

„Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“

Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f.

Von Michael Theobald, Regensburg

Kontinuität mit dem normativen „Anfang“ der Kirche ist oft nur über eine Kritik der Überlieferung möglich. Sah man die „Kurzformel“ des Glaubens Röm 1,3f. jahrhundertlang im Lichte späterer christologischer Fragestellungen¹, so ist es das Gebot der Stunde, die jüdische Kontur der hier artikulierten Christologie, deren Bedeutung am Kopf des Römerbriefs schlechterdings nicht überschätzt werden kann, gegen den Druck der Auslegungsgeschichte wieder zur Geltung zu bringen. „Über kaum einen neutestamentlichen Text ist in den letzten Jahren so viel geschrieben worden wie über diesen.“² Wenn wir uns hier

¹ K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Völker. Die altkirchliche Auslegung von Röm 1–11 (Düsseldorf 21959) 21–26; R. Cantalamessa, La primitiva esegesi cristologica di „Romani“ 13–4 et „Luca“ 135, in: RivStorLettRel 2 (1966) 69–80; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I (Freiburg 1979) 81f. 791 (Reg.). Freilich bestimmt auch heute die Zweinaturenlehre noch oft den Interpretationshorizont: vgl. dazu J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18) (München 1968) 252, sowie unten Anm. 45.54.

² M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte (Tübingen 21977) 93. Lit. bei H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode (Stuttgart 61978) 199f.; E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a) (Tübingen 21974) 2; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK 6/1) (Zürich – Neukirchen 1978) 55. Außerdem: V. H. Neufeld, The Earliest Christian Confessions (NTTS 5) (Leiden 1963) 50f.; A. Stecker, Formen und Formeln in den paulinischen Hauptbriefen und den Pastoralbriefen (Diss. Münster 1966) 40–51; J. Cambier, L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains. Exégèse et théologie biblique I (SN 3) (Paris – Brüssel 1967) 177–184; Chr. Burger, Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 98) (Göttingen 1970) 25–33; R. Schnackenburg, Christologie des Neuen Testaments, in: Mysterium Salutis III/1 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1970) 262–267; R. Schubert, Die Davidsohnschaft bei Paulus und im lukianischen Doppelwerk (1972) (war mir nicht zugänglich); B. Olsson, Rom 1,3f. enligt Paulus, in: SEÅ 37/38 (1972/73) 255–273; E. Brandenburger, Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses (Gütersloh 1973) 19–22; V. S. Poythress, Is Romans 1,3–4 a Pauline Confession After All?, in: ET 87 (1975/76) 180–183; H. J. van der Minde, Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief (Paderborner Theol. Stud. 3) (München – Paderborn – Wien 1976) 38–47; J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82) (Stuttgart 1976) 18–31; P. E. Langevin, Une confession pré-paulinienne de la ‚Seigneurie‘ du Christ. Exégèse de Romains 1,3–4, in: R. Laflamme – M. Gervais (ed.), Le Christ hier, aujourd'hui et demain (Quebec 1976) 277–327; ders., Quel est le ‚Fils de Dieu‘ de Romains 1,3–4?, in: ScEs 29 (1977)

seinen Problemen erneut zuwenden, dann deshalb, um die bisher noch nicht genügend bedachte *Frage nach der paulinischen Interpretation der Formel* voranzutreiben³. Die formale Auskunft, Paulus habe sie zitiert, um „sich dadurch der ihm fremden römischen Gemeinde als Apostel, der die rechte Lehre vertritt“⁴, auszuweisen, befriedigt nicht. Man wüßte gerne, warum Paulus gerade auf diese Formel zurückgegriffen hat, wo er doch sonst nie in seinen Briefen von der davidischen Herkunft Jesu spricht. Bevor wir dieser Frage nachgehen, sollen in einem ersten Schritt Gestalt und Intention der vorgegebenen Formel bestimmt werden.

I. Das Bekenntnis zum inthronisierten Messias Jesus

Sosehr man sich heute darin einig ist, daß Paulus in Röm 1, 3f. eine alte christologische Bekenntnisformel zitiert⁵, von einem Konsens in der Bestimmung ihres Wortlauts und der Identifizierung der paulinischen Interpretamente ist man weit entfernt. Gewiß bleiben „alle Rekonstruktionsversuche ... mehr oder weniger hypothetisch“⁶. Zur Resignation besteht aber dann kein Anlaß, wenn man sich hinsichtlich der Kriterien der anzuwendenden Methode einig werden könnte. Grundsätzlich gilt, daß neben den syntaktischen und wortstatistischen, formkritischen und stilistischen Kriterien das Kontext-Argument besondere Beachtung verdient: Textelemente, die funktional in Relation zum Kontext stehen und exponierte Träger der das Bekenntnis übergreifenden Gedankenbewegung sind, fallen unter den Verdacht, paulinische Interpretamente zu sein, vor allem wenn Argumente der erstgenannten Art hinzukommen. Jede Rekonstruktion der Formel setzt also eine Vorstellung von dem voraus, was konstitutiv für den paulinischen Gedankengang ist und was nicht. Auch die hier gebotene Rekonstruktion impliziert eine solche Vorstellung; wenn sie erst im zweiten Teil der Untersuchung zur Sprache kommt, dann geschieht das nur um der besseren Darstellung willen.

Da die Diskussion der letzten Jahrzehnte von den beiden repräsentativen

145–177; W. Stenger, *Der Christushymnus 1 Tim 3,16. Eine strukturanalytische Untersuchung* (Regensburger Stud. zur Theol. 6) (Frankfurt – Bern 1977) 103–110; Kl. Haacker, *Exegetische Probleme des Römerbriefs*, in: NT20 (1978) 1–21; 12–14.

³ P. Stuhlmacher, *Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts*, in: EvTh27 (1967) 374–389, 383, hat sie am klarsten formuliert; vgl. auch B. Olsson, a. a. O. 258f.

⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1968) 52.

⁵ Zur Begründung vgl. H. Zimmermann, *Methodenlehre* 199f. Neuerdings hält V. S. Poythress, a. a. O. (Anm. 2) 182, Röm 1, 3f. für eine freie Komposition des Paulus „using a number of traditional expressions and ideas“.

⁶ M. Hengel, *Sohn Gottes* 94.

Positionen R. Bultmanns und E. Schweizers bestimmt wird, setzen wir bei ihnen ein. Bultmann führt das Bekenntnis als Beleg dafür an, „daß man in der ältesten Gemeinde die Messianität Jesu von seiner Auferstehung ab datiert hat“, „*das Leben und Wirken Jesu*, gemessen am traditionellen Messiasgedanken, *kein messianisches* war“⁷. Damit deutet er sein Verständnis der Formel an, entfaltet es aber nicht, wie er auch die Entscheidung, *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* Paulus zuzusprechen⁸, nicht weiter begründet. Schweizer, der wie Bultmann auf eine Darstellung der paulinischen Redaktion verzichtet, trifft Entscheidungen, die konträr zu denen Bultmanns ausfallen. Seine Überzeugung, *κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* gehörten zur Formel, begründet er so: „a) *πνεῦμα ἁγιοσύνης* ist im jüdischen Milieu belegt, nicht aber bei Paulus; b) Paulus kann zwar *κατὰ σάρκα* rein neutral für die menschliche Abstammung gebrauchen ..., das Gegensatzpaar *σάρξ* – *πνεῦμα* bezeichnet bei ihm aber die Antithese zwischen dem sündigen Menschen und seinem Verhalten und dem Gott und seinem Handeln; c) vor allem ist dasselbe Schema im christologischen Bekenntnis 1. Tim. 3, 16 und 1. Petr. 3, 18, in anthropologischer Aussage 1. Petr. 4, 6 zu finden ...“⁹ Das Schema gehöre in ein „räumliches“ Denken, das mit *σάρξ* und *πνεῦμα* die „untere“ Welt der Menschen und die „obere“ Welt Gottes einander entgegensezt¹⁰. Die Gemeinde, die die Formel gebildet habe, „hat einerseits die jüdische Messiasvorstellung gekannt, die den irdischen Davididen erwartet hat, andererseits die Erhöhungschristologie, nach der die Einsetzung Jesu zum Gottessohn-König erst an Ostern erfolgt ist. Es lag in der Sache begründet, daß das erste innerhalb der irdischen, das zweite innerhalb der himmli-

⁷ R. Bultmann, a. a. O. 28.

