Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 21 (1965)
Heft: 5

Artikel: Röm. 9, 5 und 1. Clem. 32, 4 : eine notwendige Konjektur im Römerbrief

Autor: Bartsch, Hans-Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878897

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 21 Heft 5 September–Oktober 1965

Röm. 9, 5 und 1. Clem. 32, 4

Eine notwendige Konjektur im Römerbrief

1.

Konjekturen begegnet man zu Recht mit gebotener Skepsis. Seltsamerweise trifft dies jedoch erst seit Beginn unseres Jahrhunderts und nur für das Neue Testament zu. Frühere Generationen waren sehr viel weniger zurückhaltend, einen unverständlichen Text durch eine Konjektur verständlich zu machen. Für Texte außerhalb des Neuen Testaments, wie z. B. Flavius Josephus' Schriften, wird noch heute gern diese Möglichkeit benutzt. Es dürfte für das Neue Testament allerdings Einigkeit darüber bestehen, daß eine Konjektur nicht zur Lösung einer theologischen oder auch nur exegetischen Schwierigkeit dienen darf. Vielmehr muß einerseits der vorhandene Text *für die Zeit* der Abfassung der Schrift sich als *unmöglich* erweisen, und es muß sich andererseits aufzeigen lassen, daß eine Umwandlung des angenommenen Textes in den heute vorliegenden *zu späterer Zeit denkbar*, wenn nicht gar wahrscheinlich ist.

R. Bultmann hat zumeist überzeugend einige Glossen im Römerbrief aufgewiesen, an denen sehr schön die beiden Grundsätze für die Annahme einer Konjektur ersichtlich werden. Die von ihm angenommenen Glossen sind innerhalb des Textes nicht nur sinnstörend, sondern in ihrer Diktion unpaulinisch. Sie lassen sich aber sehr gut als zusammenfassende Glosse einer späteren Zeit verstehen. – Es sei nur ein Beispiel genannt. Der klare antithetische Satz Röm. 6, 17f.: χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας / ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, ist grammatisch ein vollständiger Satz, der durch den eingefügten Zwischensatz gestört wird: ὑπηκούσατε δὲ ἐκ (καθαρας A) καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Zwei Verben konkurrieren miteinander um die Stellung des eigentlichen Prädikats, und der für Paulus entscheidende Satz von der Befreiung aus der Sklaverei der Sünde hinkt nach, da der eingeschobene Satz bereits Vollständigkeit erzielt hat. Darüber hinaus enthält der eingeschobene Satz mit ἐκ καρδίας und τύπος διδαχῆς zwei eindeutig nachpaulinische Begriffe[1]. Es läßt sich also einerseits der Satz als für die Abfassung des Römerbriefes unmöglich

[1] R. Bultmann: Glossen im Römerbrief: Theol. Lit.ztg. 72 (1947), Sp. 197–202.

erweisen, und zwar grammatisch wie sprachlich und erst sekundär theologisch. Es läßt sich andrerseits sehr wohl verständlich machen, daß ein eifriger Abschreiber den Vorgang dieser Befreiung entsprechend etwa der Theologie der Pastoralen als die Übernahme der «rechten Lehre» näher darstellte und diese Darstellung durch Übernahme vom Rand in den Text kanonische Geltung erhielt. – Alle von Bultmann aufgezeigten Randglossen[2] erläutern in der Sprache der zweiten oder dritten Generation, ohne den Text theologisch zu entstellen.

2.

Es findet sich jedoch im Römerbrief eine Textabwandlung, die theologisch wesentlich bedeutsamer geworden ist, obwohl sie am Textbestand kaum etwas ändert. Der Lobpreis der Israel gegebenen Vorzüge schließt in *Röm. 9, 5:*

> ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα,
> ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Dieser Schluß ist sinnvoll nur, wenn man *die Doxologie* relativisch an das Vorhergehende anschließt. Alle Versuche, durch Interpunktionsexperimente das Problem zu lösen, sind darum sinnlos, weil der ursprüngliche Text keine Satzzeichen enthielt. Man muß also die Satzzeichen annehmen, die einem unvoreingenommenen Leser sich zwangsläufig anbieten. Dann ist aber jede Interpretation, die die Doxologie abtrennt und unverbunden einsetzen läßt, unmöglich, weil Paulus niemals derart abrupt eine Doxologie anfügt. In Röm. 1, 25 schließt er die Doxologie relativisch an den vorhergehenden Satz an. In 2. Kor. 11, 31 ist die Doxologie in eine Beschwörungsformel eingefügt, die ihre eigene Bedeutung im Zusammenhang hat. Gal. 1, 5 hat ebenfalls relativischen Anschluß, und in Phil. 4, 20 wie Röm. 11, 36 bilden die Doxologien den organischen Abschluß des Vorhergehenden. Mit keiner dieser Doxologien läßt sich unsere Stelle vergleichen, wenn entweder hinter τὸ κατὰ σάρκα ein Punkt oder Kolon gesetzt wird, um den ganzen Satz unverbunden als selbständige Doxologie zu verstehen (H. Lietzmann z. St.), oder hinter ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (Th. Zahn z. St.), um nur den Abschluß als selbständigen Lobpreis Gottes zu behalten.

---

[2] Es handelt sich außer der genannten um Röm. 7, 25b–8, 1; 10, 17; 2, 1; 13, 5 und 2, 16. Die Argumentation ist unterschiedlich nicht nur in ihrer Art, sondern auch in ihrer Überzeugungskraft.

Ist danach der bestehende Text nur als *auf Christus* bezogene Doxologie zu verstehen, wie von der Exegese heute allgemein angenommen wird (O. Michel, H. W. Schmidt, A. Nygren, P. Althaus z. St.), so kann dieses Verständnis nicht damit begründet werden, daß nachgewiesen wird, daß Paulus derart von Christus hat reden *können*. Eine derartige Argumentation sieht von der konkreten Aussage des Textes ab. Ein möglicher theologischer Satz ist nicht schon damit als für einen bestimmten Zusammenhang sinnvoll erwiesen. Es müßte vielmehr nachgewiesen werden, daß in dem bestimmten Zusammenhang, am Anfang der Auseinandersetzung um die *Bedeutung Israels* und am Ende des Aufzählens der diesem Volk geschenkten Vorzüge, eine auf Christus bezogene Doxologie sinnvoll ist. Das aber ist entscheidend zu bestreiten.

Es ist bezeichnend, daß die Exegese darum bereits in diesem Eingang des ganzen Abschnittes angedeutet findet, was sie im Abschnitt selbst – ebensowenig zu Recht! – dargelegt sieht: «Den ganzen Zusammenhang beherrscht der Gedanke: das alles ist für Israel zunächst verloren» (H. W. Schmidt, S. 158). «Dies κύριος- und θεός-Bekenntnis würde in unserem Zusammenhang die Grenze in der Übereinstimmung mit dem Judentum aufweisen und einem falschen Verständnis von V. 5a wehren» (O. Michel, S. 198). Am schroffsten stellt P. Althaus (S. 89) fest: «Trotz seiner hohen Begnadung: Israel glaubt nicht und geht verloren.»

Um den Text zu verstehen, muß darum zunächst festgestellt werden, daß von einer Trennung des Apostels von Israel weder im ganzen Römerbrief noch in dem speziellen Abschnitt der Kap. 9–11 jemals die Rede ist. Das einzige Mal, wo Paulus von einer vorläufigen «Verwerfung» spricht, die er zudem sofort als nicht endgültig bezeichnet (Röm. 10, 8ff., aber mit Einschränkung in V. 11), spricht er von den übrigen (οἱ λοιποί), die nicht zur ἐκλογή gehören. Daß jedoch die Auswahl Israels auf die Kinder Abrahams, und zwar diejenigen, die es κατὰ σάρκα sind, bezogen ist, ist nach dem Eingang 9, 1–5 eigentlich selbstverständlich. Von den Heidenchristen ist ja gesondert die Rede. Allerdings sind diese «Übrigen» Israels für Paulus das entscheidende, ihn bewegende Problem, weil sie dokumentieren, daß mit Gottes Gnadenwahl dennoch ein Fall nicht ausgeschlossen ist. Um dieses Problem ringt Paulus im ganzen Abschnitt, um am Ende zu dem für ihn befreienden Schluß zu kommen, daß ganz Israel errettet wird.

