eine Korrektur bzw. Ergänzung schon während der Niederschrift oder erst nach weitergehenden Erkenntnissen zu einem späteren Zeitpunkt erfolgte. In einigen Fällen schienen jedoch die gestrichenen Passagen zu interessant, um sie einfach zu übergehen: wenn in ihnen z.B. Namen genannt werden, die erkennen lassen, wen Peterson mit einer Kritik konkret vor Augen hatte, oder wenn ihnen ein gewisses polemisches Pathos eignet, das etwas über den Grad des inneren Engagements in einer bestimmten Frage verrät (auch wenn sich Peterson zu einem späteren Zeitpunkt darin emotional lieber etwas mehr bedeckt hielt). Gelegentlich sind die Korrekturen freilich auch Indikatoren tatsächlicher Sinnesänderungen und wurden darum paradigmatisch einmal dokumentiert (vgl. Anm. 67 u. 125). In jedem Fall wird aber durch einen Hinweis seitens der Herausgeber in eckigen Klammern darauf aufmerksam gemacht, wenn es sich bei einer Aussage um einen von Peterson selbst getilgten Passus handelt.

3. Die Übersetzung des Bibeltextes

Die zweite Vorlesung von 1927/28 bietet in ihren neuen Teilen eine kontinuierliche Übersetzung des Brieftextes (abgesehen vom ersten Vers, bei dem die Übersetzung im laufenden Text erfolgt und der für die Edition hier »herausgezogen« wurde). In den eingeschobenen Manuskript-Passagen der alten Vorlesung im 5. bis 8. Kapitel fehlten diese Übersetzungen jedoch zu einem guten Teil. Glücklicherweise hat Erik Peterson für die zweite Vorlesung auf einigen gesonderten Blättern Übersetzungen der fraglichen Verse erstellt, die in der vorliegenden Edition dann an Ort und Stelle eingefügt werden konnten. Auch wenn hier gelegentlich Spannun-

gen zwischen der neueren Versübersetzung und dem älteren Auslegungstext spürbar werden, so ist es doch gut, daß diese Ausgabe auf diese Weise eine komplette Übersetzung des Römerbrieftextes aus Petersons eigener Feder bieten kann.

4. Die Gliederung der Vorlesung

Erik Peterson hat sich bei der formalen Gliederung seiner Vorlesung meistens wenig Mühe gemacht und ist bei den Exegesen einfach der Kapitelzählung gefolgt. Im laufenden Auslegungstext hat er die Übergänge und den Umfang der einzelnen Sinnabschnitte des Römerbriefs allerdings meistens benannt. Darum wurde für die vorliegende Edition die wenig aussagekräftige alte Kapiteleinteilung aufgegeben und durch eine inhaltliche Gliederung in Haupt- und Unterabschnitte ersetzt; im Falle des Römerbriefs ist diese Gliederung auch kaum strittig und problematisch.

5. Die Literaturangaben

Peterson hat in beiden Vorlesungsreihen gelegentlich Fachuntersuchungen genannt, auf einschlägige Kommentarliteratur zum Römerbrief hingewiesen oder sich mitunter auch allgemein auf Auffassungen einiger Theologen der Vergangenheit und Gegenwart bezogen. Ein Literaturverzeichnis oder gar einen Literaturbericht hat er diesen Vorlesungen freilich nicht beigegeben und auch nur in Ausnahmefällen im laufenden Text anvisierte oder zitierte Untersuchungen bibliographisch genauer gekennzeichnet. Soweit es möglich und sinnvoll war, wurden diese Angaben darum für diese Ausgabe seitens der Herausgeber ergänzt: Im vorangestellten Literaturteil sind Kommentare und Römerbriefausgaben, die Peterson gelegentlich oder kontinuierlich erwähnt, angegeben; in einigen Fällen könnte Peterson Hinweise vor allem auf antike Quellen jedoch möglicherweise auch aus der neueren Kommentarliteratur entnommen haben. In Fußnoten zum laufenden Text finden sich die Nachweise von speziellerer Literatur sowie von längeren wörtlichen Zitaten. Auch hier gilt, daß Nachweise in ekkigen Klammern von den Herausgebern stammen.

