HistorischTheologische Auslegung

HTA

Der Brief des Paulus an die Römer
Band 1

Eckhard J. Schnabel

SCM R.Brockhaus
Brunnen

HTA

Historisch Theologische Auslegung

Neues Testament

Herausgegeben von
Gerhard Maier ▪ Heinz-Werner Neudorfer ▪ Rainer Riesner ▪ Eckhard J. Schnabel

Der Brief des Paulus an die Römer

Kapitel 1–5

Eckhard J. Schnabel

SCM R. BROCKHAUS, WITTEN
BRUNNEN VERLAG, GIESSEN

© 2015 SCM-Verlag GmbH & Co. KG, 58452 Witten
Internet: www.scmedien.de | E-Mail: info@scm-verlag.de

Umschlaggestaltung: agentur krauss GmbH, Herrenberg
Satz: E. J. Schnabel (Nota Bene Lingua Workstation Version 10)
Druck: Finidr s. r. o.
Gedruckt in Tschechien

ISBN 978-3-417-29731-7 (SCM R.Brockhaus)
ISBN 978-3-7655-9731-2 (Brunnen Verlag)
Bestell-Nr. 229.731

Datenkonvertierung: Stephan Maier, Achern

INHALT

Vorwort der Herausgeber 5
Abkürzungen 7

I. Einleitung 13

1. Paulus: Missionar, Pastor, Theologe, Autor 13
2. Ort und Zeit der Abfassung 18
3. Die Gemeinde in Rom 20
4. Anlass und Anliegen 36
5. Literarische Integrität 43
6. Gattung und Struktur 47
7. Gedankengang und theologische Grundzüge 53
8. Textüberlieferung 73

II. Auslegung 75

Einleitung 1,1-17 75
1. Präskript: Absender, Adressaten, Gruß 1,1-7 75
2. Proömium: Dank, Fürbitte, Thema 1,8-17 138

1. Die Rechtfertigung der Sünder durch Jesus Christus 1,18–5,21 195
1.1 Heiden und Juden unter dem Zorn Gottes 1,18–3,20 196
Die Sünde der Heiden 1,18-32 199
Die Sünde der Juden 2,1–3,20 264
Die Juden vor Gottes Gericht 2,1-11 267
Das Gericht nach den Werken 2,12-29 288
Widerlegung jüdischer Einwände 3,1-8 323
Die Schuldigkeit der Juden vor Gott 3,9-20 344
1.2 Die Heil schaffende Offenbarung Gottes in Jesus Christus 3,21–5,21 371
Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Sühnetod Jesu Christi 3,21-31 372
Der Glaube Abrahams und das messianische Gottesvolk 4,1-25 440
Der Frieden mit Gott und die Hoffnung der gerechtfertigten Sünder 5,1-11 500
Der Messias Jesus und Adam 5,12-21 544

III. Verzeichnisse 589

1. Literaturverzeichnis 589
Kommentare zum Römerbrief 589
Weitere Literatur 617
2. Autorenverzeichnis 667
3. Verzeichnis griechischer Wörter 682
4. Stichwortverzeichnis 683

Vorwort der Herausgeber

Die Kommentarreihe „Historisch-theologische Auslegung des Neuen Testaments“ will mit den Mitteln der Wissenschaft die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen erläutern. Dabei sollen die frühere wie die heutige Diskussion und neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden berücksichtigt werden.

Die gemeinsame Basis der Autoren der einzelnen Kommentare ist der Glaube, dass die Heilige Schrift von Menschen niedergeschriebenes Gotteswort ist. Der Kanon Alten und Neuen Testaments schließt den Grundgedanken der Einheit der Bibel als Gottes Wort ein. Diese Einheit ist aufgrund des Offenbarungscharakters der Heiligen Schrift vorgegeben und braucht nicht erst hergestellt zu werden. Die Kommentatoren legen deshalb das Neue Testament mit der Überzeugung aus, dass die biblischen Schriften vertrauenswürdig sind und eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt, ausschließen. Wo Aussagen der biblischen Verfasser mit außerbiblischen Nachrichten in Konflikt stehen oder innerhalb der biblischen Schriften Spannungen und Probleme beobachtet werden, sind Klärungsversuche legitim und notwendig.

Bei der Behandlung umstrittener Fragen möchten die Autoren vier Regeln folgen: 1. Alternative Auffassungen sollen sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. 2. Hypothesen sind als solche zu kennzeichnen und dürfen auch dann nicht als Tatsachen ausgegeben werden, wenn sie weite Zustimmung gefunden haben. 3. Offene Fragen müssen nicht um jeden Preis entschieden werden. 4. Die Auslegung sollte auch für denjenigen brauchbar sein, der zu einem anderen Ergebnis kommt.

Unser Kommentar will keine umfassende Darstellung der Auslegung eines neutestamentlichen Buches in Geschichte und Gegenwart geben. Weder bei der Auflistung der Literatur noch in der Darstellung der Forschungsgeschichte oder der Auseinandersetzung mit Auslegungspositionen wird Vollständigkeit angestrebt. Die einzelnen Autoren haben hier im Rahmen der gemeinsamen Grundsätze die Freiheit, beim Gespräch mit der früheren und aktuellen Exegese eigene Akzente zu setzen. Die Kommentarreihe unternimmt den Versuch einer „geistlichen Auslegung“. Über die möglichst präzise historisch-philologische Erklärung hinaus soll die Exegese die Praxis von Verkündigung, Seelsorge sowie Diakonie im Blick behalten und Brücken in die kirchliche Gegenwart schlagen. Die Autoren gehören zu ver-

schiedenen Kirchen und Freikirchen der evangelischen Tradition. Unterschiede der Kirchen- oder Gemeindezugehörigkeit, aber auch unterschiedliche exegetische Meinungen wollen sie weder gewaltsam einebnen noch zum zentralen Thema der Auslegung machen.

Die Auslegung folgt einem gemeinsamen Schema, das durch römische Ziffern angezeigt wird. Leserinnen und Leser finden unter **I** eine möglichst genaue Übersetzung, die nicht vorrangig auf eine eingängige Sprache Wert legt. Unter **II** ist Raum für Bemerkungen zu Kontext, Aufbau, literarischer Form oder Gattung sowie zum historischen und theologischen Hintergrund des Abschnitts. Unter **III** folgt eine Vers für Vers vorgehende Exegese, die von Exkursen im Kleindruck unterbrochen sein kann. Abschließend findet man unter **IV** eine Zusammenfassung, in der das Ziel des Abschnitts, seine Wirkungsgeschichte und die Bedeutung für die Gegenwart dargestellt werden, soweit das nicht schon im Rahmen der Einzelexegese geschehen ist.

Alle Auslegung der Bibel als Heiliger Schrift ist letztlich Dienst in der Gemeinde und für die Gemeinde. Auch wenn die „Historisch-theologische Auslegung“ keine ausdrückliche homiletische Ausrichtung hat, weiß sie sich dem Ziel verpflichtet, der Gemeinde Jesu Christi für ihren Glauben und ihr Leben in der säkularen Moderne Orientierung und Weisung zu geben. Die Herausgeber hoffen, dass die Kommentarreihe sowohl das wissenschaftlich-theologische Gespräch fördert als auch der Gemeinde Jesu Christi über die Konfessionsgrenzen hinaus dient.

Im Frühjahr 2004

Bischof i. R. Dr. Gerhard Maier
Dekan Dr. Heinz-Werner Neudorfer
Prof. Dr. Rainer Riesner
Prof. Dr. Eckhard J. Schnabel

Abkürzungen

ABD	Anchor Bible Dictionary. Hg. v. D. N. Freedman. New York 1992
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGLB	Aus der Geschichte der lateinischen Bibel
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Hg. W. Haase/H. Temporini
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Bauer/Aland	W. Bauer/K. Aland/B. Aland. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BBR	Bulletin for Biblical Research
BDAG	W. Bauer/F.W. Danker/W.F. Arndt/F.W. Gingrich. A Greek-English Lexicon of the New Testment and Other Early Christian Literature. Third Edition
BDR	F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib.	Biblica
BiKi	Bibel und Kirche
Bill.	P. Billerbeck (H.L. Strack). Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BK	Biblischer Kommentar
BNot	Biblische Notizen
BS	Bibliotheca Sacra
BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
Byz	Byzantinischer Text (Mehrheitstext)
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum. Hg. v. J.B. Frey
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DDD	Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Hg. v. K. van Toorn/B. Becking/P.W. van der Horst
DJD	Discoveries in the Judaean Desert (of Jordan)
DNP	Der Neue Pauly. Hg. v. H. Cancik/H. Schneider/M. Landfester
DNTB	Dictionary of New Testament Background. Hg. v. C.A. Evans/S.E. Porter

DPL	Dictionary of Paul and His Letters. Hg. v. G.F. Hawthorne/R.P. Martin/D.G. Reid
DSD	Dead Sea Discoveries
EB	Echter Bibel
EDEJ	Eerdmans Dictionary of Early Judaism. Hg. v. J.J. Collins/D.C. Harlow
EdF	Erträge der Forschung
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Elb.Ü	Elberfelder Übersetzung. Revision 2006
EtB	Études Bibliques
ET	Expository Times
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EÜ	Einheitsübersetzung. Revision 1979
EvQ	Evangelical Quarterly
EvTh	Evangelische Theologie
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. v. H. Balz/G. Schneider
FilN	Filologia Neotestamentaria
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
fzb	Forschungen zur Bibel
GBL	Das Große Bibellexikon. Hg. v. H. Burkhardt
GN	Gute Nachricht Bibel. Revision 1997
GNB	Good News Bible
HAL	Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Hg. v. W. Baumgartner/L. Koehler/J.J. Stamm
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Hg. v. W. Baumgartner/L. Koehler/J.J. Stamm, übers. v. M. Richardson
Hfa	Hoffnung für alle. Die Bibel
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HvS	H. von Siebenthal. Griechische Grammatik zum Neuen Testament
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
HWR	Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. G. Ueding
ICC	International Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
IJudO	Inscriptiones Judaicae Orientis. Hg. v. D. Noy/A. Panayotov/H. Bloedhorn/W. Ameling
Int.	Interpretation
ISBE	International Standard Bible Encyclopedia. Hg. v. G. W. Bromiley
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JETh	Jahrbuch für Evangelikale Theologie
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JGRCJ	Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism
JIGRE	Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt. Hg. v. D. Noy
JIWE	Jewish Inscriptions of Western Europe. Hg. v. D. Noy

JJS	Journal of Jewish Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JSP	Journal for the Study of Pseudepigrapha
JSPSup	Journal for the Study of Pseudepigrapha. Supplement Series
JThS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KG	R. Kühner/B. Gerth. Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache
KJV	King James Version
KuD	Kerygma und Dogma
LEH	J. Lust/E. Eynikel/K. Hauspie. A Greek-English Lexicon of the Septuagint
LGPN	A Lexicon of Greek Personal Names. Bände I–VA. Hg. v. P.M. Fraser/E. Matthews
LN	J.P. Louw/E.A. Nida. Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains
LNTS	Library of New Testament Studies
LSJ	H.G. Liddell/R. Scott/H.S. Jones/H. Stuart. A Greek-English Lexikon. Rev. Supplement Hg. v. P.G.W. Glare
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Auflage. Hg. v. W. Kasper
LÜ	Lutherbibel. Revision 1984
LXX	Septuaginta
LXX.D	Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Hg. v. W. Kraus/M. Karrer
Menge	Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Übersetzt von H. Menge
MM	J.H. Moulton/G. Milligan. The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources
MNT	Münchener Neues Testament. Hg. v. J. Hainz/M. Schmidl/J. Sunckel
MT	Masoretischer Text
Muraoka	T. Muraoka. A Greek-English Lexicon of the Septuagint W. Haubeck/H. von Siebenthal
NA^{28}	Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Institut für Neutestamentliche Textforschung. 28. revidierte Auflage
NEB	Neue Echter Bibel
Neot.	Neotestamentica
NewDocs	New Documents llustrating Early Christianity. Hg. v. G.H.R. Horsley/S. Llewelyn
NGÜ	Neue Genfer Übersetzung
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDB	New Interpreter's Dictionary of the Bible. Hg. v. K.D. Sakenfeld
NIDNTTE	New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis. Hg. v. M. Silva
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NIV	New International Version 2011
NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum Supplement

NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers. Hg. v. P. Schaff / H. Wallace
NRSV	New Revised Standard Version
NSS	Neuer sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
NW	Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Hg. v. G. Strecker / U. Schnelle
OCD	Oxford Classical Dictionary. Hg. v. S. Hornblower / A. Spawforth
OECS	Oxford Early Christian Studies
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OTP	Old Testament Pseudepigrapha. Hg. v. J.H. Charlesworth
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Patrologia graeca
PL	Patrologia latina
Preisigke	Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Hg. v. F. Preisigke
PW	A.F. Pauly / G. Wissowa u.a. Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RdQ	Revue de Qumran
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RNT	Regensburger Neues Testament
RSV	Revised Standard Version
SB	Schlachter Bibel. Revision 2000
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBL.SP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SESJ	Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja
SHCT	Studies in the History of Christian Thought
SKKNT	Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament
SNTSMS	Society of New Testament Studies Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
ST	Studia Theologica
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StNT	Studien zum Neuen Testament
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SÜ	Schlachter-Übersetzung. Revision 2002
Syll.	W. Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum. 3. Auflage
TAM	Tituli Asiae Minoris
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
Tg	Targum

THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Hg. v. E. Jenni/C. Westermann
ThBeitr	Theologische Beiträge
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Neubearbeitete Ausgabe. Hg. v. L. Coenen/K. Haacker
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hg.v. G.J. Botterweck/H. Ringgren/H.J. Fabry
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. v. G. Kittel/G. Friedrich
ThWQ	Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Hg. v. H.-J. Fabry/U. Dahmen
ThZ	Theologische Zeitschrift
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
TLNT	Theological Lexicon of the New Testament. Hg. v. C. Spicq
TNIV	Today's New International Version
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TynB	Tyndale Bulletin
VF	Verkündigung und Forschung
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WA	Weimarer Ausgabe: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe
WBC	Word Biblical Commentary
WdF	Wege der Forschung
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZB	Zürcher Bibel. Revision 2007
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament
ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Weitere Abkürzungen sind S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin ^{2}1992, ^{3}2014) zu entnehmen.
Zur Zitierung von Kommentaren und der Sekundärliteratur s. die Erklärung zu Beginn des Literaturverzeichnisses.

I. Einleitung

Der Brief des Apostels Paulus an die Christen in Rom ist die erste konsistente Darlegung des Evangeliums im Urchristentum, die uns als Dokument zur Verfügung steht. Und der Römerbrief gehört zu den ganz wenigen Texten, dessen Interpretation und Rezeption tiefgreifende weltpolitische Veränderungen nach sich zog – fast 1500 Jahre nach seiner Abfassung, infolge der Lektüre und Interpretation des Briefs durch Martin Luther. Der Römerbrief wird häufig, zu Recht, als der wichtigste theologische Brief der christlichen Geschichte bezeichnet. Wer den Römerbrief versteht, der versteht die Struktur nicht nur des paulinischen Denkens, sondern des Evangeliums und damit des christlichen Glaubens – eine Struktur, deren Fundament Gott und deren Zentrum Jesus Christus ist, dessen Tod und Auferstehung das seit Adam bestehende Sündenproblem der Menschheit gelöst und Heil bewirkt hat für alle, die an Jesus Christus glauben, für Juden wie für Griechen, für jüdische Fromme wie für heidnische Polytheisten.

1. Paulus: Missionar, Pastor, Theologe, Autor

Paulus wuchs im kilikischen Tarsus als Kind gesetzestreuer Juden auf, die sich zu den Kreisen der Pharisäer rechneten. Er bezeichnet sich selbst als beschnittener Israelit vom Stamm Benjamin, als „Hebräer von Hebräern", der als Pharisäer nach dem Gesetz lebte (Phil 3,5).[1] In Röm 11,1 betont Paulus, dass er ein Israelit ist, ein Nachkomme Abrahams und aus dem Stamm Benjamin. Sein hebräischer Name Saul spiegelt seine Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin wider.[2] Als Hebräer war er engstens mit der hebräischen und aramäischen Sprache und mit der jüdischen Tradition und Kultur vertraut. Als Pharisäer, der in Jerusalem unter der Anleitung des berühmten Rabbi Gamaliel die Tora studierte, war er ein „Eiferer für Gott" (Apg 22,3), der sich „mit dem größten Eifer" für die Überlieferungen der Väter einsetzte (Gal 1,14) und infolge seines Eifers für das Gesetz und für Gott die Jesusbekenner verfolgte (Phil 3,6).[3] Durch die Herkunft aus Tarsus[4] war er auch

1 Gal 1,13-14; 2Kor 11,22-23; Röm 11,1; Apg 9,11.30; 21,39; 22,3. Vgl. Hengel, Der vorchristliche Paulus; Niebuhr, Heidenapostel; Haacker, Werdegang; Hengel/Schwemer, Paulus; Murphy-O'Connor, Paul, 32-70; Haacker, Paulus.

