

Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes

Autor(en): **Bartsch, Hans-Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **23 (1967)**

Heft 5

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878634>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zur vorpaulinischen Bekenntnisformel im Eingang des Römerbriefes

Daß Paulus im Eingang des Römerbriefes eine *Bekenntnisformel* übernimmt, die palästinisch-urgemeindliches Denken zeigt, ist durchgehend von den Kommentatoren anerkannt¹. Die Frage etwaiger Zusätze oder Abwandlungen durch Paulus ist nicht mit gleicher Einhelligkeit beantwortet, jedoch geht die Auseinandersetzung lediglich darum, ob und inwieweit Paulus eigene Formulierungen, wie etwa *κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης* als eigene Interpretation der Formel hinzugefügt habe². Der Wortlaut der überlieferten Formel ist demnach:

(τὸ εὐαγγέλιον) περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ (κατὰ σάρκα),
τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης)
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Sehr leicht und rasch werden die Exegeten dagegen mit dem Wortlaut dieser Formel fertig, soweit er sagt, daß Jesus «eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der (oder durch die) Auferstehung der Toten». Es sei dies nur eine verkürzte Form, die um des Wohlklangs willen gesetzt ist statt: *ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς ἐκ νεκρῶν*³. Selbst wenn die andere Bedeutung erkannt ist, die die Aussage der Formel hat, so wird gefolgert, daß «offenbar» gemeint ist: seit seiner Auferstehung von den Toten⁴. Deutlichere Konsequenzen zieht M. Di-

¹ Vgl. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1957), S. 30f., und C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (1949), S. 5, die für die Exegese als repräsentativ gelten dürfen. H. Lietzmann, *An die Römer* (1933), z. St., bemüht sich dagegen lediglich nachzuweisen, daß die Formulierungen nicht im Gegensatz zu Phil. 2, 5–11 stehen, ohne die Frage einer übernommenen Formulierung zu erwägen.

² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1948), S. 50, hat diese Formulierung als paulinischen Zusatz bezeichnet. Dagegen sucht E. Schweizer, *Röm. 1, 3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus: Ev. Theol. 15* (1955), S. 563ff., nachzuweisen, daß dieses Schema bereits im A.T. und jüdischem Denken beheimatet ist und hier anders gebraucht wird, als Paulus es sonst tut.

³ So Lietzmann (A. 1), z. St., und ähnlich Michel (A. 1), S. 32.

⁴ A. Nygren, *Der Römerbrief* (1951), S. 42.

belius, wenn er aus dieser Formulierung für das Verstehen des Paulus folgert, daß er die Auferstehung Jesu von den Toten als den ersten Fall der endzeitlichen Totenaufstehung nahm⁵. Es muß aber darüber hinaus gefragt werden, was diese Formulierung für die erste Gemeinde bedeutete, die das Bekenntnis prägte; und erst von daher läßt sich bestimmen, inwieweit Paulus diese Formulierungen verstanden hat.

1.

Nachwirkung einer solchen Bekenntnisformulierung sind vor allem in der Verarbeitung traditioneller Formeln *im lukanischen Werk* zu finden. Es sind dafür allerdings weniger die christologischen Formulierungen der Pfingstpredigt in Act. 2, 32. 36 zu nennen⁶, da dort eine Beziehung zwischen der Auferstehung Jesu und der allgemeinen Totenaufstehung nicht genannt ist. Diese findet sich dagegen in Act. 26, 23:

εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

Diese in die Rede des Paulus an König Agrippa eingebaute Formulierung soll ein Summarium der Verkündigung des Paulus wiedergeben und dürfte schon darum traditionelles Gut enthalten⁷. Wenn der Auferstandene hier der Erste der Totenaufstehung genannt wird, der «Leben und Unsterblichkeit ans Licht bringt» (2. Tim. 1, 10), so ist eine direkte Beziehung zwischen der allgemeinen Auferstehung und der Erscheinung des Auferstandenen gegeben. Diese wird durch die Formulierung, daß diese Auferstehung Licht dem Volk Israel und den Heiden verkündigt, dahin verständlich, daß alle Einzeldaten zum apokalyptischen Geschehen gehören. Jes. 9, 1 ff. zeigt die Wurzel der Terminologie in der alttestamentlichen eschatologischen Hoffnung⁸.