Erkennt man diese Tendenz der auf Röm. 9, 5 folgenden Argu-

mentation, so wird es unsinnig, eine auf Christus bezogene Doxologie am Anfang anzunehmen. Aber ebenso ist eine derartige die Trennung vom Judentum betonende Doxologie nach den unmittelbar vorhergehenden Sätzen unmöglich. Paulus schließt sich ausdrücklich und mit emphatischen Worten, für die es keine Parallele in seinen Briefen gibt, mit seinen *Brüdern* zusammen. Sie tragen den von Gott verliehenen Ehrennamen Israel (Gen. 32, 29), den Paulus selbst trägt (Röm. 11, 1; 2. Kor. 11, 22)[3]. Sie sind die Söhne Gottes (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1 u. ö.). Bei ihnen ist im Tempel die Gegenwart Gottes, seine Schechina, die Israel auf dem Wüstenzug begleitete (Ex. 16, 10 u. ö.). Mit ihnen hat Gott nicht nur einmal, sondern mit jedem Wort, das er zum Volke sprach, seinen Bund geschlossen[4]. Ihnen hat er sein Gesetz gegeben, seinen Gottesdienst und die Verheißungen. Ist bei den Verheißungen an die in Kapitel 4 genannten Verheißungen zu denken, die Abraham und seinen Nachkommen gegeben sind, so sind die Gottesdienste auf den Tempelkult zu beziehen, den Paulus damit uneingeschränkt als einen Vorzug Israels nennt. Die in Acta 21, 15–26 berichtete Auslösung der vier Nasiräer durch Paulus bietet die Illustration zu der Aussage. Die ganze Folge, ein Satz von zweimal drei Gliedern, ist offensichtlich nicht ad hoc gebildet, sondern entstammt hellenistisch jüdischer Tradition[5]. Paulus übernimmt diese Tradition uneingeschränkt. Der Vorzug Israels besteht und ist durch nichts beeinträchtigt. Das hatte Paulus schon in Röm. 3, 2 gesagt. Hier wird

---

[3] Man sollte allerdings mit dem Prädikat «heilsgeschichtlich» etwas vorsichtiger sein, als es üblich ist (gegen O. Michel, Der Brief an die Römer (1957³), S. 196). Es scheint mir hier fehl am Platz, da auch nach der Überzeugung des Paulus der Name keineswegs vorläufig oder durch Größeres überholbar ist. Er zielt auch nicht auf etwas Zweites, in dem erst die Bedeutung vollendet wird. Hat die Bezeichnung «heilsgeschichtlich» aber einen Sinn, so setzt sie doch das damit Bezeichnete in eine bestimmte Relation, in der es erst seine Bedeutung gewinnt. Der Name Israel ist aber von Gott gegeben als Bezeichnung der Würde seines Volkes, die unabhängig von etwas Folgendem ist, vielmehr ebenso in sich das volle Heil beschließt, wie es die Beschneidung Abraham schenkte (Kap. 4) – nach der Überzeugung des Paulus, um die es hier geht.

[4] Man konnte von drei Bundesschlüssen am Berg Horeb, in der Wüste Moab und am Berg Garizim reden, oder auch von 576, wobei jedes einzelne Wort der Thora als Bundesschluß verstanden wurde; P. Billerbeck, Kommentar, 3 (1926), S. 262.

[5] Michel (A. 3), S. 196 A. 2. 197.

dieser Satz entfaltet. Er bildet jedoch lediglich das erste Glied, dem als zweites die Menschen folgen, die Israel gehören. Es sind die Väter, zu denen vor allem Abraham gehört (4, 11f.) und Isaak (9, 10), aber auch umfassender die Vorväter, auf denen die Verheißung ruht. Neben den Vätern nennt Paulus den Messias nach dem Fleisch. Es ist zu beachten, daß Paulus auch mit dieser Aussage durchaus im Zusammenhang des Judentums bleibt. Gerade die Zusammenstellung der Väter mit dem Messias findet sich in rabbinischer Schriften[6]. Es erweist sich damit aber die Aussage über die Väter und die Herkunft des Messias als ein zweites Glied neben dem ersten[7].