6. Die Wiedergabe des laufenden Textes

Da Petersons Manuskripte – mit Ausnahme der erwähnten Kapitel der ersten Römerbriefvorlesung – flüssig lesbar sind und kaum grammatische Fehler aufweisen, mußte bei der Redaktion des Auslegungstextes nicht tief in die Textgestalt eingegriffen werden. Die oft willkürliche Interpunktion sowie die gelegentlich ungewöhnliche oder altertümliche Orthographie ließ es jedoch ratsam erscheinen, Auslegungstext und Schriftübersetzungen dem zum gegenwärtigen Zeitpunkt gültigen Regelwerk anzupassen und gelegentlich die Syntax klarer zu gliedern, um die Aufnahme des Textsinns zu erleichtern. Darum wurden auch Abkürzungen ausgeschrieben. Die Kürzel der biblischen Schriften wurden nach den derzeit geltenden Regeln vereinheitlicht. Das gilt auch für die Abkürzungen »Kap.« für »Kapitel« und »V.« für »Vers«.

Eingefügt in den Text wurden ohne weitere Kennzeichnungen die genauen Angaben innerbiblischer Querverweise. In runde Klammern gesetzt wurden im laufenden Auslegungstext deutsche Übersetzungen bzw. Transkriptionen der griechischen Termini, die von den Herausgebern eingefügt wurden. Da diese Vorlesungen ursprünglich vor einem studentischen Publikum gehalten wurden, bei dem Peterson gute Griechischkenntnisse voraussetzte, hat er selbst darauf meistens verzichtet. Gelegentlich hat er auch bewußt die Verwendung begrifflicher Entsprechungen im Deutschen unterlassen, da ihm diese Übersetzungen irreführend oder verengend zu sein schienen. Dennoch schien es ratsam, im Blick auf einen nun größeren Leserkreis, der des Griechischen zum Teil vielleicht nicht (mehr) so mächtig ist, die Hindernisse der griechischen Begriffe etwas zu vermindern. Peterson selbst hat bei der Publikation von Röm 9–11 (»Die Kirche aus Juden und Heiden«) die in griechischen Lettern geschriebenen Wörter konsequent transskribiert bzw. übersetzt. Ihm auf diesem Weg zu folgen, schien den Herausgebern allerdings doch ein zu starker Eingriff in eine Fachvorlesung zu sein, die man in ihrem Charakter von fremder Hand nicht mehr ändern sollte, zumal sie in der vorliegenden Form vor allem auch für die exegetische Diskussion von heute interessant und wertvoll sein dürfte. Darum wurde der Kompromiß versucht, an Stellen, die theologisch von weitreichenderer Bedeutung sind, den verschiedenen griechischen Begriffen wenigstens bei ihrem ersten Auftauchen innerhalb eines Absatzes in Klammern eine deutsche »Verstehenskrücke« beizugeben, wohl wissend, daß sie den

genauen Bedeutungsumfang des griechischen Wortes selten genau treffen kann. Über den genaueren Wortsinn oder auch die Problematik seiner Feststellung möge man die inhaltlichen Ausführungen Petersons selbst zu Rate ziehen.