⁸ Ebd. 52; vgl. auch *ders.*, Neueste Paulusforschung, in: ThR NF 8 (1936) 11 Anm. 2. Bultmann schließen sich an: O. Michel, Der Römerbrief (Göttingen ¹³1966) 38 (anders ¹⁴1978, 73); O. Kuss, Der Römerbrief I (Regensburg ²¹1963) 8; C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans I (ICC) (Edinburgh 1977) 57 („may be“); N. A. Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: Studia Paulina (FS J. de Zwaan) (Leiden 1953) 90; A. Sand, Der Begriff ‚Fleisch‘ in den paulinischen Hauptbriefen (BU2) (Regensburg 1967) 161; A. Stecker, Formen 46; Kl. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7) (Gütersloh 1972) 112f.; Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur (Berlin – New York ²¹1979) 30. – E. Linnemann, Tradition und Interpretation in Röm 1, 3f., in: EvTh 31 (1971) 264–276, 275, und J. Becker, Auferstehung 20–24, modifizieren die Position Bultmanns (vgl. unten Anm. 26). Ihnen neigt U. Wilckens, Röm 57f., zu.

⁹ E. Schweizer, Röm 1, 3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, in: *ders.*, Neotestamentica (Zürich – Stuttgart 1963) 180f. Ihm folgen: E. Käsemann, An die Römer (HNT 8 a) (Tübingen ²¹1974) 8; H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6) (Freiburg 1977) 25; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83) (Göttingen ²¹1964) 252; K. Wegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8) (Neukirchen 1962) 71; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (ATHANT 44) (Zürich – Stuttgart 1963) 105f.; Chr. Burger, Jesus 25f.; J. Blank, Paulus 251; P. Stublmacher, Theologische Probleme 382; P. E. Langevin, Confession 287f.

¹⁰ E. Schweizer, a. a. O. 186.

schen Existenz zu denken war. Mit dem Schema der beiden Sphären, das die irdische Davidsohnschaft auch deutlich als vorläufige, erste Stufe kennzeichnet, hat die Gemeinde beides verbunden.“ Dieses gehöre also auch von der Sache her zum Bestand der Formel. Die beiden *κατά*-Wendungen könne man „nur interpretieren: ‚in der Sphäre des Fleisches‘ – ‚in der Sphäre des heiligen Gottesgeistes“¹¹.

Zunächst: Was ist zu dieser letzten These zu sagen? Daß *κατά* in der Koine auch lokal gebraucht werden¹² und zumindest mit *σάρξ* sich die Vorstellung einer „Sphäre“ verbinden kann, ist nicht zu bestreiten. Nur fragt es sich, ob das hier der Fall ist. In seiner paraphrasierenden Auslegung suggeriert Schweizer, die erste Zeile der Formel spreche vom Wirken des Davididen, wozu natürlich die Fortsetzung „in der Sphäre des Fleisches“ paßt. Genau gesehen, handelt sie aber von der Herkunft Jesu aus der Familie Davids, was eine lokale Ergänzung geradezu ausschließt. Im Rahmen dieser genealogischen Aussage heißt *κατά σάρκα*: „in Hinsicht auf das Fleisch, d. h. der menschlichen Abstammung“¹³. Fragen wir Paulus, wie er die Wendungen verstanden hat – auch wenn er sie vorgefunden haben sollte, wird er sie nach Maßgabe seiner syntaktischen Möglichkeiten aufgefaßt haben –, dann bestätigt er unsere Deutung, wenn er etwa in 2 Kor 10,3 ein modales *κατά σάρκα* von einem lokalen *ἐν σαρκί* unterscheidet. Aufschlußreich ist auch Röm 9,5, wo er wahrscheinlich auf 1,3 Bezug nimmt¹⁴: Gemeint ist nicht „der Christus, insoweit (er) im Irdischen (weilte)“, sondern „der Christus hinsichtlich seiner irdischen Herkunft“ (vgl. Röm 4,1; 9,3; 1 Kor 10,18).

Die Übersetzung von *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* ist schwieriger. Ein lokales Verständnis ließe sich dem Duktus der Aussage durchaus einfügen: „der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes ... in der Sphäre des heiligen Gottesgeistes“. Aber J. Becker wendet zu Recht ein, daß die Näherbestimmung des Geistes mit *ἁγιοσύνη* „mehr für eine ‚dynamistische‘ Akzentuierung als für eine ‚lokale‘ Qualifizierung der Geistaussage“ spreche¹⁵. So sieht sich mancher Exeget von

¹¹ Ebd. 187.

¹² Vgl. E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit (Berlin – Leipzig 1934) II/2, 431f.

¹³ W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin 1963) 806. Vgl. auch Ph. Vielhauer, Christliche Literatur 30; R. Schnackenburg, Christologie 266; E. Brandenburger, Friede 19.

¹⁴ O. Michel, Röm¹⁴ 296; U. Wilckens, Röm 58; A. Stecker, Formen 44f. („Im Zusammenhang des Briefes interpretieren nach dem Willen des Autors beide Stellen einander“); anders F. Hahn, Hoheitstitel 253 Anm. 3 („Röm 9,5 bietet keine Parallele, weil dort das *ἐξ ὧν* (sc. Ἰσραηλιτῶν) ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα wohl nur einen Modus der Betrachtung bezeichnen soll ...“ Das soll *κατὰ σάρκα* aber auch in 1,3!), und E. Käsemann, Röm 247.

¹⁵ J. Becker, Auferstehung 22. Vgl. auch B. Olsson, a. a. O. 269; P. E. Langevin, Confession 312–315. Der seltene Ausdruck *πνεῦμα ἁγιοσύνης* (vgl. Test Levi 18,11; Amulett von Acre), eine Übersetzung von *ruah haq-qodaš* (Jes 63,10f.; Ps 51,13; 1 QS 4,21; 8,16; 9,3; 1QH 7,6f.; 9,32;

der Sache her zu einer instrumentalen Deutung genötigt: „Der Geist der Heiligung ist die Macht, kraft deren Jesus als Gottessohn eingesetzt wurde.“¹⁶ Aber auch eine Beziehung oder Maßgabe (bezüglich, gemäß) könnte gemeint sein. Die Wendung bleibt ambivalent. Was es mit der eigentümlichen Asymmetrie der beiden *κατά*-Wendungen auf sich hat, die also nicht nur aus dem Überhang des *ἁγιοσύνη*, sondern auch aus ihrem unterschiedlichen logischen Bezug herrührt, soll uns unten beschäftigen. Zunächst ist zu fragen, ob bei einem Abschied von der lokalen Deutung, die wohl durch Schweizers Idee der „Zweistufenchristologie“ bedingt ist, noch die Voraussetzungen für seine Entscheidung stimmen, jene für das vorgegebene Christusbekenntnis in Anspruch zu nehmen. Beginnen wir bei dem letzten seiner drei oben genannten Argumente (c).