⁵ M. Dibelius, Glaube und Mystik bei Paulus: Botschaft und Geschichte, 2 (1956), S. 103.

⁶ So Schweizer (A. 2), S. 563, und Dodd (A. 1), z. St.

⁷ Vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (1963), S. 139. Das schließt allerdings aus, daß durch πρῶτος die Bezeichnung von Act. 3, 15 ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς erklärt werden soll. Eher gibt die Formulierung von 26, 23 an, woher jener Titel von 3, 15 stammt.

⁸ Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (1956), S. 618.

In der Areopagrede findet sich in den Schlußformulierungen zwar kein direkter Hinweis auf eine Verbindung zu unserer Bekenntnisformulierung, wenn nicht das Verbum ὀρίζειν eine letzte Spur darstellt. Durch die Auferstehung ist Jesus zum Weltenrichter eingesetzt. Die darauf berichtete Reaktion der Hörer weist jedoch darauf hin, daß unsere Formel auch hinter dieser Rede Schluß steht: ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν . . . Diese Reaktion ist nur auf den unmittelbar vorhergehenden Vers zu beziehen und nicht etwa auf V. 18. Dann steht aber hinter der Erwähnung von der Auferstehung Jesu von den Toten auch hier die Totenaufstehung, und die Beziehung zwischen beiden für das zugrunde liegende Bekenntnis ist sichtbar.

Von daher dürfte auch die Aussage des Paulus in Act. 23, 6 und 24, 21 zu verstehen sein: περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν κρίνομαι. Gerade wenn Lukas hier eine Gegenwartsfrage des Christentums verhandelt sehen will⁹, werden die Wurzeln in überlieferter Verkündigung um so deutlicher. Der Streitgegenstand ist eine Verunreinigung des Tempels und die Auferstehung Jesu; denn beides gehört zusammen. Die Verunreinigung des Tempels bestand in der Hereinführung eines Unbeschnittenen in den Tempel, deren Paulus beschuldigt wurde (Act. 21, 28). Diese Anschuldigung war aber in der Heidenmission des Paulus begründet, zu der er durch die Erscheinung des Auferstandenen berufen war (22, 21). Mit der in Act. 6, 13 gegen Stephanus erhobenen und in 24, 6 wiederholten Anklage, daß Paulus «gegen Israel, das Gesetz und diesen heiligen Ort lehre», wird der Hintergrund der Bekenntnisformulierung sichtbar.

2.

Beginnend mit Matth. 12, 6 zieht sich durch die Synoptiker eine Reihe von Logien, die auf die Rolle des Tempels bezogen sind, die dieser für die Sendung Jesu spielt. Die Austreibung der Händler und des Opferviehs aus dem Tempel wird mit der eschatologischen Verheißung begründet, daß der Tempel ein Bethaus für die Völker, die Heiden sein soll (Mark. 11, 17 = Jes. 56, 7), und in dem Prozeß vor dem Synhedrium ist die Anklage parallel der gegen Stephanus und Paulus, Jesus habe gesagt, er wolle den Tempel abreißen (Mark. 14,

⁹ So Haenchen (A. 8), S. 575.

58). Dieselbe Anklage wiederholt sich im Spott unter dem Kreuz (Mark. 15, 29). Die Leidensgeschichte endet aber mit der Erfüllung jener Verheißung durch das Zerreißen des Tempelvorhangs und das Bekenntnis des heidnischen Centurio (Mark. 15, 38f.)¹⁰. Ist hier nicht nur eine zufällige Parallelität in der Anklage gegen Jesus und seine Nachfolger zu sehen, so kann der Zusammenhang nur darin gesehen werden, daß die christliche Verkündigung das eschatologische Ende des Tempelkultes und die Einbeziehung der Heiden in den Bund Israels verkündigte. In diesen Zusammenhang gehört die Auferstehung der Toten, die nicht nur als zukünftige Hoffnung, sondern als mit der Erscheinung des Auferstandenen anhebend verkündigt wird. Die Verbindung der verschiedenen Vorstellungen darf *in der urchristlichen Apokalyptik* gesehen werden, für die die Erfüllung der jesajanischen Verheißung in der Heidenmission, das Ende des Tempelkultes und die Totenaufstehung zum Endgeschehen gehören, das jetzt, mit der Erscheinung des Auferstandenen, begonnen hat¹¹.