2 Saul, der erste König Israels, war Benjaminit: 1Sam 9,1-2.21; 10,20-21; 1Chron 8,29-40.

3 Vgl. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener; H.F. Weiß, Art. Pharisäer, TRE XXVI, 473-485; R. Deines, Art. Pharisaioi, DNP IX, 740-743; E.J. Schnabel, Art. Pharisees, NIDB IV, 485-496; Nodet, Pharisees; zu Gamaliel: Neusner/Chilton, Paul and Gamaliel.

4 Vgl. Hild/Hellenkemper, Kilikien, 428-439; Schnabel, Urchristliche Mission, 1012-1014.

in der griechisch-römischen Kultur zu Hause: In Jerusalem verkehrt Paulus in den Synagogen der Griechisch sprechenden Diasporajuden (Apg 9,29). Seine Familie und damit er selbst besaß sowohl das tarsische wie auch das römische Bürgerrecht,[5] was allerdings mehr über manche Annehmlichkeiten des Lebens im Römischen Reich besagt – privat-, prozess- und staatsrechtliche Privilegien wie Wahlrecht und Freiheit von Körperstrafen – als über seinen sozialen Status. Paulus ist der römische Name des Apostels, wahrscheinlich als *cognomen* zu verstehen; den vollen, aus drei Gliedern bestehenden römischen Namen (*praenomen*, *nomen*, *cognomen*) kennen wir nicht. Die schriftgelehrte Ausbildung erklärt die Kenntnis der Tora, der Propheten und der Schriften, d.h. der heiligen Schriften des jüdischen Volkes, sowie jüdischer Texte des Diasporajudentums wie der sog. Weisheit Salomos, und die exegetischen Methoden, mit denen er die Schrift erklärt.[6] Im Römerbrief allein finden wir 43 durch Einleitungsformeln markierte Schriftzitate und 9 anderweitig gekennzeichnete Zitate;[7] dazu kommen freie Paraphrasen sowie Anspielungen auf alttestamentliche Stellen. Die Kenntnis griechisch-römischer Kultur erklärt die Bezüge zur Diatribe und zu Metaphern aus urbanen Kontexten und dem Militär. Bei den Bezügen zur Diatribe ist an die dialogischen Stellen zu denken, in denen Paulus einen Wortwechsel mit einem Gesprächspartner vorführt.[8] Was Metaphern aus urbanen Kontexten oder dem Militär betrifft, denke man an Beispiele aus Militär (Röm 6,13; 13,12), sozialen Gegebenheiten (6,16), Eherecht (7,2-3), Erbschaftsrecht (8,17), Hausbau (15,20), Athletik (15,30).

Warum hat Saulus-Paulus die Jesusanhänger verfolgt? Das Vorgehen der führenden Jerusalemer Juden gegen Stephanus und die Griechisch sprechenden Judenchristen (Apg 6,8–8,1), an dem Saulus sich beteiligt hat (Apg 8,3), ist für die Beantwortung dieser Frage aufschlussreich. Offensichtlich hat er die Verkündigung eines gekreuzigten Messias durch die Jesusbekenner als so anstößig empfunden, dass er überzeugt war, sich an aktiven Gegenmaßnahmen zu beteiligen. Er hat sich am Bekenntnis zu Jesus gestoßen, der gekreuzigt worden war und damit unter dem Fluch des Gesetzes stand (Deut 21,23; vgl. Gal 3,13), der jedoch nach dem Glauben der

5 Apg 21,39 sowie Apg 16,37-38; 22,25-29; 23,27; vgl. 25,10-11; 28,19. Vgl. Hengel, Der vorchristliche Paulus, 188-208; Riesner, Frühzeit, 129-139; Omerzu, Prozeß, 27-52.

6 M. Silva, Art. Old Testament in Paul, DPL 630-643; Koch, Schrift; Hays, Echoes; Stanley, Arguing with Scripture; Tiwald, Hebräer; Moyise, Paul and Scripture; Bates, Hermeneutics.

7 Vgl. die Liste in Koch, Schrift, 21-23; aus Jesaja stammen 18 Zitate, aus dem Psalter 13, aus Genesis 7 Zitate.

8 Vgl. S.K. Stowers, Art. Diatribe, ABD II, 190-193; D.F. Watson, Art. Diatribe, DPL 213-214; Stowers, Diatribe; Schmeller, Diatribe; Song, Reading Romans.

Jesusbekenner der Messias Israels sein soll, durch dessen Tod und Auferstehung die Sünden vergeben werden. Dies war für einen schriftgelehrten Pharisäer ein schwerer Bruch mit der Tradition Israels, der die „Grundfesten des Toragehorsams als der Grundlage jüdischen Heilsverständnisses" infrage stellte und die Bedeutung des Jerusalemer Tempels und damit der Gegenwart Gottes in der Mitte Israels gefährdete.[9] Saulus-Paulus begegnete dem erhöhten Jesus Christus auf dem Weg nach Damaskus, wo er Jesusbekenner gefangen setzen und zur Bestrafung nach Jerusalem bringen wollte (Apg 9,2; 22,5; 26,10), wahrscheinlich im Jahr 31/32 n.Chr. (wenn man die Kreuzigung Jesu in das Jahr 30 datiert). Paulus erwähnt seine Bekehrung zum Glauben an Jesus als Messias (griech. *Christos*) Israels und Herrn (griech. *Kyrios*) der Welt mehrfach.[10] Lukas berichtet, dass Ananias, ein in Damaskus wohnender Jesusbekenner, in einem Wort des Kyrios Jesus dem erblindeten Saulus die Beauftragung zur Mission unter Heiden und Juden vermittelt (Apg 9,15-16; 22,14-15); im dritten Bekehrungsbericht, der das theologisch Wesentliche zusammenfasst, wird die Beauftragung zur Mission unmittelbar auf Jesus Christus zurückgeführt (Apg 26,26-27). Im Selbstbericht Gal 1,15-17 schreibt Paulus: „Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, mir in seiner Güte seinen Sohn offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkündige, da zog ich keinen Menschen zu Rate; ich ging auch nicht sogleich nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück".

Nach seiner Bekehrung und Berufung im Jahr 31/32 war Paulus 25 Jahre lang als Missionar tätig, ehe er im Winter 56/57 den Römerbrief schrieb. Wir können für diese Zeit zwölf Phasen seiner Missionstätigkeit beschreiben: 1. Damaskus (31/32 n.Chr.; Apg 9,19-21; Gal 1,17; Apg 9,23-25); 2. Arabien/Nabatäa (32/33 n.Chr.; vgl. Gal 1,17 mit 2Kor 11,32); 3. Jerusalem (33 n.Chr.; Apg 9,26-29; Röm 15,19); 4. Syrien/Kilikien, mit Tarsus als Basis (34–42 n.Chr.; Apg 9,30; 11,25-26); 5. Syrien, unter anderem in Antiochia, der Hauptstadt (42–44 n.Chr.; Apg 11,26-30; 13,1); 6. Zypern, unter anderem in Salamis und Paphos (45 n.Chr.; Apg 13,4-12); 7. Galatien: Antiochia, Ikonium, Lystra und Derbe (45–47 n.Chr.; Apg 13,14–14,23); 8. Pamphylien: Perge (47 n.Chr.; Apg 14,24-26); 9. Makedonien: Philippi, Thessalonich, Beröa (49–50 n.Chr.; Apg 16,6–17,15); 10. Achaia: Athen, Korinth (50–51 n.Chr.; Apg 17,16–18,28); 11. Provinz Asia: Ephesus (52–

9 Niebuhr, Heidenapostel, 62-65, Zitat 66; vgl. Dietzfelbinger, Berufung, 22-42.

10 Gal 1,11-17; Phil 3,3-17; 1Tim 1,12-16; vgl. die lukanischen Berichte in Apg 9,1-21; 22,6-21; 26,12-18. Zur Bekehrung von Paulus s. Kim, Origin; Dietzfelbinger, Berufung; Hengel/Schwemer, Paulus, 63-80; Kraus, Zwischen Jerusalem und Antiochia, 82-105; O'Brien, Paul Converted.

55 n.Chr.; Apg 19,1-41); 12. Illyricum (56 n.Chr.; Röm 15,19).[11] Die Missionstätigkeit des Apostels Paulus in Judäa und in den Synagogen der jüdischen Diaspora löste Konflikte aus, die den Konflikten der Jerusalemer Urgemeinde mit der jüdischen Führungsschicht entsprachen: Man sah den *modus vivendi* mit den römischen Amtsträgern gestört und suchte diese zu veranlassen, die Tätigkeit des jüdischen Predigers zu unterbinden (Apg 13,50; 14,2.4-5.19; 17,5-9.13; 18,12-13). In manchen Städten kam es unabhängig von der örtlichen Synagoge zu Konflikten mit den städtischen Magistraten: Philippi und Ephesus sind Beispiele (Apg 16,16-39; 19,23-40).

Paulus begnügte sich nicht mit der mündlichen Verkündigung des Evangeliums und der Bekehrung einzelner Menschen zum Glauben an Jesus Christus: Er gründete Gemeinden, die er manchmal mehrere Monate, manchmal mehrere Jahre hindurch betreute.[12] Paulus versteht sich als „Diener Jesu Christi überall in allen Gemeinden" (1Kor 4,17). Wenn er Weisungen erteilt, gelten diese häufig „für alle Gemeinden" (1Kor 7,17; vgl. 11,16; 14,33; 16,1). Er berichtet von seiner „Sorge für alle Gemeinden" (2Kor 11,28). Die konkreten Herausforderungen der neuen Gemeinden waren enorm. Judenchristen mussten Vorbehalte gegen Heiden und jüdische Traditionen überwinden, die das Zusammenleben mit Heidenchristen verhinderten oder erschwerten: sie mussten lernen, dass die Reinheits- und Speisegebote angesichts des Sühnetodes Jesu Christi keine Gültigkeit mehr besaßen. Sie mussten lernen, dass die Beschneidung nicht mehr als Zeichen der Zugehörigkeit zum Heilsvolk Gottes zu verstehen ist. Was die Heidenchristen betrifft, so war fast alles neu, was Paulus über Gott und seine Offenbarung in der Geschichte Israels, über den Messias Jesus und die von ihm ermöglichte Sündenvergebung und über die Identität der Gläubigen als Gottesvolk zu sagen hatte. Die Heidenchristen mussten lernen, dass allgemein akzeptierte Werte und Verhaltensweisen der Gesellschaft angesichts der Offenbarung Gottes in den Heiligen Schriften und in Jesus Christus aufzugeben sind, z.B. was den Gang zur Prostituierten oder den Verzicht auf homosexuelle Kontakte betrifft (Röm 1,24-27; 1Kor 6,12-19). In Röm 12,2 mahnt Paulus: „Passt euch nicht den Maßstäben dieser Welt an" (GN). Für Heiden bedeutete die Integration in die neue Glaubengemeinschaft ein radikales Umdenken und das Einüben neuer Formen: Sie hatten (fast) keine Möglichkeit, „ihren neuen Glauben in einer jener Formen auszudrücken, die ihnen von Jugend an im Umgang mit der Gottheit/den Göttern vertraut waren: Da gab es weder Tempel noch Altäre, wo Priester Opfer darbrachten und zum Mahl mit der Gottheit einluden. Auch in den Häusern, in denen

11 Zu Einzelheiten vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 887-1204.
12 Für das Folgende vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1311-1318.

man sich versammelte, fand sich kein Bild – weder von Gott noch von Jesus Christus, seinem Sohn –, vor das der Einzelne treten und beten konnte, um mit Rauchopfern und Weihegaben seine ganz persönliche Dankbarkeit und Verehrung auszudrücken. Und schließlich veranstalteten die Christen auch keine Prozessionen oder Spiele zu Ehren ihres Gottes, an denen sich die einstigen Heiden in festlicher Freude hätten beteiligen können. Was sie vorfanden und worin sie selbst mit den anderen Christen ihren Glauben an Gott gegenüber ausdrücken konnten, waren: die Taufe, das Herrenmahl (das seinerseits weder bestimmte Reinigungsriten noch besondere Geräte, Verhaltensweisen und Kleidung verlangte) sowie das Gebet. Auch für die ‚Völker' war Christus das Ende der ererbten Religion."[13] Im ersten Korintherbrief wirft Paulus der mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde in Korinth vor, im Blick auf ihr Verständnis von Führungsaufgaben die säkularen („fleischlichen") Werte der römischen Gesellschaft übernommen zu haben. Er kritisiert ihre Loyalität gegenüber von ihnen bevorzugten Lehrern, ihre Betonung von Statusfragen, ihre Tolerierung vom Gang zu Prostituierten, ihre Bereitschaft, andere Gemeindeglieder vor Gericht zu bringen und an Festmahlzeiten in heidnischen Tempeln teilzunehmen, und die Missachtung der Bedürfnisse der armen Gemeindeglieder bei den gemeinsamen Mahlzeiten.

Die Frage nach der Bedeutung des Evangeliums von Jesus Christus für das Alltagsleben der Jesusbekenner provozierte nicht nur Konflikte mit der Außenwelt, sondern auch innerhalb der Gemeinden. Dies war schon in den ersten Jahren der Existenz der Jerusalemer Gemeinde der Fall. Die Bekehrung von Samaritanern veranlasst die Jerusalemer Gemeinde, Petrus und Johannes zu den Neubekehrten zu senden (Apg 8,14). Die Bekehrung des Römers Kornelius und seine Akzeptanz als Jesusbekenner durch Petrus war ein Ereignis, das diskutiert werden musste (Apg 10,1–11,18). Die Bekehrung von Heiden im syrischen Antiochien veranlasst die Urgemeinde, Barnabas nach Antiochien zur Konsolidierung der neuen Gemeinde zu schicken (Apg 11,22-24). Beim Besuch von Judenchristen aus Judäa in der antiochenischen Gemeinde kommt es zum Streit über die Frage, ob Heidenchristen beschnitten werden müssen und ob Judenchristen mit unbeschnittenen Heidenchristen Tischgemeinschaft haben dürfen (Apg 15,1; Gal 2,1-10). Paulus muss sich zur gleichen Zeit mit Judenchristen auseinandersetzen, die die von ihm in Galatien gegründeten Gemeinden besuchen und von Heidenchristen die Beschneidung fordern (Gal 4,8-10.16-20; 5,1-12; 6,12-16). Die Briefe, die Paulus schreibt, um solche Konflikte zu lösen und theologische Fragen zu klären, sind ein Beleg für seine „Sorge" um die Gemeinden.

13 Limbeck, Religionen, 53.

2. Ort und Zeit der Abfassung

Paulus schrieb den Brief an die stadtrömischen Christen im Winter des Jahres 56/57 n.Chr. in Korinth, auf dem Weg nach Jerusalem, in Vorbereitung der geplanten Mission in Spanien.[14] Die Verfasserschaft durch Paulus wurde nur von einigen wenigen Kritikern bestritten,[15] deren Ansichten zu den Kuriositäten neutestamentlicher Forschung gehören.[16] Paulus nennt sich als Autor in Röm 1,1 und er beschreibt seine jüdische Herkunft und seine Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin in 11,1 (vgl. 9,3; Phil 3,5). Anspielungen auf den Römerbrief findet man in den Apostolischen Vätern des späten 1. und 2. Jahrhunderts,[17] und seit dem 2. Jahrhundert wird Paulus als Verfasser explizit genannt.[18]

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Verfasserschaft ist zu erörtern, welche Rolle Tertius bei der Abfassung des Briefs gespielt hat. In Röm 16,22 identifiziert sich Tertius als „Schreiber dieses Briefes" (ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν).[19] Vier Möglichkeiten bestehen. 1. Der Sekretär ist Transkribent: Er schreibt auf, was ihm diktiert wird, entweder *syllabatim* (Silbe für Silbe) oder *viva voce*, d.h. er schreibt den vom Verfasser gesprochenen Text im Sprechtempo mithilfe von Stenographie (Tachygraphie) auf, den er anschließend wortgetreu in Langschrift ausschreibt.[20] 2. Der Sekretär fungiert als Herausgeber: Er formulierte die Endfassung des Briefs aufgrund von Material, das ihm der Autor diktiert oder zur Verfügung gestellt hatte.

14 Die ausführlichsten Einleitungen in den Römerbrief bieten Theobald, Der Römerbrief, 2000, und Longenecker, Introducing Romans, 2011; ausführliche Einleitungen in der Kommentarliteratur findet man in Fitzmyer 23-172 und Jewett 1-91.

