

»Geboren aus dem Samen Davids ...« (Röm 1,3).

Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?

Michael Theobald

(Kath.-Theol. Seminar, Abt. für Neues Testament, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen)

Auf die viel beschworene Komplexität paulinischen Denkens reagiert die Forschung in der Regel auf dreifache Weise: Sie versucht, Paulus auf der Basis seiner literarischen Hinterlassenschaft zu systematisieren, d. h. seine Theologie vor allem von seinen Hauptbriefen her als kohärentes Ganzes zu rekonstruieren¹, sie fragt nach Wandlungen und Entwicklungen seines Denkens², oder sie bleibt angesichts der Umbruchsituation, in die sich der Jude Paulus als Apostel der Heiden begab, bei der Feststellung von Widersprüchen und Aporien in seinem Denken stehen³. Brennpunkte der Diskussion sind vor allem sein Umgang mit der Tora, der in Gal und Röm unterschiedliche Richtungen zu nehmen scheint⁴, seine vielfältigen eschatologischen Erwartungen, die kaum miteinander auszugleichen sind⁵, sowie seine Einstellung zu Israel bzw. genauer: zu den »Heilchancen« der Juden, insofern diese sich dem Evangelium vom gekreuzigten Messias verschlossen haben⁶.

- 1 So z. B. H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, oder J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids / Cambridge 1998, der seine Darstellung der paulinischen Theologie auf dem Grundriss des Römerbriefs aufbaut.
- 2 So z. B. U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989; vgl. auch J. Beker, *Paul's Theology: Consistent or Inconsistent?*, NTS 34 (1988) 364–377; ders., *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Edinburgh 1980.
- 3 So H. Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 21987; vgl. auch G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum* (TEH 215), München 1983.
- 4 So vor allem H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie* (FRLANT 119), Göttingen 31982; vgl. auch F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK.NT 9), Freiburg 1974, 188–204: »Exkurs 4: Hat Paulus das Gesetz »mißverstanden?«, daraus der Abschnitt »IV. Bleibende Aporien«; zuletzt D. Sänger, *Die Adressaten des Galaterbriefs und das Problem einer Entwicklung in Paulus' theologischem Denken*, in: *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, hg.v. W. Kraus (BZNW 163), Berlin 2009, 247–275.
- 5 Dazu z. B. W. Wiefel, *Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus*, ThZ 30 (1974) 65–81; N. Walter, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament, in: ders., *Praeparatio Evangelica* (WUNT 98), Tübingen 1997, 252–272, hier 258–260; kritisch: A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer »Entwicklung« im paulinischen Denken*, NTS 37 (1991) 373–399.
- 6 Dazu etwa F. Mußner, *Paulinischer Antijudaismus? Zum Widerspruch zwischen 1Thess 2,14–16 und Röm 9–11*, in: ders., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und*

Auffälligerweise spielt die Christologie des Apostels in dieser Diskussion bislang keine Rolle. Dabei enthält sein mutmaßlich letzter Brief, der an die Römer, deutliche Signale, die eine im Vergleich zu seinen früheren Schreiben neue Kontur seines Christus-Bildes anzeigen⁷. Zahlreiche Hapaxlegomena⁸ und sonst nicht vorkommende Lexemverbindungen⁹ in den zentralen christologischen Aussagen des Briefes sollten hellhörig machen. Die Forschung wertet sie bislang jedoch nur im Rahmen der Überlieferungskritischen Frage aus, ob Paulus an diesen Stellen traditionsgebunden formuliert oder nicht. So berechtigt diese Frage ist, sie entbindet nicht von der Aufgabe, festzustellen, *warum* Paulus – wenn er in einigen dieser Passagen tatsächlich Traditionsgut rezipiert – gerade auf dieses zurückgreift und warum erst im Römerbrief und nicht schon früher. Damit konfrontieren uns jene Spracheigentümlichkeiten mit der grundsätzlichen Frage, ob Paulus nicht im Römerbrief seinem Christus-Bild *neue* Züge verleihen wollte, die bisher in ihm unterbestimmt oder überhaupt abwesend waren, bzw. ob sich sein Christus-Bild gewandelt hat.

Kurze methodische Bemerkungen vorweg grenzen das Vorhaben der Studie ein (Abschn. 1). In ihrem Mittelpunkt stehen die zentralen christologischen Aussagen des Briefes, die unter traditions- und Überlieferungskritischen Gesichtspunkten sowie im Blick auf ihre Funktion im Schreiben bedacht werden sollen (Abschn. 2). Auf der Basis der hier zusammengetragenen Mosaiksteinchen werden am Ende Überlegungen zum besonderen Profil des Christus-Bildes im Römerbrief zur Diskussion gestellt (Abschn. 3).

1. Wandlungen im paulinischen Denken?

Schon die Erfahrung zeigt, dass Biographie und Theologie zwei Seiten einer Medaille sind. Was jemand erlebt und erleidet, das bestimmt und verändert sein Denken. Identität gibt es nur im Wandel. Gilt dies auch für Paulus? Man

Kirche, Freiburg 1991, 73–76; M. Theobald, Verantwortung vor der Vergangenheit. Die Bedeutung der Traditionen Israels für den Römerbrief, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 15–28, hier 24–26; zuletzt: D. Säger, »Er wird die Gottlosigkeit von Israel entfernen« (Röm 11,26). Kontinuität und Wandel in den Israelaussagen des Apostels Paulus, in: *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, ed. F. Wilk / J. Ross Wagner (WUNT 257), Tübingen 2010, 121–136 (Lit.).

7 Einen ausgezeichneten Überblick zur Christologie des Röm bietet J. Fitzmyer in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Römerbrief: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33), New York 1993, 110–124. – Studien, die sich eigens der Christologie des Römerbriefes widmen, gibt es kaum; eine Ausnahme ist L.W. Hurtado, *Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans*, in: *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of his 65th Birthday*, Grand Rapids / Cambridge 1999, 217–233.

8 Einige Beispiele: Röm 1,3: ἐκ σπέρματος Δαυίδ; Röm 3,25: ἰλαστήριον; Röm 15,16: ἱερουργεῖν; außerdem der Name des Jesse in der Verbindung ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί nach Jes 11,10 in Röm 15,12 (ρίζα sonst nur noch in Röm 11,16.17.18 im Ölbaumgleichnis).

9 Röm 9,5: ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα; Röm 15,8: διάκονος περιτομῆς (vergleichbar mit dieser Bildung ist lediglich Gal 2,17).

möchte es annehmen, aber unsere Quellen sind zu begrenzt, um hier gesicherte Aussagen treffen zu können.

Von seinem Berufungswiderfahrnis etwa, das sein Leben umstürzte, spricht Paulus aus großer zeitlicher Distanz. Seine Selbstzeugnisse dazu sind diskret und durchweg interessegeleitet; sie dienen nicht autobiographischen, sondern argumentativen Zielen in den jeweiligen Briefkontexten. So verwundert es nicht, dass sie ein disparates Bild ergeben¹⁰. Dunkel sind auch die Jahre des Apostels zwischen seiner Berufung vor Damaskus (33 n. Chr.) und seinem ersten uns erhaltenen Brief, dem an die Thessalonicher (50 n. Chr.); Gal 1–2 und die Parallelüberlieferungen der Apostelgeschichte geben lediglich Umriss zu erkennen¹¹. Auf den 1. Thessalonicherbrief folgen die weiteren Briefe zeitlich relativ eng aufeinander (50–56 n. Chr.), ohne dass ihre Abfolge insgesamt zweifelsfrei feststünde¹². Die letzte Lebensphase des Apostels zwischen seiner Gefangennahme in Jerusalem und seinem Martyrium in Rom liegt wieder im Dunkeln, das auch die Apostelgeschichte nur sehr bedingt erhellen kann¹³. Wie will man bei solchen literarischen Befunden Entwicklungen seines Denkens behaupten? Welche Spielräume lässt die Paulus-Chronologie überhaupt für derartige Theorien?¹⁴

Angesichts dieser Situation legt sich besondere methodische Sorgfalt nahe. Schwierig ist schon, durch Vergleich entsprechender Briefpassagen Veränderungen im paulinischen Denken nachzuweisen. Sie zu deuten, ist dann ein weiterer Schritt: Handelt es sich um »rein situationsabhängige Applikationen«, um »Vertiefung, Verdeutlichung oder Variation«, um »folgerichtige Weiterentwicklung früherer Aussagen« oder um »Revision eines zuvor eingenommenen Standpunktes«, ja »völlig neue Gedanken«?¹⁵ Die Bandbreite ist groß. Des-

10 Um nur dieses zu nennen: In 1Kor 15,8 ordnet Paulus seine Lebenswende den österlichen Erscheinungen der »Urapostel« zu (vgl. auch 1Kor 9,1), in Gal 1,15f. deutet er sie unter Anspielung auf Jes 49,1,6 (vgl. auch Jer 1,5) als prophetische Berufung mit dem besonderen Auftrag, »Licht für die Heidenvölker« (Jes 49,6) zu sein; in 2Kor 4,6 greift er auf Schöpfungs-Motive zurück: »denn Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet [...]«.

11 Vgl. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 87–131; ein anderes, von größerem Zutrauen in die Apg bestimmtes Bild bieten M. Hengel / A.M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998.

12 Zur Paulus-Chronologie vgl. den Überblick von S. Schreiber, in: *Einleitung in das Neue Testament*, hg.v. M. Ebner / S. Schreiber (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6) Stuttgart 2008, 265–276. Was den Philipperbrief angeht, so plädiere ich für seine zeitliche Verortung in Ephesus (nicht in Rom), mit der Konsequenz, dass der Römerbrief wirklich der letzte uns bekannte Brief des Apostels ist; vgl. M. Theobald, *Der Philipperbrief*, in: *Einleitung*, hg.v. Ebner/Schreiber, 365–383.

13 Vgl. *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, hg.v. F.W. Horn (BZNW 106), Berlin 2001.

14 Vgl. Dunn, *Theology* (s. Anm. 1), 730f.; Säger, *Adressaten* (s. Anm. 4), 253f.

15 So die Kategorien von U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 21, die er nicht als »Alternativen« verstehen möchte, »denn Situationsbedingtheit und Weiterden-

halb sollte auch mit U. Schnelle »von Wandlungen erst dann gesprochen werden, wenn bei einem Thema über mehrere Briefe hinweg substantielle Veränderungen feststellbar sind«¹⁶.

Kontinuität und Wandel, oder vorsichtiger: *Kohärenz und Kontingenz*¹⁷: So könnte das Beschreibungsmodell lauten. Auch für die hier anstehenden Fragen der Christologie ist es hilfreich. Dass Paulus sich anerkannter *Glaubensformeln* bedient, die dem frühchristlichen Konsens Ausdruck verleihen, ist seit langem Gemeingut der Forschung¹⁸. Deren Mitte ist das Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Christi. Die ältesten Formeln lauten: »den er (sc. Gott) von den Toten auferweckt hat« (1Thess 1,10), und: »Christus ist für uns gestorben« (Röm 5,6.8). Fragen wir nach dem Bleibenden im Christus-Bild des Apostels, also nach dem, was ihm Konsistenz und Kohärenz verleiht, sind wir an diese Formeln verwiesen. Ihre überragende Bedeutung erhellt z. B. daraus, dass der Nukleus der sog. Sterbeformel – das »für uns« – zum Integral der paulinischen Theologie des Todes Jesu geworden ist¹⁹. Weiteres Traditionsgut lagerte sich an die ältesten Formeln an. Der Blick ging zurück zur Sendung des Sohnes in seine irdische Existenz, zu seiner »Präexistenz« bei Gott, wandte sich aber auch nach vorne zu seiner »Wiederkunft« am Ende der Tage²⁰. Hat sich die Mitte des Bekenntnisses – Tod und Auferweckung Christi – rasch ausgebildet, so herrschte an den »Rändern« noch lange größere Varianz.