Aber die aufgezeigten Nachwirkungen der alten Formel erklären noch nicht ihre ursprüngliche Bedeutung. Vor allem wird daraus nicht sichtbar, in welcher Weise die Gemeinde es verstanden hat, wenn sie von der Auferstehung der Toten, durch die Jesus zum Gottessohn eingesetzt ist, als von einem Ereignis redete, auf das sie *zurückblickte*. Die Formel sagt ja nicht, daß die Totenaufstehung mit der Auferstehung Jesu begonnen hat, sondern sie redet von der

¹⁰ Das Zerreißen des Tempelvorhangs bedeutet jedoch nicht, daß der Tempel nicht mehr Stätte seines Wohnens sein kann, wie E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (1956), S. 395, annimmt, sondern es bedeutet die zeichenhafte Erfüllung der Verheißung, die in Jes. 56, 7 gegeben war, und die Jesus nach Mark. 11, 17 aufnahm. Die Evangelisten Matthäus und Lukas haben freilich die Bedeutung der sogenannten Tempelreinigung nicht mehr verstanden und machten darum aus der eschatologischen Verheißung eine göttliche Mahnung, indem sie die Worte $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \xi\theta\nu\epsilon\sigma\iota\nu$ tilgten (Matth. 21, 13; Luk. 19, 46).

¹¹ Vgl. zum gesamten Komplex der urchristlichen Apokalyptik E. Käsemann: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik: Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 (1964), S. 105ff. Gegen R. Bultmanns Kritik an Käsemann (*Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?: Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Zs. ntl. Wiss. Beih. 30, 1964, S. 66) dürfte sich aus dem aufgezeigten Zusammenhang erweisen, daß die Heidenmission auf jeden Fall die Gesetzesproblematik zum Konflikt hat werden lassen.

Totenaufstehung als einem bereits geschehenen Ereignis, auf das die Bekenner dieser Formel zurücksehen. Damit könnte jenes Stück im Matthäus-Evangelium im Zusammenhang stehen, das *verbis expressis* von einer Totenaufstehung redet, die mit dem Tode Jesu einsetzte, deren Erscheinungen jedoch erst nach der Erscheinung Jesu begannen, Matth. 27, 51–53:

(51) Und siehe, der Tempelvorhang zerriß von oben bis unten in zwei Teile, und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen. (52) Und die Gräber öffneten sich, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf, (53) und sie gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und gingen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.

Obwohl die Kommentare zumeist kein Urteil über das Alter dieses Stückes abgeben, zeigt doch die Beurteilung als legendare Beschreibung des Todes Jesu, daß man meint, eine jüngere ausschmückende Erweiterung des knapperen Markustextes vor sich zu haben¹². Es dürfte umgekehrt der Markustext verkürzt worden sein, da die Reaktion des Centurio unter dem Kreuz auch im Markustext (Mark. 15, 39) ein Geschehen voraussetzt, das der Centurio sehen konnte. Das Alter der von Matthäus verwendeten Überlieferung wird sich jedoch daran entscheiden, als was man die einzelnen Topoi versteht. Handelt es sich um Prodigien beim Tode eines Rabbi¹³, bleibt es fraglich, ob die Einzelheiten jüdisch- oder hellenistisch-christlichen Ursprungs sind, so muß geschlossen werden, daß das Stück eine legendare Erweiterung ist, die entsprechend dem Gesetz der Entwicklung erzählerischen Gutes hinzugewachsen ist, eine literarische Wucherung des Textes. Nun war jedoch die Überwindung des Anstoßes, den der Tod Jesu für die Urgemeinde bedeutete, keineswegs dadurch erreicht, daß man ihn verklärte. Er wurde einerseits als von Gott gewollt und gewirkt durch die Schriftzitate erwiesen, und er wurde andererseits als der notwendige Schritt zur verheißenen Herrlichkeit dargestellt (Luk. 24, 26). Er wurde aber nicht heldenhaft verklärt, sondern er blieb Erniedrigung (Phil. 2, 8 u. ö.). Darum erscheint es als unwahrscheinlich, daß man den Tod Jesu relativ früh derart legendar verherrlichte. Von größerer Be-

¹² Vgl. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), S. 305; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), S. 197, sowie die Kommentare zum Matth. von E. Klostermann (*Handb. z. N.T.*), J. Schniewind (*N.T. Deutsch*) und Th. H. Robinson (*Moffat*).