15 Evanson, Dissonance, 305-312; Bauer, Kritik, III, 47-76; Steck, Galaterbrief, 151.282-287; Manen, Paulus. II. An Brief aan de Romeinen (dt. Manen, Unechtheit des Römerbriefes); Schlaeger, Critique radicale, II, 100-118.

16 Dodd 9; Cranfield 2; vgl. Dunn xxxix; Fitzmyer 40-41; Haacker 1, im ersten Satz seines Kommentars; Wolter I 24. Theobald, Der Römerbrief, 16, bezeichnet die Kritik an der Echtheit des Römerbriefs als „Spuk", der längst vorbei ist. Neuere Kommentatoren wie Lohse, Jewett und Penna übergehen eine Erörterung der Verfasserfrage.

17 1Klem 32,2 (Röm 9,5); 35,5 (Röm 1,29-32); Ignatius, Eph 19,3 (Röm 6,4); Magn 6,2 (Röm 6,17); Trall 9,2 (Röm 8,11); Sm 1,1 (Röm 1,3-4). Sanday/Headlam, lxxix-lxxxiii.

18 Marcion (vgl. Tertullian, Adv.Marc. 5,13-14); Apostolikon, Canon Muratori 44-53. Vgl. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum, 201-202.360.366.380-381, zu Ignatius, Eph 8,2 (vgl. Paulus in Röm 8,5.8-9), Justinus, Dial. 27,1 (Röm 3,11-17) und Marcion.

19 Paulus nennt im Römerbrief keinen Mitautor, anders als in 1Kor 1,1 (Paulus und Sosthenes); 2Kor 1,1 (Paulus und Timotheus); Gal 1,1-2 (Paulus und alle Brüder, die bei ihm sind); Phil 1,1 (Paulus und Timotheus); Kol 1,1 (Paulus und Timotheus); 1Thess 1,1 (Paulus, Silvanus und Timotheus); 2Thess 1,1 (Paulus, Silvanus und Timotheus).

20 Vgl. G. Menci, Art. Tachygraphie, DNP XI, 1205-1208. Die frühesten Zeugnisse von Tachygraphie in griechischen Papyri datieren in das 1. und 2. Jh. n.Chr. und finden sich im 3. Jh. häufiger.

3. Der Sekretär ist Mitautor: Er ist für die Form, die Syntax, das Vokabular und den Stil der Endfassung des Briefs verantwortlich, für dessen Formulierung er Material verwendet – sowohl den allgemeinen Inhalt als auch die Argumentation –, das ihm der Auftraggeber überlassen hatte. 4. Der Sekretär schreibt als Autor: Er ist vollständig für den Inhalt des Briefs verantwortlich, den sein Auftraggeber bestellt hatte.[21] Der Vorschlag, Paulus habe die Formulierung des Inhalts seines Briefs an die stadtrömischen Christen dem Sekretär Tertius überlassen,[22] ist nicht plausibel. Man müsste zeigen können, dass Tertius auch die anderen paulinischen Briefe geschrieben hat, deren Sprache und Stil mit dem des Römerbriefs übereinstimmen.[23] Außerdem ist es unwahrscheinlich, dass Paulus die Formulierung eines derart langen und wichtigen Briefs einem Sekretär überlassen hätte, über den sonst nichts bekannt ist. Wir können davon ausgehen, dass Paulus den Brief an die Christen in Rom Wort für Wort diktiert hat: Tertius hat entweder das (langsame) Diktat von Paulus Silbe für Silbe mitgeschrieben[24] oder das im Sprechtempo gegebene Diktat mithilfe von Stenographie notiert und anschließend in die Langform transkribiert.[25]

Korinth als Abfassungsort und der Winter 56/57 n.Chr. als Abfassungszeit ergeben sich aus folgenden Überlegungen.[26] Paulus teilt den Christen in Rom mit, dass er zwischen Jerusalem und Illyrien keinen Raum für neue missionarische Initiativen hat und deshalb nach Rom kommen will (Röm 15,19.23), um Unterstützung für die geplante Mission in Spanien zu gewinnen (Röm 15,24.28). Zunächst will er Jerusalem besuchen, um die von den Gemeinden in Makedonien und Achaia für die Gemeinde in Jerusalem gesammelten Gelder zu übergeben (Röm 15,25-28). Diese Angaben können mit dem Bericht des Lukas in der Apostelgeschichte koordiniert werden. Aus der in Delphi gefundenen Inschrift, nach der das Prokonsulat des L. Iunius Gallio in der Provinz Achaia in das Jahr 51/52 zu datieren ist,[27] ergibt sich, dass Paulus im Jahr 51 in Korinth war (Apg 18,1-17). Wenn

21 Richards, Secretary, 23-53, mit Verweis u.a. auf (1) Cicero, Att. 5,12; Fam. 11,32,2; (2) P.Zenon 111; P.Tebt. 13; (3) Cicero, Att. 11,5; P.Zenon 57; (4) Cicero, Att. 3,15; 11,3. Roller, Formular, 5-19, behandelt die ersten drei Möglichkeiten.

22 Roller, Formular, 22-23.

23 Vgl. Michaelis, Einleitung, 251; Sevenster, Greek, 12.

24 So Fitzmyer 42; Schreiner 2, mit dem Argument, dass das 143 Mal vorkommende γάρ („denn“) die Lebendigkeit eines unmittelbar gesprochenen Textes reflektiert.

25 So Sanday/Headlam lx; als Möglichkeit Cranfield 4-5.

26 Zur Stadt Korinth vgl. Schnabel, 1. Korinther, 14-22; Friesen/Schowalter/Walters, Corinth in Context.

27 Vgl. Riesner, Frühzeit, 180-184. Vgl. Plassart, Inscriptions de la terrasse du temple, 26-32 (Nr. 286); Barrett/Thornton, Texte, 59 (Nr. 53). Lucius Iunius Gallio war zwischen dem 1. Juli 51 und dem 30. Juni 52 Prokonsul in Achaia.

man von der Annahme ausgeht, dass die Juden Korinths kurz nach Amtsantritt Gallios (1. Juli 51) Paulus vor dem neuen Prokonsul verklagten (Apg 18,12-17), ist die Annahme plausibel, dass Paulus im Herbst des Jahres 51 Korinth verließ und nach Jerusalem und von dort nach der syrischen Hauptstadt Antiochien reiste (Apg 18,22-23). Paulus verbrachte den Winter 51/52 in Syrien. Der Aufbruch nach Ephesus, wo er über zwei Jahre lang missionierte (Apg 19,8.10), ist in das Frühjahr des Jahres 52 zu datieren. Die Mission in Ephesus endete vermutlich im Jahr 55. Nach Auskunft des Lukas plante Paulus am Ende seines Ephesusaufenthalts, über Makedonien und Achaia nach Jerusalem und dann nach Rom zu reisen (Apg 19,21). Paulus konnte diesen Plan verwirklichen: Er reiste von Ephesus nach Makedonien und von dort nach Achaia (Apg 20,1-2). Paulus erläutert den Christen in Korinth den Grund, weshalb er den Besuch in Korinth verschieben musste, in einem von Makedonien aus geschriebenen Brief. Da er bei dieser Erklärung mehrfach seinen Aufenthalt in den Gemeinden Makedoniens erwähnt (2Kor 1,16; 2,13; 7,5; 8,1-5; 9,2), ergibt sich, dass Paulus sich dort länger als geplant aufgehalten hat. Paulus hat Korinth offensichtlich nicht im Jahr 55 erreicht, sondern erst im Jahr 56. Lukas notiert, dass Paulus sich drei Monate in Achaia aufhielt und dann in Richtung Syrien abreiste (Apg 20,3). Da er am Pfingstfest in Jerusalem sein wollte (Apg 20,16), das im Jahr 57 am 29. Mai stattfand, ist dieser dreimonatige Aufenthalt in den Winter 56/57 zu datieren. Da der Brief an die Christen in Rom offensichtlich von Phöbe überbracht wurde (Röm 16,1-2), die zur Gemeinde in Kenchreä gehörte, einer der beiden Hafenstädte Korinths, ergibt sich Korinth als Ort der Abfassung und der Winter 56/57 als Abfassungszeit.[28]

3. Die Gemeinde in Rom

Geschichte. Die christliche Gemeinde in der Hauptstadt des Römischen Reiches hat ihren Ursprung in den Synagogen, in denen sich die stadtrömischen

28 Riesner, Frühzeit, 282-284.286; Söding, Chronologie, 30; Pokorný/Heckel, Einleitung, 303; Bruce 11-12; Moo 3; Jewett, 18-21. Andere Datierungen: 51/52 oder 54/55 (Lüdemann, Paulus I, 273); 53/54 (Mahieu, Rome and Jerusalem, 501-501); 54/55 oder 57/58 (Penna xlvii); Anfang 55 (Barrett 5; Suhl, Paulus, 249); Winter 55/56 oder Frühjahr 56 (Murphy-O'Connor, Paul, 332; Theobald, Der Römerbrief, 27); im Winter 55/56 oder 56/57 (Lagrange xx; Cranfield I 16; Dunn I xliii); Frühjahr 56 (Haacker 10-11); 57 oder 58 (Schlier 2); 59 (Dodd xxvi); im Winter 57/58 (Brown, Introduction, 560; Longenecker, Introducing Romans, 49-50; Sanday/Headlam xiii; Michel 27; Black 20; Fitzmyer 87; Légasse 44-45); Wolter I 30 belässt es angesichts der unterschiedlichen Vorschläge bei der allgemeinen Auskunft „in der zweiten Hälfte der 50er Jahre".

Juden versammelten.[29] Von den rund einer Million Einwohnern Roms waren zwischen 15 000 und 50 000 Juden.[30] Die jüdische Bevölkerung wohnte hauptsächlich in Trastevere jenseits des Tiber, aber auch in der Subura, am Rand des Campus Martius und in der Nähe der Porta Capena. Nach seiner Eroberung Jerusalems 63 v.Chr. brachte Pompeius Tausende von jüdischen Gefangenen nach Rom; die meisten von ihnen dürften im 1. Jh. n.Chr. als Freigelassene in Rom gelebt haben. Die Juden Roms sprachen Griechisch: Von den 534 Inschriften der Katakomben, die praktisch die einzige direkte Quelle für Informationen über die Sprache der stadtrömischen Juden darstellen, sind 405 (76%) in Griechisch und 123 (23%) in Lateinisch geschrieben; nur eine Inschrift ist in Aramäisch verfasst; auffallend ist die Tendenz, lateinische Namen zu verwenden (46%; nur 13% haben semitische Namen). Infolge ihrer Unterstützung Cäsars wurden die Juden vom Verbot der Vereine (*collegia*) ausgenommen, was wöchentliche Versammlungen in den Synagogen ermöglichte. Zwölf Synagogen in Rom sind inschriftlich belegt, von denen mindestens vier im 1. Jh. existierten.[31] Das griechische Wort συναγωγή [*synagōgē*] bezeichnet nicht immer ein Gebäude, sondern beschreibt, buchstäblich, die „Versammlung".

Namentlich bekannt sind: 1. Die Synagoge der Augustenser, d.h. des kaiserlichen Haushalts, in der sich Freigelassene des kaiserlichen Haushalts trafen. 2. Die Synagoge der Agrippenser, benannt nach Marcus Vipsanius Agrippa, dem Schwiegersohn des Augustus; Marcus Agrippa hatte 29 v.Chr. ehrenhalber das Haus des Marcus Antionius auf dem Palatium erhalten, war Ende der Zwanzigerjahre als Generalstatthalter in die östlichen Provinzen gegangen und unterhielt ab 15 v.Chr. mit Herodes dem Großen eine enge Freundschaft. Laut Josephus war er den Juden wohlgesonnen; zu seinem Haushalt in Rom gehörten jüdische Sklaven und Freigelassene, die im 1. Jh. eine inschriftlich bezeugte Synagoge bildeten.[32] 3. Die Synagoge der Hebräer, vielleicht die älteste der Synagogen Roms. 4. Die Synagoge der Calcarenser, vielleicht nach einer Straße oder einem Stadtviertel benannt, in dem Kalkarbeiter wohnten. 5. Die Synagoge der Kampesianer, die sich auf dem Campus Martius am Ostufer des Tiber befand. 6. Die Synagoge von Elaia, vielleicht nach dem mysischen

29 Zur Geschichte der stadtrömischen Gemeinde vgl. Wiefel, Jewish Community; Lampe, Christen (Lampe, Paul); Schnabel, Urchristliche Mission, 778-793; Lampe, Missionswege; Longenecker, Introducing Romans, 55-74 (nur mit älterer Lit.); Cappelletti, Jewish Community; Jewett 59-74; Penna xvi-xxxv. Für die römische Gemeinde im späten 1. Jh. vgl. Caragounis, Obscurity.

30 Vgl. Clarke, Rome, 466 (40 000–50 000), Juster, Juifs, I, 209-110 (15 000–50 000); Wolff, Juden (25 000–30 000); Brändle/Stegemann, Entstehung (20 000); Solin, Juden, 700 (15 000). Relevante Stellen sind Josephus, Ant. 17,299-303; 18,81-84; Bell. 2,80; Sueton, Tib 36; Tacitus, Ann. 2,85.

31 Levine, Synagogue, 97: die nach Augustus, Agrippa und Volumnius benannten Synagogen sowie die Synagoge der Hebräer; ebd. 97-99.263-66; Lichtenberger, Organisationsformen, 19; Westenholz, Jewish Presence, 23-27; Levinskaya, Diaspora, 182-185; Richardson, Synagogues, 17-29; Lampe, Missionswege, 125-126.

32 Vgl. Josephus, Ant. 15,350-351; 16,12-16.21-62.

Elaia benannt, dem Hafen Pergamons. 7. Die Synagoge der Sekenier, vielleicht benannt nach der nordafrikanischen Hafenstadt Scina. 8. Die Synagoge der Siburesianer, nach der Subura, einem römischen Stadtteil benannt. 9. Die Synagoge der Tripolitaner, die vielleicht von Juden gegründet wurde, die aus Tripolis stammten. 10. Die Synagoge der Vernaclesianer, in der sich römische Haussklaven oder nicht zugewanderte stadtrömische Juden trafen. 11. Die Synagoge der Volumnesianer, wahrscheinlich die jüdischen Freigelassenen und Sklaven des römischen Legaten Volumnius, der 8 v.Chr. in Syrien residierte und mit Herodes dem Großen befreundet war.[33] 12. Die Synagoge der Herodianer, deren Entstehung aufgrund des Namens möglicherweise zur Zeit des Augustus zu datieren ist; zu dieser Synagoge hätten jüdische Freigelassene und Sklaven des herodianischen Königshauses in Rom gehört.[34]

Jede Synagogengemeinde hatte ihre eigenen Ämter und Amtsträger; belegt sind *archisynagōgos* (Vorsteher, Patron), *gerousiarchēs* (Vorsitzender des Ältestenrats), *archōn* (Mitglied des Exekutivkommitees), *grammateus* (Sekretär), *hyperetēs* (Assistent des Vorstehers, vielleicht für Synagogalstrafen zuständig), *phrontistēs* (Manager), *patēr/mētēr synagōgēs* (Patron/Patronin, Verantwortliche[r] für Wohltätigkeitsangelegenheiten), *hiereus* („Priester", wohl Nachkommen Aarons, die vielleicht beim Sprechen der Segensgebete eine Rolle spielten). Die jüdischen Inschriften der Katakomben zeigen, dass viele, vielleicht die meisten stadtrömischen Juden lateinische Namen hatten, jedoch Griechisch sprachen.[35] Wir wissen nicht, wo stadtrömische Juden mit dem Evangelium zuerst Kontakt bekamen. Folgende Möglichkeiten bestehen.

1. Juden aus Rom, die zum Pfingstfest des Jahre 30 n.Chr. nach Jerusalem gepilgert waren, konnten Petrus predigen hören. In Apg 2,10 erwähnt Lukas „Besucher von Rom, sowohl Juden als Proselyten", die sich in Jerusalem aufhielten. Lukas sagt nicht, dass römische Juden zu denen gehörten, die sich am Pfingstfest bekehrten. Es fällt auf, dass die römischen Besucher das einzige europäische Kontingent jüdischer Diasporajuden sind, die ausdrücklich unter den Pilgern erwähnt werden. Dies könnte ein Hinweis auf die Bekehrung römischer Juden in Jerusalem sein, die nach ihrer Rückkehr den Kern der ersten Ge-meinde in Rom bildeten;[36] sicher ist dies allerdings nicht.