Nach *Kontinuität und Wandel, Kohärenz und Kontingenz* zu fragen, bedeutet für die Beschreibung der Auslegung oder Applikation der Bekenntnisstradition durch Paulus in unterschiedlichen brieflichen Kontexten, sensibel auf Neuakzentuierungen und Erweiterungen ihres Grundbestands etc. zu achten – im Wissen darum, dass es sich bei der Bekenntnisbildung um einen lebendigen, un abgeschlossenen Prozess handelte. *Kontingenz* heißt bei Paulus auch Adressatenbezogenheit. Ein Beispiel hierfür könnte der Ausfall des christologischen Hoheitstitels »der Menschensohn« in seinen Briefen sein. Falls er ihn gekannt hat, was nicht unwahrscheinlich ist²¹, könnte er auf ihn trotz seiner hohen Eignung für die Christologie (vgl. nur 1Thess 1,10) im Blick auf seine Adressaten verzichtet haben, weil er in »heidenchristlichen« Ohren nur Missverständnisse

ken oder Revision früherer Aussagen oder das Entstehen völlig neuer Theologumena schließen sich keineswegs aus.« Vorbildlich sind die Differenzierungen, die A. Lindemann im Bereich der eschatologischen Aussagen vornimmt (s. Anm. 5).

16 Ebd. Vgl. auch die Notizen von W.G. Kümmel, Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus, NTS 18 (1971/72) 457f.

17 In diesem Sinne etwa Beker, *Theology* (s. Anm. 2).

18 Vgl. nur K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh ²1973.

19 Vgl. M. Theobald, »Verflucht ist jeder, der am Holz hängt«. Die Deutung des Todes Jesu nach Gal 3,16–14, BiKi 64/3 (2009) 158–165.

20 Vgl. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1958.

21 Vgl. U. Wilckens, *Christus, der letzte Adam, und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese*, in: *Jesus und der Menschensohn. FS Anton Vögtle*, Freiburg 1975, 387–403.

ausgelöst hätte²² – ganz im Unterschied zu den Titeln »Christus«, »Kyrios« und »Sohn Gottes«, bei denen er in paganen Kontexten mit Verständnis rechnen konnte²³.

Welche Rolle spielen die Faktoren *Kontingenz* und/oder *Wandel* nun in den christologischen Äußerungen des Römerbriefs?

2. Christologische Kerntexte im Römerbrief

Mehr als ein knapper Überblick ist im Folgenden nicht möglich. Dabei sollen *inhaltliche* Gesichtspunkte leitend sein: Was sagt der Römerbrief Besonderes zur Herkunft Jesu, was zu seiner irdischen Existenz – insbesondere seinem Tod –, was zu seiner Auferweckung und Erhöhung und schließlich zu seinem eschatologischen »Kommen«? Wenn uns die Beantwortung dieser Fragen an die Passagen des Briefes verweist, die auch für seine Leserlenkung insgesamt entscheidend sind – so das Präskript Röm 1,1–7 –, dann ist das kein Zufall. Paulus hat seine christologischen Kernaussagen jeweils an den formalen Schaltstellen des Briefes positioniert.

2.1 Die Herkunft Jesu

An drei Stellen thematisiert Paulus Jesu Herkunft: in Röm 1,3, damit zusammenhängend in Röm 9,5 und zuletzt in Röm 15,8; kompositorisch gesehen: am Anfang des Briefes, an seinem Ende sowie zu Beginn seiner Israel-Kapitel.

2.1.1 »Geworden aus dem Samen Davids« (Röm 1,3)

Die These, dass Paulus im Briefpräskript auf eine christologische Formel zurückgreift, um den Inhalt seines Evangeliums zusammenzufassen, hat breite Anerkennung gefunden²⁴. Die Formel, die in 1,3f. zu greifen ist, wird vielleicht ursprünglich so gelautet haben²⁵:

22 Bezeichnend ist der spätere Gebrauch des Titels z.B. bei Ignatius v. Antiochien, der mit ihm die Menschheit Jesu bezeichnet, vgl. Ignatius, Eph. 20,2: »in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht Davids stammt, dem Menschensohn und Gottessohn«.

23 So Schnelle, Paulus (s. Anm. 15), 498: »Der selbstverständliche Gebrauch von Χριστός in Briefen an überwiegend heidenchristliche Gemeinden ist kein Zufall, denn die Adressaten konnten von ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund Χριστός im Kontext antiker Salbungsriten rezipieren.« Gleiches gilt für κύριος und υἱός.

24 Fitzmyer, Rom (s. Anm. 7), 229f.; zuletzt S. Légasse, L'Épître de Paul aux Romains (LeDiv. Sér.Comm. 10), Paris 2002, 52; R. Jewett, Romans (Herm.), Minneapolis 2007, 97f. – K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 2006, 26f., lehnt die These ab, aber ohne wirklich zu überzeugen; z. B. bedenkt er nicht, dass Paulus auch in Gal 1,4 auf geprägtes Formelgut zurückgreift, was der Funktion eines Präskripts entspricht, nämlich die mit den Adressaten gemeinsame Basis zu benennen.

25 Im Einzelnen vgl. M. Theobald, »Dem Juden zuerst und auch dem Heiden«. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f., in: ders., Studien (s. Anm. 6), 102–118.

- (4 b) (*Jesus Christus*),
 3 b der geworden ist aus dem Samen Davids [...],
 4 a der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes [...] (durch) den Geist der Heiligkeit von der Auferstehung der Toten her

Paulus rezipiert die Formel, um mit ihr zwei komplementäre christologische und soteriologische Aspekte zum Ausdruck zu bringen: Jesus Christus ist »seiner irdischen Existenz« (κατὰ σάρκα) und Herkunft nach Messias *Israels* – aus davidischem Geblüt –, und wurde »gemäß dem Geist der Heiligkeit (κατὰ πνεῦμα [...])« in seiner österlichen Inthronisation zum »Sohn Gottes« erhoben²⁶, und zwar zum »Sohn Gottes in Vollmacht (ἐν δυνάμει)«, wie Paulus in V. 4 ergänzt, um die universale Herrschaftstellung des an Ostern erhöhten Christus anzudeuten. Deshalb gilt auch das Evangelium, das ihn zum Inhalt hat, »zuerst dem Juden und auch dem Griechen« (Röm 1,16)²⁷, also Israel und den Völkern, und Paulus, der es proklamiert, darf sich vom erhöhten »Herrn« berufen wissen – als Apostel »unter allen Heidenvölkern« (Röm 1,5f.)²⁸. Später wird er erklären, dass er als »Apostel der Heiden« Israel keineswegs den Rücken kehrt (vgl. Röm 11,13f.). Schon die Brieferoöffnung enthält somit *in nuce* das Programm des ganzen Briefs.

Die davidische Herkunft Jesu als Zeichen seiner Messianität hatte Paulus nie zuvor in seinen Briefen thematisiert²⁹. Aufschlussreich ist etwa das Präskript des Gal, in dem er ebenfalls auf christologisches Formelgut zurückgreift, hier aber dem Duktus des Schreibens gemäß an die alles entscheidene Befrei-

26 Zur »Sohn Gottes«-Prädikation im Kontext der Formel vgl. U.B. Müller, »Sohn Gottes« – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, ZNW 87 (1996) 1–32, hier 7–14; A. Labahn / M. Labahn, Jesus als Sohn Gottes bei Paulus. Eine soteriologische Grundkonstante der paulinischen Christologie, in: Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. FS Hans Hübner, Göttingen 2000, 97–120, hier 103–106; außerdem S. Légasse, Fils de David et Fils de Dieu. Note sur Romains 1,3–4, NRT 122 (2000) 654–572; C.G. Whitsett, Son of God, Seed of David: Paul's Messianic Exegesis in Romans 2:3–4, JBL 119 (2000) 661–681.

27 Der Briefleitsatz 1,16f. – die *propositio* – entspricht genau Röm 1,3f. Was jener theozentrisch und soteriologisch ausführt (»das Evangelium ist Kraft Gottes [δύναμις ... θεοῦ] zur Rettung für jeden, der glaubt [...]«), das begründet die Formel 1,3f. im Präskript christologisch.

28 Paulus spricht zwar in V. 4b von »unserem Herrn«, womit er die Christen jenseits der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden im Blick hat, weitet im anschließenden Relativsatz V. 5 aber im Spiegel seiner Aussage zu seinem Völkerapostolat den Blick auf die *universale* Reichweite der κύριος – Prädikation aus, die also hier schon im Präskript programmatisch zum Ausdruck kommt; vgl. unter 2.4.

29 Auch der Name David kommt bei ihm nur im Römerbrief vor, außer in 1,3 noch in den beiden Schriftzitateinleitungen Röm 4,6 (»wie auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, der [...]«) und 11,9 (»und David sagt: Ihr Tisch möge zum Fallstrick werden ...«).

ungstat Christi erinnert³⁰. Stellt ein Briefschreiber im Proömium die Weichen für die Kommunikation mit den Adressaten, dann fragt sich, warum Paulus in Röm 1,3f. gerade auf diese Formel mit ihrer für die »Judenchristen« so typischen Vorstellung von der Davidssohnschaft Jesu³¹ zurückgreift. Nahm er an, dass sie seinen römischen Adressaten, die in »judenchristlicher« Tradition standen, bekannt war? Wollte er den Konsens mit ihnen, aber auch mit der Gemeinde Jerusalems zum Ausdruck bringen, die er noch vor seiner Reise nach Rom besuchen wollte – ein Vorhaben, das ohne Zweifel in den Argumentationen des Briefs seine Schatten vorauswirft (vgl. auch 15,30–32)?³²

Die überragende Bedeutung, die 1,3 für ihn in der anstehenden Kommunikation besitzt, zeigt sich auch daran, dass er in 9,5 – zu Beginn der Israel-Kapitel – ausdrücklich an das Präskript anknüpft, um von hieraus die Frage nach der *bleibenden* Relation des Messias Jesus zu Israel aufnehmen zu können.

2.1.2 »[...] aus ihnen (ist) der Christus dem Fleisch nach« (9,5)

Diese Aussage schließt als achte und letzte die Reihe der Privilegien Israels ab. Zweierlei verdeutlicht sie über Röm 1,1–7 hinaus: Die davidische Herkunft Jesu ist mehr als eine genealogische Feststellung; sie steht für die unverrückbare Verwurzelung des Messias Jesus³³ in Israel selbst. Weil es Paulus zudem um die

30 Gal 1,3f.: »Gnade euch und Frieden von Gott unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden selbst hingegeben hat, um uns *aus der gegenwärtigen bösen Welt* zu befreien [...]«. – dies an die Adresse der *Heidenchristen* Galatiens, denen Paulus damit signalisiert, dass der Glaube an Jesus Christus genügt.

31 Vgl. Mt 1,1; Mk 12,35–37 parr.; Lk 1,32. – Außerdem 2Tim 2,8; Joh 7,42 (»Sagt nicht die Schrift, dass aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Dorf, wo David war, der Messias kommt?«); Apg 2,30; 13,23; 15,16; Ignatius, Eph. 18,2; 20,2; Röm 7,3; Trall. 9.1; Sm. 1,1; Justin, Dial. 43,1; 45,4; 100,3; 120,2. – Vgl. Ch. Burger, *Jesus als Davidsohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 98), Göttingen 1970; F.R. Probstmeier, *Der »Nachkomme Davids«. Deutungen und Bedeutung für die Christologie*, in: *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte*. FS Georg Schmuttermayr, Regensburg 2001, 209–236.

32 Vgl. G. Bornkamm, *Der Römerbrief als Testament des Paulus*, in: ders., *Geschichte und Glaube*, 2. Teil (= *Gesammelte Aufsätze Bd. IV*) (BEvTh 53), München 1971, 120–139; vgl. auch den Forschungsbericht in M. Theobald, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000, 27–42.