Die Exegese erinnert dabei stets an Röm. 1, 3, ohne jedoch die unterschiedliche Ausrichtung genügend zu beachten: 1, 3: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα. 9, 5: καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα. Der Unterschied ist unschwer zu begreifen: Paulus beginnt seinen Brief mit einem *christlichen* Bekenntnissatz, bei dem von dem Gottessohn, dem Kyrios die Rede ist. In 9, 5 übernimmt Paulus jedenfalls *jüdische* Formulierungen und sucht innerhalb dessen zu bleiben, was für ihn als christlichen Juden der unaufgebbare Vorzug der Juden ist. Dazu gehört – abgesehen von der Person Jesu Christi –, daß der Messias, was seine menschliche Herkunft angeht, von Israel herkommt. Es gilt lediglich zu begreifen, daß Paulus hier als Jude spricht, weil ihn die Frage bewegt, warum ein Teil seines Volkes das Evangelium nicht annimmt, wenn – wie er vorher dargelegt hat – der Glaube an Jesus Christus nichts anderes als die Wiederaufnahme des Glaubens Abrahams ist.

---

[6] Billerbeck, Kommentar, 2 (1921), S. 290f., zu Luk. 24, 26: «An jedem 2. und 5. Wochentag und an jedem Sabbat und Festtag kommen die Väter der Welt und Moses und Aaron, David und Salomo und alle Könige des Hauses David und die Propheten und Frommen (sc. zum Messias) und begrüßen sein Angesicht und weinen mit ihm, und er weint mit ihnen, und sie sagen ihm Dank und sprechen zu ihm: Trage das Gericht (die Strafe) deines Herrn, denn das Ende ist nahe zu kommen, und die Ketten an deinem Hals werden gelöst, und du gehst zur Freiheit hervor» (Midr. Konên). Bedeutsam erscheint vor allem, daß diese Verbindung des Messias mit den Vätern in apokalyptischem Zusammenhang steht. Dadurch dürfte die Beziehung zu Paulus um so verständlicher sein.

[7] Es ist gerade bei der anzunehmenden Herkunft aus dem hellenistischen Judentum unwahrscheinlich, daß mit der Herkunft des Messias aus Israel ein drittes, «das wichtigste» (Michel) Glied der Aufzählung genannt sei.

3.

Eine geringfügige *Konjektur* bringt den Satz zu einem sinnvollen Abschluß. Sie wurde, nach dem Nestle-Text, zuerst von dem Socinianer Jonas Schlichting († 1661) vorgeschlagen, in der neueren Zeit findet sie sich jedoch zuerst 1752 in der Ausgabe des N.T.s von J. J. Wettstein. K. Barth hat sich nach ausführlichem Abwägen für diese Konjektur entschieden[8], ebenso G. Harder[9] und J. Schniewind[10]. Es handelt sich um die Umstellung eines Omikron, so daß zu lesen ist: ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς κτλ. statt: ὁ ὢν ἐπὶ κτλ.

J. Schniewind begründet die Konjektur folgendermaßen: «Erfordert die Bestimmung ‚nach dem Fleisch' die Ergänzung ‚zugleich ist er Gott'? Kl. Aber man würde erwarten ὅς ἔστιν, und die Bezeichnung ‚Gott' für Christus kommt bei Paulus nicht vor (auch nicht 2. Thess. 1, 12; Tit. 2, 13); die Stellen Joh. 1, 1; 20, 28 sind anders gerichtet: 1, 1 der präexistente Logos; 20, 28 = 14, 6. 9. Doch kann der Satz keine Doxologie auf Gott sein (Ltzm. Jl. u. a.); das hieße θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων. So bleibt nur die Konjektur (Wetstein, Barth): ὢν ὁ ἐπὶ πάντων θεός: Israels höchster Vorzug ist die Offenbarung Gottes.»[11]

Die Konjektur wird einleuchtender, wenn man sich die Schreibweise der ersten Handschriften vergegenwärtigt. Nicht nur, daß ohne Akzente und ohne Trennung der Worte geschrieben wurde, das Omega erscheint in jenen Handschriften wie ein doppeltes Omikron, so daß die Annahme eines mechanischen Schreibfehlers durchaus möglich ist: ωνο in οων.