33 Vgl. Josephus, Bell. 1,535-536.538,542; Ant. 16,277.332.335.351.354.

34 Zu 1: JIWE II 96.169.189.194.542.547; zu 2: JIWE II 130.170.549; zu 3: JIWE II 2.33. 578.579; zu 4: JIWE II 69.98.165.558.584; zu 5: JIWE II 288.560.577; zu 6: JIWE II 406.576; zu 7: JIWE II 436; zu 8: JIWE II 338.428.451.452.527.557; zu 9: JIWE II 166; zu 10: JIWE II 106.114.117.540; zu 11: JIWE II 100.163.167.577; zu 12: JIWE II 292.

35 Vgl. Konikoff, Sarcophagi. Die Katakomben wurden generell in das 2. oder 3. Jh. n.Chr. datiert. Rutgers, Recherchen, hat mithilfe von Radiokarbondatierungen nachgewiesen, dass die jüdische Katakombe bei der Villa Torlonia zwischen 50 v.Chr. und 50 n.Chr. begonnen wurde.

36 Bruce 57; Fitzmyer 29; Kruse 2; Jewett 964.

2. Mitglieder der Jerusalemer Synagoge der Libertiner (Apg 6,9), die mit Stephanus Kontakt hatten und von denen sich einige bekehrt haben können, könnten im Rahmen der Verfolgung, die nach der Tötung von Stephanus in Jerusalem im Jahr 32/33 n.Chr. ausbrach (Apg 8,1-3), nach Rom gereist sein und dort das Evangelium verkündigt haben, so wie andere Griechisch sprechende Judenchristen, die Jerusalem verlassen mussten und das Evangelium verkündigten (Apg 8,4), u.a. in Samarien (Apg 8,5-13), an der phönizischen Küste, in Zypern und in Antiochia in Syrien (Apg 11,19). Libertiner (Lat. *libertini*) waren nach klassischem römischem Recht Sklaven *ex iusta causa manumissi*, d.h. Sklaven, die nach rechtlichen Vorgaben freigelassen worden waren und von ihren Besitzern das römische Bürgerrecht bekommen hatten.[37] Die jüdischen „Libertiner" waren Nachkommen der Juden, die Gnaeus Pompeius nach seiner Eroberung Judäas im Jahre 63 v.Chr. als Gefangene nach Rom gebracht hatte.[38] Einige dieser Juden waren nach ihrer Freilassung nach Jerusalem zurückgekehrt, wo sie offenkundig die Synagoge der Libertiner gründeten. Da Stephanus in den Synagogen Jerusalems evangelisierte (Apg 6,8-10), ist die Annahme plausibel, dass Mitglieder der Synagoge der Libertiner, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrt hatten, aufgrund der (zeitweiligen) Vertreibung der Christen aus Jerusalem nach Rom reisten und dort die Botschaft von Jesus als dem gekreuzigten und auferstandenen Messias Israels verkündigten.[39] In römischen Familien sind jüdische Sklaven (*servi*) und Freigelassene (*liberti*) in der *gens Valeria*, der *gens Volumnia*, der *gens* des Marcus Agrippa sowie im kaiserlichen Haushalt belegt, die Jerusalemer Judenchristen mit einem parallelen Lebenslauf leicht mit dem Evangelium erreichen konnten.[40]

3. Es ist möglich, dass Petrus, als er Jerusalem im Jahr 41/42 n.Chr. fluchtartig verlassen musste (Apg 12,17), nach Rom ging und in den Synagogen der Stadt das Evangelium verkündigte. Das Edikt des Kaisers Claudius aus dem Jahr 41 n.Chr., das den Juden untersagte, Versammlungen abzuhalten,[41] könnte nach Meinung einiger Forscher möglicherweise mit der Ankunft des Apostels Petrus in Rom in Zusammenhang stehen.[42]

37 J. Heinrichs, Art. Freigelassene II. Rom, DNP IV, 646-650; W. Schrage, Art. συναγωγή, ThWNT VII, 835-836.

38 Vg. Josephus, Ant. 14,54-91; Bell. 1,155-157.

39 Vgl. Wilckens I 38; Botermann, Judenedikt, 131; Hengel/Schwemer, Paulus, 390-391; Cineira, Religionspolitik, 373.

40 Lampe, Missionswege, 123-127.

41 Cassius Dio 60,6,6: „Die Juden, deren Zahl sich wieder so vermehrt hatte, dass es auf Grund ihrer Menge schwierig gewesen wäre, sie ohne Unruhen aus der Stadt zu weisen, vertrieb er zwar nicht, aber er befahl ihnen, bei ihrer überkommenen Lebensweise zu bleiben und sich nicht zu versammeln". Zitiert nach Botermann, Judenedikt, 103.

42 Vgl. Botermann, Judenedikt, 124-140.

Dionysios, Bischof von Korinth, betont in einem ca. 170 n.Chr. an die Christen in Rom geschriebenen Brief, dass die römische Gemeinde eine „Pflanzung“ von Petrus und Paulus ist; Gaius, ein Presbyter der römischen Gemeinde um das Jahr 200, spricht von Petrus und Paulus als Gründern der römischen Gemeinde.[43] Irenäus spricht ebenfalls von Petrus und Paulus als Gründern und Organisatoren der Gemeinde in Rom.[44] Diese Hinweise sind allerdings zu vage, um als Beweis dafür dienen zu können, dass Petrus als Erster das Evangelium in Rom verkündigt hat.

4. Es ist möglich, dass Sergius Paullus, der römische Statthalter Zyperns, der sich nach Apg 13,12 im Rahmen des evangelistischen Wirkens von Paulus und Barnabas im Jahr 45 bekehrte, nach Ablauf seiner Amtszeit nach Rom zurückkehrte und dort eine christliche Gemeinde gründete.[45] Manche Forscher gehen von der Möglichkeit aus, dass die inschriftlich bezeugte Vereinigung (*collegium*),[46] die sich im Haus von Lucius Sergius L. f. Paullus (Konsul des Jahres 70 n.Chr.?)[47] traf und offensichtlich von ihm gegründet wurde, eine christliche Hausgemeinde sein könnte. Dieses *collegium* wurde von dessen Tochter Sergia Paulla fortgesetzt, deren Tochter mit Marcus Acilius Glabrio (Konsul im Jahr 124) verheiratet war, dem Sohn des Marcus Acilius Glabrio, der unter Kaiser Domitian (81–96 n.Chr.) hingerichtet wurde, möglicherweise wegen seines christlichen Glaubens.[48]

5. Viele Forscher gehen davon aus, dass der älteste direkte Beleg für die Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom eine Notiz bei Sueton ist, der schreibt, Claudius habe „die Juden aus Rom ausgewiesen, die auf Betreiben des Chrestus beständig Unruhe verursachen“.[49] Der Kaiser reagierte mit dem Ausweisungsedikt offenkundig auf schwere Auseinandersetzungen unter der jüdischen Bevölkerung. Der Name *Chrestus* (griech. Χρῆστος) wird bei dieser Rekonstruktion als missverstandene Wiedergabe von *Chris-*

43 Eusebius, Hist.eccl. 2,25,7-8.
44 Irenäus, Adv.haer. 3,1,1; 3,3,2-3. Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 703-706.
45 Vgl. Judge/Thomas, Origin; Nobbs, Cyprus, 289 Anm. 44.
46 CIL VI 9148. 9149: *collegium quod est in domo Sergiae L[uci] f[iliae] Paullinae*.
47 Lucius Sergius L[uci] f[ilius] Paullus ist wahrscheinlich der Sohn des Lucius Sergius Paullus, einer der fünf Kuratoren des Tiber in Rom; vgl. CIL VI 31545, der möglicherweise mit dem in Apg 13,7.12 erwähnten Sergius Paulus identisch ist. Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1038.
48 Cassius Dio 67,14,1-3. Vgl. Sordi, Christians, 44-50.185-186; Riesner, Frühzeit, 124-25. Es bleibt unsicher, ob Marcus Acilius Glabrio Christ war; vgl. Jones, Domitian. 184; Lampe, Christen, 313; Lampe, Paul, 204.
49 Sueton, Vit.Claud. 25,4: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. Vgl. Smallwood, Jews, 210-216; Riesner, Frühzeit, 139-180; Botermann, Judenedikt; Cineira, Religionspolitik, 187-216.

tus (griech. Χριστός) interpretiert.[50] Wenn dies richtig ist, dann haben offenkundig die missionarischen Aktivitäten der stadtrömischen Juden, die ihre jüdischen Mitbürger zum Glauben an Jesus als Messias (Χριστός) führen wollten, zu Kontroversen in den Synagogen Roms geführt, die öffentliche Ruhestörungen zur Folge hatten, die so schwerwiegend waren, dass sich der Kaiser zum Eingreifen gezwungen sah. Die Hinweise auf diese Vertreibung bei dem späteren Historiker Orosius[51] sowie bei Lukas[52] erlauben es, die Vertreibung der Juden aus Rom in das Jahr 49 zu datieren. Bereits das acht Jahre zuvor erlassene kaiserliche Edikt des Jahres 41, das ein Versammlungsverbot für die Juden anordnete (s. oben), ist möglicherweise ein Hinweis auf die Existenz missionarisch aktiver Judenchristen in der Hauptstadt des Reiches. Wenn diese Interpretation der Sueton- und Cassius-Dio-Stelle stimmt, dann entsprach die frühe Geschichte der stadtrömischen Gemeinde dem frühen Entwicklungsstadium der Jerusalemer Gemeinde, in dem die missionarischen Aktivitäten Griechisch sprechender Judenchristen eine massive Gegenreaktion der jüdischen Autoritäten provozierte und zu einer Verfolgung der Judenchristen führte (Apg 6,8–8,3). Lukas berichtet wiederholt von ähnlichen Vorfällen, die durch die Missionstätigkeit des Apostels Paulus in den Synagogen Kleinasiens und Griechenlands provoziert wurden.[53]

Als Claudius im Jahr 49 die Juden aus Rom vertrieb, mussten auch die Judenchristen die Stadt verlassen, wie zum Beispiel Priscilla und Aquila (Apg 18,2). Die stadtrömische Gemeinde überlebte jedoch: Offensichtlich gab es genügend Heidenchristen – ehemalige Proselyten, Gottesfürchtige und bekehrte Polytheisten –, die die Existenz der Gemeinde garantieren konnten. Wie viele Judenchristen nach dem Tod des Claudius im Jahr 54 n.Chr., also fünf Jahre nach der Vertreibung, zusammen mit anderen Juden nach Rom zurückkehrten, wissen wir nicht. Sie haben jedenfalls eine heidenchristliche Gemeinde vorgefunden, die in der Zwischenzeit wahrscheinlich weiter gewachsen war. Als Paulus im Winter 56/57 n.Chr. den

50 Kritik an dieser Identifikation äußern Judge, Judaism, 361-362; Judge/Thomas, Origin, 445-449; Solin, Juden, 659; Slingerland, Claudian Policymaking, 179-217; Barclay, Good News, 92-93. Der Name *Chrestus* ist in Rom zwar über 100 Mal belegt (CIL VI; vgl. LSJ 1741; siehe LGPN I–VA mit 117 Belegen für den Namen Χρῆστος); er wird jedoch an keiner Stelle für Juden verwendet; vgl. Stern, Greek and Latin Authors, II 116. Wenn Sueton mit dem Namen *Chrestus* eine unbekannte Person gemeint hätte, würde man eine Formulierung wie *Chresto impulsore quodam* („auf Betreiben eines gewissen Chrestus“) erwarten; vgl. Harris, References, 353, mit Verweis auf Suetonius, Vit.Claud. 42.1: *cuidam barbaro*.

51 Orosius, Hist 7,6,15-16.

52 Apg 18,2: Paulus trifft Aquila und Priscilla in Korinth, die zusammen mit anderen Juden von Claudius aus Rom vertrieben worden waren.

53 Apg 13,45.50-51; 14,2.19; 17,5.13; 18,6.12-13; 19,9; 20,3; 21,27-31; vgl. 1Thess 2,16.

Römerbrief schrieb, lag die Rückkehr der Judenchristen nach Rom erst ca. zwei Jahre zurück.

Die Gemeinde in der Stadt Rom war missionarisch aktiv. Paulus schreibt in Röm 1,8: „Als Erstes danke ich meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, weil man von eurem Glauben in aller Welt spricht." Diese Aussage ist mehr als eine *captatio benevolentiae* am Briefanfang. Paulus spricht nicht nur von dem ausgezeichneten Ruf, den die Gemeinde Roms im Osten des Römischen Reiches erworben hatte: „Glaube" (πίστις) bezeichnet über die theologische Lehre und die Existenz von glaubenden Christenmenschen in Rom hinaus die Beteiligung der Gläubigen Roms am Prozess der Verkündigung des Evangeliums (s. zu Röm 1,8). Die Heidenchristen in Rom werden durch die missionarische Verkündigung der ersten Judenchristen in Rom zum Glauben an Jesus Christus gekommen sein. Dies erklärt die aktive Mitarbeit von Aquila und Priscilla, römischen Judenchristen, gleich nach ihrer ersten Begegnung mit Paulus in Korinth (Apg 18,1-6). Lukas berichtet, dass schon bald nach Pfingsten durch Petrus eine judenchristliche Missionsarbeit unter Heiden initiiert wurde (Apg 10,1–11,18) und dass es nicht lange danach in Antiochien, der Hauptstadt der Provinz Syrien, eine wirkungsvolle Heidenmission gab (Apg 11,19-26). Derselbe Prozess der Missionierung von Judenchristen unter Heidenchristen hat offensichtlich auch in Rom zum Wachstum der Gemeinde geführt. Manche haben vermutet, dass Andronicus und Junia, Judenchristen, die unter den Aposteln angesehen sind (Röm 16,7), zu den Missionaren gehörten, die die Gemeinde in Rom gegründet haben.[54]

Die ersten Heidenchristen waren Gottesfürchtige (θεοσεβεῖς, σεβόμενοι τὸν θεόν, φοβούμενοι τὸν θεόν), d.h. Heiden, die die Gottesdienste einer Synagoge besuchten, an den Gott der Juden als den einen wahren Gott glaubten, die ethischen Gebote und einige der rituellen Gesetze der Tora observierten und den Sabbat hielten.[55] Andere Menschen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrten, waren Proselyten, d.h. Heiden, die durch Beschneidung und volle Torabefolgung Juden geworden waren. Unter den leitenden Männern der frühen Jerusalemer Gemeinde befand sich ein ehemaliger Heide: Nikolaus, ein Proselyt aus Antiochia (Apg 6,5). Was die römische Gemeinde betrifft, so werden in der Grußliste in Röm 16,3-16, drei Personen ausdrücklich als „Landsleute" (συγγενεῖς), d.h. als Juden, beschrieben: Andronicus, Junia und Herodion (16,7.11); dazu kommen

54 Vgl. Theobald, Der Römerbrief, 31.

55 Zu den Gottesfürchtigen vgl. Wander, Gottesfürchtige; Schnabel, Urchristliche Mission, 130–135.1056-1057.1113.1124.1178; S. McKnight, Art. Proselytes and Godfearers, DNTB 835-847. Vgl. Brändle/Stegemann, Entstehung, 9-10.

Aquila und Priscilla (16,3), von denen wir aus Apg 18,2 wissen, dass sie Juden waren. Man kann vermutlich davon ausgehen, dass die nicht explizit als „Landsleute" bezeichneten Personen Heidenchristen waren (die bekannten judenchristlichen Mitarbeiter Aquila und Priscilla ausgenommen). Das bedeutet, dass 85% der 24 Personen, die Paulus in Röm 16,3-16 grüßt,[56] bekehrte Heiden waren (s. unten).