33 Fitzmyer, *Rom* (s. Anm. 7), 111: »Here Paul uses *Christos* in its basic titular sense, equaling *Māšīah*, »Messiah«, denoting him as God's anointed agent for the salvation of his people and as »born of David's stock by natural descent« (1:3). This titular sense is important in this Pauline election of Israel, and with the relation of Gentile Christians to Israel«. Bloßes »*Christus*« auch noch in Röm 5,6; 6,4.8.9; 7,4; 6,9.10.11.17.34(?)³⁵; 9,1.3.5; 10,4.6.7; 12,5; 14,9.15.18; 15,3.7.18.20; 16,5.7.9.10.16. Die Umkehrung »*Christus Jesus*« begegnet im NT nur bei Paulus! In Röm: 6,3.11; 8,1.39; 15,5.16.17; 16,3. C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans II* (ICC), Edinburgh 1979, 836, meint, dass sie »the title extra emphasis« verleihe; Fitzmyer, *Rom* (s. Anm. 7), 112: »But it may be only a literary variant of no significance«. Insgesamt vgl. N.A. Dahl, *The Messiahship of Jesus in Paul*, in: ders., *The Crucified Messiah and other Essays*, Minneapolis 1974, 37–47.

bleibenden Privilegien Israels geht, bezeichnet τὸ κατὰ σάρκα nicht lediglich das irdische Stadium des Wegs Jesu, das durch seine österliche pneumatische Existenzweise überholt worden wäre, sondern benennt ein Wesensmerkmal seiner Person, das sich am Ende der Tage bewähren wird, nämlich darin, dass er *Israels Messias* und »Retter« (Röm 11,26) sein wird³⁴.

Interessant ist ein Seitenblick auf 2Kor 5,16, die einzige Stelle, an der Χριστός in Verbindung mit κατὰ σάρκα in den Paulusbriefen noch begegnet, letzteres allerdings nicht substantiviert, sondern in prädikativer Stellung: »Daher kennen wir von jetzt an niemanden (mehr) in fleischlicher Weise; selbst wenn wir Christus in fleischlicher Weise (κατὰ σάρκα) gekannt haben (sollten), so kennen wir (ihn so) doch jetzt nicht mehr«³⁵. Läge R. Bultmann mit seinem Verständnis des zweiten Versteils richtig – »Der Christos kata sarka geht uns nichts an«³⁶ –, dann hätte Paulus im Römerbrief gegenüber 2Kor eine totale Kehrtwendung genommen. Doch meint der Versteil lediglich, dass Paulus, wie er grundsätzlich niemanden mehr »nach fleischlicher« bzw. äußerlicher Weise beurteilt (V. 16a), so auch Christus nicht mehr danach beurteilen will, das heißt: unter Absehen von dem, was er in Wahrheit »für uns« ist: nämlich göttlicher Erweis rettender »Liebe«, der darin besteht, »dass einer für alle gestorben ist [...]« (2Kor 5,14). Nicht eine Hinwendung zum irdischen Jesus überhaupt, der zuvor für ihn belanglos gewesen wäre, sondern eher eine *Erweiterung* seines Interesses am irdischen Jesus *über das grundlegende Heilsdatum seines Todes hinaus* ist das Neue, das den Zugang des Paulus im Römerbrief gegenüber seinen Ausführungen in 2Kor³⁷ auszeichnet³⁸.

34 Vgl. unten 2.5! τὸ κατὰ σάρκα ist substantivierter Akkusativ mit einschränkender Bedeutung (vgl. BDR § 266,2 Anm. 4); wörtlich: »von denen (sc. den Vätern) der Christus [herkommt] – soweit es das gemäß dem Fleisch nach (vgl. 1,3) betrifft«. Die Einschränkung rührt von daher, dass implizit auf die Dimension κατὰ πνεῦμα verwiesen wird, nicht im Sinne Chalkedons auf die göttliche (neben der menschlichen) Natur Jesu, sondern auf seine österliche Inthronisation zum Herrn der Völker »gemäß dem Geist der Heiligkeit« (1,4). Auch wenn hiervon seine Verwurzelung als Messias in der Wirklichkeit Israels überboten wird, bleibt sie Wesensmerkmal Jesu als Χριστός; vgl. Theobald, *Auslegung*(s. Anm. 25), 110–118.

35 So die Übersetzung von E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1–7,16* (ÖTK 8/1), Gütersloh/Würzburg 2002, 217.

36 R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen ⁶1966, 85–112, hier 101; vgl. auch ders., *Der zweite Brief an die Korinther*, hg.v. E. Dinkler (KEK-Sonderband), Göttingen ²1987, zur Stelle; zutreffend Grässer, 2Kor (s. Anm. 35), 220: »Dieser falschen Verwendung unseres Verses wehrt allein schon die für den Apostel selbstverständliche Identität von erhöhtem Herrn und irdischem Jesus«.

37 Auf den irdischen Jesus kommt Paulus auch noch 2Kor 11,4 zu sprechen, wo er wahrscheinlich auf das Jesus-Bild der in Korinth aufgetauchten Fremdmissionare anspielt, in dem das Leiden Christi zugunsten seiner pneumatischen Vollmacht und Wunderkraft abgeblendet gewesen sein dürfte.

38 Zum Kontrast vgl. Gal 4,4: »Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, *geworden aus der Frau, gestellt unter das Gesetz* [...]«; das soteriologisch ge-

2.1.3 »Der Wurzelschößling Isais« (Röm 15,12 = Jes 11,10)

Das Zitat aus Jes 11,10 (LXX) gehört zu dem Abschnitt des Römerbriefs, Kap. 15,7–13, in dem der Apostel über die zuvor in seiner Paränese angesprochene konkrete Situation in Rom hinaus ein Panorama eröffnet, das mit seiner Vision vom gemeinsamen Gotteslob der Heidenvölker und Israels am Ende des Briefes noch einmal die übergreifende Heilsperspektive des ersten großen Briefteils Röm 1–11 in Erinnerung ruft³⁹. Auf die eröffnende Weisung des Abschnitts, V. 7–9b, kommen wir gleich zu sprechen. Die sich an diese Weisung anschließende Zitatensreihe V. 9c–12 mündet in ein Jesaja-Wort ein⁴⁰, das unter Rückgriff auf die Eröffnung des Briefs (1,3f.) sein Christus-Bild wie in einem Brennglas bündelt: Jesus ist der Messias Israels, zugleich aber – aufgrund seiner Auferweckung und österlichen Inthronisation – königlicher Herrscher über die Völker.

12 a »Und weiter sagt Jesaja⁴¹:

b »Es wird (da) sein [...] der Wurzelschößling Isais (ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί),

c und⁴² der, der aufsteht (ὁ ἀνιστάμενος), um über die Heiden(völker) zu herrschen.

d Auf ihn werden die Heiden(völker) hoffen« (Jes 11,10)«.

Ihre Pointe besitzt diese Jesaja-Prophetie – die Klimax der Zitatensreihe! – darin, dass Jesus »aufstehen«⁴³, d. h. an Ostern von Gott zum κύριος inthronisiert

lenkte Interesse am irdischen Jesus richtet sich hier zunächst auf die Inkarnation; vgl. dazu H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im NT*, Helsinki 1969, 20: »Den Apostel interessiert hier [...] nicht, *wie* Jesus geboren wurde. Es genügt ihm zu verkünden, *dass* der Sohn Gottes Mensch wurde und dass den Menschen dadurch die Gotteskindschaft geschenkt wurde«. Weiterhin richtet sich das paulinische Interesse auf Jesu Existenz »unter der Tora«. Bei diesem zweiten Aspekt hebt Paulus nicht zuerst oder gar ausschließlich auf Jesu Jude-Sein ab (so aber Mußner, Gal [s. Anm. 4], 270 Anm. 120: »*der Sohn wurde Mensch und Jude*: das allein will hier der Apostel betonen«), sondern er meint dem Kontext gemäß (vgl. Gal 3,13), dass Jesus in seinem ehrlosen Tod am Kreuz »für uns« Sünder den »Fluch des Gesetzes« erlitten habe, »um die unter dem Gesetz [Stehenden] freizukau-
fen (ἔξαγοράσῃ)« (Gal 4,5a; dasselbe Verb auch in 3,13).

39 Vgl. hierzu M. Theobald, *Der Römerbrief II* (SKK.NT 6/2), Stuttgart 2001, 185–194, außerdem G. Sass, *Röm 15,7–13 – als Summe des Römerbriefs gelesen*, EvTh 53 (1993) 510–527; B. Schaller, *Christus, »der Diener der Beschneidung ...«, auf ihn werden die Völker hoffen«*. Zu Charakter und Funktion der Schriftzitate in Röm 15,7–13, in: *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*. FS Christoph Burchard (NTOA/StUNT 57), Fribourg/Göttingen 2006, 261–285.

40 Mit dem Jesaja-Zitat sind alle drei Teile des hebräischen Kanons in der Zitatensreihe präsent: die »Tora« (Dtn 32,43^{LXX}: »Freut euch, ihr Heiden, mit seinem Volk!«), »die Propheten« (Jes) und die »Schriften« (Ps 17,50^{LXX}; Ps 117,1).

41 Der Text nach der Septuaginta.

42 Das καί ist explikativ: »der Wurzelschößling Isais, nämlich [...]«.

43 ἀνίστημι für »auferstehen« bei Paulus sonst nur noch 1Thess 4,14.16. Aber dieser Bezug liegt hier unbedingt nahe, so viele Kommentatoren, vgl. etwa H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK.NT 6), Freiburg 1977, 425; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Röm 12–16) (EKK 6/3), Zürich 1982, 108; Légasse, *Rom* (s. Anm. 24), 907.

werden wird, um über die *Heidenvölker* zu herrschen, und das heißt für Paulus: Das Evangelium, das im Namen dieses Herrn weltweit proklamiert werden will (vgl. im Anschluss Röm 15,14ff.), holt jetzt auch die Heidenvölker in Gottes Heilsbereich hinein und stellt sie unter seine rettende δικαιοσύνη⁴⁴. Doch diese *Universalisierung* löscht den Israel-Bezug des thematisierten königlichen Amtes Christi nicht aus. Denn der Einschluss der Heiden in die Davidverheißung bedeutet ja nicht den »Bruch mit dem ursprünglichen Sinn dieser Tradition«⁴⁵, vielmehr gilt nach wie vor: Die Heiden werden durch das Evangelium in den Heilsbereich des Gottes *Israels* einbezogen, den dieser durch den »Wurzelschößling Isais« eröffnet. Dieser seltene Ausdruck⁴⁶, der gleichbedeutend ist mit der viel geläufigeren Messias-Bezeichnung »Sproß Davids«⁴⁷, hält pointiert den Israel-Bezug fest, wobei im Gesamt des Römerbriefs wieder der Eindruck entsteht, dass Paulus mit dem Zitat bewusst »judenchristliche« Messianologie in seinen Diskurs einbezieht⁴⁸.

2.2 Der irdische Jesus

Ihre Bestätigung findet diese Annahme in der Eröffnung der Passage Röm 15,7–13. Sie enthält eine Weisung an die Adressaten, die wahrscheinlich in »Hausgemeinden« mit unterschiedlichem Lebensstil beheimatet waren: Die einen sahen sich noch durch jüdisch geprägte Tora-Konventionen gebunden, die anderen nicht. Wenn Paulus mahnt, sie sollten sich »gegenseitig (mit ihren unterschiedlichen Lebensweisen) annehmen«, dann meint er damit gewiss auch, sie sollten gemeinsamen Gottesdienst feiern und sich nicht auf ihre eigenen »Hausgemeinden« zurückziehen. Paulus begründet seine Weisung christologisch, wobei er zugleich den Horizont weitet: Was er von seinen Adressaten im Kleinen erwartet, hat »Christus« im Großen getan, als er Juden und Heiden »zur Ehre Gottes« zusammenführte:

- 7 a »Deshalb nehmt einander an,
b wie auch der Christus⁴⁹ euch angenommen hat zur Ehre (εἰς δόξαν) Gottes.
- 8 a Denn ich sage,
b A 1 dass Christus Diener (δίακονος) der *Beschneidung* geworden ist

44 Man beachte, dass Jes 11,10 also strukturell mit Röm 1,3f. vergleichbar ist!

45 Haaacker, Röm (s. Anm. 24), 334: »Die Einengung der jüdischen Messiaserwartung auf eine ›nationalpolitische‹ Erwartung (die es natürlich auch gab) ist ein leider verbreitetes Klischee, das nicht einmal dem viel zitierten Kapitel Ps. Sal. 17 gerecht wird.«

46 Vgl. noch Sir 47,22.

47 Haaacker, Röm (s. Anm. 24), 334: »Die Benennung einer Dynastie – hier der davidischen – nicht nach ihrem ersten Machthaber, sondern nach dessen Vater (hier Isai) oder Ahn (daher ›Hasmonäer‹) findet sich noch öfter.«

48 Vgl. Offb 5,5 (»der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids [ἡ ῥίζα Δαυὶδ]«; 22,16 (»ich bin die Wurzel und das Geschlecht [γένος] Davids«). Vgl. auch Offb 3,7: »der den Schlüssel Davids hat ...«.