Es bleibt für die Herausgeberin der »Ausgewählten Schriften« am Ende die schöne Pflicht, allen herzlichen Dank zu sagen, die diese erste große Nachlaßedition ermöglicht haben: Allen voran Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Werkausgabe, der sich für diesen Band der zeitraubenden Mühe unterzogen hat, aus Petersons erster Römerbriefvorlesung die für die heutige Theologie und Forschung interessanten Passagen auszuwählen und als Fußnoten dem Haupttext der zweiten Vorlesung zuzuordnen, alle Phasen der Manuskriptbearbeitung und -korrektur mit sachverständigem Blick zu begleiten sowie einleitend eine erste Würdigung und zugleich kritische Wertung dieser Vorlesungen aus der Sicht der evangelischen Exegese vorzulegen. Zu danken ist einem weiteren Beiratsmitglied, Bischof Dr. Dr. Karl Lehmann, der zur Entstehung dieses Bandes mit vielen hilfreichen Hinweisen und nicht zuletzt der Vermittlung des nötigen Druckkostenzuschusses beigetragen hat. Darüberhinaus ist allen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen einerseits der Biblioteca Erik Peterson in Turin, andererseits der universitären Welt hierzulande zu danken, die bei der Vervollständigung der Manuskriptvorlagen (Dr. Vincenza Zangara) bzw. der Identifizierung einiger schwer nachzuweisender theologischer oder literarischer Bezüge (Prof. Dr. Peter Walter, Prof. Dr. Gerhard Kaiser, Prof. Dr. Reinhard Slenczka) in Petersons Römerbriefvorlesungen mitgeholfen haben. Auch dem Lektorat des Echter Verlags sowie den mit der Drucklegung beauftragten Anstalten gebührt Dank für die geduldige Begleitung und Umsetzung dieses umfangreichen Editionsprojekts.

Barbara Nichtweiß

XXXII

In den Vorlesungen Erik Petersons genannte Kommentare zum Römerbrief

Alte Kommentare

Augustinus, Expositio quarundarum propositionum ex epistula apostoli ad Romanos, Migne Bd. III[2], 903; Patrologia Latina 35, 2063 (= CSEL Bd. 84, 1971, 3 ff)

Origenes, Römerbriefkommentar, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Th. Heither OSB, Freiburg/Basel/Wien etc. 1993, Bd. 3 (= Fontes Christiani)

Johannes *Chrysostomus*, Kommentar zum Brief des hl. Paulus an die Römer, I. Teil (= Ausgewählte Schriften Bd. 5; Bibliothek der Kirchenväter Bd. 39), München 1922

S. *Thomae Aquinatis*, In Omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria, Vol. I, Turin [7]1929

Desiderii Erasmi Roterdami opera omnia emendatiora et auctiora, ed. Joannes Clericus, Bd. 6, Lugduni Batavorum [= Leiden] 1705 (Nachdruck Hildesheim 1962)

Neuere Kommentare

Johann Tobias *Beck*, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, 2 Bände, Gütersloh 1884

Johann Albrecht *Bengel*, Gnomon Novi Testamenti, [3]1773, hrsg. v. Peter Steudel, Stuttgart [8]1915

(Hermann Lebrecht-Strack –) Paul *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. III, München 1926 (Neudruck [9]1986)

Adolf *Jülicher*, Der Brief an die Römer, Göttingen 1907, [3]1917 (= Die Schriften des Neuen Testaments, hrsg. v. Johannes Weiß, Bd. II)

Johann Christian Konrad von *Hofmann*, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, Bd. III, Nördlingen 1868

Erich *Kühl*, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913

Marie-Joseph *Lagrange*, Saint Paul, Epître aux Romains, Paris 1916 ([6]1950)

Hans *Lietzmann*, An die Römer, Tübingen 1913, [2]1919 (= Handbuch zum Neuen Testament Bd. 8, [4]1933)

J. B. *Lightfoot*, Notes on the Epistles of St. Paul from Unpublished Commentaries, London 1895
Adolf *Schlatter*, Erläuterungen zum Neuen Testament, Bd. II, Calw [4]1928 (Neuausgabe 1973–75)
Bernhard *Weiß*, Der Brief an die Römer, Göttingen 1891 (= A.H.W. Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV)
Johann Jakob *Wettstein*, Novum Testamentum Graecum, Bd. II, Amsterdam 1752
Theodor *Zahn*, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig/Erlangen 1910, [6]1925 (= Kommentar zum Neuen Testament Bd. VI)