Gewiß fällt auf, daß auch in den christologischen Bekenntnistexten 1 Tim 3, 16 und 1 Petr 3, 18 das Paar *σάρξ* – *πνεῦμα* begegnet. Aber ein Vergleich mit diesen Texten ist nur bedingt möglich, da es in ihnen nicht nur syntaktisch anders bezogen ([*ἐν σαρκί* / [*ἐν πνεύματι*]), sondern auch mit anderen Vorstellungen verbunden ist. So setzt in 1 Tim 3, 16 die „Erscheinung“ Jesu „im Fleisch“ die Idee seiner Präexistenz voraus, die der Formel Röm 1, 3f. fremd ist¹⁷. Bezeichnet das Paar zwar in allen drei Texten den Gegensatz von Irdisch-Menschlichem und Göttlich-Überirdischem, so ist dieser aber in 1 Tim 3, 16 und 1 Petr 3, 18 unter das Vorzeichen eines *räumlichen*, in Röm 1, 3f. dagegen eines *geschichtlichen* Denkens gestellt: Qualifiziert *κατὰ σάρκα* das Bekenntnis zur davidischen Herkunft Jesu als Aussage über seine in ein bestimmtes geschichtliches Konti-

Dam 2, 12), ist nicht gleich *πνεῦμα ἅγιον*, sondern meint die Herrlichkeit Gottes: E. Peterson, *Das Amulett von Acra*, in: *ders.*, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg 1959) 351f. Ihm folgen H. Schlier, Röm 26; Kl. Haacker, *Probleme* 12f. – Man sollte auch auf das Vorkommen von *ruah qodsā* in den pal. Targumim hinweisen (vgl. dazu P. Schäfer, *Die Termini „Heiliger Geist“ und „Geist der Prophetie“ in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander*, in: VT 20 [1970] 304–314; 306f.). Ist die „terminologische und sachliche Gleichsetzung von *πνεῦμα ἅγιον* (Neues Testament)“ mit dieser Bildung nicht bewiesen (ebd. 305 Anm. 5 zu A. Diez Macho, *The recently discovered palestinian targum: its antiquity and relationship with the other targums*, in: Congress Volume. Oxford 1959 [VT. S 7], [Leiden 1960] 222–245; 232f.), so scheint mir das aber für *πνεῦμα ἁγιοσύνης* unter terminologischem Aspekt doch erwägenswert zu sein. Sollte es sich bei der Genitivverbindung tatsächlich um Übersetzungsgriechisch handeln, dann spräche das auch für ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zur vorpaulinischen Formel (vgl. Anm. 22).

¹⁶ E. Käsemann, Röm 10 (es handelt sich um einen „rhetorischen“ Parallelismus); F. Hahn, *Hoheitstitel* 256. E. Schweizer, a. a. O. 187 Anm. 27, hält es für möglich, daß die instrumentale Bedeutung in der Formulierung „mitschwingt“. Jedenfalls entspricht sie gut dem Sinn der Genitivverbindung (s. Anm. 15). Kl. Haacker, *Probleme* 13, löst den Bezug der beiden *κατά*-Wendungen (gegen ihre zumindest „rhetorisch“ beabsichtigte Parallelisierung) auf, macht damit aber nur das Dilemma der eigentümlichen Asymmetrie der beiden *κατά*-Wendungen offenkundig.

¹⁷ Vgl. Kl. Wengst, *Formeln* 112f.; Ph. Vielbauer, *Urchristliche Literatur* 30, sowie E. Linnemann, *Tradition* 265. Zu 1 Petr 3, 18 vgl. N. Brox, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21) (Zürich – Neukirchen 1979) 168: „Fleisch“ und „Geist“ sind hier „soteriologische ‚Bereiche‘ von vorläufig Heillosem und endgültiger Heilssphäre“. Auch diese Kategorien sind Röm 1, 3f. fremd!

num eingebundene Seinsweise, so bezeichnet κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης entweder das Wirken des Geistes bei Jesu Inthronisation (instrumental) oder den eschatologischen Aspekt des Geistes, unter dem jene gesehen werden soll (modal).

Die Ansicht, daß solche Verwendung des Begriffspaares von Paulus nicht zu erwarten sei, weil σάρξ bei ihm in Opposition zu πνεῦμα einen widergöttlichen, durch die Sünde bestimmten Zustand bezeichne (b), blendet die bei ihm anzutreffende Variationsbreite im Gebrauch der Formeln ab. Neben der wertenden Verwendung von σάρξ und πνεῦμα (Röm 8, 4ff.; Gal 3, 1ff.; 5, 17; Phil 3, 1ff.) benutzt Paulus κατὰ σάρκα auch neutral zur Kennzeichnung menschlicher Seinsweise (Röm 4, 1; 9, 3; 1 Kor 10, 18). Die Verbindung von Christus mit κατὰ σάρκα findet sich nur bei ihm (Röm 9, 6; 2 Kor 5, 16)¹⁸. Dabei ist Röm 9, 5 von besonderem Interesse, da „κατὰ σάρκα der Sache nach als Gegensatz ein κατὰ πνεῦμα“ impliziert¹⁹, die Aussage also auch das zweite Glied der Credo-Formel 1, 4 assoziiert: Daß Jesus als Messias (ὁ Χριστός) aus dem jüdischen Volk stammt, betrifft seine geschichtliche Herkunft, wird aber relativiert oder überboten von seinem Sein κατὰ πνεῦμα. Erweist demnach Röm 9, 5 das Interesse des Paulus an einer Differenzierung der Aspekte σάρξ und πνεῦμα im Hinblick auf die Person Christi, dann könnte er durchaus auch selbst für die Eintragung dieser Aspekte in die Formel 1, 3f. verantwortlich zeichnen²⁰. Kl. Wengst weist noch auf Gal 4, 21 ff. hin, einen Text, der „in der Anwendung von κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα“ Röm 1, 3f. „nahesteht“: „Der auf natürliche Weise erfolgten Zeugung und Geburt Israels wird ... die durch Gottes Wunderkraft ermöglichte Isaaks entgeggestellt.“²¹

Kommen wir zum ersten Argument Schweizers (a). Sowenig es auszuschließen ist, daß Paulus die beiden κατὰ-Wendungen in das Bekenntnis eingebracht hat, so unwahrscheinlich ist es in der Tat, daß πνεῦμα ἀγιοσύνης auf sein Konto

¹⁸ Ph. Vielhauer, *Urchristliche Literatur* 30. Auch „die Wendung κατὰ πνεῦμα und die Antithese κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα“ finden sich „ausschließlich bei Paulus“ (ebd.).

¹⁹ H. Schlier, Zu Röm 1, 3f, in: *Neues Testament und Geschichte* (FS O. Cullmann zum 70. Geb.) (Zürich 1972) 207–218, 211. Wenn es bei F. Blass – A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (bearb. von F. Rehkopf) (Göttingen 1976) § 266 Anm. 4, zu τὸ κατὰ σάρκα heißt: „Der Zusatz des Artikels hebt die Beschränkung stark hervor (insoweit als das Leibliche in Betracht kommt)“, dann darf das nicht abwertend verstanden werden, sondern als syntaktisches Signal dafür, daß κατὰ πνεῦμα als Gegensatz zu assoziieren ist.

²⁰ E. Schweizer, a. a. O. 181 Anm. 5, läßt solcher Argumentation erst gar keinen Raum: Röm 9, 5 sei „vielleicht beeinflusst durch die 1, 3 verwertete Tradition“. Wenn er in seiner Replik auf E. Linnemann (EvTh 31, 275) feststellt, „keine der beiden Wendungen“ würden bei Paulus „je in Verbindung mit einem Verbum neutral verwendet“, dann blendet er Röm 9, 5, wo allerdings ein Nomen der Bezugspunkt ist, von vornherein aus.