¹³ So Klostermann (A. 12), z. St., und auch Bultmann (A. 12), ebd.

deutung ist jedoch, daß, wie E. Lohmeyer am deutlichsten gezeigt hat¹⁴, alle diese «Zeichen» apokalyptischen Charakter tragen. Das Erdbeben, das Spalten der Felsen und die Totenauf resurrection gehören zum festen Bestand apokalyptischer Erwartung. Es ist darum völlig abwegig, hinter diesem Stück so etwas wie die Höllenfahrt Christi zu sehen, die ein sehr viel jüngerer Topos der Legendenbildung ist und keinerlei Beziehung zur urchristlichen Apokalyptik hat¹⁵.

Ist das Stück auf dem Hintergrund der apokalyptischen Erwartung zu verstehen, so ist die Aussage über das Auferstehen der Leiber der «Heiligen» als Erfüllung der Erwartung von der Auferstehung der Gerechten zu werten, die zu der endzeitlichen Hoffnung Israels gehört¹⁶. Daß diese Hoffnung in der christlichen Gemeinde lebendig gewesen ist, belegt im Zusammenhang mit den Aussagen über die erste und zweite Auferstehung, Apk. 20, 5f.; Luk. 14, 14, wo ausdrücklich ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων genannt ist. Bestätigt wird diese Annahme durch die ausdrückliche Nennung der Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten und Ungerechten in Act. 24, 15¹⁷. Der Zusammenhang zwischen ἅγιος und δίκαιος wird sichtbar, wenn in Act. 3, 14 Jesus mit beiden Adjektiven bezeichnet wird: Er ist der Heilige und Gerechte. Wenn von daher in den Acta δίκαιος als Messiasbezeichnung begegnet (Act. 7, 52; 22, 14), so dürfte sich damit die Verbindung von Tod und Auferstehen Jesu mit der Auferstehung der Gerechten erklären: Tod und Auferstehen Jesu sind apokalyptisches Ereignis, in dessen Zusammenhang die erhoffte Auferstehung der Gerechten erfolgt, von denen Jesus als der Messias der erste ist¹⁸.

Dann braucht man aber die Wendung μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ (Matth. 27, 53) nicht als Interpolation zu erklären, die das Stück

¹⁴ Lohmeyer (A. 10), S. 397ff.

¹⁵ Vgl. H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern: Texte und Untersuchungen*, 65 (1957), S. 28ff., der mit Recht gegenüber einer Beziehung dieses Stückes zu dem Vorkommen der Vorstellung von der Höllenfahrt Christi in 1. Petr. 3, 19; 4, 6 äußerst skeptisch bleibt.

¹⁶ Vgl. P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 1 (1922), S. 1046, und 4, 2 (1928), S. 1166ff., besonders die Belege aus dem 1. Hen., S. 1168, und den Testamenten der zwölf Patriarchen, S. 1169.

¹⁷ Vgl. dazu A. Oepke über Totenauf resurrection im N.T.: *Theol. Wört.* 1 (1933), S. 371f.

¹⁸ Vgl. *Theol. Wört.* 2 (1935), S. 188f. 190f.

mit 1. Kor. 15, 20 ausgleichen soll¹⁹, vielmehr ist es die sorgfältige Feststellung des Erzählers selbst, der die Ereignisse entsprechend der jüdischen Hoffnung, in der festgelegten Ordnung darstellt. Der Zusammenhang mit 1. Kor. 15, 20 dürfte eher so zu sehen sein, daß sowohl Paulus wie der Erzähler sich diesen Vorstellungen verpflichtet wissen.