49 Vgl. Röm 9,5 (hierzu oben Anm. 33!).

- 2 um der *Wahrheit* Gottes willen,
 c 3 (d. h.) um die Verheißungen an die Väter zu befestigen,
 9 a B 1 dass aber die *Heiden* Gott preisen (δοξάζειν) (sollen)
 2 um (seines) *Erbarmens* willen,
 b 3 wie geschrieben steht: [...]

Während Paulus in Röm 1,3 (»geworden aus dem Samen Davids«) und 15,12 (»der Wurzelschößling Isais«) den Blick auf die messianische Herkunft Jesu richtet – beides Mal in Aufnahme traditioneller Terminologie –, scheint er in 15,8b mit δίακονος τῆς περιτομῆς die irdische Daseinsweise Jesu insgesamt ins Auge zu fassen.

Was die singuläre Wendung genau meint, ist schwer zu sagen. Vielleicht besitzt auch sie einen traditionellen Hintergrund. So könnte es sein, dass Paulus mit ihr auf Worte Jesu anspielt, z. B. Mk 10,45, wo es heißt, er sei »gekommen, nicht sich bedienen zu lassen (διακονηθῆναι), sondern zu dienen (διακονῆσαι)«. Dann würde Paulus seine Adressaten wie in 15,3⁵⁰ indirekt an Jesu »Vorbild« erinnern, um sie zum gegenseitigen »Dienst« zu motivieren, zu dem er sie ja kurz zuvor ausdrücklich ermuntert hatte⁵¹.

Den Terminus περιτομή setzt Paulus in der Wendung δίακονος τῆς περιτομῆς als Chiffre für »die Juden« ein (vgl. Röm 3,30). Da aber als Pendant zu τὰ ἔθνη V. 9a ein τῶν Ἰουδαίων passender gewesen wäre, fragt man sich, warum er auf diese Chiffre zurückgreift. Denkt er bei ihr an das »Zeichen« des Bundes⁵²? Dann würde δίακονος τῆς περιτομῆς besagen: Jesus ist »Diener« der Juden »geworden« – nicht schon dadurch, dass er ein beschnittener Jude war (das setzt Paulus als selbstverständlich voraus⁵³), sondern weil er Gottes Bund mit Israel bekräftigt hat. Die Präpositionalwendung »um der *Wahrheit* (= Bunde-streue) *Gottes* *willen*«, die Paulus mit dem Infinitiv »um die *Verheißungen* an die *Väter* zu *befestigen*« expliziert, bestätigt diese Annahme. Dabei geht es keineswegs nur um die Verheißungen, die sich in der Hinzunahme der »Heiden« erfüllen, sondern Paulus meint insgesamt die Verheißungen Gottes an Israel, also auch diejenigen, die sich erst in der eschatologischen »Rettung« »ganz Israels« bewahrheiten werden (vgl. unten). Dem entspricht, dass auch Jesu Rolle als δίακονος τῆς περιτομῆς nicht auf die Phase seines irdischen Lebens beschränkt ist, sondern eine bleibende Qualifikation seines »Messias«-Seins beinhaltet.

Im Unklaren belässt V. 8, *wodurch* Jesus Gottes Bund mit Israel bekräftigt hat: durch seinen heilbringenden Tod⁵⁴ oder durch sein Dasein insgesamt⁵⁵? Letzteres liegt wegen des nicht näher eingegrenzten δίακονος näher. Freilich

50 »Auch nämlich der Christus lebte nicht sich selbst zu Gefallen, sondern wie geschrieben steht: *Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen* (Ps 68,10^{LXX})«.

51 Vgl. Röm 14,18.

52 Vgl. Röm 4,11.

53 Nur Lukas erzählt von der Beschneidung Jesu im Tempel, in Lk 2,21.

54 In diesem Sinne Röm 3,25f. (vgl. unten!).

55 Vgl. 2Kor 1,19f.: »Er ist das »Ja« in Person«, »die vollendete Zuverlässigkeit, das verkörperte Ja« (W. Bousset, *Der zweite Brief an die Korinther* [SNT 2] Göttingen 41929, 170).

trifft der Römerbrief mehrfach Aussagen zum irdischen Leben Jesu, die unspezifisch erscheinen, die aber trotzdem auf seinen Tod zulaufen und durch ihn ihre Prägung erhalten⁵⁶.

Umso überraschender ist Röm 15,8 – auch auf dem Hintergrund früherer Aussagen des Paulus. Zu Recht erklärt K. Haacker: »Christus als διόκονος τῆς περιτομῆς klingt ärgerlich für alle, die den Galaterbrief als die Summe der Theologie des Paulus lesen«⁵⁷. Röm 15,8 widerspricht vielleicht nicht direkt seinen dortigen Ausführungen⁵⁸, setzt aber doch neue Akzente. Paulus scheint jetzt viel eher an der jüdisch-messianologischen Seite der Christologie interessiert zu sein, die eine spezifische Sicht des irdischen Jesus, des Χριστὸς κατὰ σάρκα, voraussetzt.

2.3 »Ihn hat er öffentlich als Sühnort (ἱλαστήριον) hingestellt« – Zur Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25

Paulus kommt des Öfteren im Römerbrief auf das grundlegende Heilsgeschehen des Todes Jesu zu sprechen, immer an den Schaltstellen des Schreibens⁵⁹. Besonderes Interesse zieht aber Röm 3,25 auf sich, da die Passage offenkundig aus dem gewohnten Rahmen herausfällt. Zu Recht erklärt U. Schnelle: »Die Sühnevorstellung im Tempel- und Opferkontext gehört *nicht* zu den tragenden paulinischen Theologumena. Paulus greift sie nur einmal auf, allerdings an zentraler Stelle«⁶⁰. Und er fügt er hinzu, Paulus böte in Röm 3,25 lediglich »Tradi-

56 Neben Röm 15,3 vgl. z. B. 5,19: »durch den Gehorsam des Einen werden die Vielen als Gerechte hingestellt werden« (vgl. Jes 53,11). Fitzmyer, Röm (s. Anm. 7), 114f.: »*der (eine) Mensch*« (5,15.17.19) »thus emphasizing his humanity and what he did as an individual human being in the course of his earthly life on behalf of all ...«.

57 Haacker, Röm (s. Anm. 24), 332. Die Chiffre stelle »das in den Vordergrund, was für die pagane Umwelt der römischen Christen und für das mitgebrachte Vorurteil aller Heidenchristen *der* Makel des Judentums war – worauf anzuspielen Paulus sich in Gal 5,12 nicht gescheut hat« – auch nicht in Phil 3,2!

58 Vgl. Gal 3,16, wonach Jesus *der* Nachkomme Abrahams ist (vgl. Mt 1,1); vgl. auch 3,29 (»wenn ihr Christi seid, dann seid ihr Nachkommenschaft Abrahams, nach der Verheißung Erben«): allerdings spricht Paulus dies im Galaterbrief gezielt seinen heidenchristlichen Adressaten zu, mit Polemik gegen diejenigen, die den Glauben an die Beschneidung binden wollen.

59 Neben 3,25 vgl. 4,24f. (Glaubensformeln); 5,6f.–10; 6,3f.; 7,4; 8,3.11; 8,32–34 etc.

60 Schnelle, Paulus (s. Anm. 15), 507. – Röm 8,3 diskutiert er allerdings nicht, obwohl auch dieser Vers hierhin gehört: »Gott sandte seinen eigenen Sohn [...] als Sündopfer (περὶ ἁμαρτίας)«; hierzu vgl. P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 110: »In der (auch unter den Christen von Rom gebräuchlichen) griechischen Bibelübersetzung von Lev 4,3.14.21; 5,6.7.8 usw. wird für »das um der Sünde willen darzubringende Sündopfer« einfach kurz gesagt: (das) »um der Sünde willen« (darzubringende Sündopfer). Es handelt sich also um einen Fachausdruck der Opfersprache, und so ist der Ausdruck auch in Röm 8,3 zu verstehen«. Im paulinischen Schrifttum begegnet der Terminus hier zum ersten und einzigen Mal!

tion«, an deren »Denkform« (»Sühne- und Opferkategorien«) er hier selbst kein Interesse zeige⁶¹. Das mag in bestimmter Hinsicht zutreffen⁶², wird der Sachlage insgesamt aber nicht gerecht.

Im Kontext unserer Frage, ob Paulus im Römerbrief nicht spezifische Akzente setzen wollte und daraufhin auch seine »Traditionen« ausgewählt habe⁶³, interessiert, warum er gerade diese Formel zitiert, was er mit ihr verbindet und wie er sie in seinen Gedankengang einbaut. Immerhin befinden wir uns mit Röm 3,21–31 in der »architektonischen Mitte« des Briefes⁶⁴, was der rezipierten Überlieferung größtes Gewicht verleiht. Drei Punkte verdienen hervorgehoben zu werden⁶⁵.

(1) Die Überlieferung selbst bleibt in ihrem Umfang umstritten, auch wenn unter den Exegeten, die diesen Zugang grundsätzlich bejahen, sich immerhin eine Einigung über ihren Grundbestand abzeichnet (V. 25.26a*). Terminologische wie syntaktische Gründe empfehlen es, von der folgenden Gestalt auszugehen:

»Ihn hat Gott öffentlich hingestellt (προέθετο) als ἱλαστήριον [...] in seinem Blut [...] um der Vergebung der vorher geschehenen Sünden willen in der Geduld Gottes.«

61 Schnelle, Paulus (s. Anm. 15), 511: »Der Grund für diese Rezeption (sc. der Tradition) ist nicht das Interesse an dieser Denkform, sondern textpragmatisch zielt er (sc. Paulus) bewusst auf die Akzeptanz seiner exklusiven Rechtfertigungslehre in der römischen Gemeinde. Die judenchristliche Tauftradition Röm 3,25.26a zeigt auf, wo die in Röm 3,21 emphatisch behauptete δικαιοσύνη θεοῦ χωρίς νόμου (»Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz«) für den Einzelnen überhaupt sichtbar wird, wo er sie wirksam erfahren kann. Das in V. 21 behauptete universale Heilshandeln Gottes bedarf einer Konkretion im Erfahrungshorizont des einzelnen Christen, um nicht bloße These zu bleiben, sondern zur erlebten Wirklichkeit zu werden«.

62 Für Paulus ist das »dominierende Grundmodell« seines Verständnisses des Todes Jesu gewiss nach wie vor der »Gedanke der *Stellvertretung*« (Schnelle, Paulus [s. Anm. 15] 502). Aber deshalb beim »Tempel- und Opferkontext« (ebd. 507) auch vom *Jerusalemkontext* zu abstrahieren, der für den Römerbrief insgesamt wichtig ist, scheint mir nicht angebracht zu sein, siehe unten!

63 Dass Röm 3,25f. eine Überlieferung zugrunde liegt, nehmen viele Exegeten an; vgl. nur Fitzmyer, Rom (s. Anm. 7), 342; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5) (EKK 6/1), Zürich 1978, 183f.; E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 129; anders wiederum Haacker, Röm (s. Anm. 24), 98, aber auch z. B. J.W. van Henten, The Tradition-Historical Background of Rom 3,25: A Search for Pagan and Jewish Parallels, in: From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge (JSNT.S 84), Sheffield 1993, 101–128, hier 103.