Die Aktivitäten judenchristlicher Missionare in den Synagogen der Diaspora haben schon früh zu theologischen Auseinandersetzungen und zu gewaltsamen Ausgrenzungen geführt. Die urchristliche Mission war mit der Überzeugung verbunden, dass der Sühnetod Jesu am Kreuz den Tempel und die kultischen Vorschriften der Tora irrelevant gemacht hat (vgl. Apg 6,13): Heil erlangen Sünder durch den Glauben an Jesus, den Messias Israels und Retter der Welt – unabhängig vom Tempel und den dort dargebrachten Opfern, ohne Befolgung der kultischen Vorschriften der Tora. Und das heißt: Auch Nichtjuden können Sündenvergebung und Heil erlangen, ohne dass sie durch den Vollzug der Beschneidung Juden werden und die gesamte Tora halten. Was Sündenvergebung und Heil betrifft, ist der Unterschied zwischen Proselyten und Gottesfürchtigen und damit grundsätzlich der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben. Griechisch sprechende Judenchristen wie Stephanus haben bei der Formulierung und Verkündigung dieser theologischen Schlussfolgerungen die entscheidende Rolle gespielt.[57] Diese Überzeugungen provozierten vehemente Reaktionen unter den Juden Jerusalems. Saulus-Paulus hat als „Hebräer von Hebräern" und als Pharisäer, der konsequent nach dem Gesetz gelebt hat (Phil 3,5-6), das er als Schüler des berühmten und angesehenen Toragelehrten Gamaliel bestens kannte (Apg 22,3; vgl. 5,34), die Jesusbekenner in Jerusalem verfolgt (Apg 8,3), wahrscheinlich auch in anderen Städten, wie seine Pläne zeigen, gegen die Jesusbekenner im syrischen Damaskus vorzugehen (Apg 9,2-3; 22,5; 26,12).[58] Saulus-Paulus hat damals in Jerusalem offensichtlich die Existenzberechtigung der Gruppe der Jesusanhänger innerhalb des Synagogenverbandes bestritten, „sei es mit Hilfe schriftgelehrter Diskussion, sei es, daß er versuchte, synagogale Disziplinarmaßnahmen gegen die Christen in Anwendung zu bringen, sei es auch durch spontane Ausbrüche körperlicher

56 Aristobulus und Narcissus werden nicht selbst von Paulus gegrüßt, sondern „die (Christen) unter den (Leuten) des Aristobulus" bzw. Narcissus, was darauf hinweist, dass Aristobulus und Narcissus selbst keine Christen waren. S. zu 16,10.11.

57 Zu Stephanus und hellenistischen Judenchristen vgl. Hengel, Hellenisten; Hengel, Geschichtsschreibung, 54-62; Neudorfer, Stephanuskreis; Löning, Stephanuskreis; Hill, Hellenists; Schnabel, Urchristliche Mission, 637-653; Zugmann, Hellenisten.

58 Vgl. Niebuhr, Heidenapostel, 58-60, gegen Zweifel an den lukanischen Angaben, die Conzelmann, Geschichte, 65-66; Dietzfelbinger, Berufung, 15-16, und andere äußern.

Gewalt."[59] Er selbst hat später mehrfach Synagogenstrafen am eigenen Leib erlitten (2Kor 11,24-25). Warum hat Saulus-Paulus die Jesusanhänger verfolgt? Weder Paulus noch Lukas liefern explizit eine Erklärung. Am überzeugendsten ist die Annahme, dass er die Verkündigung eines gekreuzigten Messias als so anstößig empfand (vgl. 1Kor 1,23), dass er gegen die Jesusbekenner aktiv vorging. Der Grund für diese Anstößigkeit lag offensichtlich darin, dass er die „Grundfesten des Toragehorsams als der Grundlage jüdischen Heilsverständnisses" durch das Bekenntnis zu Jesus als Messias und zur Sühnewirkung seines Kreuzestodes infrage gestellt sah.[60] Stephanus wurde vor dem Jerusalemer Sanhedrin angeklagt, gegen den Tempel und gegen das mosaische Gesetz zu reden (Apg 6,11.13). Er wurde hingerichtet (Apg 7,58) wegen seines Bekenntnisses zu Jesus als der gekreuzigte und auferstandene messianische Menschensohn (Apg 7,52.56), dessen Tod und Auferstehung die Bedeutung des Tempels in den Schatten stellte (Apg 7,44-53).

Die Evangelisation der Judenchristen außerhalb Judäas konzentrierte sich neben den Juden auf die Proselyten und Gottesfürchtigen, die regelmäßig an den Versammlungen der Synagogen teilnahmen.[61] Wenn die judenchristlichen Missionare aus der örtlichen Synagoge verwiesen wurden,[62] verlor diese auch die Proselyten und Gottesfürchtigen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekehrt hatten (Apg 19,9). Die Synagogen mussten diese Vorgänge als Provokation gesehen haben: Sie verloren die Früchte der Attraktivität ihrer Gottesdienste, wichtige finanzielle Förderer und Stützen ihrer Reputation in der heidnischen Gesellschaft. Da auch Juden zum Glauben an Jesus Christus kamen, mussten die Juden erleben, dass gerechte „Söhne des Bundes" (בְּנֵי בְּרִית [*b^{e}nē berit*]), die dem Gesetz treu gewesen waren, den „Sündern aus den Heiden" (Gal 2,15) gleichgestellt wurden. Als Paulus den Römerbrief schrieb, standen die stadtrömischen Christen wohl schon länger außerhalb der örtlichen Synagogen.[63]

Profil der römischen Gemeinde. Die bisherige Analyse hat ergeben, dass die römische Gemeinde mehrheitlich aus Heidenchristen bestand, wahrscheinlich größtenteils sog. Gottesfürchtige, die vor ihrer Bekehrung und vor den

59 Niebuhr, Heidenapostel, 60-61.
60 Niebuhr, Heidenapostel, 62-65, Zitat 66; vgl. Dietzfelbinger, Berufung, 22-42.
61 Apg 13,43.50; 16,14; 17,4.12.17.
62 Apg 13,45.50; 14,5-6; 17,5-10.13-14; 18,6-7; 19,9.
63 Theobald, Der Römerbrief, 31, gegen Nanos, Mystery, 85-165.289-336, der meint, dass die „Schwachen" in Röm 14-15 nichtchristliche Juden und die Autoritäten in Röm 13,1-7 die Leiter der Synagogen sind, was belege, dass die christlichen Gemeinschaften Untergruppen innerhalb des stadtrömischen Synagogenverbandes waren (ebd. 338).

Kontroversen, die im Jahr 41 zu einem Versammlungsverbot und im Jahr 49 zur Ausweisung aus Rom führten, die örtlichen Synagogen besucht hatten. Spätestens seit dem Jahr 54 durften Juden und damit auch Judenchristen nach Rom zurückkehren. Die Grußliste in Röm 16,3-16, die natürlich nicht alle stadtrömischen Christen aufführt, belegt explizit drei Judenchristen in der römischen Gemeinde: Andronicus und Junia, die zusammen mit Paulus im Gefängnis waren und unter den Apostel prominent waren (16,7), sowie Herodion (16,11); dazu sind noch die aus der Apostelgeschichte bekannten Judenchristen Priscilla und Aquila zu zählen, die sich mit ihrem Leben für das Evangelium eingesetzt haben und denen die heidenchristlichen Gemeinden zu Dank verpflichtet sind (16,3-5). Bei den übrigen römischen Christen, die in der Liste aufgeführt sind, handelt es sich wahrscheinlich um Heidenchristen:[64] Epänetus, Maria,[65] Ampliatus, Urbanus, Stachys, Apelles, Tryphäna, Tryphosa, Persis, Rufus, Asynkritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas, Philologus, Julia, Nereus, Olympas. Die große Zahl von Heidenchristen darf allerdings über den Einfluss der Judenchristen, durch die die Gemeinde in Rom überhaupt erst entstanden war, nicht hinwegtäuschen: Paulus kann ganz selbstverständlich mit dem Alten Testament argumentieren (z.B. Röm 4) und die Leser des Römerbriefs als Christen ansprechen, die das Gesetz kennen (Röm 7,1).

Die Grußliste in Röm 16,3-16 erwähnt fünf Hausgemeinden: 1. Die Hausgemeinde, die sich im Haus von Aquila und Priscilla traf (16,3-5). 2. Die Hausgemeinde des Aristobulus (16,10); da Aristobulus, der Patron dieser Hausgemeinde, nicht selbst gegrüßt wird, kann man davon ausgehen, dass er kein Christ war. 3. Die Gemeinde, die sich im Haus des Narcissus traf (16,11). Narcissus, der Patron dieser Hausgemeinde, war wohl ebenfalls kein Christ. 4. Die Gemeinde von Asyncritus, Phlegon, Hermes, Patrobas und Hermas (16,14: „die Brüder bei ihnen"). 5. Die Gemeinde von Philologus, Julia, Nereus und dessen Schwester Olympas (16,15: „und alle Heiligen bei ihnen"). Wenn man annimmt, dass die anderen vierzehn von Paulus genannten Personen zu keiner dieser fünf Hausgemeinden gehörten, lassen sich zwei weitere Hausgemeinden rekonstruieren:[66] Die Gemeinde mit Epaenetus, Maria, Andronicus, Junia, Ampliatus, Urbanus, Stachys und Apelles (16,5-10), und die Gemeinde mit Tryphäna, Tryphosa, Persis und Rufus und seiner Mutter (16,12-13). Dies ist aber nicht sicher: Weil sich unter diesen von Paulus Gegrüßten eine ganze Reihe von missionarisch

64 Lampe, Christen, 58-59 (Lampe, Paul, 74-75); Lampe, Roman Christians, 224-225.

65 Maria könnte ein jüdischer Name sein, aber die bei Weitem häufigsten Belege für den Namen in Inschriften der Stadt Rom betreffen heidnische Frauen. S. zu 16,6.

66 Vgl. Lampe, Missionswege, 126; Schnabel, Urchristliche Mission, 790.

aktiven Christen, die teilweise offensichtlich Leitungsfunktionen hatten, befindet, kann sich hinter diesen vierzehn Namen auch eine größere Anzahl – vielleicht acht oder zehn – von Hausgemeinden verbergen. Die Existenz weiterer Gemeinden ergibt sich aus Hinweisen außerhalb des Römerbriefs. Nach Phil 4,22 gab es im „Haus des Kaisers", d.h. im kaiserlichen Haushalt, eine christliche Hausgemeinde; die jüdischen Glieder dieser christlichen Gemeinde werden ursprünglich zu der oben erwähnten Synagoge der Augustenser gehört haben, in der sich jüdische Freigelassene des kaiserlichen Hauses trafen.[67] Der „Verein im Haus des Sergius Paullus" (*collegium quod est in domo Sergiae Paullinae*), der in 23 römischen Inschriften erwähnt wird, könnte eine christliche Hausgemeinde sein, gegründet von Lucius Sergius Paullus, der Prokurator Zyperns und spätere Konsul (70 n.Chr.), der sich im Rahmen der Zypern-Mission des Paulus bekehrt hatte.[68]

Wenn man davon ausgeht, dass diese Hausgemeinden zwischen 20 und 40 Mitglieder hatten, dann würden sich in fünfzehn Hausgemeinden ungefähr 500 Christen versammeln. Die Frage, wie eine zahlenmäßig kleine Gruppe von Christen, die in den 40er-Jahren noch kleiner gewesen sein muss, die von Tacitus und Sueton für die Jahre 41 und 49 berichteten Ereignisse auslösen konnte,[69] ist einfach zu beantworten: Die missionarische Tätigkeit von Paulus, der nur von einigen wenigen Mitarbeitern begleitet wurde, hatte in großen und kleinen Städten (Antiochien, Iconium, Lystra, Philippi, Thessalonich, Beröa, Korinth, Ephesus) zu massiven Reaktionen sowohl der Bevölkerung als auch der verantwortlichen Magistrate geführt. Schwieriger ist die Frage, wie man die Zahl von 500 Christen um das Jahr 56/57 mit der neronischen Verfolgung des Jahres 64 in Beziehung setzen kann: Kaiser Nero (54–68 n.Chr.) hätte kaum eine Gruppe von einigen Hundert Mitgliedern zum Sündenbock für den Brand Roms gemacht. Man muss davon ausgehen, dass es zur Zeit Neros mehrere Tausend Christen in Rom gab. Das würde heißen, dass es bei der Annahme von 3000 Christen ungefähr 100 Hausgemeinden gab.[70]

Wir kennen weder die Struktur dieser Hausgemeinden, noch haben wir Hinweise auf regelmäßig stattfindende gemeinsame Gottesdienste.[71] Für die

67 Lampe, Missionswege, 127.

68 Zu L. Sergius Paullus s. Schnabel, Urchristliche Mission, 1038-1041 mit Lit.

69 Jewett 62 verweist auf Stark, Rise, 7, der die Zahl der Christen im ganzen Römischen Reich im Jahr 50 auf ca. 1400 schätzt und fragt, „how can a tiny fraction of that number evoke official attention and sanctions twice in a decade?", ohne eine Antwort zu geben.

70 Vgl. Jewett 62, der von „dozens of groups" zur Zeit von Paulus spricht.

71 Zu Hausgemeinden im 1. Jh. vgl. Klauck, Hausgemeinde; Vogler, Bedeutung; Lorenzen, Hauskirche; Schöllgen, Hausgemeinden; Branick, House Church; Blue, House Church; Gehring, Hausgemeinde.

Assimilierung der Struktur der Hausgemeinden an die Struktur hierarchischer und patriarchalischer hellenistisch-römischer Familien ist sicherlich eine Bandbreite konkreter Realitäten anzunehmen, von dominierenden Patronen als Leiter der sich in ihrem Haus treffenden Gemeinde bis zu Gemeindeleitern, die sich mehr um das Wohl der Christen als um die eigene Autorität und Ehre sorgten.[72] Die Tatsache, dass von einer „Vollversammlung" nicht die Rede ist, beweist nicht, dass es diese nicht gab. Die Annahme einer „Fraktionierung" und sektiererischen Zersplitterung der römischen Gemeinden[73] ist bloße Vermutung.[74] Die Tatsache, dass ἐκκλησία [*ekklēsia*] („Gemeinde, Gemeindeversammlung, Kirche") nur in Röm 16,1.4.5.16.23 vorkommt und im Präskript Röm 1,1-7 fehlt, ist zwar auffallend, sollte aber nicht überbewertet werden: Auch in den Präskripten des Philipper- und Kolosserbriefs fehlt das Wort ἐκκλησία. Allerdings haben die Größe Roms, die große Zahl der Christen und das Problem einer geeigneten öffentlichen Halle für Versammlungen „Vollversammlungen" sicherlich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Die Grußliste in Röm 16 setzt jedenfalls einen Informationsaustausch unter den stadtrömischen Gemeinden voraus: Paulus schreibt den Brief an alle Christen Roms und rechnet damit, dass er in allen Hausgemeinden (vor)gelesen wird.

Die Mehrheit der römischen Christen gehörte wahrscheinlich zu den *peregrini*, d.h. den Fremden, die kein römisches Bürgerrecht hatten. Dies könnte sich zum einen aus Röm 13,6 ergeben: Tribut (φόρος [*phoros*]) mussten die Rom unterworfenen Völker zahlen, nicht die römischen Bürger.[75] Zum anderen hat Nero die Christen in der Verfolgung des Jahres 64 verbrannt und gekreuzigt (Tacitus, Ann. 15,44,4). Das waren Hinrichtungsarten, die nicht über römische Bürger verhängt wurden, es sei denn, die Regeln des Strafgesetzes wurden missachtet.[76] Schließlich fällt auf, dass mindestens zwölf der 26 Personen der Grußliste in Röm 16,3-16 entweder aus dem Osten des Römischen Reichs kamen oder Paulus persönlich bekannt waren,

72 Theißen, Die Starken und Schwachen, 288, spricht im Anschluss an Troeltsch, Soziallehren, 67-83, vom Liebespatriarchalismus der paulinischen Briefe: „Dieser Liebespatriarchalismus läßt soziale Ungleichheiten bestehen, durchdringt sie aber mit einem Geist der Rücksichtnahme, der Achtung und der persönlichen Fürsorge". Die Forderung des Apostels Paulus in 1Kor 11,33, dass die wohlhabenderen Christen mit den armen Christen teilen (Schnabel, 1. Korinther, 669-671), spricht eher für eine Transformation der traditionellen sozialen Werte als für eine Akzeptanz sozialer Ungleichheiten.

73 Vgl. Lampe, Christen, 301-302 (Lampe, Paul, 359-360); Jewett 61.

74 Brändle/Stegemann, Entstehung, 8, meinen, „dass zur Zeit der Übersendung des Römerbriefs über die lockere Organisation in Hausgemeinden hinaus keine festere Sozialgestalt einer einheitlichen und durchorganisierten Christengemeinde vorhanden war".

75 So Haacker 263; kritisch Merklein, Sinn, 418.

76 Vgl. Lampe, Christen, 65-66 (Lampe, Paul, 82-83).

d.h. ebenfalls aus dem Osten kamen oder mindestens in den Osten gereist waren: Priscilla und Aquila kommen aus Pontus (Apg 18,2), Epänetus aus Asien (Röm 16,5) und Andronicus, Junia, Ampliatus, Urbanus, Stachys, Apelles, Persis, Rufus und seine Mutter (Röm 16,7-13).[77] Der niedrige Sozialstatus der Mehrzahl der römischen Christen sowie literarische Hinweise und archäologisches Material spricht dafür, dass die Christen größtenteils in Trastevere und an der Via Appia in der Nähe der Porta Capena wohnten.[78]

Nicht wenige römische Christen waren Sklaven oder Freigelassene, d.h. ehemalige Sklaven.[79] Mindestens neun der in Röm 16,3-13 genannten Personen haben Namen, die im 1. Jh. fast ausschließlich bzw. häufig für Sklaven verwendet wurden: Persis, Hermes und Nereus sowie wahrscheinlich Junia, Ampliatus, Herodion, Tryphäna, Tryphosa und Julia. Die Namen Andronicus, Asyncritus, Patrobas, Philologus werden ebenfalls häufig für Sklaven verwendet, aber mindestens Andronicus und vielleicht auch die anderen drei Männer sind Immigranten aus dem Osten. Der Vergleich mit stadtrömischen Inschriften ergibt, dass die Personen mit lateinischem Namen wahrscheinlich Freigeborene sind: Priska (Priscilla), Aquila, Urbanus, Rufus. Die Tatsache, dass das Verhältnis zwischen Personen, deren Namen auf einen Sklavenhintergrund hindeutet, und Personen, die offensichtlich Freigeborene sind, zwei zu eins beträgt, beweist allerdings nicht, dass zwei Drittel der Mitglieder der stadtrömischen Gemeinde Sklaven oder ehemalige Sklaven waren.