Die alte Bekenntnisformel von Röm. 1, 3f ist demnach auf dem Hintergrund der weit stärker verbreiteten Zuordnung der Totenauf-erstehung zur Auferstehung Jesu zu erklären, die in der urchristlichen Apokalyptik verwurzelt ist. Diese urchristliche Apokalyptik erweist sich als Teil der jüdischen Apokalyptik, von der sie nur die Verkündigung unterschied, daß das, was Israel erhoffte, mit Jesu Tod und Auferstehen sich zu erfüllen begann. Eine reinliche Zuordnung der verschiedenen Einzelereignisse war jedoch noch nicht vollzogen. Die Totenauf-erstehung und Jesu Auferstehung wurden ursprünglich einfach gleichgesetzt, und die Heidenmission war die notwendige Folgerung, die Öffnung des Tempels für die Völker der apokalyptische Topos, der sie veranlaßte. Nur in einem Punkte herrschte Klarheit: Jesu Tod und Auferstehen wurden auf den Einbruch des verheißenen Gottesreiches bezogen, mit diesem Ereignis hatte die Erfüllung eingesetzt. Darum konnte die erste Gemeinde ohne Rücksicht auf zeitliche Perspektiven bekennen, daß Jesus als Gottessohn eingesetzt war durch die oder seit der Totenauf-erstehung. Daß diese weiter als zukünftig erwartet wurde, ficht die erste Gemeinde nicht an; denn der allgemein gehaltene Begriff kann auch auf jene Auferstehung der Gerechten bezogen werden, von der die erste Gemeinde auf jeden Fall, wie Matth. 27, 51 ff. zeigt, erzählt hat. Daß der Prozeß bereits eingeleitet ist, läßt mit um so größerer Hoffnung in die Zukunft sehen, aber die Hoffnung wird zugleich stets neu belebt durch den Blick auf das, was bereits geschehen ist.

3.

Es erscheint zunächst erstaunlich, daß *Paulus* eine solche Formel unkorrigiert übernahm. Hatte er doch offensichtlich in Korinth und Thessalonich mit Gruppen eine Auseinandersetzung, die sich gegen

¹⁹ So die meisten Ausleger, vgl. Lohmeyers ausführlichen Exkurs (A. 10), S. 396f.

ihn auf eben eine solche Formel berufen konnten (1. Kor. 15; 2. Thess. 2, 2)²⁰. Darum ist es von besonderer Bedeutung, die Differenzierung zwischen dem Enthusiasmus jener, die in Nachfolge der urchristlichen Verkündigung glaubten, der Tag des Herrn sei schon angebrochen, und der Erwartung des Paulus festzustellen. Es dürfte anzunehmen sein, daß Paulus in 1. Kor. 15 mit einer Gruppe zu tun hat, die darum nicht an eine zukünftige Auferstehung glaubten, weil sie meinten, bereits mit der Taufe in das Auferstehungsdasein eingegangen zu sein²¹. In diesem Zusammenhang begegnet ein Verständnis der Auferstehung Jesu, das in Parallele zu der Aussage Act. 26, 23 gesehen werden darf, daß Jesu *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* sei. Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Korinthern in 1. Kor. 15, 23f. wird verständlich, wenn wir als die Position der Gegner die undifferenzierte Gleichsetzung der Auferstehung Jesu mit der Totenaufstehung annehmen, in die die Korinther sich durch die Taufe einbezogen verstehen. Demgegenüber weist Paulus auf die Ordnung hin, in der sich alles vollzieht, und diese Ordnung ist offensichtlich die der jüdischen Apokalyptik, die Paulus im Zusammenhang mit der Urgemeinde übernommen hat. Christus ist die *ἀπαρχή* der allgemeinen Totenaufstehung. Diesen Begriff verwendet Paulus, bezogen auf verschiedene Dinge, aber stets in der gleichen Bedeutung. Röm. 11, 16 nennt die Judenchristen die *ἀπαρχή*, durch die der ganze Teig, das ganze Volk geheiligt ist²². Obwohl Paulus im Grunde nur sich selbst als glaubenden Juden nennen kann, behauptet er, daß dadurch das ganze Volk geheiligt ist. Ähnlich bezeichnet Paulus in 1. Kor. 1, 16 das Haus des Stephanas und Röm. 16, 5

²⁰ Den 2. Thess. halte ich mit W. Schmithals, *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe: Paulus und die Gnostiker* (1965), 89–157, S. 146ff., für paulinisch.

²¹ Vgl. J. Schniewind, *Die Leugner der Auferstehung in Korinth: Nachgelassene Reden und Aufsätze*, hrsg. von E. Käbler (1952), S. 110–139, sowie H.-W. Bartsch: *Die Argumentation des Paulus in 1. Cor. 15, 3–11*: *Zs. ntl. Wiss.* 55 (1964), S. 261–274.

²² Im Zusammenhang des 11. Kapitels im Römerbrief ist die Bezugnahme auf die Judenchristen wahrscheinlicher als die auf Abraham (gegen G. Dellling, *Theol. Wört.*, 1, S. 484, bes. Anm. 10, der es auf die Erstlinge des Glaubens, Abraham beziehen möchte). Daß Paulus vorher sich selbst in Parallele zu Elia sieht, zeigt doch, daß er einen Vergleich zwischen jener Situation der Vergangenheit und seiner eigenen Gegenwart zieht. Darum nennt er sich selbst als den schlagenden Beweis gegen eine Verwerfung Israels, er aber ist Judenchrist, d. h. glaubender Jude.