Editionen des griechischen Textes

Constantin *Tischendorf*, Novum Testamentum Graece. Editio octava critica maior, Leipzig 1869/72
Eberhard und Erwin *Nestle*, Novum Testamentum Graece, Stuttgart [13]1927 (neubearbeitet von Barbara und Kurt Aland [27]1993)

ERIK PETERSON

DER BRIEF AN DIE RÖMER

Vorbemerkung

Es ist nicht beabsichtigt, über die sogenannten Einleitungsfragen zu handeln.[1] Dafür sind die Einleitungen zu dem Neuen Testament zu Rate zu ziehen. Ich gestehe, daß ich diesen Einleitungsfragen sehr skeptisch gegenüberstehe. Sie bestehen zur einen Hälfte aus Fragen, auf die man keine Antwort geben *kann,* und zur andern Hälfte aus Fragen, auf die eine Antwort zu wissen in den meisten Fällen gar nicht *lohnt*. So gestehe ich denn, nicht zu wissen, aus wieviel Prozent Juden und wieviel Prozent Heiden sich die römische Gemeinde zusammengesetzt hat. Es genügt zu wissen, daß Paulus an die Heiligen in Rom geschrieben hat, und alles Interesse konzentriert sich auf die Frage, was steht denn eigentlich im Text, den wir in unserer griechischen Bibel lesen?

Ich will nun den Text nicht so auslegen, wie es der Christ etwa tut, der für sich zu Hause das Neue Testament liest. Es wäre häßlich, das Betkämmerlein in ein Auditorium zu verwandeln. Ich will daher den Text nicht so interpretieren, als ob ich ihn aus meiner Existenz vor Gott heraus auslegte – das wäre ein widerwärtiges Schauspiel –, sondern ich will den Text aus jener Distanz heraus behandeln, die nun einmal mit der intentionalen Blickrichtung des theoretischen Fragens notwendig gegeben ist. Das wirkliche und letzte Verständnis des Textes lernt man auf keiner Universität, sondern allein in der Schule des Heiligen Geistes. Wir reden hier also nicht als Pneumatiker, als Geistbegabte, und glauben auch nicht, daß die Universitäten – zumal in ihrem heutigen Bestande – der Ort sind, wo nach Gottes Ordnung die Geistbegabten das Neue Testament auszulegen hätten. Charismatische Schriftauslegung kann es nur in der ἐκκλησία (Kirche), und zwar – was dasselbe ist – in der Kultversammlung der ἐκκλησία geben. Wer sie auf den Universitäten sucht, der denkt von der Kirche zu gering und von der Universität zu hoch. Ich beginne also sofort mit der Auslegung.

---

[1] [Der hier wiedergegebene Haupttext folgt Erik Petersons zweiter Vorlesung über den Römerbrief vom Wintersemester 1927/28 in Bonn. Die Fußnoten bis Röm 5,15 bestehen – falls nicht anders angegeben – aus ausgewählten Passagen der ersten Vorlesung über den Römerbrief vom Sommersemester 1925 und sind für diese Edition von den Herausgebern eingefügt worden. Fußnotentexte in eckigen Klammern sind immer Erläuterungen oder Nachweise der Herausgeber. Näheres vgl. in der Einleitung zu dieser Edition S. XXIV ff.]