²¹ Formeln 113. Wie hier κατὰ σάρκα theologisch durch κατὰ πνεῦμα eingeschränkt wird, zeigt, daß ein relativierender Gebrauch von κατὰ σάρκα nicht unbedingt den strikt negativen Sinn des „Sündenfleisches“ haben muß. Der paulinische Sprachgebrauch ist nuancenreich!

geht²². Die Formulierung *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* ist eine „Mischung aus un-paulinischer Genitivverbindung und paulinischer Präpositionalwendung“²³. Wie ist dieser Befund, der die beobachtete Asymmetrie von 1,3/4 bestätigt, literarkritisch zu deuten? „Mir scheint die Hypothetik dann ... kalkulierbar, wenn man ‚Geist der Heiligkeit‘ und ‚nach dem Fleisch ... nach ...‘ zwei verschiedenen Stufen zuweist, also für die Doppelung der Wendung Paulus und für die Genitivverbindung die Tradition verantwortlich macht.“²⁴ Dann klärt sich auch die Ambivalenz im logischen Bezug: Sprach das Bekenntnis von der Einsetzung Jesu zum Sohn ... „durch den Geist der Heiligkeit“ – dies entspricht gut dem Sinn der Genitivverbindung –, so hat Paulus das Bekenntnis zum Zweck der Differenzierung zweier Aspekte mit der Einfügung von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ (πνεῦμα ἁγιωσύνης)* überlagert²⁵. Freilich wird diese Hypothese erst dann plausibel, wenn gezeigt werden kann, welches Interesse Paulus zu diesem redaktionellen Eingriff veranlaßt hat. Bei der Erklärung von *ἐν δυνάμει* zum paulinischen Interpretament läßt sich ein solches Interesse an der Einbettung der Formel in ihren Kontext leicht ablesen: „Diese Zufügung ist dadurch veranlaßt, daß die Gottessohn-Prädikation von Paulus schon V. 3a gebracht worden ist und sie nun mit der Formel konkurriert; das Interpretament soll einen Ausgleich schaffen.“²⁶ Demnach kann man mit folgendem Wortlaut der Credo-Formel rechnen:

²² „Denn wenn man Paulus auch eine im Neuen Testament einmalige Verbindung wie ‚Geist der Heiligkeit‘ zutrauen kann, so wohl doch kaum dies: daß er bei Bildung solcher Singularität zugleich noch einer für ihn typischen Formulierung abschwört, nämlich statt ‚nach dem Fleisch‘ und ‚nach dem Geist‘ nun noch ‚nach dem Geist der Heiligkeit‘ zu formulieren“ (J. Becker, Auferstehung 21). Daß *πνεῦμα ἁγιωσύνης* „im jüdischen Milieu ...“, nicht aber bei Paulus“ vorkomme (Schweizer, a. a. O. 180f.), richtet eine falsche Alternative auf; anders Kl. Wengst, a. a. O. 113; Ph. Vielhauer, Urchristliche Literatur 30; A. Stecker, Formen 46 A.3. – Die Geistaussage scheint mir auch von der Sache her zur Tradition zu gehören (vgl. auch Mk 1,10f.).

²³ J. Becker, Auferstehung 21. Vgl. auch V. E. Poythress, a. a. O. 181.

²⁴ Ebd. 22. Zu Recht fordert er, daß „bei einer Zuweisung des Doppelements an nur eine Hand – sei es an Paulus oder an die Stufe vor ihm – noch ausdrücklich die Singularität einer Begründung zugeführt werden (sollte), warum nur beim Geist, nicht auch beim Ausdruck ‚nach dem Fleisch‘ eine Näherbestimmung anzutreffen ist“ (ebd.).

²⁵ Auch in 2 Tim 2,8 fehlt das Paar. Ignatius, der *κατὰ σάρκα* mit dem Bekenntnis in Eph 20,2 und Sm 1,1 verbindet (es fehlt in Eph 18,2; Trall 9,1; Röm 7,3), scheint es direkt aus pl Röm 1,3 übernommen zu haben (so H. Rathke, Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe [TU 99] [Berlin 1967] 48).

²⁶ Ph. Vielhauer, Urchristliche Literatur 31, im Anschluß an u. a. E. Schweizer, a. a. O. 180, und H. Zimmermann, Methodenlehre 201f. Anders F. Hahn, Hoheitstitel 252; J. Blank, Paulus 251, u. a. Gewiß könnte die Wendung von der Sache her auch Bestandteil der vorpaulinischen Formel sein: zur Inthronisation gehört die Übernahme der Macht (vgl. Ps 2; 110; PsSal 17 etc.); aber setzt man *ἐν πνεύματι ἁγιωσύνης* für die Formel voraus, dann ist eine zweite Präpositionalwendung schon aus stilistischen Gründen unwahrscheinlich. E. Linnemann, Tradition 274, rekonstruiert ein *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγιωσύνης*. Aber dann scheint die Redaktion des Paulus doch zu raffiniert zu sein.

(πιστεύω εἰς Ἰησοῦν)²⁷
τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυὶδ
τὸν ὀρισθέντα υἱὸν θεοῦ ἐν πνεύματι ἀγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Wie ist dieses Bekenntnis zu verstehen? Daß in ihm, wie Schweizer behauptet, zwei sich überbietende Messiasvorstellungen, eine jüdische und eine christliche, zusammengebunden seien, ist schon aus semantischen Gründen unwahrscheinlich: Ein Bekenntnis, das ein in sich geschlossenes Syntagma darstellt, wird nur eine Vorstellung artikulieren, wobei die vom Bekenntnis vielleicht ausgegrenzte außerhalb seiner selbst liegt und nur durch oppositionelle Referenzen assoziiert werden kann. Zudem besteht „zwischen γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ und ὁ υἱὸς Δαυὶδ ... keine terminologische Identität“²⁸. Das Bekenntnis spricht in seinem ersten Glied weder vom Messias noch vom Messias designatus. „Wo ein Erlöser aus einer bestimmten Dynastie erwartet wird, liegt es in der Natur der Sache, daß die Abstammung als solche noch nicht zum Erlöser macht, sondern lediglich zu dieser Rolle *prädestiniert*.“²⁹ Die Abstammung von David war nur der Anfang des messianischen Prozesses, der erst mit der Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes durch den Geist der Heiligung aufgrund der Auferstehung von den Toten³⁰ sein Ziel fand. Steht demnach der erste Satz des Bekenntnisses „nicht separat, in sich geschlossen“ da, sondern ergibt „erst mit 1,4 zusammen das Ganze“³¹, dann fragt sich, ob nicht auch von hierher die *Differenzierung* zweier Aspekte an der Person Jesu sich als Überlagerung des Bekenntnisses erweist. Jedenfalls bringt das abstrakte Begriffspaar *σάρξ* – *πνεῦμα* in die temporale Zuordnung der beiden Bekenntnissätze eine neue Optik hinein, die im Vergleich zur Unmittelbarkeit des Bekenntnisses eher eine reflektierende Meta-Ebene signalisiert.

Die Beziehung des Bekenntnisses zum jüdischen Konzept des davidischen Messias ist differenziert. Einerseits kommen die jüdischen Kategorien über den Verständnishorizont des Bekenntnisses, die messianische Inthronisation (Ps 2; 110; 2 Sam 7), in Röm 1,3f. voll zum Zug³²; andererseits schließt das Bekenntnis das jüdische Konzept insofern aus, als es die Inthronisation Jesu zum Messias nicht im irdisch-politischen Raum ansetzt, son-

²⁷ So der Vorschlag von E. Linnemann, Tradition 274. Vielleicht ist aber auch Ἰησοῦν Χριστόν aus V. 4b nach vorne zu ziehen.

²⁸ E. Linnemann, Tradition 267.

Kl. Haacker, Probleme 13.

³⁰ Zur Problematik dieser Wendung vgl. zuletzt P. E. Langevin, Confession 305–310.

³¹ E. Brandenburger, Friede 19. Deshalb ist es auch nicht möglich, die vorpaulinische Formel in zwei ursprünglich selbständige Bekenntnissätze aufzuspalten (so H. Zimmermann, Methodenlehre 206f.; Chr. Burger, Jesus 29).

³² Vgl. J. Blank, Paulus 252; B. van Iersel, Der Sohn in den synoptischen Jesusworten (NT.S 3) (Leiden 1964) 73; O. Betz, Was wissen wir von Jesus? (Stuttgart 1965) 64–67.

dern seine Messianität „aufgrund der Auferstehung von den Toten“ in Kraft treten sieht. Bei der damit vollzogenen Entpolitisierung wird es sich um eine schon selbstverständliche Implikation des Bekenntnisses handeln; die Konfrontation zwischen jüdischem und christlichem Messiasverständnis vollzieht sich ja nicht, wie Schweizer meint, *innerhalb* des Bekenntnisses, sondern ist zu seinen Voraussetzungen zu rechnen.