Epainetos als ἀπαρχή Achaias bzw. Asiens. In den Erstbekehrten ist bereits das ganze Volk des Landes geheiligt, d. h. für Christus gewonnen. Nur von daher wird die seltsame Missionspraxis des Paulus verständlich, der eine Gegend als «missioniert» ansieht, so daß er keinen Raum dort mehr hat (Röm. 15, 23), wenn nur eine solche Erstlingsgabe gewonnen ist. Endlich benutzt Paulus den gleichen Begriff, um das zu bezeichnen, was die Christen jetzt bereits haben, die ἀπαρχή τοῦ πνεύματος.

Von daher dürfen wir die Aussage in 1. Kor. 15, 20. 23, daß Christus die ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων ist, bezogen auf jene urchristliche Bekenntnisformel verstehen, die die Auferstehung Christi mit der Totenaufstehung gleichsetzte. Sie ist aber gegen die naive Gleichsetzung jener Korinther gerichtet, die darum jede Zukunftshoffnung preisgaben. Es ist dann sehr wohl möglich, daß die von Paulus genannte Ordnung als letzten Schritt mit τὸ τέλος den Rest der Toten meint²³. Von daher wird aber noch ein weiteres Zeichen für die Nachwirkung und das Verständnis jener Formel in 1. Kor. 15 sichtbar. Direkt vorher hatte Paulus die Parallele gezogen, daß alle, wie sie durch Adam alle sterben, so durch Christus alle auferstehen werden. Das war das Ergebnis der wiederum unmittelbar vorher noch pauschaler genannten Gleichstellung von Adam und Christus (1. Kor. 15, 21): ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.

Wie die Bekenntnisformel die zwei Bereiche Fleisch und Geist genannt hatte, in denen Gott seinen Sohn offenbarte, und wie Jesus bis zur Auferstehung der Toten als Davidsson zum Bereich des Menschen gehört, so nennt Paulus hier die Totenaufstehung als «durch einen Menschen» geschehend. Die Bekenntnisformel und Paulus erweisen sich damit erneut als im Bereich der jüdischen apokalyptischen Erwartung beheimatet, nach der der Messias Mensch ist²⁴.

²³ So Oepke (A. 17), S. 371, Anm. 13, die Belege. Dieses Verständnis ist auch die Konsequenz von Schniewinds Erwägungen (A. 21), S. 125, wenn er als das Ende das Stadium der Entwicklung nennt, da nach 1. Kor. 15, 22 «alle» zum Leben erweckt sein werden.

²⁴ Auf die Debatte über die Bedeutung des Menschensohn-Titels kann hier nicht eingegangen werden, doch ergibt sich aus dem Vorkommen der Bezeichnung in Dan. 7, 13; Ps. 8, 5 und dann im 1. Hen., daß die Bezeichnung nicht von vorneherein als Titel zu verstehen ist. Sie sagt vielmehr zuerst, daß der Messias ein Mensch ist.

Endlich wird die Verwurzelung in der jüdischen Apokalyptik deutlich, wenn Paulus als das Ende die Unterwerfung des Sohnes unter den nennt, der ihm das All überantwortet hat, damit am Ende Gott sei alles in allem (1. Kor. 15, 28). Der Messias hat allein funktionale Bedeutung, und das bedeutet, daß die Funktion am Ende aufhört, wenn sie erfüllt ist.

Unsere Überlegungen über Herkunft und Nachwirkung der alten Bekenntnisformel von Röm. 1, 3f. haben gezeigt, daß sowohl die Urgemeinde wie Paulus wesentlich stärker in der apokalyptischen Gedankenwelt des Alten Testaments und des Judentums zur Zeit Jesu verwurzelt sind, als man es bis vor kurzem annahm. Diese gemeinsame Verwurzelung in einem Verständnis der Auferstehung Jesu, auf dem Hintergrund dieser Erwartung, erklärt, daß Paulus eine Bekenntnisformel übernehmen und zitieren konnte, die ihm unangemessen erscheint, wenn man seine Christologie theologisch interpretiert und dabei den Blick vorrangig auf Lehrentscheidungen richtet. Ob und in welcher Weise Christus der Gottessohn genannt werden kann, wie und aufgrund welches Ereignisses oder welcher Qualität diese Gottessohnschaft mit dem Bekenntnis zu seiner Menschheit in Beziehung gesetzt ist, kann erst entschieden werden, wenn die funktionale Bedeutung Jesu erkannt ist, die innerhalb der paulinischen Verkündigung an erster Stelle steht. Diese funktionale Bedeutung Jesu und seiner Erscheinung als Auferstandener zeigt die Übernahme des alten Bekenntnisses durch Paulus und seine Nachwirkung.