64 O. Kuss, Der Römerbrief, Erste Lieferung Röm 1,1–6,11, Regensburg 1963, 110.

65 Für alles Weitere verweise ich auf meinen Beitrag: Das Gottesbild des Paulus nach Röm 3,21–31, in: Theobald, Studien (s. Anm. 6), 30–67; vgl. auch Jewett, Rom (s. Anm. 24), 269–271.

Zum Teil wird aus nachvollziehbaren Gründen auch die Wendung »zum Erweis seiner Gerechtigkeit« der Formel zugeschlagen⁶⁶. Dann irritieren allerdings die unterschiedlichen Bezüge des Personalpronomens αὐτοῦ, das in der ersten präpositionalen Wendung »in seinem Blut« auf Jesus bezogen ist, in der zweiten »zum Erweis seiner Gerechtigkeit« aber auf Gott, womit sich zudem noch die dritte Wendung mit ihrer Renominalisierung »in der Geduld Gottes« am Ende der Formel stößt. So spricht einiges dafür, von der folgenden *Glaubensformel* auszugehen – mit Jesus als Subjekt und in passivischer Formulierung⁶⁷:

»der (ὁς) öffentlich hingestellt worden ist als ἱλαστήριον in seinem Blut
um der Vergebung der vorher geschehenen Sünden willen
in der Geduld Gottes«

Die syntaktisch verwickelte Form des Endtextes wäre dann so zustande gekommen, dass Paulus die christologische Fassung um seiner Rede von der Gerechtigkeit Gottes willen in die mit ὁ θεός als Subjekt umgewandelt hätte. Auch überlagert bei ihm jetzt seine Gerechtigkeits-Terminologie die traditionelle des »Hingehenlassens« (= Vergebung) der Sünden (πάρεσις).

(2) Bei den semantischen Problemen der Formel steht durchweg die Frage im Vordergrund, wie ἱλαστήριον zu verstehen ist, ob der Terminus vom kultischen Ritual am großen Versöhnungstag (vgl. Lev 16; auch Ez 43) herzuleiten ist⁶⁸ oder von der Vorstellung, nach welcher dem Opfertod der Märtyrer Sühnekraft eignet⁶⁹. Dieser Frage übergeordnet ist die nach dem semantischen Duktus der Formel insgesamt. Und hier zeigt das spezifische Vokabular, dass sie nicht von der anthropologischen Sicht auf den je Einzelnen⁷⁰, sondern bundestheologisch bestimmt ist: Ihr geht es um Gottes effektive Vergebung der Sünden, die sich in der Geschichte seines Bundesvolkes angehäuft haben⁷¹. Einen Bezug auf das Volk besitzt nun auch die Vorstellung vom Opfertod der

66 So z. B. Fitzmyer, Rom (Anm. 7), 342; Lohse, Röm (s. Anm. 63), 129; Schnelle, Paulus (s. Anm. 15), 507.

67 Diese Rekonstruktion fügt sich auch gattungskritisch gut zu dem, was man unter einer »Glaubensformel« verstehen kann: eine knappe Zusammenfassung dessen, was für Gott oder Christus als Heilsdatum festzuhalten ist; relativischer Anschluss ist auch typisch. Mit Röm 3,25* vgl. 1Joh 2,2: »und er ist die Sühne (καὶ αὐτός ἱλασμός ἐστιν) für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere, sondern auch für die (der) ganze(n) Welt«.

68 So auch C. Breytenbach, Art. Sühne, TBLNT² II, 1691.

69 So van Henten in seiner umfassend dokumentierten Studie: Background (s. Anm. 63), für deren motivgeschichtliche Recherche die von ihm behauptete originäre Zusammengehörigkeit der Motive »Blut«, »Sühne« und »Glaube« (mit Jesus als Subjekt!) entscheidend ist (eine vorpaulinische Formel ohne Glaubensmotiv vermag van Henten nicht zu erkennen, vgl. oben Anm. 63).

70 So aber Schnelle, Paulus (vgl. oben Anm. 61).

71 Lohse, Röm (s. Anm. 63), 129: »Der Apostel bezieht sich in V. 25.26a auf eine ihm vorgegebene urchristliche Formulierung, die von Christi Sühnetod als Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dem Bundesvolk handelt«.

Märtyrer, die sich so gesehen in jene Bundesperspektive einpassen würde⁷². Näher liegt aber m. E. die alternative Erklärung des ἱλαστήριον von Lev 16 her, wofür nur folgende Überlegung stark gemacht werden soll:

Der Terminus ist Prädikatsnomen in einem Satz mit *lokaler* Konnotation⁷³: »Gott hat ihn öffentlich aufgestellt« bzw. »er wurde öffentlich aufgestellt als Sühnort«. Die Übersetzung mit »Sühnmittel« holt diese semantisch wichtige Nuance nicht ein⁷⁴. Der regierende Verbalsatz besagt deshalb: Durch seinen Tod (»in seinem Blut«) wurde Jesus zum »Sühnort«. Sein Kreuz *ist* der von Gott öffentlich dargebotene »Sühnort«, der sich dadurch von dem in der Verborgenheit des Allerheiligsten befindlichen Ort (*kapporaet*) unterscheidet und ihn ablöst. Der gewichtigste Einwand gegen diese Deutung – der Hinweis auf die angebliche Unstimmigkeit des Bildes⁷⁵ – stellt wohl an die Logik urchristlicher Typologie zu hohe Ansprüche⁷⁶ und berücksichtigt auch nicht, dass der *terminus technicus* hier Chiffre für die Sühne schaffende Gegenwart Gottes im Allerheiligsten ist⁷⁷, die Blutformel dagegen für Jesu Tod steht und nicht den Besprengungsritus als solchen fokussiert. Das Argument, die römischen Christen hätten diese Hintergründe in ihrer angeblichen Unkenntnis von Lev 16

72 Vgl. 2Makk 7,37f.; 4Makk 6,27–29; 17,22: »Und durch das Blut jener Frommen und durch ihren sühnenden Tod hat die göttliche Vorsehung das zuvor schwer heimgesuchte Israel errettet«. Insgesamt zu diesem Auslegungstyp vgl. van Henten, Background (s. Anm. 63).

73 Darin unterscheidet sich Röm 3,25 von 1Joh 2,2 (siehe oben). Vgl. auch P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1997, 194, der in προτίθεσθαι ein »kultisches Lexem« erkennt: »= (die Schaubrote) öffentlich auflegen« (vgl. Ex 29,23; 40,23; Lev 24,8; 2Makk 1,8.15)«.

74 Auch die Vorstellung vom Opfertod der Märtyrer fügt sich dazu sprachlich nicht gut, bei ihr liegen andere verbale Kontexte näher, vgl. etwa 2Makk 7,37: »Ich aber gebe wie (meine) Brüder Leib und Leben *hin* für die Gesetze der Väter [...]«; 4Makk 6,29: »Zu einem Reinigungsopfer für sie *mache* mein Blut und als Ersatz für ihr Leben *nimm* mein Leben«.

75 Das Bild sei schief, da Jesus einerseits mit der *kapporaet*, andererseits mit dem Blut identifiziert würde, das am großen Versöhnungstag vom Hohepriester an die *kapporaet* gesprengt wird; so zuletzt Schnelle, Paulus (s. Anm. 15), 508, aber auch Haacker, Röm (s. Anm. 24), 99, der außerdem »die Tatsache« geltend macht, »dass der Sinn des Blutritus am Jom Kippur nach Lev 16 die Entsühnung des Heiligtums selbst ist – ein Gedanke, der sich nun wirklich nicht typologisch auf Christus als »die *kapporaet* des Neuen Bundes« übertragen lässt« (99f.). Demgegenüber will aber Hebr 9,7 als frühchristliche Rezeption von Lev 16,14–16.18f. beachtet werden, wo es heißt: »in den zweiten (Raum) [= das Allerheiligste] geht einmal im Jahr allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, *das er darbringt für sich und die unwissentlichen Verfehlungen des Volkes*«.

76 So Wilckens, Röm I (s. Anm. 63), 191f.: »Nach Hebr 9,11ff. betritt Christus als Hohepriester das himmlische Allerheiligste mit seinem eigenen Blut; nach Joh 2,19 kündigt Jesus an, er werde den von den Juden zerstörten Tempel, seinen eigenen Leib (V. 21), in drei Tagen wiedererrichten«.

77 Damit fügt sich die Formel auch in den breiten Strom sonstiger Metaphorisierung von Tempel- und Opferkult im frühen Christentum ein; vgl. nur Joh 2,19.21; 1Kor 3,16; 5,7.

nicht verstehen können, unterschätzt ihre zumindest anfangshafte jüdische Bildung, über die sie aufgrund ihrer ursprünglichen Nähe zu den römischen Synagogen, aber auch dank ihrer Kontakte mit »Judenchristen« (vgl. nur Röm 16,3f.7) sicher verfügten.

(3) Auf die Frage, warum Paulus die Glaubensformel an so gewichtiger Stelle rezipiert, lassen sich m.E. zwei Antworten geben, eine *semantische* und eine *pragmatische*.

Die *semantische* achtet auf den Einbau der Formel in den Kontext. Wenn Paulus das Glaubensmotiv in sie einträgt, verbindet er damit nicht das Interesse, eine sozusagen objektive Aussage über ein geschichtlich zu verortendes Heilsgeschehen subjektiv an den anthropologischen Vollzug des Glaubens zurückzubinden, sondern wichtig ist ihm dabei nach Ausweis von Röm 3,28, dass der rechtfertigende Glaube $\chi\omega\rho\iota\varsigma \xi\rho\gamma\omega\nu \nu\omicron\mu\omicron\upsilon\varsigma$ Juden wie Heiden, also *allen* Menschen, möglich ist. Er übersteigt den Bundeshorizont der Formel in der Überzeugung, dass der Gott Jesu nicht nur der »Gott der Juden«, sondern auch der »Gott der Heiden« ist (Röm 3,29). In den Worten der rezipierten Formel ausgedrückt: Er erweist Israel »seine Gerechtigkeit (= Bundestreue) kraft Nachlasses der Sünden«, schenkt darüber hinaus aber »in der Jetzt-Zeit« *jedem* seine rettende Gerechtigkeit, der »aus Glauben an Jesus« lebt (Röm 3,26). Nicht ein Universalismus, der von der Würde des Einzelnen her denkt, macht die paulinische Stoßrichtung aus, sondern ein Universalismus aus jüdischer Perspektive, der auch die Heiden $\chi\omega\rho\iota\varsigma \xi\rho\gamma\omega\nu \nu\omicron\mu\omicron\upsilon\varsigma$ in den Heilsbereich des Gottes *Israels* einbezieht. Für diesen Universalismus bleibt der treu zu seinem Bund stehende Gott, als der er sich im Tod Jesu Israel gegenüber erwiesen hat, »Gott der Juden«.

Die Frage nach dem *pragmatischen* Grund der Rezeption der Formel führt uns wieder zur übergeordneten Frage nach dem spezifischen Profil des Christus-Bildes im Römerbrief. Wenn die Deutung von $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ stimmt, könnte es der metaphorisierte Tempel-Bezug der christologischen Formel gewesen sein, der Paulus dazu bewog, sie zu rezipieren, auch im Wissen darum, dass sie für die Jerusalemer Gemeinde, die er in Kürze besuchen wollte, von Bedeutung war⁷⁸. In jedem Fall bot ihm die Formel, die die Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu im Licht der Bundesgeschichte Gottes mit Israel ins Auge fasst, wichtige Impulse für sein Nachdenken über die Zukunft Israels, das ihm im Vorfeld seiner Reise in die Heilige Stadt offenkundig ein Anliegen war (Röm 9–11); dies auch deshalb, weil man ihm hier wohl Überzeugungen unterstellte, die in letzter Konsequenz eine Absage an Israel bedeuteten.

⁷⁸ Stuhlmacher, *Theologie* (s. Anm. 73), 193–195, führt die Formel auf den Jerusalemer Stephanus-Kreis zurück.