Der Briefeingang 1,1–7

[1,1] *Paulus, Sklave Christi Jesu, gerufener Apostel, abgesondert für das Evangelium Gottes,...* [1,7] *Gnade mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.*

1,1–7 stellt den Briefeingang dar. Es ist ein sehr umfänglicher Briefeingang. Man pflegt als Parallele zu den paulinischen Briefeingängen immer auf die Papyrusbriefe zu verweisen. Aber in Wahrheit ist eine Parallele zu diesem umfänglichen Briefeingang überhaupt nicht vorhanden. Der Briefeingang schließt in V. 7 mit der Segensformel: »Gnade mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus«. Im Formular der Papyrusbriefe würde der Eingang einfach lauten: Παῦλος τοῖς Ῥωμαίοις χαίρειν (Paulus grüßt die Römer). Damit werden wir nun aber geradezu genötigt, uns über die Eigenart des paulinischen Briefeingangs Rechenschaft abzulegen. Zunächst: Paulus sagt nicht χαίρειν (grüßen) wie die Griechen in ihrem Gruß, sondern er sagt in V.7 χάρις καὶ εἰρήνη (Gnade und Friede). *Schalom* – εἰρήνη (Friede) sagten auch die Juden, wenn sie sich grüßten; χάρις καὶ εἰρήνη (Gnade und Friede) aber sagten sie nicht. Wenn die Juden *schalom* bzw. εἰρήνη sagten, dann sprachen sie eine Segensformel aus; wenn die Griechen χαίρειν sagten, dann verwandten sie eine Wunschformel. Segensformel und Wunschformel sind nicht dasselbe. Die Segensformel wird von oben nach unten gesprochen, besser noch: sie wird *aus*gesprochen, die Wunschformel jedoch geht von Mensch zu Mensch über, man wünscht sich etwas an. Die Wunschformel wird daher immer verbal ausgedrückt, bei der Segensformel kann dagegen das Verbum fehlen, denn die Wirksamkeit des Segens ist schon im Aussprechen der Segensformel mitenthalten. Sie sehen an V. 7, daß neben χάρις καὶ εἰρήνη ein Verbum – und nun gar ein Verbum in optativer Form – fehlt, das heißt aber, Paulus grüßt nicht eigentlich die Römer, sondern er *segnet* sie.

Damit ist nun schon die Möglichkeit gegeben, in einem gewissen Bereich die Umfänglichkeit des Briefeingangs zu verstehen. Bei einer Wunschformel kann man sich kurz fassen, denn jeder Mensch kann dem andern etwas wünschen. Bei der Segensformel ist dagegen die Möglichkeit gegeben zu fragen: Wer ist es denn eigentlich, der die Segensformel über mich ausspricht? Bei der Wunschformel entsteht nicht das Problem der qualitativen Unterscheidung, wohl aber bei der Segensformel. Die Segensformel kann der Priester sprechen, der Vater, der Israelit – kurz, lauter

Kategorien, die eine qualitative Unterscheidung zur Voraussetzung haben; dagegen ist es sinnlos zu sagen, *»die Menschen«* könnten segnen. *»Die Menschen«* können nicht segnen, sie können sich nur etwas anwünschen, es sei nun Gutes oder Böses.

Von hier aus wird nun begreiflich, daß, wenn Paulus die Römer im Eingang seines Briefes segnet, er das aus einer bestimmten Eigenschaft heraus tun muß; daß diese sein Apostolat ist und somit sein Segen der Segen eines Apostels ist; das ist etwas, was uns gleich noch beschäftigen wird. Bleiben wir jetzt noch einen Augenblick bei der Segensformel in V. 7 stehen: »Gnade mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus«. Die beiden Segensworte χάρις (Gnade) und εἰρήνη (Friede) sind betont an den Anfang gestellt. Man braucht nur den Satz einmal laut zu lesen, um die eruptive Betontheit dieser Worte zu erkennen. Es passiert etwas, wenn diese Worte gesprochen werden. Χάρις und εἰρήνη lassen sich in diesem Augenblick hernieder – sie steigen aus jener Welt herab, in der Gott, unser Vater, und der κύριος (Kyrios, Herr) Jesus Christus weilen. Es ist eine reiche Welt: Neben Gott steht noch der κύριος Jesus Christus. Der Himmel der Juden und der Himmel der Mohammedaner ist ohne diese pleromatische Fülle, und daher ist auch ihr Segen ohne Fülle. Sie segnen: »Friede sei über euch.« Paulus aber segnet reicher, er segnet mit den Worten: »Gnade über euch und Friede«, und er kann es, weil er von Gott *und* dem Kyrios Jesus Christus her segnen kann. Es ist nicht gleichgültig, ob aus Fülle oder aus Mangel gesegnet wird. Der Fülle des Segens entspricht die Fülle der Liebe, der Armut des Segens entspricht der Eifer des Werks.