Von Interesse ist nicht nur die Tatsache, dass von den 26 Christen, die in Röm 16,3-13 erwähnt werden, acht Frauen und 18 Männer sind, sondern auch, dass Paulus sieben Frauen und fünf Männer wegen ihrer missionarischen oder gemeindebezogenen Aktivitäten explizit würdigt: Priscilla, Maria, Junia, Tryphäna, Tryphosa, Persis und die Mutter des Rufus,[80] sowie

77 Vgl. Lampe, Christen, 138-139 (Lampe, Paul, 168-169), der auch mit der relativen Häufigkeit dieser Namen in der Stadt Rom argumentiert: Aquila (28 Belege), Andronicus (29), Stachys (13), Apelles (27), Persis (6); zum Vergleich: Julia hat 1400 Belege, Hermes 841, Rufus 374, Junia über 250. Zu Einzelheiten s. 16,7-13.

78 Lampe, Christen, 36-52 (Lampe, Paul, 48-66).

79 Vgl. Lampe, Christen, 141-153. Lampe nennt folgende Kriterien: 1. Träger griechischer Namen sind in der Stadt Rom des 1. Jh.s größtenteils Nachkommen von Sklaven (nur 8 der 26 Namen in Röm 16 sind lateinische Namen). 2. Manche Namen wurden speziell für Sklaven geschaffen (z.B. Ampliatus). 3. Personen, die mit einem *nomen gentile* (Gentil- bzw. Familienname) benannt werden, könnten freigeborene römische Bürger sein, sind aber ehemalige Sklaven, die bei ihrer Freilassung das *nomen gentile* ihres Herrn übernommen haben (z.B. Julia). 4. Die Form mancher Namen deutet auf eine Herkunft von Sklaven hin (z.B. Herodion). 5. Die statistische Evidenz der römischen Inschriften. Solin, Personennamen; Solin, Sklavennamen. Für Einzelheiten s. zu 16,3-13.

80 Röm 16,3-4.6.7.12.13.

Aquila, Andronicus, Urbanus, Apelles und Rufus.[81] Es ist wiederum unklar, wie dieser Sachverhalt für die römische Gemeinde auszuwerten ist. Deutlich ist jedenfalls, dass Frauen eine wichtige Rolle sowohl in der Mission des Apostels Paulus als auch in der Gemeinde Roms innehatten.[82]

Der in Röm 14,1–15,13 behandelte Konflikt zwischen den sog. Schwachen (14,2) und den Starken (15,1) ist auf dem Hintergrund der Geschichte der römischen Gemeinde zu verstehen. Die sog. Schwachen verzichteten auf das Essen von Fleisch (14,21), d.h. sie lebten vegetarisch und aßen nur Gemüse (13,2); außerdem verzichteten sie auf Wein (14,21) und bestanden auf die Einhaltung bestimmter Tage (14,6), wahrscheinlich des Sabbats. Die sog. Starken aßen alles (14,2) und behandelten alle Tage gleich (14,5). Die Argumentation mit dem Ausdrücken „rein" und „unrein" in 14,14.20 legt es nahe, die Kontroverse im Kontext jüdischer Lebensweise zu verstehen.[83] Das mosaische Gesetz verbietet weder das Essen von Fleisch noch den Genuss von Wein. Allerdings konnten Juden nur Fleisch essen, das koscher war, d.h. das nach den Regeln des Gesetzes geschlachtet worden war: Juden dürfen nach Deut 12,15-16 kein Blut essen. Wein, der bei Libationen für einen der Götter Roms verwendet worden war, war ebenfalls problematisch.[84] Außerhalb Judäas war die konsequente Einhaltung der mosaischen Speise- und Reinheitsgebote oft schwierig. Daniel und seine Freunde verzichteten auf Fleisch und Wein, um „sich nicht unrein zu machen" (Dan 1,8). Weil in Rom gefangen gehaltene Priester sich „trotz ihrer misslichen Lage nicht von der frommen Pflicht gegenüber der Gottheit hätten abbringen lassen", ernährten sie sich von Feigen und Nüssen (Josephus, Vita 14).[85] Die Stadt Sardes in Kleinasien beschloss im Jahr 47 v.Chr. ein Dekret, das drei spezifische Rechte formalisierte, deren Anerkennung die jüdische Gemeinde beantragt hatte: die Erlaubnis, sich wöchentlich am Sabbat sowie

81 Röm 16,3-4.7.9.10.13. Vgl. Lampe, Christen, 136-138 (Lampe, Paul, 165-167); Theobald, Der Römerbrief, 32.

82 Zum Thema vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 500-501,1368; Köstenberger, Women; Stenschke, Frauen; zu den Frauen in den Evangelien vgl . Bauckham, Gospel Women.

83 Zum Hintergrund der Position der „Schwachen" s. die Einleitung zu Röm 14,1–15,13. Vgl. Gäckle, Die Starken, 292-449; Theobald, Der Römerbrief, 32-34.

84 Vgl. Tomson, Paul, 244.

85 Siegert/Schreckenberg/Vogel, Flavius Josephus. Aus meinem Leben (Vita), 29. Philo beschreibt in seiner Schrift *De Vita Contemplativa* die Therapeuten, eine asketische Lebensgemeinschaft am Mareotischen See in der Nähe Alexandriens, deren Mitglieder auf Fleisch und Wein verzichteten. Philo deutet diese Lebensweise u.a. als Alternative zum dekadenten Luxus der Einwohner Alexandriens und zum Jerusalemer Priestertum. Viele Forscher meinen, das Motiv sei eher das asketische Ideal der Pythagoräer gewesen, die ihre vegetarische Lebensweise philosophisch begründeten. Bei beiden Erklärungen fehlt der Bezug zum mosaischen Gesetz und ist deshalb für das Verständnis der Kontroverse in Röm 14 nicht relevant. Für Einzelheiten s. zu 14,1–15,13.

zu den jüdischen Festtagen zu versammeln; die Erlaubnis, ein Gebäude für die Versammlungen der jüdischen Gemeinde zu errichten; die Beauftragung der für den Markt Verantwortlichen, „ihnen die notwendigen Nahrungsmittel bereitzustellen“ (Josephus, Ant. 14.259-261).[86] Als Claudius im Jahr 49 n.Chr. die Juden aus Rom verwies, mussten die jüdischen Schlachthäuser schließen, wenn man davon ausgeht, dass tatsächlich alle Juden die Stadt verlassen mussten. Als Paulus im Winter 56/57 den Römerbrief schrieb, lag der Tod des Claudius nur zwei Jahre zurück. Wenn Judenchristen koscheres Fleisch kaufen wollten – eine Praxis, an die sie sich als Glieder des römischen Synagogenverbandes gehalten hatten –, konnten sie sich nach den bitteren Kontroversen, die den Kaiser zum Eingreifen veranlasst hatten, kaum bei einem jüdischen Metzger, der koscher schlachtete, oder einem jüdischen Kaufmann, der die rituelle Reinheit der von ihm angebotenen Nahrungsmittel und Getränke garantierte, blicken lassen. Deshalb war es besser, ganz auf Fleisch und Wein zu verzichten. Zu den „Schwachen“ gehörten wahrscheinlich in der Mehrheit Judenchristen, die in den vergangenen beiden Jahren nach Rom zurückgekehrt waren und deren Schwäche darin bestand, „dass sie den Verzehr von nicht ordnungsgemäß geschächtetem Fleisch gegenüber dem Willen Gottes auf kognitiver und psychisch-emotionaler Ebene nicht rechtfertigen und es daher auch nicht ‚im Glauben‘ essen konnten“.[87]

Manche Forscher sehen in den Schwachen vor allem Heidenchristen, die sich als Gottesfürchtige in der Synagoge an die im Aposteldekret (Apg 15,23-29) formulierten Minimalforderungen für Heiden in jüdischen Gemeinden hielten.[88] Die Observanz von Speisevorschriften und jüdischen Festtagen ist auch für die Gottesfürchtigen belegt (Josephus, Ap. 2,282), ausdrücklich auch für die Gottesfürchtigen in Rom (Juvenal, Sat. 14,96-106; Horaz, Sat. 1,9,68-72).[89] Andere bleiben skeptisch: Weil die „rudimentäre Toraobservanz“ der Gottesfürchtigen ein Kompromiss war, wurde dieser mit ihrer Hinkehr zum christlichen Glauben wahrscheinlich schnell obsolet.[90]

Ausschließen kann man nicht, dass einige der Gottesfürchtigen, die früher die Synagogengottesdienste besuchten und sich an manche jüdischen Vorschriften hielten, ebenfalls auf Fleisch und Wein verzichteten. Es ging bei dem Konflikt, der bei den gemeinsamen Mahlzeiten der römischen Gemeinde(n) offen zutage getreten sein musste, um eine differierende Bewertung

86 Vgl. Pucci Ben Zeev, Jewish Rights, 216-225 (Nr. 20).
87 Gäckle, Die Starken, 385.
88 Schmithals, Problem, 74-85.101; Schmithals 491-494. Wilckens I 39-41 versteht den Konflikt als Auseinandersetzung zwischen zwei heidenchristlichen Flügeln der römischen Gemeinde, der zwischen 49–54 n.Chr. entstand und in den die zurückkehrenden Judenchristen hineingezogen wurden, und zwar auf beiden Seiten.
89 Vgl. Lampe, Christen, 56 (Lampe, Paul, 72).
90 Gäckle, Die Starken, 366-367; er räumt die Möglichkeit ein, dass „auch eine bestimmte Anzahl Gottesfürchtiger aus einer inneren Gewissensbindung zu den Schwachen hielt“.

der Notwendigkeit bzw. Überflüssigkeit der Haltung der jüdischen Speise- und Reinheitsgebote. Paulus sowie sicherlich Aquila und Priscilla und andere „starke" Judenchristen hielten die mosaischen Speisegebote weder für Heiden- noch für Judenchristen für relevant (Röm 14,14.20). Die Schwachen wollten sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten mit den Heidenchristen an die Speisegebote halten.[91] Zu beachten ist, dass Paulus die Observanz der Speisegebote freistellt (14,5.12-13): Die Schwachen hielten die Einhaltung der Speise- und Reinheitsgebote offensichtlich nicht für heilsnotwendig. Wir wissen nicht, ob sich der Konflikt zwischen den sog. Starken und Schwachen (Röm 14,1–15,13; s. unten) in allen Hausgemeinden oder nur in einigen Hausgemeinden, innerhalb von Hausgemeinden oder zwischen konkurrierenden Hausgemeinden abgespielt hat.[92]

Die Frühgeschichte der Gemeinde in Rom hat das folgende Profil ergeben. Die Gemeinde wurde wahrscheinlich von aus Jerusalem kommenden Judenchristen gegründet. Die römischen Christen waren missionarisch aktiv und erfolgreich. Die christlichen Gemeinden wuchsen, Heiden bekehrten sich, und es kam zu Unruhen in den Synagogen Roms, die schließlich zur Ausweisung der Juden (und Judenchristen) aus der Hauptstadt führten. Als Paulus den Römerbrief schreibt, bestehen die Hausgemeinden vor allem aus Heidenchristen, darunter viele ehemalige Gottesfürchtige. Nach Rom zurückgekehrte Judenchristen gehörten wieder zu den Gemeinden. Die Verbindung mit Jerusalem muss den theologischen Überzeugungen von Petrus (Apg 1-11) und Jakobus (Apg 15) ein besonderes Gewicht verliehen haben.[93] Die Verbindung mit der Mission des Apostels Paulus durch in Rom wirkende Mitarbeiter wie Priscilla und Aquila verankerte dessen theologische Überzeugungen in den römischen Gemeinden. Das bedeutet, dass die römischen Christen gewohnt waren, in den Kategorien der Judenchristen zu denken: Jesus ist der Messias Israels und der Retter aller Menschen; das Evangelium von Jesus Christus ist die Erfüllung der Verheißungen der Heiligen Schrift; das mosaische Gesetz ist Gottes Offenbarung und Autorität für den Glauben und das Leben der Christen. Im Blick auf die Geltung der Speise- und Reinheitsgebote gab es unterschiedliche Überzeugungen und

91 Nach Gäckle, Die Starken, 380-381, repräsentieren die judenchristlichen Schwachen und Starken aus jüdischer Sicht zwei unterschiedliche Grade der Assimilation, womit der Konflikt Ähnlichkeiten mit dem innerjüdischen Disput über den Grad der Assimilation an die hellenistisch-römische Kultur hat. Nach Barclay, Jews, 320-335 reicht die Bandbreite von der Verleugnung der eigenen jüdischen Identität bis zu einer jüdischen Binnenkultur, die den Kontakt mit Nichtjuden auf ein Minimum beschränkte.

92 Jewett 72 will wissen, dass die Hausgemeinden in einem bitteren Wettstreit um die größere Ehre miteinander lagen. Dafür liefert 14,1–15,13 keinen Anhaltspunkt.

93 Vgl. Brown/Meier, Antioch and Rome, 103-104; Longenecker, Introducing Romans, 83.

Verhaltensweisen: Manche hielten offensichtlich den Sabbat und manche verzichteten aus Sorge vor ritueller Verunreinigung auf Fleisch und Wein, während andere alle Tage gleich behandelten und alles aßen.

4. Anlass und Anliegen

Nach einer fast fünfundzwanzigjährigen Missionsarbeit in den römischen Provinzen Syrien, Kilikien, Galatien, Makedonien, Achaia und Asia sah Paulus seinen Beitrag zur Missionierung der östlichen Regionen des Römischen Reiches als beendet an (Röm 15,19.23). Paulus verbrachte den Winter des Jahres 56/57 n.Chr. in Korinth im Haus seines Freundes Gaius (Röm 16,23), der sich durch seine Predigt fünf oder sechs Jahre zuvor bekehrt hatte (1Kor 1,14). Paulus sah seinem bevorstehenden Besuch in Jerusalem erwartungsvoll und zugleich mit einiger Besorgnis entgegen (Röm 15,25-28.30-32). Der Besuch in Jerusalem sollte das Bemühen des Apostels, in den von ihm gegründeten Gemeinden in Makedonien und Achaja eine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem zu sammeln, zum Abschluss bringen. Die Korinther-Korrespondenz gibt uns ein relativ detailliertes Bild der Organisation der Kollekte für Jerusalem (1Kor 16,1-4; 2Kor 8–9). Paulus hoffte, dass die finanzielle Gabe der neuen Gemeinden an die Jerusalemer Gemeinde die Beziehung zwischen der Muttergemeinde in Judäa und den heidenchristlichen Tochtergemeinden in der Diaspora stärken würde.[94] Paulus beschäftigte sich spätestens seit seiner Ephesus-Mission mit Plänen für die Fortsetzung seiner Missionsarbeit, zu denen ein Besuch Roms, der Hauptstadt des Reiches, gehörte (Apg 19,21). Er hatte den Beschluss gefasst, als nächstes in Spanien zu missionieren (Röm 15,24.28). Spanien wurde Teil des Römischen Reiches, nachdem Rom 204 v.Chr. Karthago besiegt hatte. Die beiden Provinzen Hispania Citerior (entlang der Ostküste) und Hispania Ulterior (die Südostküste und das Guadalquivir-Tal) wurden 197 v.Chr. eingerichtet. Anlässlich der administrativen Neugliederungen in den Jahren 29 und 19 v.Chr. wurde Spanien in drei Provinzen aufgeteilt: Hispania Baetica mit der Hauptstadt Corduba, Hispania Lusitania mit der Hauptstadt Emerita Augusta, und Hispania Citerior mit der Hauptstadt Tarraco. Die spanischen Provinzen bildeten das Hauptbollwerk römischer Zivilisation am westlichen Ende der Oikumene.[95] Die geplante Reise nach Spanien sollte Paulus endlich auch die Gelegenheit verschaffen, Rom zu besuchen – eine Gelegenheit, die Paulus schon lange gesucht hatte (Röm 1,13). Obwohl er von Geburt ein römischer Bürger war (Apg 22,28), hatte er Rom noch nie

94 Zu den Gründen für die Kollekte vgl. Schnabel, 1. Korinther, 999.

95 Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1219-1224, für plausible Missionsziele in Spanien.

gesehen. Auf seinen Reisen in Kleinasien und Griechenland war er einer ganzen Anzahl von Christen begegnet, die jetzt in Rom lebten und der dortigen Gemeinde angehörten (vgl. die Grußliste in Röm 16,3-15).