2.4 Die Erhöhung Jesu an Ostern zum κύριος πάντων

Auch von »Ostern« spricht Paulus im Römerbrief in recht unterschiedlichen Formen und Traditionen⁷⁹. Nur ein Punkt sei hier beleuchtet, der Gebrauch des κύριος-Titels in Röm 10,12f.

Schon das Präskript in Röm 1,4f. zeigt, wie Paulus den Titel begreift. Auf der Linie der davidisch-königlichen Messianologie verbindet er mit ihm die umfassende, weltumspannende Repräsentanz des Gottes Israels durch den an »Ostern« erhöhten Christus. Auch seine Berufung zum »Apostel der Heiden« (Röm 11,13) sieht er nach Ausweis von 1,5 im Anspruch des erhöhten »Herrn« begründet⁸⁰. In Röm 10,9–12 greift er die frühchristliche κύριος-Akklamation auf (V. 9: »Herr ist Jesus«)⁸¹ und legt sie unter Rückgriff auf Joel 3,5 (= LXX 2,32) dahingehend aus, dass sie Juden und Heiden verbindet, weil es nunmehr nur diesen einen Heilsweg gibt, den Glauben an den »Herrn Jesus«, in dem der Reichtum des Lebens für alle beschlossen liegt: »Denn es gibt keinen Unterschied zwischen Jude und Griechen. Denn es ist derselbe Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen. Denn⁸² *jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden*«.

Beachtlich ist nun, was Paulus hier aus Joel 3 zitiert und was nicht. Die Passage insgesamt war für die frühen Christen wohl von wesentlich größerer Bedeutung, als die relativ geringe Anzahl der Zitate im NT zu erkennen gibt⁸³. V. 5 (= LXX 2,32), auf den Paulus sich hier bezieht, lautet in der Septuaginta⁸⁴:

- a Und es wird sein:
- b Jeder, der den Namen des Herrn anruft,
- c wird gerettet werden;
- d denn auf dem Berg Sion und in Jerusalem wird er errettet werden,
- e wie der Herr sprach:
- f Und es werden eine frohe Botschaft erhalten (εὐαγγελιζόμενοι) diejenigen,
- g die der Herr herbeigerufen hat.

79 Vgl. Röm 1,3; 4,24f.; 5,10; 6,4f.8–10 etc.

80 Auch wenn die Öffnung der auf Israel bezogenen frühen Gemeinde hin zur beschneidungsfreien Heidenmission das Resultat eines erbitterten geschichtlichen Ringens war, für Paulus ist sie in der »österlichen« Inthronisation Christi zum »Herrn« aller dem Weg der Kirche vorweg entschieden.

81 Vgl. 1Kor 12,3; Phil 2,11: Hier kommt der κύριος – Prädikation kosmisch-universale Weite zu, im Römerbrief vertieft sie sich heilsgeschichtlich im Blick auf die Herrschaft des erhöhten »Herrn« über Juden *und* Heiden.

82 »Das Einfügung von γάρ ist nicht als Texterweiterung, sondern als Ersatz für die hier fehlende Zitateinleitung zu werten«, so D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986, 134 Anm. 8; ebd. 133f. zur Korrespondenz zwischen dem Joel-Zitat und dem aus Jes 28,16c in Röm 10,11: »jeder, *der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden*«.

83 Vgl. vor allem Apg 2,17–21.39, aber auch Röm 5,5 (Joel 2,28 = 3,1); Tit 3,6 (Joel 2,28 = 3,1) und 1Kor 1,2 (Joel 2,32 = 3,5).

84 Der hebräische Text lautet: »Jeder aber, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet, / denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem wird Rettung sein, / wie der Herr es gesagt hat, / und bei den Entronnenen, die der Herr ruft« (Zürcher Übersetzung).

Paulus zitiert nur den Anfang des Verses, bezieht diesen auf den κύριος Jesus und lässt die Fortsetzung V. 5d–g aus. Wusste er um sie?⁸⁵ Jedenfalls scheint sie seinem Missionsverständnis insofern zu widersprechen, als er »das Evangelium von Jerusalem aus ringsum bis nach Illyrien ausgerichtet hat« (Röm 15,19) und es nun sogar bis nach Spanien bringen will, damit aber nicht umgekehrt die Vision verbindet, der Herr würde die Geretteten nach Jerusalem »herbeirufen« (V. 5g = 32g). Zentrifugal war seine Missionskonzeption angelegt – jedenfalls auf den ersten Blick, wobei ein zweiter auch seine bleibende Verbindung mit der heiligen Stadt über die *communio* mit der dortigen an den Messias Jesus glaubenden Gemeinden freilegt⁸⁶. Paulus sah die eschatologische »Völkerwallfahrt« zwar im Gange, aber nicht unmittelbar zum Zion, sondern zum »Herrn«, wobei er die traditionelle Reihenfolge in Röm 11,25f. umzukehren scheint⁸⁷: Erst sollte das πλήρωμα τῶν ἔθνῶν – »die Vollzahl der Heiden« – »hineingelangen« (V. 25)⁸⁸, dann würde bei der Parusie auch »ganz Israel gerettet werden« (V. 26). Damit sind wir bei dem letzten uns hier interessierenden Aspekt, dem eschatologischen »Kommen« des Retters »aus Zion«.

2.5 Das eschatologische »Kommen« des »Retters« (Röm 11,26f.)

Leider ist nicht eindeutig klar, wer mit dem »Retter aus Zion« gemeint ist: Christus oder gemäß dem Jesaja-Buch, aus dem das Zitat stammt⁸⁹, Gott selbst. Bei einer Entscheidung in dieser Frage scheinen auch theologische Inte-

85 Dafür könnte sprechen, dass sein nächstes Zitat in Röm 10,15, nämlich Jes 52,7 (»wie lieblich sind die Füße der Freudenboten [τῶν εὐαγγελιζομένων]«), durch das entsprechende Stichwort aus Joel 3,5f mit veranlasst sein könnte. Andererseits wäre denkbar, dass sich Joel 3,5a–c im christlichen Verständnis bereits verselbständigt hatte und Paulus deshalb den unmittelbaren Kontext nicht im Blick hatte.

86 Vgl. unten.

87 Vgl. D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1984, 198: »Vielleicht liegt eine Reminiszenz an den Motivkomplex der Völkerwallfahrt [...] vor, zu dem ja auch das Motiv der Vielheit (vgl. nur Jes 2,3) gehört. Doch kann man im Sinn des Paulus den Ort, zu dem die »vielen Völker« ziehen, nicht mehr mit Israel gleichsetzen. In der überlieferten Vorstellung löst seine Rettung und Erhöhung erst das Herbeiströmen der Völker aus. Nach unserem Text müssen dagegen zuvor die Heiden durch die immer größere Ausmaße annehmende und vor ihrer Vollendung stehende Mission [...] zum endzeitlichen Gottesvolk stoßen, damit auch Israel gerettet werden kann«. Allerdings – und damit erhält die Sicht von Zeller eine nicht unwesentliche Korrektur – ist für Paulus nach Röm 11 das »endzeitliche Gottesvolk« im »Rest« präsent, und das heißt: in den von den Jerusalemern repräsentierten »Judenchristen«, womit die Bindung der zentrifugalen Völkermission des Apostels an das Zentrum selbst erhalten bleibt.

88 Unklar bleibt, worauf Paulus das »Hineingelangen (εἰσελθῆναι)« bezieht; vom traditionellen sprachlichen Hintergrund her (vgl. die jesuanischen Sprüche vom »Eingehen in das Reich Gottes«, z. B. Mk 10,25) wohl auf den Eingang in »das ewige Leben«, das »obere Jerusalem« (Gal 4,26), an dem die Glaubenden aus der Völkerwelt jetzt schon Anteil erhalten.

89 Vgl. Jes 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8; 59,20; 60,16; 63,16.

ressen mit im Spiel zu sein: Soll die eschatologische Errettung »ganz Israels« wirklich an den Messias Jesus zurückgebunden sein oder erwächst Israel am Ende nicht viel eher aus Gottes Bund das Heil, in dem das Volk seit Abrahams Berufung steht? Schreibt Paulus ihm deswegen einen Sonderstatus zu oder sieht er das Heil der Menschen, Juden wie Heiden, unterschiedslos christologisch begründet, also in Tod und Auferstehung Christi?⁹⁰

Für die Deutung des ὁ ῥυόμενος auf Christus sprechen m. E. nach wie vor die besseren Argumente, und zwar Beobachtungen zum weiteren Kontext Röm 9–11, sodann die Gestalt des Schriftzitats Röm 11,26c–27 (= Jes 59,20 + 27,9) und schließlich die hier besonders interessierende Parallele 1Thess 1,10.

Röm 9,3 zufolge sieht Paulus das nicht an das Evangelium glaubende Israel im Selbstwiderspruch verfangen, weil es durch sein Nein »vom Messias« geschieden ist⁹¹. Dabei stammt dieser doch seiner irdischen Existenz nach aus seiner Mitte (Röm 9,5). Angesichts der literarischen Verklammerung von Anfang und Ende der drei Israel-Kapitel⁹² steht zu erwarten, dass Paulus die Lösung dieser aporetischen Situation Israels in Röm 11,25–32 auch an der Aufhebung dessen Geschiedenseins von Christus festmacht. Diese Erwartung erfüllt sich, wenn der ὁ ῥυόμενος Christus ist.

Zugunsten dieser Annahme spricht zweitens die Gestalt des Schriftzitats, bei dem es sich um ein Wort Gottes selbst handelt, mit dem er sich für die Rettung *ganz* Israels verbürgt, also auch des Teils, der sich derzeit dem Evangelium versagt. Derartige Worte Gottes, die an seinem »Ich« erkenntlich sind – Höhepunkte der Schrift, weil in ihnen der lebendige Gott selbst spricht⁹³ – sind für die Komposition von Röm 9–11 insgesamt typisch⁹⁴. Dass Paulus auch die Klimax der drei Kapitel mit einem solchen Wort auszeichnet, entspricht der theozentrischen Linie des ganzen Kapitels 11, auf die immer wieder hingewiesen

90 Zur theologischen Interessenslage vgl. etwa H.-G. Schöttler, *Israels eigenständiger Weg zum Heil: neben der Kirche, nicht »per Christum«*, GPM 62 (2008) 340–349.

91 Zum Folgenden vgl. ausführlich M. Theobald, *Unterschiedliche Gottesbilder in Röm 9–11? Die Israel-Kapitel als Anfrage an die Einheit des theologischen Diskurses bei Paulus*, in: *The Letter to the Romans*, hg.v. U. Schnelle (BETHL 226), Leuven 2009, 135–177.

92 Vgl. nur die *inclusio*, die Paulus durch Aufnahme der Leitworte διαθήκη und πατέρες aus Röm 9,4f. in Röm 11,27f. um die ganze Komposition legt! Vgl. jetzt auch F. Wilk, *Rahmen und Aufbau von Römer 9–11*, in: *Between Gospel and Election* (s. Anm. 6), 227–253, bes. 235–241 (»Der innere Rahmen von Röm 9–11«).