Ist demnach exegetisch die Konjektur notwendig. weil der bestehende Text innerhalb des Römerbriefes unmöglich ist, so läßt sich der bestehende Text durchaus als Korrektur *späterer Zeit* verstehen. Als die Trennung der christlichen Gemeinden vom Juden-

---

[8] K. Barth: Der Römerbrief, 2. Aufl. (1922), S. 314f. Anm. Das von Barth angeführte einleuchtendste Argument gegen die Beziehung der Doxologie auf Christus – die Stelle habe in den christologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte nicht die Rolle gespielt, die sie hätte spielen müssen – ist jedoch nicht durchschlagend, da neben anderen Origenes, Chrysostomus und Augustin die Stelle verwandt haben, vgl. K. H. Schelkle: Die Auslegung von Paulus' Römerbrief bei den Vätern (1948), S. 202ff.

[9] G. Harder: Paulus und das Gebet (1936), S. 178.

[10] J. Schniewind: Römerbriefvorlesung im WS 1936/37, dazu hektographiert: Diktate zum Römerbrief.

[11] J. Schniewind: Diktate zum Römerbrief (1937), S. 11.

tum endgültig geworden war, wurde die den Paulus bewegende Problematik von Röm. 9 bis 11 unverständlich. Den Vollzug dieser Trennung haben wir in dem lukanischen Bericht der paulinischen Missionsarbeit mit der stereotypen Folge vor uns. Paulus predigt zuerst den Juden, wird von ihnen verworfen und wendet sich den Heiden zu. Daß es sich bei dieser Darstellung um eine Konstruktion handelt, die der Arbeit des Paulus nicht entspricht, geht schon daraus hervor, daß Paulus sich an die Heiden gesandt weiß, ohne eine Legitimation durch die Verwerfung von seiten der Synagoge zu benötigen. Vielmehr ist in dieser lukanischen Darstellung die Bezogenheit der Heidenmission auf Israel in ein Nacheinander übertragen. Diese spätere Konzeption, die jene ursprüngliche Bezogenheit auf Israel als abgetan ansieht, spricht sich im bestehenden Text aus. Es kann nicht mehr – vor allem nicht mit Worten jüdischer Überlieferung – gesagt werden, daß Gott Israel gehört. Dagegen ist eine deutliche Distanzierung von einer jüdischen Auffassung des Satzes, daß aus Israel der Messias nach dem Fleisch kommt, notwendig. Diese Distanzierung wird dadurch gegeben, daß mit der auf Christus bezogenen Doxologie der vorherige Satz aus dem Zusammenhang der jüdischen Formulierungen herausgebrochen wird. Hier ist von dem Kyrios Jesus Christus und nicht von dem jüdischen Messias die Rede! Natürlich hat Paulus diesen Satz auch auf Christus bezogen verstanden. Er konnte vom Messias nicht anders reden, als daß er in Jesus Christus ihm begegnet ist. Aber er beläßt den Satz in Formulierungen, die der Synagoge möglich sind, weil es ihm darum geht, aufzuzeigen, was bis in die Gegenwart Vorzug des Volkes Israel ist, den auch der Christ anerkennt. Bei endgültiger Trennung verschiebt sich dieses Interesse. Damit fällt das Schwergewicht auf die Aussage über den Christus, die durch die Umstellung des einen Buchstabens im relativischen Anschluß einen Zusatz erhält, der jede Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen unmöglich macht.