Ich sagte eben, die beiden Segensworte χάρις καὶ εἰρήνη seien betont an den Anfang gestellt. Man kann in etwa den Engelshymnus in Lk 2,14 vergleichen: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ … εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Auch hier sind zwei Segensformeln an den Anfang gestellt, nur daß bei Lukas die erste Segensformel sich an Gott richtet, während Paulus beide Segensformeln den Römern zukommen läßt. Paulus kann nun nicht zu den Römern sagen: δόξα ὑμῖν – »Lobpreisende Verehrung über euch«! Den δόξα-Ruf kann man nur Gott zukommen lassen. Die »Heiligen« in Rom – so hoch sie auch stehen mögen – können nicht Gegenstand liturgischer Verehrung sein, und darum sagt Paulus χάρις καὶ εἰρήνη (Gnade und Friede) und nicht δόξα καὶ εἰρήνη (Lobpreis und Friede).

Dem Sinn der semitischen Segensformeln hätte es entsprochen, wenn die Worte χάρις ὑμῖν, εἰρήνη ἀπὸ κτλ. unverbunden nebeneinandergestanden hätten. Die Einfügung καὶ (und) ist eine Konzession an den griechischen Sprachgeist; man darf sich dadurch in der

Interpretation nicht irremachen lassen. Es wird nicht eigentlich Gnade *und* Friede *gewünscht*, sondern Gnade wird gespendet, Friede wird gespendet – es wird gespendet, indem die Segensworte »Gnade, Friede« aus-gesprochen werden. Indem Paulus im apostolischen Segensspruch die Worte »Gnade, Friede« ausspricht, *spendet* er Gnade und *schafft* er Frieden.

Es ist dies eine Sache, die uns kaum mehr vertraut ist. Da die meisten nicht mehr wissen, was segnen heißt, verstehen sie auch nicht den Sinn von »Gnade spenden« und von »Friede schaffen«. Da Gnade nach altprotestantischer Auffassung nur *favor*, das heißt »gnädige Gesinnung« ist, kann sie auch nicht gespendet werden, selbst nicht im Segen des Apostels gespendet werden, und etwas Ähnliches gilt auch für den Frieden. Aber kann Paulus denn Gnade spenden, kann er denn Frieden schaffen? Tritt nicht sein Segen verdunkelnd vor den Segen Christi? Die Antwort auf den Einwand gibt der Text. Paulus kann nicht aus sich heraus Gnade spenden, nicht aus sich heraus Frieden schaffen; die Gnade, die er spendet, der Frieden, den er vermittelt, sie kommen von Gott unserm Vater und unserm Herrn Jesus Christus.

So kann er aber dann aus dem Schatzhaus Gottes Gnade und Friede hervorholen und mitteilen? Ich glaube, diese Möglichkeit ist durch den Text nahegelegt; ich weiß nicht, mit welchem Recht man sie bestreiten kann. Es ist Gnade, die von Gott kommt und die der Apostel spendet, es ist Friede, der vom Kyrios Jesus Christus stammt und den der Apostel vermittelt. Eine Gnade, die nicht gespendet wird, ist keine Gnade, ein Friede, der nicht vermittelt wird, ist kein Friede. Daß Gott mir gnädig ist, nützt mir nichts, auch wenn ich es noch so fest glaube. Seine Gnade muß mir gespendet werden. Und daß »all Fehd ein Ende hat«, hilft mir nicht weiter, wenn mir der Friede nicht geschenkt wird. Wie aber die Römer Gnade und Friede nicht unmittelbar durch Gott und seinen Christus, sondern mittelbar durch den Apostel empfingen, so empfangen auch wir Gnade und Friede nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch den, der heute an Stelle des Apostels Gnade und Friede zuspricht.