Abschließend sei noch auf die besondere Bedeutung dieser Bekenntniszitierung im Zusammenhang des Römerbriefes hingewiesen. Es ist wahrscheinlich, daß Paulus diese Bekenntnisformulierung als das εὐαγγέλιον θεοῦ versteht, wie er unter diesem Begriff die Überlieferung nennt, die er in 1. Kor. 15, 3ff. zitiert. Das εὐαγγέλιον ist nicht allein die Verkündigung des Paulus in allgemeiner Umschreibung, sondern es meint präzise die Bekenntnisformulierung, in der diese Verkündigung zusammengefaßt ist²⁵. Paulus nennt also diese Bekenntnisformulierung pointiert als das Evangelium Gottes, auf das er sich bezieht, wenn er in Röm. 2, 16 von «seinem Evangelium» schreibt. Es ist also keineswegs die Bedeutung der Zitierung im Ein-

²⁵ Vgl. A. Ehrhardt, *Christianity before the Apostles' Creed: The Framework of the New Testament Stories* (1964), S. 154, und die dort gegebenen Verweise, vor allem J. Schniewind: *Euangelion*, 2 (1931).

gang des Römerbriefes lediglich eine konventionelle Berufung auf einen gemeinsamen Grund des Glaubens und der Verkündigung mit apologetischer Tendenz²⁶. Aber auch, daß Paulus sich mit dieser Formel auf «in Rom Bekanntes» bezieht, um damit «eine gemeinsame Basis zu gewinnen»²⁷, besagt zu wenig. Die Bedeutung der Zitierung kann nur aus dem gesamten Römerbrief erschlossen werden. Sieht man in ihm einen Lehrbrief, der Paulus nur in die Gemeinde einführen soll, so mag die übliche Interpretation ausreichen, dann ist auch dieses Bekenntnis nichts anderes als die Versicherung, daß Paulus auf dem gleichen Grunde steht wie die Christen in Rom. Ist jedoch der Römerbrief in dem Bemühen geschrieben, die Judenchristen und Heidenchristen dort zu einer Gemeinde zusammenzuführen²⁸, und wendet er sich vor allem an die Heidenchristen, so darf für die Zitierung eines Bekenntnisses, das wesentlich auf dem Hintergrund der apokalyptischen Erwartung des Judentums zu verstehen ist und darum judenchristlich sein dürfte, eine direkte polemische Bedeutung anzunehmen sein. Gleich im Anfang bekennt Paulus sich zu den in Rom verachteten Judenchristen, wie er im ganzen Brief mit der reichen Bezugnahme auf das Alte Testament den Heidenchristen ins Bewußtsein ruft, daß sie mit ihrem Christwerden diese jüdische Hoffnung übernommen haben, von der das Bekenntnis zeugt.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt

²⁶ So Michel (A. 1), S. 30.

²⁷ K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (1962), S. 75. Ebenfalls erscheint es mir nicht die Sache zu treffen, daß Paulus auf eine Formel verzichtet, die das Bekenntnis als solches kenntlich macht, weil er sich auf Bekanntes bezieht. Das dürfte im 1. Kor. 15 ebenso der Fall sein. Richtig gesehen hat Wegenast, daß Paulus sich gegenüber den Christen in Rom nicht in einer Verteidigungsposition befand.

²⁸ So hat bereits W. Lütgert, *Die historische Situation des Römerbriefes* (1913), geurteilt. J. Schniewind hat in einer Vorlesung, deren Diktate noch in wenigen vervielfältigten Exemplaren vorhanden sind, diese Konzeption aufgenommen. Vgl. H.-W. Bartsch: *Die historische Situation des Römerbriefes: Communio Viatorum* 65 (1965), S. 199–208.