Der Plan, nach der Überbringung der Kollekte in Jerusalem nach Rom und von dort nach Spanien zu reisen, ging nicht so in Erfüllung, wie Paulus sich dies erhofft hatte. Paulus wurde im Mai/Juni des Jahres 57 in Jerusalem verhaftet (Apg 21,27-36) und zwei Jahre lang in Cäsarea gefangen gehalten (Apg 24–26). Weil er sich für die Fortsetzung seines Prozesses auf den Kaiser berufen hatte, wurde er im Jahr 59/60 nach Rom gebracht, wo er sich mindestens zwei Jahre lang aufhielt (Apg 28,30-31). Clemens, einer der leitenden Gemeindeverantwortlichen in Rom, schreibt in einem Brief an die korinthischen Christen um das Jahr 95, dass Paulus in der Tat in Spanien missioniert hat (1Klem 5,5-7),[96] vielleicht in der Zeit 63–64 n.Chr. Wenn dies richtig ist, muss Paulus aus der Haft entlassen worden sein. Wenn die letzten Briefe des Apostels nach der Haftentlassung geschrieben wurden, belegen sie eine nochmalige Tätigkeit im ägäischen Raum: auf Kreta (Tit 1,5), in Nikopolis in Illyrien (Tit 3,12) und in Troas und Milet (2Tim 4,13. 20). Paulus schreibt den 2. Timotheusbrief in Rom, wo er sich wieder in Haft befindet (2Tim 4,16). Clemens deutet an, dass Paulus, wie auch Petrus, in Rom als Märtyrer starb (1Klem 6,1).[97] Der folgende chronologische Überblick fasst die Hauptstationen seines Lebens und Wirkens zusammen.[98]

31/32?	Bekehrung des Saulus/Paulus vor Damaskus und Berufung zum Missionar
32–33	Paulus missioniert in Arabien/Nabatäa und in Damaskus
33/34	Paulus in Jerusalem (1. Besuch)
34–42	Paulus missioniert in Syrien/Kilikien (bis 42)
42–44	Paulus missioniert in Antiochien (Syrien), zusammen mit Barnabas
44	Paulus in Jerusalem (2. Besuch): Hungerhilfeaktion der antiochenischen Gemeinde
45–47	Paulus missioniert auf Zypern und Südgalatien, zusammen mit Barnabas Gründung von Gemeinden in Salamis (?), Paphos (?), Antiochien (Pisidien/Phrygien),

96 1Klem 5,5-7: „Wegen Eifersucht und Streit hat Paulus den Kampfpreis der Geduld aufgewiesen: Siebenmal Ketten tragend, vertrieben, gesteinigt, Herold im Osten wie im Westen, hat er den edlen Ruhm für seinen Glauben empfangen. Gerechtigkeit hat er die ganze Welt gelehrt, und er ist bis an die Grenze des Westens gelangt und hat Zeugnis abgelegt vor den Führenden; so ist er aus der Welt geschieden und ist an den heiligen Ort gelangt – größtes Vorbild der Geduld.“ S. auch Canon Muratori 35-39; Petrusakten 1-2. Vgl. Schnabel, Urchristliche Mission, 1216-1217.

97 1Klem 6,1: „Diesen gottgefällig wandelnden Männern [d.h. die in 5,4.6 erwähnten Petrus und Paulus] wurde hinzugestellt eine große Menge von Auserwählten, die viele Martern und Qualen wegen Eifersucht gelitten haben und zum vorzüglichen Beispiel bei uns geworden sind“. Explizit bei Eusebius, Hist.eccl. 2,25,5: „So ließ sich nun dieser unter den schlimmsten Gottesfeinden als erster Sieger ausgerufene Nero zur Hinrichtung der Apostel verleiten. Es wird berichtet, dass Paulus unter Nero in Rom selbst enthauptet und gleicherweise Petrus gekreuzigt wurde“.

98 Für eine ausführliche Behandlung s. Schnabel, Urchristliche Mission, 887-1234.

	Ikonion, Lystra, Derbe, Perge (?)
48	Paulus in Antiochien (Syrien); Konflikt mit Petrus (antiochenischer Zwischenfall)
	Abfassung des Galaterbriefs (?)
	Paulus in Jerusalem (3. Besuch): Apostelkonvent („Apostelkonzil“)
49–51	Paulus missioniert in Makedonien und Achaia
	Gründung der Gemeinden in Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth
	Abfassung des Galaterbriefs (?) und des 1. und 2. Thessalonicherbriefs
51	Paulus in Syrien und in Jerusalem (4. Besuch)
52–55	Paulus missioniert in Ephesus
54	Abfassung des 1. Korintherbriefs
55	Paulus reist von Ephesus nach Alexandria Troas und nach Makedonien
	Abfassung des 2. Korintherbriefs (in Philippi?)
56–57	Paulus in Illyrien und Achaia; Überwinterung in Korinth (Dez 56 bis März 57)
	Abfassung des Römerbriefs
57	Paulus reist von Philippi nach Jerusalem (5. Besuch): Übergabe der Kollekte
	Verhaftung in Jerusalem
57–59	Haft in Cäsarea
60–62	Haft in Rom
	Abfassung des Philipper-, Kolosser-, Philemon- und Epheserbriefs
62	Paulus kommt aus der ersten Gefangenschaft in Rom frei (?)
63–64?	Paulus missioniert in Spanien (?)
64	Brand Roms (18./19.-27. Juli); Christenverfolgung in Rom
64–65?	Paulus missioniert mit Titus auf Kreta
65	Abfassung des 1. Timotheus- und des Titusbriefs (?)
66	Verhaftung von Paulus (in Ephesus? in Rom?)
	Abfassung des 2. Timotheusbriefs
67	Märtyrertod in Rom (Oktober ?)

Weshalb schrieb Paulus vor der geplanten Reise nach Jerusalem und Rom einen langen Brief an die römischen Gemeinden? Was wollte er mit dem Brief erreichen?[99] Die Beantwortung dieser Fragen werden durch zwei Faktoren erschwert: 1. Der Briefcorpus, vor allem die Erläuterung des Evangeliums von Jesus Christus in Röm 1,16–11,36, scheint von der im Briefrahmen notierten Kommunikationssituation (Paulus an die Christen in Rom) unabhängig. 2. Paulus spricht häufig ein „Du“ an,[100] das sich nicht konsequent mit den in 1,6-7 angesprochenen Adressaten identifizieren lässt. Dieses „Du“ nimmt in 2,17-27 durch die ihm zugeschriebenen Einstellungen und Verhaltensweisen eigenständige Züge an und meint konkret den Typus des Juden. Weitere Passagen sind offensichtlich auf denselben Typus zu beziehen (bes. 2,1-5; 9,19-21). Von Paulus formulierte Einwände und falsche Schlussfolgerungen aus seiner Theologie (z.B. 3,1-9; 3,31–4,2; 6,1-3.15-16;

99 Vgl. die Überblicke bei Kuss, Paulus, 178-202 (bis 1970); Kettunen, Abfassungszweck, 7-26; Wedderburn, Reasons; Jervis, Purpose, 11-28; Theobald, Der Römerbrief, 35-42; Reichert, Abfassungsproblematik, 13-75; Longenecker, Introducing Romans, 92-166.

100 Röm 2,1-5.17-27; 8,2; 9,19-21; 10,9-10; 11,17-24; 12,20-21; 13,3-4; 14,4.10.15.20-22. Zu diesem Punkt s. bes. Reichert, Abfassungsproblematik, 14-15.

7,7.13-14; 9,14-15.19-20)[101] sind ebenfalls auf dieses „Du" des typischen Juden zurückzuführen. Im Briefrahmen (1,13-15) und an manchen Stellen im Briefcorpus (deutlich in 11,13) werden die Adressaten jedoch den Heidenchristen zugeordnet.

Die entscheidende Frage zum Abfassungszweck des Römerbriefs ist deshalb diese: Weshalb erläutert Paulus das Evangelium im Dialog mit einem ihm gegenüber kritisch eingestellten jüdischen Gesprächspartner in einem Brief, dessen Adressaten er als Heidenchristen anspricht? Welche Verbindung besteht zwischen den in 15,22-32 genannten Stationen der Zukunftspläne des Apostels (Jerusalem – Rom – Spanien) und der Erläuterung des Evangeliums in 1,16–11,36? Paulus will etwas von den römischen Christen – in 15,24 sehr zurückhaltend und allgemein formuliert. Aber er formuliert nicht explizit, weshalb er den Brief schreibt.[102] In der Literatur zum Römerbrief finden sich folgende Lösungsmuster.[103]

1. Der Römerbrief als theologische Abhandlung. Martin Luther schreibt im ersten Satz seiner Vorlesungen zum Römerbrief 1515/1516: „Summa und Absicht des Apostels in diesem Brief ist: alle eigene Gerechtigkeit und Weisheit zu zerstören und umgekehrt Sünden und Torheit, die nicht vorhanden waren (d.h. die um solcher Gerechtigkeit willen von uns geachtet wurden, als wären sie nicht da), festzustellen, zu mehren und großzumachen (d.h. zu bewirken, daß man erkenne, daß sie immer noch bestehen und viel und groß sind), und so vollends zu zeigen, daß zu ihrer wahren Zerstörung erst Christus und seine Gerechtigkeit uns nötig sind".[104] Diese Sichtweise, die häufig vertreten wurde,[105] verzichtet auf eine Antwort auf die oben

101 Vgl. Stowers, Diatribe, 119-125,133-137,148-152.

102 Reichert, Abfassungsproblematik, 16: „Der Röm hat keine kommunikative Vorgeschichte, vielmehr ergreift der Adressant die Initiative: der Adressant blickt gegen Briefende auf seine näheren und weiteren Zukunftspläne und bezieht die Adressaten – wenngleich in einer nicht sehr deutlichen Weise – in die Pläne ein; aus beiden Blickwinkeln ist es bemerkenswert, daß er darauf verzichtet, seine Adressaten ausdrücklich über den Zweck des Kommunikationsaktes zu orientieren, der die auf Zukunft hin konzipierte Beziehung zu ihnen eröffnet".

103 Nicht plausibel ist die These, Paulus schreibe den Römerbrief an Judenchristen; contra Baur, Paulus I, 347; Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 249-250; Mason, Not Ashamed of the Gospel; vgl. Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach, 94-105, nimmt eine mehrheitlich judenchristliche Gemeinde in Rom an.

104 Luther 9: „Summa et intentio Apostoli in ista epistola est omnem iustitiam et sapientiam propriam destruere et peccata atque insipientiam, que non erant (i.e. propter talem iustitiam non esse putabantur a nobis), rursum statuere, augere et magnificare (i. e. facere, ut agnoscantur adhuc stare et multa et magna esse) ac sic demum pro illis vere destruendis Christum et iustitiam eius nobis necessarios esse".

105 Vgl. die Kommentare von Nygren, Barth, Bruce; Moo 22 will den historischen Kontext nicht überbewertet haben; Beker, Paul, 77: „in some sense a ‚dogmatics in outline'".

gestellten Fragen und kann nicht erklären, weshalb Paulus weder die Christologie noch die Ekklesiologie thematisch behandelt.

2. Der Römerbrief ist ein pastorales Schreiben. F.C. Baur argumentierte, Paulus schreibe im Römerbrief eine Verteidigung der universalen Geltung des Evangeliums gegenüber einem jüdischen Partikularismus, der die mehrheitlich judenchristliche Gemeinde Roms bestimmt und die Legitimität seiner Heidenmission infrage stellt.[106] W. Wiefel argumentiert, Paulus wolle mit dem Römerbrief die Konflikte zwischen den sog. Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde lösen.[107] Eine andere Variante dieser Lösung ist die These, Paulus habe die selbstständigen Hausgemeinden ermutigen wollen, eine geeinte Ortskirche zu werden: Der Römerbrief hat kirchengründenden Charakter.[108] Einem ähnlichen Anliegen verpflichtet ist die These, Paulus wolle der römischen Gemeinde die dieser noch fehlende apostolische Weihe geben.[109] Ähnlich argumentiert F. Watson: Paulus schreibt den Römerbrief, um Judenchristen und Heidenchristen zu vereinen; beide sollen die Legitimität der jeweils anderen Gruppen akzeptieren und sich bemühen, eine gemeinsame christliche Identität zu schaffen.[110] K. Haacker versteht den Römerbrief als „Friedensmemorandum".[111] Eine weitere Variante ist der Vorschlag von M. Nanos, Paulus wolle die Heidenchristen, die sich immer noch im Kontext der römischen Synagogen bewegen, zum „Glaubensgehorsam", d.h. zum Gehorsam gegenüber den Bestimmungen des Gesetzes führen, die für die „gerechten Heiden" gelten, und damit zum Gehorsam gegenüber den Leitern der Synagogen.[112] Die gegenteilige These vertritt F. Watson: Paulus wollte mit dem Römerbrief die Glieder der judenchristlichen Gemeinde Roms überzeugen, sich von der jüdischen Gemeinde zu trennen und sich mit der heidenchristlichen Gemeinde zu vereinigen.[113] Das Hauptproblem, den Römerbrief konsequent von Kap. 14–15 her verstehen zu wollen, besteht darin, dass Kap. 1–11 weder auf konkrete Anfragen der römischen Christen eingeht noch von

106 Baur, Zweck und Veranlassung, 147-266.
107 Wiefel, Gemeinschaft; vgl. Bartsch, Situation.
108 Bartsch, Empfänger.
109 Klein, Abfassungszweck. Ähnlich Jervis, Purpose, 163-164.
110 Watson, Paul, 189. Ähnlich Donfried, Presuppositions.
111 Haacker, Friedensmemorandum; Haacker 15.
112 Nanos, Mystery, 289-334. Kritisch Gagnon, Weak; Das, Debate, 115-148.
113 Watson, Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach, 141-142: „to persuade members of the Roman Jewish Christian congregation to separate themselves from the Jewish community and to recognize and unite with the Pauline gentile Christian congregation". Zur Kritik vgl. Dunn I lvii. In der revidierten Auflage formuliert Watson vorsichtiger: „The unity of Christian Jews and Gentiles has as its corollary the alienation of the Christian community from the synagogue" (Watson, Paul, 268).

einem innergemeindlichen Konflikt bestimmt ist, den Paulus lösen will. Der Römerbrief enthält keine Hinweise auf irgendeine Defizienz der römischen Gemeinde(n). Stärker auf die Missionstätigkeit der römischen Christen ausgerichtet ist die These, Paulus wolle „die uneinheitlich geprägte Adressatenschaft zu einer paulinischen Gemeinde machen und sie für den Fall der eigenen Verhinderung an der Durchführung seiner weiteren Missionspläne zur selbständigen Weiterverbreitung seines Evangeliums zu befähigen".[114]

3. Der Römerbrief ist ein kirchenpolitisches Schreiben. Der unmittelbar bevorstehende Besuch in Jerusalem, bei dem die Gefahr besteht, dass die Kollekte der von Paulus gegründeten Gemeinden abgelehnt wird (Röm 15,30-31), veranlasst Paulus, eine Erklärung des Evangeliums zu schreiben, in der er sich mit den Vorwürfen seiner judenchristlichen Gegner in Jerusalem beschäftigt.[115] J. Jervell bezeichnet den Römerbrief als „Brief nach Jerusalem".[116] T.W. Manson argumentiert, der Römerbrief sei als Rundschreiben u.a. nach Ephesus (Röm 16) konzipiert worden, das als Manifest ein Resümee aus den Diskussionen mit den Judenchristen ziehe, das die Gemeinden in Syrien und Palästina in der nahen Zukunft hören würden.[117] Die Relevanz des bevorstehenden Jerusalembesuchs ist in der Tat bei der Interpretation in Betracht zu ziehen, aber die Adresse der römischen Gemeinde hat Priorität gegenüber dem weiteren Horizont der Diskussion, in die Paulus verwickelt ist. Eine verwandte These geht davon aus, dass Paulus den Brief an die Römer als umfassende Verteidigung seiner Theologie gegen seine judaistischen Gegner schreibt, die in den von ihm gegründeten Gemeinden gegen ihn polemisieren und auch in Rom Stimmung gegen ihn machen bzw. bald machen werden. Paulus schreibt den Römerbrief, um diese Gegner zu widerlegen und die Unterstützung der römischen Gemeinde für seine Spanienmission zu sichern. M. Kettunen schreibt: „Durch den Römerbrief soll Rom für Paulus und seine Pläne, durch die Fürbitten der Römer und durch die Jerusalemreise des Paulus soll Jerusalem für die Heidenchristen und, dadurch ermöglicht, Spanien für Christus gewonnen werden, damit alle zusammen dem Evangelium gehorsam und dem einen Kyrios dienen".[118] P. Stuhlmacher formuliert: „Paulus ringt um die Herzen und das Verständnis der römischen Christen, und zwar angesichts kritischer

114 Reichert, Abfassungsproblematik, 321. Als Paulus den Römerbrief schreibt, schätzt er die Chancen seines bevorstehenden Jerusalembesuchs positiver ein als Reichert, ebd. 78-82, meint; sie liest Röm 15,25-32 einseitig pessimistisch.