Damit hätten wir den Sinn der Segensformel in V. 7 in ganz rohen Umrissen deutlich gemacht. Wir kehren jetzt zu V. 1 zurück: *»Paulus, Sklave Christi Jesu, gerufener Apostel, abgesondert für das Evangelium Gottes«.* Am Anfang steht – als erstes Wort – der Eigenname Παῦλος. Wenn der Apostel nach hellenistischer Art gegrüßt hätte: Παῦλος τοῖς Ῥωμαίοις χαίρειν, dann wäre der Eigenname nicht besonders betont und die Voranstellung des Eigennamens nicht besonders auffallend gewesen. So aber, wo auf den

Eigennamen auch noch die apostolische Titulatur folgt, wird auch der Eigenname betont. Es wäre sinnlos, daraus dem Apostel den Vorwurf der Unbescheidenheit zu machen. Bescheidenheit ist überhaupt keine christliche, sondern eine humane Tugend. Man kann auch nicht sagen, daß die Demut verletzt werde; denn Demut ist eine an der Person haftende Tugend, Apostolat aber keine aus der Person stammende Würde.

Zum Eigennamen wird hinzugefügt: δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, »Sklave Christi Jesu«[2]. Man soll die Übersetzung »Sklave« festhalten und nicht mit Luther übersetzen: »Knecht«. Der Knecht lebt in einem kündbaren Dienstverhältnis; aber gerade diese Kündbarkeit des Dienstverhältnisses ist für den Apostel nicht vorhanden. Er gehört zum Eigentum Jesu Christi, was von dem Knecht nicht gilt. Er ist Eigentum Christi, wie der Tempelsklave Eigentum der den Tempel bewohnenden Gottheit ist. δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ ist also ein sakral-rechtlicher und kein moralischer Begriff. Freilich ist Paulus nun nicht Sklave an einem auf der Erde befindlichen Tempel, sondern Sklave an dem Himmelstempel der Himmelsstadt. Wichtig ist auch, daß er sich als Sklaven Christi Jesu und nicht als Sklaven Gottes bezeichnet. Da Christus – wie wir aus V. 7 gesehen haben – κύριος (Herr) ist, so ist er auch Eigentümer. Das scheint mir das eigentlich Wichtige an der κύριος-Bezeichnung für Jesus zu sein, daß damit seine Fähigkeit, im sakral-rechtlichen Sinne Eigentum – wie Gott – zu besitzen, zum Ausdruck gelangt. Christus ist der im Himmelstempel wohnende κύριος, zu dem sowohl der Tempelsklave Paulus als auch die τράπεζα (Tisch, Altar) gehört, an dem geopfert wird, und ebenfalls das ποτήριον (Kelch), aus dem das Blut des Herrn getrunken wird (vgl. 1 Kor 10,16–22).

Paulus sagt »Sklave Christi Jesu«, er sagt nicht »Sklave Jesu Christi«. In seinem sonstigen Sprachgebrauch kommt beides vor. Warum er Christus voranstellt, kann ich nicht sagen. Vielleicht, daß ihm bei Aufzählung der eigenen Titulatur auch die Titulatur

---

[2] δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ : δοῦλος θεοῦ oder κυρίου ist alttestamentliche Bezeichnung. Für Propheten, Mose, David, auch alle Verehrer Gottes verwendet. Es ist semitischer Sprachgebrauch. Die griechischen δοῦλοι sind ἱερόδουλοι. Als δοῦλος der Atargatis bezeichnet sich ein gewisser Lucius in der Inschrift aus Kefr Hanar. Personennamen, die mit *ĕbed* zusammengesetzt sind, sind in semitischen Inschriften häufig. Bedeutsam ist, daß Paulus sich δοῦλος Χριστοῦ nennt. Das Verhältnis zu Christus ist wie das zu Gott. Er sagt nicht δοῦλος κυρίου, was doch naheliegt und von der LXX her geboten ist; δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ muß Christus weniger nach der Seite seiner Autorität als nach Seiten seiner historischen Erscheinung ins Auge fassen.