Zuletzt ist noch auf einen von Becker in die Diskussion eingebrachten Gesichtspunkt hinzuweisen, der für die Frage, warum Paulus gerade auf dieses Bekenntnis zurückgegriffen hat, von Bedeutung ist. Untersucht man die Formel in der Regel „ausschließlich im Rahmen christologischer Theoriebildung des Urchristentums“ und blendet dabei „die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Gemeindegewirklichkeit aus“, so kommt es nach Becker vor allem auf die Frage an, „warum und wozu gerade diese Christologie konzipiert wurde“³³. Ist der Messias der Weltherrscher, der über die *Völker* regiert (Ps 2, 8; 110, 1; Ps Sal 17, 3 etc.), dann war ein Bekenntnis zum inthronisierten Messias Jesus „das stärkste entnationalisierende Element, das man sich denken konnte“. Daß die Inthronisationsformel der „Legitimation der griechisch sprechenden judenchristlichen Mission zur Überschreitung der jüdischen Volksgrenzen“³⁴ diene, hat, so gesehen, viel für sich. Dem Heidenapostel kam sie in dieser Interpretation gewiß gelegen.

II. Das Evangelium vom Sohn Gottes, dem Messias Israels und dem Herrn aller Völker

Auskunft darüber, wie Paulus die Glaubensformel als „Kurzformel“ seines „Evangeliums vom Sohn Gottes“ (1, 1/3.9) verstanden hat, erteilt uns zunächst ihre redaktionelle Einfügung in das Briefpräskript. Weil aber dieses der Notenschlüssel des ganzen Briefes ist, sein Präludium, in dem der Apostel zwar noch nicht das Thema seines Schreibens formuliert (vgl. 1, 16 f.), mit seiner Selbstvorstellung für die nun anhebende Kommunikation mit den Römern aber doch schon die Weichen stellt, kann „die Bedeutung der Zitierung“ „nur aus dem gesamten Römerbrief erschlossen werden“³⁵. Das Ergebnis der redaktionskritischen Analyse des Präskripts muß deshalb an der Intention des Briefkorpus

³³ Auferstehung 30.

³⁴ Ebd. 29. Rechnet man freilich mit einem Funktionswechsel der Formel, dann könnte sie durchaus auch auf palästinensisch-jüdischen Ursprung zurückgehen (so *J. Blank*, Paulus 250) und die „vielleicht älteste Antwort der christlichen Urgemeinde auf die Frage“ sein, „ob und in welchem Sinn das Dasein des irdischen Jesus ein messianisches war“, „eine Antwort auf das Messiasproblem bei Jesus überhaupt“ (ebd. 255).

³⁵ *H. W. Bartsch*, Zur vopaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes, in: ThZ 23 (1967) 339. Vgl. auch *A. Stecker*, Formen 42; *B. Olsson*, a. a. O. 257.259f.

insgesamt bewährt werden. Interpretieren sich die in 1,3f. und 16f. gegebenen Definitionen des Evangeliums gegenseitig³⁶, dann gibt uns Paulus selbst einen Hinweis, wo wir im Zusammenspiel von Einzelexegese und Gesamtverständnis den hermeneutischen Zirkel ansetzen können (vgl. auch 9,5; 15,8f.12). Das Präskript in dieser Weise im Licht des ganzen Briefes zu lesen bewahrt davor, aus der Selbstvorstellung des Apostels nur allgemeine theologische Ideen zu vernehmen, die nicht an die geschichtliche Situation des Briefes zurückgebunden wären³⁷.

Meist sieht man die Zuordnung der beiden Bekenntnissätze 1,3,4 in ihrem paulinischen Verständnis von dem Schema *Erniedrigung/Erhöhung* bestimmt: Im Unterschied zum jüdischen Denken, das sich die Davidsohnschaft nur im Rahmen einer Hoheitsaussage vorstellen könne, bezeichne in Röm 1,3 „die Abkunft von David den Messias im Stande seiner Menschlichkeit und Niedrigkeit im Gegensatz zu seiner Erhöhung und Herrschaft“³⁸. In der paulinischen Redaktion falle auf das Bekenntnis zur davidischen Herkunft Jesu, die ohnehin für seine irdische Existenz als ganze stehe (κατὰ σάρκα), von ihren beiden Grenzen, dem „Woher“ und „Wohin“ Jesu, neues Licht: Sei im Horizont seiner Präexistenz, die in dem dem Bekenntnis vorgeschalteten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ aufscheine, die Herkunft von David „Kennzeichen der Erniedrigung des Prä-existenten“³⁹, so offenbare seine österliche Inthronisation „zum Sohn Gottes in Vollmacht“ (ἐν δυνάμει) sein irdisches Leben nachträglich als Existenz ἐν ἀσθενείᾳ (vgl. 2 Kor 13,4)⁴⁰.

Manche Exegeten sehen Paulus mit diesem Verständnis der Formel nur deren vorgegebene Linien ausziehen. Deutet man diese nach dem Modell der „Zweistufenchristologie“, dann findet man in der mit κατὰ σάρκα vollzogenen Qualifizierung der Davidsohnschaft als einer vorläufigen, nur im irdischen Bereich gültigen Stufe den Anknüpfungspunkt für Paulus, die irdische „Vorläufigkeit“ zu einer Phase der „Niedrigkeit“ zu vertiefen⁴¹. Kl. Wegenast⁴² und H. Schlier gehen weiter, wenn sie schon das vorgegebene Bekenntnis

³⁶ Vgl. G. Bornkamm, Paulus (Stuttgart u. a. 1969) 250f. Vgl. auch B. Olsson, a. a. O. 261ff.

³⁷ Das ist vielleicht die Schwäche der ansonsten sehr anregenden Auslegung von Stuhlmacher (s. Anm. 2), die U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (München 1968) 111 A 360, „stark systematisierend“ nennt (ähnlich D. Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief [FzB 1] [Stuttgart 1973] 48).

³⁸ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Stuttgart u. a. 1968) 208.

³⁹ Chr. Burger, Jesus 32, mit Hinweis auf Gal 4,4 und Phil 2,7. κατὰ σάρκα diene der theologischen Qualifizierung der Geburt Jesu: „γενόμενος κατὰ σάρκα. Die Wendung hat jetzt ihre nächste Parallele in Röm 8,3 ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.“ Vgl. auch J. Cambier, a. a. O. (s. Anm. 2) 180f.

⁴⁰ Vgl. etwa W. Kramer, Christos 107; P. Stuhlmacher, Theologische Probleme 382. Konsequenterweise meint er, Paulus habe eine dreistufige Christologie vertreten [Präexistenz – Davidide – Gottsohn] (383).

⁴¹ Vgl. Chr. Burger, Jesus 32. ⁴² Tradition 72.

von der Niedrigkeit des irdischen Jesus und seiner Erhöhung künden lassen. Schlier nimmt an, daß die vorpaulinische Formel mit ihrem „strikten Gegensatz“ des *κατὰ σάρκα* / *κατὰ πνεῦμα* einen „paradoxen Sachverhalt“ zum Ausdruck bringen wolle, „ein Bekenntnis zum Irdischsein des dann in seine Macht eingesetzten Gottessohnes Jesus Christus“⁴³. Auf allen Stufen der Tradition gehe es um „Differenz und Identität der beiden Seinsweisen dieses Messias Jesus und die seiner Person“⁴⁴. Der „Kern“ der Formel sei das Bekenntnis: „Jesus Mensch und Gottes Sohn kraft der Auferstehung der Toten.“⁴⁵

Gegen dieses Auslegungsmodell erheben sich aber verschiedene Bedenken: 1. Das Bekenntnis zur davidischen Abstammung Jesu ist keine Niedrigkeitsaussage. Es sträubt sich gegen dieses semantische Konzept, das seine Aussage offensichtlich überlagert⁴⁶. Seine Eintragung in Röm 1,3f. steht unter dem Einfluß von Gal 4,4 und Phil 2,6–11 und ist wohl auch durch die spätere Auslegung der Formel bei Ignatius von Antiochien⁴⁷ begünstigt worden. Die spezifische Kontur von Röm 1,3f. darf aber weder durch scheinbare Parallelen bei Paulus noch durch ein Vorverständnis, das aus der Wirkungsgeschichte des Textes herkommt, verwischt werden. 2. Zwischen redaktionellen Änderungen, die gleichsam unter der Hand geschehen, und primär redaktioneller Absicht muß unterschieden werden. So ist die Erweiterung des Bekenntnisses um die Präexistenzaussage keine bewußte Korrektur der Formel, sondern eine selbstverständliche Implikation ihrer Rezeption⁴⁸. Paulus *beschreibt* nicht wie in dem hymnischen Text von Phil 2 den *Weg* des Erlösers aus der Präexistenz über seine Erniedrigung zur Erhöhung, sondern differenziert die Bedeutung Jesu gemäß seiner Absicht, das Evangelium in einer „Kurzformel“ zu präsentieren, *theologisch* in zweifacher Hinsicht. Aber in welcher?