93 Vgl. auch Röm 3,2, wo Paulus auf die Frage nach den Vorzügen Israels als erstes feststellt: »ihnen wurden *die Worte Gottes* (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anvertraut«. τὰ λόγια τοῦ θεοῦ übersetzt J. Fitzmyer (Rom [s. Anm. 7], 326) zu Recht mit »the oracles of God«, wozu er auch auf die Septuaginta verweist: »In the LXX the phrase *ta logia tou theou* (Num 24:4,16; Ps 106:11) denotes the utterances of God made to the prophets, which were to be communicated to his people.«

94 Hierzu vgl. H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Röm 9–11* (FRLANT 136), Göttingen 1984, bes. 124: »Gott sagte ›Ich«. Und dieses Ich Gottes konstituierte das eigentliche Israel. Dieses Ich Gottes ist Bürge für das endzeitliche Heil Israels.«

wird, die aber von der Forschung zu Unrecht gegen die christologische Deutung des ὁ ῥυόμενος ins Feld geführt wird. Denn da Paulus das Mischzitat aus Jesaja mit Bedacht zusammengefügt hat, ist davon auszugehen, dass er auch die Differenzierung der Rollen in dieser kleinen Komposition⁹⁵ bewusst vorgenommen hat:

- 26 c »Es wird kommen aus Zion der Retter,
 d abwenden wird er die Gottlosigkeiten von Jakob,
 27 a und dies (ist) für sie der Bund von mir (παρ' ἐμοῦ),
 b wenn ich ihre Sünden hinwegnehme« (= Jes 59,20f. + 27,9)

Spricht hier Gott im eigenen Namen, dann kann der »Retter« nicht er selbst, sondern muss ein anderer sein, eben der Parusie-Christus. Für diesen verbürgt sich Gott⁹⁶, er steht hinter ihm und wird von ihm zugleich repräsentiert – ein gegenseitiges Verhältnis, wie es für die Christologie des Paulus überhaupt kennzeichnend ist. Dem entspricht auch die Übertragung des bei Jesaja auf Gott selbst bezogenen ῥύομαι auf Christus, ein Vorgang, der auch sonst bei Paulus ganz selbstverständlich ist⁹⁷. Das Repräsentanz-Verhältnis strukturiert auch die soteriologische Aussage des Mischzitats, die den Akzent trägt: *Gott* nimmt die Sünden Jakobs hinweg, aber er tut dies mittels des »Retters« (V. 26d). Vielleicht wird damit auf die sündentilgende Frucht seines Heilstodes angespielt, die Gott beim Kommen des »Retters« Jakob zuwenden wird⁹⁸.

Unter den sprachlichen Argumenten ist schließlich die Parallele 1Thess 1,10 das stärkste. Es führt uns zu dem hier auch eigentlich interessierenden Punkt. Der christologische Teil der in 1Thess 1,9b.10 wiedergegebenen Kurzformel des Glaubens lautet:

- 10 a »zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln (ἐκ τῶν οὐρανῶν),
 b den er auferweckt hat aus den Toten (ἐκ τῶν νεκρῶν),
 c Jesus,
 d der uns errettet (τὸν ῥυόμενον) vor dem kommenden Zorn.«

Vergleicht man Röm 11,26f. mit dieser Form des Parusieglaubens im ältesten Brief des Apostels, zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Beiden Texten gemeinsam ist die soteriologische Funktion des wiederkommenden Jesus, die jeweils mit dem Verb ῥύομαι bezeichnet wird. Geht es in 1Thess um die Rettung im eschatologischen Zorngericht (Gottes) durch

95 Es handelt sich um einen Vierzeiler mit zwei Parallelismen: V. 26c und V. 27a entsprechen sich und V. 26d und V. 27b.

96 Vgl. Röm 9,5: »der über allem (ἐπὶ πάντων) stehende Gott, gepriesen in Ewigkeit. Amen«; das ἐπὶ πάντων bezieht sich auf die vorweg aufgezählten Privilegien Israels, insbesondere darauf, dass aus ihm der Messias kommt, für den Gott sich verbürgt.

97 Erkennlich an der Selbstverständlichkeit, mit der Paulus ursprünglich auf Gott bezogene Schriftstellen auf Christus bezieht, vgl. oben Joel 3,5!

98 Vgl. auch das νῦν unmittelbar im Anschluss in Röm 11,31b: »damit auch sie jetzt Erbarmen fänden«. Dieses »Jetzt« ist das der eschatologischen »Offenbarung« der »Gerechtigkeit Gottes« im Heilstod Christi; vgl. Röm 3,21; aber auch 8,1.

Jesus, den Sohn Gottes⁹⁹, so versteht Paulus in Röm 11,26f. die Rettung im Anschluss an Jesaja als »Hinwegnahme« der »Gottlosigkeiten« (vgl. Röm 1,18) und »Sünden«.

Nach beiden Texten kommt der »Retter« aus der Welt Gottes, nach 1Thess 1,10 »aus den Himmeln«, nach Röm 11,26 aus dem himmlischen »Zion« – die David-Zion-Christologie des Römerbriefs schlägt hier auf die Eschatologie durch. Schon in Röm 9,33 hatte Paulus mit Jes 28,16 den Zion-Bezug in seinem Christus-Bild herausgestellt: »*Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden*«. In Röm 11,26 schaut er nun auf den himmlischen Zion¹⁰⁰ und unterstreicht damit den Bezug des Messias Jesus zu Israel.

Wenn irgendwo, dann zeichnet sich hier im paulinischen Denken eine Kehre ab. In seinen früheren eschatologischen Texten, die der Vollendung bzw. der Parusie gewidmet sind, hatte Paulus niemals von einer besonderen Rettungstat Gottes und seines Messias an Israel als Moment des Vollenbruchs der βασιλεία gesprochen. Im Gegenteil: 1Thess 2,16 vermittelte den Eindruck, dass für ein solches Rettungsgeschehen im Eschaton kein Raum mehr bliebe: »*der Zorn (Gottes) ist über sie gänzlich hereingebrochen*«¹⁰¹. Dieser Sicht folgt Paulus jetzt nicht mehr. »Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes«, erklärt er in Röm 11,29. Wenn der Messias Jesus am Ende der Zeiten wiederkommt, kommt er auch für das nicht-glaubende Israel wieder. Er wird sich Jakob in seinem offenbaren Glanz zeigen und alle »Gottlosigkeiten« von ihm nehmen¹⁰². Dann wird »ganz Israel gerettet werden« (Röm 11,26a)¹⁰³.

99 Welche Funktion er im Gericht einnimmt, wird nicht deutlich. Ist er Fürsprecher, Anwalt oder Beistand derjenigen, die durch ihren Glauben zu ihm gehören? Vgl. Röm 8,34.

100 Zu dieser Vorstellung vgl. auch Offb 14,1–5: die endzeitliche Erscheinung des Messias auf dem Berg Zion! A. Satake, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 309: »Bei nachexilischen Propheten sind die Begriffe ›Zion‹ (und ›Jerusalem‹) eng verbunden mit der Erwartung der Befreiung aus der Drangsal: Jahwe kommt nach Zion zurück [...]. Im Judentum, besonders in der Apokalyptik, wird die Erwartung auf das Eschaton übertragen (z. B. Sib 3,787); der Messias erscheine am Ende der Zeit auf dem Berg Zion, gewinne entscheidend über seine Feinde und nehme die Auserwählten unter seinen Schutz (syrBar 40; 4Esr 12,32ff.39ff.).« Vgl. auch D. Aune, Revelation 6–16 (WBC 52B), Nashville 1989, 803f. Außerdem J. Roloff, Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannesoffenbarung, in: Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 85–106, bes. 88–96.

101 Vgl. Mußner, Antijudaismus (s. Anm. 6), 73f., der von einem »unleugbare(n) Widerspruch« zwischen 1Thess 2,14–16 und Röm 9–11 spricht.

102 Die soteriologische Rolle beschränkt Paulus nicht auf Tod und Auferstehung, auch der erhöhte Herr besitzt Heilsfunktion: »Hence Jesus' salvific role is not limited to his earthly life or ministry or even to his death and burial ...« – eine Feststellung von Fitzmyer, Rom (s. Anm. 7), 115, die auch für die Einschätzung von 11,25 wichtig ist.

103 Die Kehre im paulinischen Denken, die sich hier abzeichnet, bezieht sich auch auf Gal 4,21–31. Mir scheint es nicht angebracht zu sein, die dortige schroffe Antithese zwi-

2.6 Ein Appendix: Der »kultische« Dienst des Apostels am Evangelium

In unserem Durchgang durch wichtige christologische Texte des Römerbriefs sind wir fast durchweg auf Sprachtraditionen gestoßen, die in den früheren Briefen des Paulus so noch nicht anzutreffen waren. In einigen dieser Fälle lässt sich wahrscheinlich machen, dass Paulus vorgegebenen Traditionen oder Überlieferungen folgt. Anhangsweise sei hier noch auf einen Text verwiesen, wo wir demselben Phänomen begegnen, zwar in einem anderen inhaltlichen Konnex, aber bei vergleichbaren Umständen. Es geht um Röm 15,15f. in der Schlusspassage des Briefes¹⁰⁴, an dessen Beginn Paulus sein eigenes apostolisches Selbstverständnis noch einmal thematisiert. Er tut das in einer Weise, die im Vergleich zu den früheren autobiographischen Passagen völlig neu klingt¹⁰⁵; das Interessante ist dabei in unserem Zusammenhang, dass er sich wieder einmal opferkultischer Sprache bedient:

- 15 a »Ich habe euch teilweise recht kühn geschrieben als einer,
 b der euch Bekanntes in Erinnerung rufen will kraft der mir von Gott geschenkten Gnade,
 16 a um für die Heiden(völker) ein Diener (λειτουργόν) Christi Jesu zu sein,
 b der das Evangelium Gottes als heilige Handlung vollzieht (ἱερουργούντα)¹⁰⁶,
 c damit die Opfertgabe (ἡ προσφορά) der Heiden(völker) wohlgefällig (εὐπρόσδεκτος) sei,
 d geheiligt im heiligen Geist.«

V. 16 weist mit ἱερουργέω und ἡ προσφορά immerhin zwei Hapaxlegomena auf, und auch λειτουργός und εὐπρόσδεκτος sind von Paulus recht selten benutzte Worte¹⁰⁷. Die Sprache, die er hier spricht, ist insgesamt kultisch. Warum

schen dem »oberen« und »dem jetzigen Jerusalem« auch in Röm 11,25f. einzutragen. Hier wird Paulus im Blick auf die Jerusalemer Gemeinde, die er in Röm 11 als den von Gott erwählten »Rest« Israels versteht (vgl. auch Röm 15,25–27), viel eher an eine *positive* Beziehung zwischen beiden denken.

104 Hierzu vgl. zuletzt F.W. Horn, Das apostolische Selbstverständnis des Paulus nach Römer 15, in: Letter, hg.v. Schnelle (s. Anm. 91), 225–246, bes. 239–242,

105 So auch Horn, Selbstverständnis (s. Anm. 104), 245: »Da ein solches priesterliches Profil innerhalb der paulinischen Briefe in dieser Deutlichkeit keine Parallele hat, wird sich sein Vorkommen hier in Röm 15 von der besonderen Abfassungs- und Kommunikationssituation des Briefes her erklären«.

106 Mit dieser Übersetzung schließe ich mich der revidierten *Zürcher Übersetzung* an, deren Fassung mir angesichts der nicht eindeutigen Metaphorik von V. 16 (vgl. Anm. 109) gegenüber den sonst üblichen Übersetzungen (*Luther*: »um das Evangelium priesterlich auszurichten«; *Einheitsübersetzung*: »das Evangelium wie ein Priester verwalte«) vorzuziehen ist.

107 Schlier, Röm (s. Anm. 43), 430 »λειτουργός bezeichnet im Griechisch-Hellenistischen den, der im Auftrag einer öffentlichen Dienstleistung steht, welche dem Gemeininteresse dient [...]. Auch im sakralen Bereich taucht der Begriff λειτουργός auf. Doch gewinnt er auch den allgemeinen Sinn von »Diener« oder »Arbeiter«. Da das von Paulus in V. 16 benutzte Vokabular insgesamt kultische Konnotationen besitzt, wird dies hier auch für

er sich ihrer bedient, ist für die Kommentatoren in der Regel kaum eine Frage wert, es sei denn, sie beziehen sie, wie früher des Öfteren geschehen, aus christlicher Perspektive auf die »priesterliche« Dimension des apostolischen Amtes. Doch Paulus bedient sich der kultischen Sprache in V. 16 in einem übertragenen Sinn¹⁰⁸. Seine Metaphorik genau zu lesen, ist das eine¹⁰⁹, zu fragen, warum er überhaupt auf sie zurückgreift, das andere.