Christus als besonders bedeutsam erschien. »Paulus, Sklave Christi Jesu«: Wir haben durch unsere Auslegung schon deutlich zu machen versucht, daß wir »Sklave Christi Jesu« nicht für eine Devotionsformel halten. Seine Formulierung ist nicht so zu verstehen wie das *servus servorum* (Diener der Diener) in der Titulatur der Päpste seit Gregor dem Großen. Weil das Wort δοῦλος (Sklave) in diesem Zusammenhang bei ihm nicht moralisch zu interpretieren ist, darum gehört es bei ihm auch nicht zu einer Devotionsformel, sondern ist Ausdruck eines sakral-rechtlichen Sachverhalts, der zu seinem Apostolat in engster Beziehung steht. Paulus ist als Apostel »Sklave Christi Jesu«. Weil er Apostel *Christi* ist, darum ist er auch Sklave *Christi* und nicht Sklave Gottes.

Paulus nennt sich κλητὸς ἀπόστολος[3], »gerufener Apostel«. Er sagt nicht einfach Παῦλος ἀπόστολος. In dem Zusatz κλητός (gerufen) zu ἀπόστολος ist die Eigenart seines Apostolats zum Ausdruck gebracht. Natürlich sind auch die Zwölf von Christus »gerufen« worden. Aber das tritt zurück hinter der Tatsache, daß sie die δώδεκα (Zwölf) sind, die Christus noch bei Lebzeiten um sich gesammelt hat und die er dann später hat Zeugen seiner Auferstehung sein lassen. Die Zwölf sind nicht durch eine Erscheinung zu Aposteln berufen worden. Das unterscheidet ihren Apostolat grundsätzlich vom Apostolat des Paulus. Sie waren als δώδεκα schon eine autoritative Größe, bevor der Auferstandene vor ihnen erschien. »Gerufener« Apostel im strengsten Sinne ist nur Paulus.

Auch die Antike kennt ein »Rufen« durch die Gottheit zur Übernahme priesterlichen Dienstes. Dieses »Rufen« kann durch Los oder durch Traumerscheinung erfolgen. Ein Beispiel für das erstere haben wir in der Wahl des Matthias zum zwölften Apostel. Eine Analogie zum zweiten liegt in der dem Paulus zuteil gewordenen Erscheinung vor Damaskus vor. Ich sagte eben vorsichtig: eine Analogie. Denn die Erscheinung vor Damaskus war keine Traumerscheinung, sie war auch nicht eigentlich eine Vision. Denn

---

[3] κλητὸς ἀπόστολος: Die Idee der göttlichen Berufung ist wieder semitisch. In der assyrisch-babylonischen Religion bedarf es eines Rufes, um ein Amt usw. auszufüllen (König, Namensnennung). Es ist höchst merkwürdig, daß die griechische Sprache καλεῖν nicht im Sinne eines göttlichen Berufens kennt. Es ist ein Fehler, daß bei Adolf Deißmann [Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften, Marburg 1895; Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen [4]1923] nicht über solche Unterschiede gehandelt wird. καλεῖν und κλῆρος werden von ihm nicht besprochen. Der Sprachgebrauch auf semitischem Boden muß aufgehellt werden. Die Verbindung κλητὸς ἀπόστολος ist auffallend. Sie ist nur sinnvoll, wenn κλητός für Paulus gleichzeitig bedeutet: »von *Gott*« berufen.