Seine eigentliche redaktionelle Absicht offenbart er in den Aussagen, in die er die Formel einmünden läßt (4b–6): „Der ganze Gedankengang V.3–4 führt zu dem Akt des κύριος hin, in welchem die Weltmission und damit vor allem das Heidenapostolat des Paulus... seinen Grund hat.“⁴⁹ Demgemäß bringt

⁴³ Zu Röm 1,3f., 213.

⁴⁴ Ebd. 216.

⁴⁵ *Ders.*, Röm27. Vgl. dazu die oben Anm.1 geäußerte Kritik! *A. Grillmeier*, a.a.O. (s. Anm.1) 80–84, übernimmt Schliers Auslegung.

⁴⁶ *Ph. Vielhauer*, *Urchristliche Literatur* 30; *W. Kramer*, *Christos* 105f. (freilich nur im Blick auf die vorpaulinische Formel; bei Paulus glaubt er eine „Umakzentuierung in Richtung des Schemas Erniedrigung und Erhöhung“ festzustellen; ähnlich *J. Blank*, *Paulus* 252); *P. E. Langevin*, *Confession* 301.

⁴⁷ Bei Ignatius (s. Anm.25) kennzeichnet *σάρξ* die Menschheit Christi. Vgl. *M. Elze*, *Überlieferungsgeschichtliche Studien zur Christologie der Ignatiusbriefe* (Habils Tübingen 1963).

⁴⁸ Der Gedanke der Menschwerdung steht in V.3 also nur im Hintergrund.

⁴⁹ *H. W. Schmidt*, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6) (Berlin ³1972) 19; vgl. auch *D. Zeller*, *Juden* 47; *B. Olsson*, a.a.O. 261.

Paulus mit der Einfügung von ἐν δυνάμει zum Ausdruck, daß der „Kyrios“ (redaktionelle Akzentuierung!) nun auch der Welt gegenüber seine Stellung als bevollmächtigter Sohn ausübt (vgl. Ps 2, 8; 110, 1). Aus seiner universalen Herrschaft leitet Paulus seine Legitimation als Heidenapostel her, wobei er die eigene, im Ruf Gottes gründende Sendung (1,1) mit der Intention des Gemeindebekenntnisses in Übereinstimmung weiß.

Sieht Paulus die österliche Inthronisation Jesu zum Kyrios demnach in bezug zur *Heidenwelt* (vgl. auch 10, 9.12), dann darf man im Kontext des Römerbriefes annehmen (1, 16; 2, 9; 3, 9.29 etc.), daß er die davidische Herkunft Jesu in ihrer Bedeutung für die *Juden* ausgelegt wissen will⁵⁰. Von 9, 5 her, wo er von „dem Christus (= Messias) dem Fleisch nach“ spricht, der aus Israel kommt, ist zudem damit zu rechnen, daß er die erste Zeile des Bekenntnisses aufgewertet hat: Sie meint jetzt nicht mehr nur die davidische Herkunft Jesu, deren Sinn sich erst mit seiner messianischen Inthronisation erfüllt, sondern umfassender Jesu Messianität. Demnach spricht die erste Zeile im Sinne Pauli vom *Messias Israels*, die zweite aber in Überbietung der ersten vom *Herrn der Heidenvölker*⁵¹. Damit läßt sich nun auch ein plausibler Grund für die Einfügung von κατὰ σάρκα / κατὰ πνεῦμα durch Paulus angeben: Wenn er mit ihr die ursprünglich vom Schema des Weges bestimmte, lineare *Abfolge* der beiden Bekenntnissätze in eine *Zuordnung* zweier gegensätzlicher, aber komplementärer Aspekte umgewandelt hat⁵², dann möchte er die *gleichzeitige* Gültigkeit beider Aspekte, der Einbindung Jesu in den jüdischen Erwartungshorizont und seiner universalen, eschatologischen Bedeutung im Geist⁵³, herausstellen. Dadurch, daß der zweite Aspekt den ersten überbietet, büßt dieser seine bleibende Bedeutung also nicht ein. Die beliebte These, Paulus habe mit κατὰ σάρκα „die der Formel noch wichtige Betonung der Abstammung Jesu von David als theologisch irrelevant“

⁵⁰ Vgl. V. S. Poythress, a. a. O. 182. Seine oben erwähnte These (Anm. 5) leitet er aus seiner richtigen Einsicht her, Röm 1, 3f. „encapsulates the substance of the Epistle“.

⁵¹ Vgl. H. W. Schmidt, Röm 18 (allerdings meint er: „Die Messiasdogmatik wurde für Paulus vom Osterereignis her zu einer überwundenen Station der Heilstheologie“); P. E. Langevin, Confession 281. U. Wilckens, Röm 65, paraphrasiert 1, 3 so: „Der ewige Sohn Gottes ist ein Mensch geworden – als Davidide, d. h. als der verheißene Messias“ (aber vgl. Anm. 48). – Möglicherweise ist die Abfolge der beiden Titel (Jesus) „Christus“ und „unser Kyrios“ in V. 4 für Paulus eine Zusammenfassung seiner Interpretation der Credo-Formel.

⁵² H. Schlier, Röm 27, und H. J. van der Minde, a. a. O. (s. Anm. 2) 42, die ein ältestes Stadium der Formel ohne κατὰ σάρκα / κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης (*vorpaulinische* Erweiterung) rekonstruieren, bestätigen auf ihre Weise die Inkongruenz zwischen dem Begriffspaar und der Struktur der Formel.

⁵³ „Geist der Heiligkeit“ ist im paulinischen Kontext nicht wie in der vorgegebenen Formel *christologisch* (der Geist Gottes, durch den Christus seine Stellung gewann), sondern *soteriologisch* gemeint: Gemäß dem Geist der Heiligkeit (vgl. Anm. 15), der neues, eschatologisches Leben schafft, ist Jesus aufgrund der Auferweckung zum bevollmächtigten (ἐν δυνάμει), d. h. allen Menschen das Heil erschließenden Herrn geworden (vgl. 2 Kor 3, 6.17). Zur Problematik der Wendung vgl. auch B. Schneider, Κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης (Romans 1, 4), in: Bib 48 (1967) 359–387.