Auszugehen ist bei der zweiten Frage von dem, was J. Fitzmyer zu V. 16 feststellt: »The frame of reference for Paul's designation of himself in his passage as *leitourgos* or *hierourgōn* is that of the Jewish priesthood of the Jerusalem Temple, or, as Cranfield has shown, that of the Levites«¹¹⁰. Die Frage lautet demnach: Hat Paulus hier zur Artikulation seines Selbstverständnisses mit Bedacht Jerusalem-Kolorit eingesetzt? Immerhin erklärt er gleich anschließend in V. 19, er habe »von Jerusalem aus« im Umkreis bis nach Illyrien das Evangelium ausgerichtet, wobei das »von Jerusalem aus« von den Kommentatoren mit guten Gründen nicht beim Wort genommen, sondern als Hyperbolie verstanden wird¹¹¹. Aber nach der Zion-Christologie des Römerbriefs macht diese Hyperbolie Sinn. Jerusalem ist ja auch der »Vorort« des von Gott erwählten »Restes« Israels, der im Konzept von Röm 11 eine überragende Rolle spielt. So erklärt Paulus in V. 16 wohl mit Bedacht, dass er an den »Heidenvölkern« einen »kultischen« Dienst ausübt, der – so V. 19 – von der heiligen Stadt, seinem ursprünglichen Ort, seinen Ausgang nahm. Zu beachten ist überdies, dass zur *zentrifugalen* Bewegung von Jerusalem hin zur Völkerwelt in V. 25–28 mit der geplanten Übergabe der in den paulinischen Gemeinden gesammelten Kollekte in Jerusalem die *zentripetale* Richtung hinzutritt¹¹², wobei es Paulus entschie-

λειτουργός gelten. Das Wort begegnet noch in Röm 13,6, wo λειτουργοί θεοῦ – »die Diener Gottes« – Steuerbeamten bezeichnet (Schlier, Röm, 391: »eine paradoxe, ja groteske Formulierung«), sowie in Phil 3,25, wo Paulus seinen Mitarbeiter Epaphroditus »Helfer in meiner Not« nennt. – εὐπρόσδεκτος bei Paulus noch Röm 15,31 und 2Kor 6,2; 8,12.

108 Schlier, Röm (s. Anm. 43), 431, unterläuft das, wenn er erklärt: »Es geht nicht um eine »Spiritualisierung« eines kultischen Phänomens und kultischen Begriffes, sondern um eine Erneuerung, die in der Endgeschichte stattfindet.«

109 Cranfield, Rom (s. Anm. 33), 755f., verweist darauf, dass λειτουργεῖν in der LXX vor allem in Bezug auf den Dienst der Leviten benutzt wird, und folgert daraus, dass sich hier Paulus keineswegs als »Priester« verstehen müsse, er möglicherweise Christus als solchen sieht, sich selbst aber als dessen »Levit«.

110 Fitzmyer, Rom (s. Anm. 7), 712.

111 Die Frage ist, ob Paulus wirklich in Jerusalem das Evangelium verkündigt hat, wie die Apg nahelegt (Apg 9,26–30), oder nicht; letzteres scheint angesichts von Gal 1,17f.22f. das historisch Plausiblere zu sein.

112 Für eine solche Zusammenschau der beiden Bewegungen ist nicht ganz unwichtig, dass Stichworte vom Beginn der Passage an ihrem Ende noch einmal auftauchen: ἱερουργέω (V. 16) in V. 27 und εὐπρόσδεκτος (V. 16) in V. 31. – F.W. Horn meint darüber hinaus »in Anbetracht weiteren paulinischen Schrifttums erkennen zu können, dass Paulus eben nicht an einer Substituierung des Jerusalemer Tempels gelegen ist, sondern dass er letztlich sogar eine Verortung auch der Heidenchristen zum Tempel anstrebt. Innerhalb dieses

den auf die *Partnerschaft* beider kirchlichen Gruppierungen ankommt und eine Dominierung durch Jerusalem ausschließt: Jerusalem als der »Vorort« der »judenchristlichen« Gemeinden *und* seine eigenen »heidenchristlichen« Neugründungen bedürfen nach seinem Verständnis von ekklesialer *Communio* (vgl. Röm 15,26) des gegenseitigen Vertrauensverhältnisses, zumal an diesem der glückliche Fortgang der Mission hängt (vgl. Röm 15,28f. und 30–32)¹¹³.

3. *Wandlungen im paulinischen Denken –
eine These zur »judenchristlichen« Kontur des Christus-Bildes im Römerbrief*

Aus der vorangehenden Erörterung seien drei Punkte festgehalten. Gebündelt führen sie zu einer These zur übergeordneten Frage nach möglichen Wandlungen im paulinischen Denken, die freilich weiterer Diskussion bedürfte, die hier nicht mehr geleistet werden kann.

(1) Die Christologie des Römerbriefs besitzt eine eigenständige Kontur. Paulus zeichnet hier seinem Christus-Bild, wie wir es von seinen früheren Briefen her kennen, neue Züge ein. Nach Ausweis der benutzten Sprachtraditionen und Parallelen etwa in der Offenbarung des Johannes¹¹⁴ sind diese ausgeprägt »judenchristlich«. Die verwendeten David- und Zion-Motive und kultischen Motive verweisen nach Jerusalem. Demgegenüber dürften die Grundlinien des paulinischen Christus-Bildes, die sich bis in seinen letzten Brief durchhalten, eher in der Gemeinde von Antiochien ihre Ausbildung gefunden haben, in der er viele Jahre verbrachte, bevor er zu seiner selbständigen Mission in Richtung Westen aufbrach¹¹⁵.

Denkens begreift Paulus sich als Priester Jesu Christi im Blick auf die Heiden [...]. Die Frage, wie konsequent Paulus mit dieser Vorstellung umgegangen ist, stellt sich für mich seit Jahren. Der nach Apg 21,28b erhobene Vorwurf, Paulus habe einen Heidenchristen in den inneren Tempelbereich geführt, reflektiert – ganz unabhängig davon, ob er zutrifft oder nicht – wohl Handlungen, die man von Paulus befürchtete« (Selbstverständnis [s. Anm. 104], 246); vgl. auch *ders.*, Paulus und der Herodianische Tempel, NTS 53 (2007) 184–203; Die letzte Jerusalemreise des Paulus, in: *ders.* (Hg.), Ende (s. Anm. 13), 15–35.

113 Eine eigene Betrachtung verdiente im Rahmen der untersuchten Texte auch Röm 4,13, wozu M. Vahrenhorst, Land und Landverheißung im Neuen Testament, JBTh 23 (2008) 123–147, 140, schreibt: »Aus der in Röm 4,13 zu beobachtenden Universalisierung (sc. der Landverheißung) muss man [...] nicht zwingend folgern, dass das Land Israel für Paulus jede Besonderheit verloren hat. Sein Bemühen um die Kollekte für die »Heiligen« (2Kor 8f.) könnte als Indiz dafür gewertet werden, dass er nach wie vor ein Gespür für den besonderen Charakter des Landes Israel hat«; aber die Kollekte verrät doch eher etwas zum Thema Jerusalem. W. Kraus, Das »Heilige Land« als Thema einer Biblischen Theologie, in: *ders.* / K.W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), Tübingen 2003, 251–274, geht auf Röm 4,13 nicht ein.

114 Vgl. oben die Anm. 48.100.

115 Zu denken ist hier etwa an das Sendungsschema Gal 4,4f.6; Röm 8,3, an Tauftraditionen wie Gal 3,28 oder seine spezifische Ausprägung des κύριος-Titels und anderes mehr; vgl. Becker, Paulus (s. Anm. 7), 87–131.

(2) Fragt man, wie sich die besondere Färbung der Christologie im Römerbrief erklärt, wird man die Adresse des Schreibens, aber auch die bevorstehende Reise des Apostels nach Jerusalem berücksichtigen. Der Brief ist weithin ein *dialogus cum Iudaeo*, insofern Paulus in ihm auf jüdische bzw. »judenchristliche« Einwände gegen sein Verständnis des Evangeliums argumentativ eingeht. Dabei hat er nicht nur die spannungsreiche Situation der »Hausgemeinden« Roms vor Augen, sondern auch die Gemeinde in Jerusalem, der er in Kürze die Kollekte seiner »heidenchristlichen« Gemeinde zu überbringen gedenkt. Auf diesem Hintergrund erklärt sich die David-Kontur dieser Christologie m. E. gut als Brücke zu spezifisch judenchristlichen Positionen, wie insbesondere das auf Konsens bedachte Präskript des Briefs belegt.

(3) Neuralgischer Punkt in der Frage nach Wandlungen im Denken des Paulus ist gewiss seine Einstellung zu Israel, genauer: zur Synagoge, insofern sie sich dem Evangelium verweigert. Dass Paulus das jüdische Nein im Laufe der Zeit anders zu sehen und zu beurteilen gelernt hat, zeigt das Gegenüber von 1Thess 2,14–16 und Röm 9–11 in aller wünschenswerten Deutlichkeit¹¹⁶. Wahrscheinlich erklären sich von hier aus auch die Schwerpunktverlagerungen in anderen Themenbereichen, wie U. Schnelle zu Recht anmerkt: »Für Paulus war das Schicksal Israels Testfall der δικαιοσύνη θεοῦ überhaupt, so dass ein innerer Sachzusammenhang zwischen dem Entstehen der spezifisch paulinischen Rechtfertigungslehre [in Röm] und seiner neuen Position zu Israel vermutet werden darf. Wenn Gott nicht in der Kontinuität seiner Verheißungen steht, wie soll dann glaubhaft das Evangelium verkündigt werden?«¹¹⁷ Im Galaterbrief jedenfalls besaß das Sprachspiel der Rechtfertigung seinen Fokus noch nicht im Aspekt der »Gerechtigkeit Gottes« als seiner Bundestreue gegenüber Israel.

Soll abschließend eine These zu Wandlungen im paulinischen Denken formuliert werden, so ist nach den bisherigen Ergebnissen viel stärker die Relation des Paulus zu Jerusalem mitzubedenken¹¹⁸. Der Diasporajude und im syrischen Damaskus zum Apostel berufene Paulus ist im Laufe der Jahre mindestens dreimal in Jerusalem gewesen, wobei sein Verhältnis zur dortigen Gemeinde mit der Zeit nur konflikträchtiger wurde. Sein Denken bewegte sich sozusagen einerseits von Palästina aus in die Völkerwelt, der er das Evangelium zu übermitteln hatte, andererseits wusste er als Jude, der er zeitlebens blieb¹¹⁹, wie wichtig es für die werdende Kirche war, ihre Verwurzelung in Jerusalem nicht einzubüßen. Der Ausgleich der zentrifugalen und zentripetalen Bewegung wurde für ihn aber offenkundig erst im Kontext des Römerbriefs zu einem zentralen Anliegen. Seine jüdischen und »judenchristlichen« Gegner in Jerusalem und anderswo werden bei ihm, dem Apostaten, nur die Fliehkräfte wahrgenommen haben. Wandlungen dürften sich von daher auf beiden Achsen eingestellt ha-

116 Vgl. oben Anm. 101.

117 Schnelle, *Wandlungen* (s. Anm. 2), 87.

118 Vgl. oben Anm. 112.

119 Vgl. M. Theobald, *Von Saulus zu Paulus? Vom Juden zum Christen? Das Jüdische am Apostel als bleibende Herausforderung*, WUB 1 (2009) 23–27.

ben, zunächst durch die Herausforderung, Nicht-Juden das Evangelium zu verkünden, dann aber auch durch die Notwendigkeit, den eigenen Ursprung fest im Auge zu behalten. Letzteres wurde in dem Augenblick besonders dringlich, als Paulus an die Ränder der Ökumene ausgreifen wollte – über Rom hinaus nach Spanien. So gesehen bezeugt der Römerbrief mit seinen im Vergleich zu seinen früheren Schreiben neuen christologischen Akzenten und Motiven eine Rückbesinnung auf die bleibende Verwurzelung des Evangeliums in Jerusalem samt seinen heilsgeschichtlichen Traditionen, die mit ihrer zentripetalen Ausrichtung für die festgestellten Wandlungen verantwortlich zeichnet. Indem die Kirche den Römerbrief im Kanon an den Anfang des Corpus Paulinum gestellt hat, verleiht sie dieser Rückbesinnung normatives Gewicht.