Der ursprüngliche Text zeigt dagegen einen klaren dreigliedrigen Aufbau:

οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται.
ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ
ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,
ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα,
ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Daß der Text im ersten Jahrhundert derart gelesen wurde, belegt der erste Clemensbrief, wenn man *1. Clem. 32, 4 als Paraphrase* unseres Textes liest. Allerdings ist die Paraphrase bestimmt von der in Röm. 9, 6ff. sich zeigenden Intention, man könnte auch sagen, von der den ganzen Römerbrief bestimmenden Intention, die freie Wahl Gottes und auf menschlicher Seite den Glauben als das entscheidende Element festzustellen. Dies wird in 1. Clem. 32 bei den jeweilig genannten Gaben ausdrücklich festgestellt. Scheidet man diese paraphrasierenden Stücke aus, wird die Parallelität zu Röm. 9, 4f. augenfällig, 1. Clem. 31, 4b–32, 4:

ἐδόθη αὐτῷ (Ἰακώβ) τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ.
ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λευῖται οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ·
ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα·
ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν·
τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἐν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν,
ὡς ἐπαγγειλαμένου τοῦ θεοῦ...
καὶ ἡμεῖς οὖν... κληθέντες... διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ᾧ ἔστιν δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Im ersten Glied werden die Gaben des Kultus konkretisiert genannt, während der an das dritte Glied angefügte Nachsatz die Begriffe nachholt, die damit nicht erfaßt sind δόξα, ἐπαγγελία.

Daß im zweiten Glied nicht der Messias allgemein, sondern Jesus als der Kyrios genannt wird, entspricht dem natürlichen Verständnis der Christenheit; daß hier jedoch Röm. 9, 5 zitiert wird, ist durch die nicht übliche Wendung Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα erwiesen. Das dritte Glied konkretisiert die Väter, wie das erste Glied die kultischen Gaben konkretisiert hatte.

Wenn Clemens zum Schluß die Verbindung von den durch den Glauben erwählten Vätern zu den durch den Glauben berufenen Christen zieht, beides aber auf die berufende Gnade Gottes zurückführt, um mit dem Lobpreis zu enden, so ist faktisch aufgenommen, daß der die Christen berufende Gott der Gott Israels ist. Daß Clemens dies jedoch in Röm. 9, 5 gelesen hat, dürfte sich daran erweisen, daß er ὁ ἐπί πάντων θεός durch ὁ παντοκράτωρ θεὸς ersetzt. An dieser Stelle benutzt Paulus nämlich keine geläufige Gottesbezeichnung. Auch innerhalb des Judentums findet sich nichts Vergleichbares. Bedenkt man jedoch, daß Paulus durch den ganzen Römerbrief das Wort πάντες in allen Variationen so häufig gebraucht wie in keinem anderen Brief, daß es vor allem seine Bedeutung gewinnt aus der Wendung παντὶ τῷ πιστεύοντι, die von 1, 16 her Juden-

christen und Heidenchristen zusammenschließt, so wird die Bedeutung der Doxologie sichtbar. Sie soll es den römischen Christen ermöglichen, die Verbindung zwischen Judenchristen und Heidenchristen aufzunehmen (15, 6f.), gemeinsam mit einem Munde Gott, der über allen ist, zu loben.

Es dürfte ersichtlich sein, daß die Konjektur eine eminente theologische Bedeutung hat. Sie gewinnt diese allerdings erst im Zusammenhang des ganzen Briefes. Sie fügt sich in eine Interpretation des Briefes, die sich bemüht, ihn konkret auf die Problematik der römischen Christenheit bezogen zu verstehen. Der bestehende Text dagegen verleitet entsprechend seiner Herkunft zu einer Interpretation auf dogmatische theologische Aussagen hin. Da diese erst möglich wurden, nachdem die Trennung von Israel definitiv geworden war, fügt sich der bestehende Text mit seiner gegenüber Israel distanzierenden Tendenz einer derartigen Interpretation des ganzen Briefes ein. Versteht man den Römerbrief als echten Brief, wie es von den neueren Exegeten m. E. am ehesten K. Barth tut[12], wird man die Konjektur für unumgänglich halten. Aber was berechtigt eigentlich zu dem exegetischen Vorurteil, der Römerbrief sei ein Kompendium paulinischer Dogmatik, das unausgesprochen alle Kommentare durchzieht?

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt am Main

---

[12] Neuerdings auch J. Harder, Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin 58 (1954/58), S. 1ff., unter Bezugnahme auf einen mir nicht zugänglichen Aufsatz von H. Preisker in der Wiss. Zeitschr. der Univ. Halle.