„disqualifizieren“ wollen⁵⁴, ist auch vom Briefkorpus her energisch in Frage zu stellen. Sowenig die geschichtliche Herkunft Jesu von seiner Erhöhung her zum Adiaphoron erklärt werden kann, so wenig ist auch seine Messianität durch die ihm an Ostern zuteil gewordene kosmische Herrschaftsstellung bedeutungslos geworden. Als Beleg dient nicht nur 9,5, wo der Hinweis auf den aus Israel stammenden Χριστὸς κατὰ σάρκα bekräftigt, daß doch die Juden als erste zum Glauben an das *nachösterliche* Evangelium hätten kommen sollen, sondern vor allem des Paulus eigene Deutung des Evangeliums in der Themenangabe des Briefes 1,16f. Besitzt diese als ganze in der traditionsgebundenen Präsentierung des Evangeliums von 1,3f. ihren christologischen Grund, dann gilt das insbesondere auch für die doppelte Adresse des Evangeliums, „*dem Juden zuerst und auch dem Griechen*“⁵⁵, für die ja Paulus nirgends sonst eine explizite Begründung bietet. Die Priorität des Juden, an der Paulus trotz des ihm zunächst am Herzen liegenden Universalismus festhält, ist nicht nur der Reflex einer missionsgeschichtlichen Gegebenheit, sondern vor allem ein christologisch begründeter Sachverhalt: Weil Christus zunächst Israels Messias ist, gilt auch das Evangelium „zunächst dem Juden“. Daß es sich dabei um den Anspruch des nachösterlichen Evangeliums handelt, schließt die Annahme aus, Paulus habe die Messianität Jesu, die der Grund des πρώτον Ἰουδαίῳ ist, in 1,3 „zu einer überwundenen Station der Heilstheologie“ (H. W. Schmidt) erklärt. Darüber hinaus wird man 1,16 (1,3) nur dann gerecht, wenn man im eschatologisch endgültigen Bezug des Evangeliums zu Israel die durch den Unglauben des Volkes noch geheimnisvoll verstellte Zukunft einer zuletzt glücklich verlaufenden Begegnung des wiederkommenden Messias mit Israel aufscheinen sieht (vgl. 11,25–27.31)⁵⁶. Freilich wird diese Implikation dem Leser erst bei der Lektüre von Röm 9–11 bewußt.

Eine wichtige Kontrollfunktion für die vorgelegte Interpretation von 1,3f. hat 15,8f.: „Ich bin nämlich der Überzeugung,

⁵⁴ Kl. Wengst, Formen 113; zustimmend Ph. Vielbauer, Urchristliche Literatur 30. E. Linnemann, Tradition 275, meint, (lediglich) „nach dem Fleisch“ schränke die davidische Herkunft Jesu ein. „Dadurch wird Raum geschaffen für die Vorstellung, daß Jesus eigentlich der präexistente Gottessohn ist.“ Bewegt sich diese Interpretation nicht wieder im Horizont der Zweinaturenlehre? Denn was heißt „eigentlich“? Zudem ist die Opposition von κατὰ σάρκα in V. 4, nicht V. 3a zu suchen. – C. E. B. Cranfield, Rom 60, erkennt richtig, daß κατὰ σάρκα durch 1,4 nicht überholt wird (anders die Interpretation, die die Gültigkeit von 1,3 auf die „irdische Sphäre“ einschränkt), bezieht es aber auf die „human nature“, die Jesus auch als Erhöhter behält: „He is now at God’s right hand not only as God but also as Man“ (ebd. Anm. 3).

⁵⁵ Zur Problematik des πρώτον vgl. D. Zeller, Juden 141–145.

⁵⁶ Vgl. D. Zeller, Juden 145; P. Stuhlmacher, Theologische Probleme 385.

daß Christus Diener der *Beschneidung* geworden ist um der Wahrheit Gottes willen, um (nämlich) die Verheißungen der Väter zu bekräftigen, daß aber die *Heiden* um des Erbarmens willen Gott preisen ...⁵⁷

Verschiedene Beobachtungen erlauben es, von einer Strukturgleichheit zwischen 1,3f. und diesem Text zu sprechen: Beidesmal handelt es sich um eine christologische „Kurzformel“, im einen Fall um ein Gemeindebekenntnis, im anderen um einen paulinischen „Lehrsatz“⁵⁸. Beide Formeln sind zweigliedrig, im ersten Glied die Juden, im zweiten die Heiden betreffend, wobei auch in 15,8f. der Akzent auf dem zweiten Glied liegt, das die aus der Sicht Israels überraschende Einbeziehung der Heiden in das grenzenlose Erbarmen Gottes zum Inhalt hat⁵⁹. Auch in 15,8f. thematisiert das erste Glied wahrscheinlich „Jesu irdisches Werk“, während das zweite – das „ergibt sich aus der Antithese zu 8a“ – „auf das Wirken des erhöhten Christus“ schaut⁶⁰. Aus der Auslegung von V.8 sollen zwei Punkte hervorgehoben werden: 1. Formuliert Paulus im Perfekt (Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι), dann will er „das Ergebnis des Geschehens“⁶¹ betonen. Von einer „jetzt durchlaufenen und beendigten Zwischenstufe der Christusgeschichte“⁶² kann wie in 1,3 nicht die Rede sein. 2. Die Erfüllung der an die Väter ergangenen Verheißungen (8 b) in dem sich jetzt realisierenden Heil der Völker (9) zu sehen⁶³, verbietet die Struktur des Lehrsatzes, dessen erstes Glied durchaus eigenständig ist. Zunächst sagt V. 8, daß im irdischen Dienst Christi an der Beschneidung sich Gottes „Wahrheit“ erwiesen hat, d. h. die „messianisch bedeutsamen Zusagen an Abraham und David“, „wonach der Christus zunächst für und aus Israel kommen muß“⁶⁴, in Erfüllung gegangen sind. Das freilich meint keine christologische Engführung: Jesus „bekräftigte“ die Verheißungen Gottes an die Väter (11,28) auch in dem Sinn, daß er zum „Ja“ Gottes (vgl. 2 Kor 1,20) für Israel wurde, das sich über alle Krisen seiner Geschichte hinweg in seiner endzeitlichen Rettung als zuverlässig erweisen wird. Der „Lehrsatz“ 15,8f. kann so die Interpretation von 1,3f. in verschiedener Hinsicht bestätigen.

Eine Frage bleibt uns noch aufgegeben: Warum hält Paulus trotz seiner Bekräftigung der universalen Weite des gesetzesfreien Evangeliums an dessen jüdischem Wurzelboden fest? Ein Blick in die Situation des Briefes bringt uns einer Antwort näher. Die galatische Krise war wohl zuungunsten des Apostels ausgegangen, wenn es den Judaisten tatsächlich gelang, „die Galater aus der Ein-

⁵⁷ Zu dieser Übersetzung vgl. *M.-J. Lagrange*, *Épître aux Romains* (EB) (Paris 1950) 345–347.

⁵⁸ *O. Michel*, *Röm*¹⁴ 448. „Das λεγοίγαρ ... resümiert ... paulinische Verkündigung in einer feierlichen Erklärung und streift beinahe die Bedeutung von ‚bekennen‘“ (*E. Käsemann*, *Röm* 369).

⁵⁹ So *D. Zeller*, *Juden* 220f.

⁶⁰ *E. Käsemann*, *Röm* 369. Vgl. auch *H. W. Schmidt*, *Röm* 239.

⁶¹ *E. Käsemann*, *Röm* 369.

⁶² So wieder *H. W. Schmidt*, *Röm* 239.

⁶³ „Christus ist in seinem Erdenleben ‚Diener der Beschneidung‘ geworden, um die Erfüllung der ‚Verheißungen der Väter‘, d. h. das Heil aller Völker, grundzulegen“ (*W. Thüsing*, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* [NTA NF 1] [Münster 1965] 44). Gegen diesen Bezug von V. 9 auf V. 8 spricht aber der Anschluß von V. 9 (ὁέ), der einen *neuen* Gesichtspunkt signalisiert. Zudem ist von „Verheißungen“ im Plural die Rede, was gegen eine Eingrenzung auf die Berufung der Heiden spricht.

⁶⁴ *D. Zeller*, *Juden* 84.

heitsfront der paulinischen Gemeinden herauszubrechen“⁶⁵. Mit der Überbringung der Kollekte nach Jerusalem sah Paulus zudem „eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Jerusalemer Führung um die Anerkennung seiner gesetzesfreien Heidenmission und damit um den Bestand der Einheit von Juden- und Heidenchristen in der Gesamtkirche auf sich zukommen, deren Ausgang ihm durchaus offen schien“⁶⁶. Er sah sich mit einer „Wirkungsgeschichte“ seines mündlichen und vielleicht auch schriftlichen Wortes (Gal) konfrontiert, die eine differenzierte Rechenschaft von ihm verlangte. Er gab sie im Römerbrief, den U. Wilckens zu Recht einen „dialogus cum Iudaeo“⁶⁷ genannt hat. Auf judaistischer Seite hatte man den Apostel wohl dahingehend zu Ende gedacht, daß sich als Konsequenz seiner Rechtfertigungslehre die Paganisierung der auf Erwählung und Tora gründenden heilsgeschichtlichen Sonderrolle Israels einstellen müsse. Dagegen wendet Paulus im Römerbrief nun all seinen Scharfsinn auf, um einerseits die universale Weite des Evangeliums für *jeden, der glaubt*, von der Mitte seines Glaubens her zu bekräftigen, andererseits *um der inneren Stimmigkeit des Evangeliums willen* aber auch seinen Zusammenhang mit der Schrift (1, 2; 3, 21; 4 etc.) und den Grunddaten jüdischen Glaubens, wie Gesetz und Erwählung, apologetisch herauszuarbeiten: Je weiter Paulus mit dem Evangelium in die Völkerwelt ausgriff, um so gewisser mußte er sich der *Zuverlässigkeit* des Gottes Jesu Christi, des Gottes Abrahams, sein.

Eine Kompromißtheologie bietet der Römerbrief nicht. Das wäre sein schlimmstes Mißverständnis! Wohl aber gelingt Paulus in gewisser Distanz zu den Kampfpaparen in der galatischen Krise eine dialektische, ausgewogenere Besinnung auf die ehemals von ihm vielleicht zu schroff negierte andere Seite, deren Bedeutsamkeit für den eigenen Standpunkt des gesetzesfreien, universalen Evangeliums er jetzt tiefer zu erfassen weiß⁶⁸. Christus ist und bleibt für ihn der universale Herr aller Heidenvölker, der seine Sendung als Heidenapostel legitimiert; aber er weiß „hinsichtlich der Herkunft“ Jesu von ihm auch als Messias Israels zu künden, der er auch als Erhöhter und Wiederkommender ist und bleiben wird.

Kommen wir zum Schluß. Wir, die wir erneut wie einst Paulus, heute freilich

⁶⁵ U. Wilckens, Röm 46.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd. 32f. Freilich: „Der *jüdische* Partner, den er die zentralen Einwände der Synagoge gegen das Evangelium der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz vertreten läßt, repräsentiert zugleich die Position seiner *judenchristlichen* Gegner in der bevorstehenden Auseinandersetzung in Jerusalem.“ H. W. Bartsch, a. a. O. (s. Anm. 35), hebt auf die Situation der römischen Gemeinde ab (Juden-, Heidenchristen), die Paulus mit seinem Brief beeinflussen wollte (so auch B. Olsson, a. a. O. 259). Auch 1, 3f. diene diesem Ringen um Einheit.

⁶⁸ Dies ließe sich bei einem Vergleich von Gal und Röm auch an der Gesetzes- und Israelproblematik aufzeigen.

in einer ganz anderen geschichtlichen Stunde wie er, zum „dialogus cum Iudaeo“ verpflichtet sind, dürfen diese Pflicht nicht nur als theologische „Wiedergutmachung“ auffassen, sondern müssen uns ihr im Bewußtsein, *Empfangende* zu sein, auch um unserer eigenen christlichen Identität willen stellen⁶⁹. Auch für den Theologen Paulus war der „dialogus cum Iudaeo“ eine fundamentaltheologische Aufgabe, in der es um die innere Stimmigkeit des Evangeliums und damit letztlich um die „Wahrheit“, „Zuverlässigkeit“ und Identität des „Einen Gottes“ ging (Röm 3,29f.; 3,1–4; 15,8).

Dabei fallen die Entscheidungen, wie Paulus zu Beginn des Römerbriefes zu erkennen gibt, in der *Christologie*. Kommt es im gegenwärtigen Ringen um ein zeitgemäßes Verständnis der christologischen Grundentscheidungen der ersten Konzilien darauf an, diese in den ihnen gemäßen biblischen Horizont zurückzustellen, dann muß in diesem hermeneutischen Prozeß gerade Röm 1,3f. eine Schlüsselstellung eingeräumt werden. Röm 1,3f. bewahrt uns davor, abstrakt von der menschlichen Natur Jesu zu sprechen⁷⁰ und eine Idee der Erlösung und des Erlösers zu entwerfen, in der die Einbindung Jesu in den alttestamentlich-jüdischen Verheißungszusammenhang abgeblendet wird und die Inkarnation infolgedessen an Wirklichkeitsgehalt verliert.

So gewiß Paulus nicht nur in Röm 1,3f. und 15,8f. die kosmische Weite des Evangeliums verteidigt, seinen Bezug zu Israel läßt er nicht in ihr aufgehen. Damit bewahrt er das Evangelium davor, zu einem leeren und kraftlosen Universalismus zu degenerieren, enthüllt sich der Skopus der universalen Entgrenzung, die vorbehaltlose Annahme *jeden* Sünders allein um Jesu willen, doch erst auf dem Hintergrund der anstößig-konkreten Bindung Jahwes an sein Volk, die in Jesus ihre inkarnatorische Tiefe gefunden hat. Es ist Jahwe, der Gott der Väter und der Gott vom Sinai her, der in Jesus, dem Herrn, den Schritt über alle Grenzen hinaus wagt. Umgekehrt gilt, daß Jahwe auch als Gott der universalen *Agape*, als der er sich in der Hingabe seines Sohnes für alle, Nahe und Ferne, erwiesen hat, seinen rätselhaften *Eros* für Israel nicht aufgibt (Dtn 7,6–9; Jer 3,20; Hos 2,14–17; 3,1 etc.). Inmitten seiner grenzenlosen Liebe brennt er unter der gegenwärtigen Zurücksetzung Israels um der Völker willen, die durch Christi Wiederkunft begrenzt wird, weiter⁷¹.

Für das Selbstverständnis der *Kirche* haben diese Überlegungen große Bedeutung. „Daß Christus der Messias Israels ist und bleibt, wahrst das ‚Gegenüber‘

⁶⁹ Zu beiden Aspekten vgl. *F. Mußner*, Traktat über die Juden (München 1979) 242–335; *ders.*, Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments, in: *IKaZ* 5 (1976) 421–430.

⁷⁰ „Die Inkarnation des Sohnes Gottes ist für Paulus nicht ein abstraktes Menschwerden, sondern ein Kommen ‚aus dem Samen Davids‘ ...“ (*N. A. Dahl*, a. a. O. [s. Anm. 8] 94).

⁷¹ Damit wird die „Treue“ (vgl. auch 1 Kor 1,9; 10,13; 2 Kor 1,18; 1 Thess 5,24) für Paulus zu einer Grundkategorie in der Auslegung der Wirklichkeit Gottes.

von Christus und der Kirche . . .“⁷² Jesus gehört nicht uns, sondern wir gehören ihm. Wir können ihn nicht vereinnahmen, denn er bleibt uns als der Nahe immer auch fern. Dies geht uns auf am Weg Israels, der zwar unter dem Zeichen des Gekreuzigten steht, sich jedem (unchristlichen) Versuch, ihn auf den Begriff zu bringen, aber entzieht (Röm 11, 33–36). Das Geheimnis Israels bleibt ein Skandal für jede selbstgenügsame Ekklesiologie (Röm 11, 25 f.). Franz Mußner gebührt Dank, wenn er uns unermüdlich darauf hinweist, daß *Kontinuität* mit dem normativen „Anfang“ der Kirche heute nur über ein neues Bedenken der *einen* Wirklichkeit des vom Ursprung der Kirche an schmerzhaft zerrissenen Gottesvolkes möglich ist. Die „Kurzformel“ des Glaubens Röm 1, 3 f. eröffnet uns aus der Mitte des Glaubens, dem Christusbekenntnis, einen Zugang dazu.

⁷² N. A. Dahl, a.a.O. 95.