115 Bornkamm, Testament; Wilckens, Abfassungszweck; Wilckens 43-46.

116 Jervell, Brief, 63. Vgl. Horn, Paulusforschung, 40: Paulus schreibt mit dem Römerbrief eine Apologie seiner Theologie „so als schriebe er nach Jerusalem".

117 Manson, Letter.

118 Kettunen, Abfassungszweck, 175; vgl. ebd. 142-175.

Einwände gegen sein Evangelium, die in Rom lautgeworden sind und vor allem judenchristliche Wurzeln haben".[119]

4. Der Römerbrief ist ein missionsstrategisches Schreiben: Paulus will die römische Gemeinde für sein Projekt der Spanienmission gewinnen.[120] Diese Sicht bestimmt den großen Römerbriefkommentar von Robert Jewett: Paulus schreibt den Römerbrief, weil er die Unterstützung der römischen Gemeinden für eine Mission unter den Barbaren Spaniens gewinnen will, die es notwendig macht, dass er das Evangelium von der in Jesus Christus geoffenbarten unparteiischen Gerechtigkeit Gottes erläutert.[121] Der historische Kontext der geplanten Spanienmission ist von fundamentaler Bedeutung. Gleichzeitig gilt, dass Paulus explizit nicht davon spricht, die römische Gemeinde zum Stützpunkt seiner Spanienmission zu machen.[122]

5. Der Römerbrief bietet eine Zusammenfassung des Evangeliums, wie Paulus es verkündigt hat. U. Luz beschreibt den Römerbrief als kohärente Auslegung der theologischen Position, die Paulus in seinen Kontroversen mit den von ihm gegründeten Gemeinden erreicht hat.[123] E. Lohse schreibt: „Den Christen in Rom trägt der Apostel eine gründlich durchdachte Rechenschaft über die Bezeugung des Evangeliums vor, mit der er Rückblick auf sein bisheriges Wirken hält und ausführt, was für seinen weiteren apostolischen Dienst gilt"; der Römerbrief ist „eine Summe des Evangeliums".[124] Dieses Verständnis stellt die bevorstehenden Kontroversen in Jerusalem mit judenchristlichen Kritikern in Rechnung, aber nicht in den Mittelpunkt. Wenn man weiter die Tatsache in Betracht zieht, dass Paulus einen Brief an die römischen Christen schreibt, er also eine persönliche Beziehung zu ihnen stiften will, wird man die geplante Spanienmission als Ziel der Kontaktaufnahme berücksichtigen: Paulus will die römischen Christen für eine strategische Partnerschaft für die Missionsarbeit im Westen des Römischen Reiches gewinnen und vorbereiten, indem er das von ihm verkündigte

119 Stuhlmacher 14; vgl. Stuhlmacher, Abfassungszweck.

120 Schrenk, Missionsdokument; Michel 29; Schnider/Stenger, Studien; 102.

121 Jewett xv,1,83-89; Jewett, Ambassadorial Letter. Zur Kritik vgl. Barclay, Good News, 89-111, vor allem an Jewetts These, dass Paulus den imperialistischen Streit um Ehre, der die römischen Gemeinden spalte, schlichten wolle.

122 So die Kritik von Lohse, Summa Evangelii, 103.

123 Luz, Aufbau, 162-163. So schon Dodd xxix; Sanday/Headlam xlii-xliv; Schlier 8 („Evangeliumsbrief").

124 Lohse 45; vgl. Lohse, Summa Evangelii. Weil Paulus „noch weit ausgreifende Pläne vor sich sieht" (ebd.), setzt Lohse sich von dem Vorschlag von Bornkamm, Testament, 130-135 ab, der Römerbrief sei ein Testament bzw. eine letzte Willenserklärung des Apostels; vgl. Wilckens I 47-48. Ähnlich wie Lohse Dahl, Missionary Theology; Becker, Paulus, 368-369; Dunn, Beginning from Jerusalem, 865-866; Dunn I liv-lxxii; Légasse 41 („une apologie de Paul *pro doctrina sua*"). Manche Autoren addieren die verschiedenen Motive; vgl. Penna xlii-xlvi; Longenecker, Introducing Romans, 158-160.

Evangelium erläutert.[125] Wenn Paulus in Röm 1–11 die Einwände gegen sein Evangelium widerlegt, kann er gleichzeitig die Einwände gegen seine Heidenmission entkräften, die von judenchristlichen Kritikern in Jerusalem erhoben werden (vgl. Apg 21,18-22) und die in Rom zu Vorbehalten im Blick auf seine apostolische Autorität führen könnten. Paulus behandelt im Römerbrief somit in fundamental theologischer Weise das rechte Verständnis des Evangeliums, das er in der Vergangenheit im Osten des Römischen Reiches verkündigt hat und das er in der Zukunft in Rom und in Spanien verkündigen will.[126]

5. Literarische Integrität

Literaturkritische Teilungshypothesen haben wenig Erfolg gehabt. Entsprechende Vorschläge von Kritikern im 19. Jh.[127] wurden generell als spekulativ und subjektiv abgewiesen. Ebenfalls nicht überzeugt haben die Teilungshypothesen von J. Kinoshita,[128] H.M. Schenke,[129] W. Schmithals[130] und R. Scroggs,[131] die den Römerbrief als Kombination mehrerer Paulusbriefe verstehen wollen. Nicht besser erging es den Interpolationshypothesen von

125 Vgl. Theobald, Der Römerbrief, 41: „Paulus wollte die römischen Christen für eine ehrliche apostolische Partnerschaft mit ihm dadurch gewinnen, dass er sie von seiner Sache überzeugte".

126 Theißen, Nebenadressat, arbeitet heraus, dass der Römerbrief, den Paulus in Korinth schreibt, zur mündlichen Kommunikation mit der dortigen Gemeinde gehört, deren theologische Positionen er im Vollzug der Abfassung des Briefs an die römischen Christen korrigiert und ergänzt.

127 Weisse, Beiträge, 28-51; Pierson/Naber, Verisimilia; Michelsen, Kritisch onderzoek; Völter, Votum; Völter, Composition; Manen, Paulus II. Zur Kritik vgl. Sanday/Headlam lxxxvi-lxxxvii; Wolter I 24-26.

128 Kinoshita, Romans, findet einen ursprünglichen Brief, den Paulus an die Heidenchristen in Rom schreibt (Röm 1,1-31; 2,6-16; 3,21-26; 5,1-11; 8,1-39; 12,1–13,14; 15,44-33) und ein Schreiben über jüdische Probleme, das für die gemischte, juden- und heidenchristliche Gemeinde in Ephesus geschrieben wurde (Röm 2,1-5; 2,17–3,20; 3,27–4,25; 5,12–7,25; 9–11; 14,1–15,13). Zur Kritik Theobald, Der Römerbrief, 25.

129 Schenke, Aporien, hält Röm 14,1–15,13; 16,3–20 für einen ursprünglich nach Ephesus gesandten paulinischen Brief. Zur Kritik vgl. Wilckens I 27.

130 Schmithals, Problem (Zusammenfassung S. 210-211); Schmithals, Briefe. Schmithals meint, der Römerbrief setze sich im Wesentlichen aus zwei Briefen zusammen: Brief A (1,1–4,25; 5,12–11,31; 15,8-12; 11,32-36; 15,13) und Brief B (12,1-21; 13,8-10; 14,1–15,4a.7.5.6.14-32; 16,21-23; 15,33) sowie ein Empfehlungsschreiben für Phöbe (16,1-20). Nicht zur Rom-Korrespondenz gehören 5,2-11 und 13,11-14 (aus der Korrespondenz mit Thessalonich) sowie 13,1-7 (ein aus der Synagoge stammendes Traditionsstück). Zur Kritik vgl. Wilckens I 28-29; Fitzmyer 64-65; Theobald, Der Römerbrief, 25-26.

131 Scroggs, Two Homilies, identifiziert „a homily on the meaning of Israel's history" in Röm 1–4; 9–11 und „a homily on the new life in Christ" in Röm 5–8.

R. Hawkins,[132] R. Bultmann,[133] J. Kallas,[134] C. Talbert[135] und J.C. O'Neill.[136] Stellen, die als Glossen einem späteren Redaktor zugewiesen wurden (z.B. Röm 16,17-20), werden im Kommentar behandelt.

Ein früher häufig vorgetragener Vorschlag betrifft das Kapitel Röm 16,1-23, das ganz oder in Teilen (16,3-23) als ursprünglich nach Ephesus gerichtetes Schreiben zu verstehen sei.[137] T.W. Manson argumentierte, eine Kopie des Römerbriefs (Kap. 1–15) sei mit Kap. 16 als Anhang nach Ephesus geschickt worden, einem Text, der als Empfehlungsschreiben für Phöbe gedacht war.[138] Die Studien von K. Donfried, H. Gamble, K. Aland, W.H. Ollrog und P. Lampe[139] haben manche Kommentatoren zum Umdenken bewegt[140] und zu einem neuen (Beinahe-)Konsens geführt: Röm 1–16 ist eine literarische Einheit.[141] Folgende Argumente sind wichtig: 1. Die Überleitung von 15,33 zu 16,1 ist nicht weniger abrupt als der Übergang von Phil 3,1 zu 3,2. 2. Paulus war in der Tat noch nicht in Rom. Aber die zwölf ihm persönlich bekannten Christen konnte er im Osten kennengelernt haben, wie Aquila und Priscilla, seine Mitarbeiter in Korinth und Ephesus, die ihn über die Umstände und die leitenden Christen in Rom informiert haben werden. Eine Migrationsbewegung von Christen, die von Kleinasien oder Griechenland nach Rom umsiedelten, ist im Rahmen des Erlöschens

132 Hawkins, Romans, sieht Glossen in Röm 1,19-21.32; 2,1.16.17; 3,10-18.24-26; 4,1.17. 18-19; 5,1.6-7.17; 7,6.25; 8,1; 9,5; 10,9.17; 11,6; 12,11; 13,1-7; 14,6; 16,5.25.

133 Bultmann, Glossen, hält Röm 2,16; 6,17b; 7,25b–8,1; 10,17 für Glossen. Vgl. die Kritik von Aland, Glosse.

134 Kallas, Interpolation, scheidet Röm 13,1-7 als Interpolation aus.

135 Talbert, Fragment, hält Röm 3,24-26 für unpaulinisch. Vgl. jedoch seinen Kommentar, Talbert 106-116.

136 O'Neill, Romans (Kommentar), identifiziert Röm 1,18–2,29; 5,12-21; 7,14-25; 9,11-24; 10,7–15,13 als Interpolationen. S. die Kritik der Kombinations- und Interpolationshypothesen von Wolter I 25-27.

137 Zum ersten Mal vorgeschlagen von Schulz, Einleitung, 609-612; vgl. Feine/Behm, Einleitung, 174-176; Michaelis, Einleitung, 160-166; Fitzmyer, Letter, 293; G. Friedrich, Art. Römerbrief, RGG[3] V 1138; Käsemann 404; Schmithals 543; Schmithals, Problem, 142-147; Schmithals, Irrlehrer; Schenke, Aporien, 881-884; Bornkamm, Testament; Bornkamm, Paulus, 96.249; Jewett, Terms, 41-42; Koester, Introduction, II 143.

138 Manson, Letter, 238-239; neu aufgenommen von Trobisch, Entstehung, 118; Theißen, Das Neue Testament, 56. Zur Kritik s. Cranfield I 9-11; Gamble, Textual History, 42-43.

139 Donfried, Note; Donfried, Presuppositions; Gamble, Textual History, 56-95; Aland, Schluß; Ollrog, Abfassungsverhältnisse; Lampe, Christen, 124-135.

140 Fitzmyer 64; Jewett 9.

141 Cranfield I 5-11; Schlier 11; Wilckens I 22-27; III 133-134; Dunn II 884; Stuhlmacher 215-216; Fitzmyer 57-64; Haacker 374-375; Légasse 946-948; Lohse 51-53; Jewett 8-9; Penna xlix-l; Schnelle, Einleitung, 139-140; Müller, Schluß, 213-233; M. Theobald, Art. Römerbrief, RGG[4] VII (2004) 611-618; H. Balz, Art. Römerbrief, TRE 29 (1998) 293; Theobald, Der Römerbrief, 23-25; Reichert, Abfassungsproblematik, 335; Schreiber, Römerbrief, 286-287.

des Claudius-Edikts im Jahr 54 erklärbar. Die lange Grußliste ist weniger ein Empfehlungsschreiben für Phöbe als für sich selbst. 3. Schlussgrüße gehören zu den wichtigen Formelementen eines Briefs. Und die Kombination des Empfehlungstopos (16,1-2) mit Grüßen sind in der hellenistisch-römischen Briefliteratur offenbar einzigartig. 4. Viele der Namen passen eher nach Rom als nach Kleinasien. 5. Die Warnung vor Irrlehrern in 16,17-20 ist allgemein gehalten und enthält keine Information über spezifische Inhalte, die für Rom auszuschließen wären. 6. Es gibt (von der späten Minuskel 1506 abgesehen, die aus dem Jahr 1320 datiert) kein Manuskript des Römerbriefs, das mit 15,33 endet. 7. Die Reihenfolge von Röm 5,17–15,33 + 16,25-27 (Doxologie) + 16,1-23 im frühen Papyrus 46 (um 200 n.Chr.) beweist nicht, dass dieses Manuskript einen aus 15 Kapiteln bestehenden Römerbrief belegt: Die Texttradition ist sich im Blick auf die Stellung von 16,26-27 uneins (s. unten).

Ein wichtiges literar- und textkritisches Problem ist der Schluss des Römerbriefs. Der komplexe Sachverhalt kann mit K. Aland folgendermaßen dargestellt werden:[142]

Texteinheiten: A=1,1–14,23; B1=15,1-33; B2=16,1-23 (B=15,1–16,23); C=16,24 (Segen); D=16,25-27 (Doxologie)

1.	A	Marcion[143]	ca. 150
2.	A + D	1648 1792 2089	ab 546
3.	A + B + C	D Vorlage F^{gr144} G 629^{gr} $1941^{corr145}$ $Hier^{mss}$	vor 500
4.	A + B + D	$\mathfrak{P}^{61vid146}$ ℵ B C 048^{vid147} 81 623 1739 2464 bo sa b vg^{mss} $Or^{lat\ mss}$	4. Jh.
5.	A + B + C + D	D^{148} F^{lat} 296 630 1104 1869 1882 1903 1909^{corr} 1911 1931 2200 ar c vg^{mss} Pelagius	vor 410
6.	A + B + D + C	256 263 365 436 1319 1573 1852 1962 $vg^{L\ corr}$ Ambrosiaster sy^{p} äth altkirchenslawisch	363/384
7.	A + D + B	919	11. Jh.
8.	A + C^{149} + D + B + C	m vg^{mss}	10. Jh.
9.	A + D + B + C	L Ψ 0209^{vid} 𝔐 sy^{h} georg got	7. Jh.
10.	A + D + B + D	A 0151 5 621 2110	5. Jh.

142 Aland, Schluß, 287-290; vgl. Aland, Glosse, 46-49; Aland/Aland, Text, 296-298; Gamble, Textual History, 23-28,129-132; Lampe, Textgeschichte; Collins, Doxology, 296; vgl. Kamlah, Untersuchungen, sowie die Kommentare, zuletzt Wolter I 18-20.

143 Im Apparat zu 14,23 von NA^{28} steht: *hic epistulam terminat* $Marcion^{Or\ lat}$, d.h. nach der lateinischen Übersetzung des Origenes (PL 14. 1290: 10.43.2).

144 Im griechischen Text der lat.-griech. Bilingue ist nach 16,24 Raum, offensichtlich zur eventuellen Einfügung von D. Dasselbe gilt für 629^{gr}.

145 Der Korrektor hat D eingeklammert.

146 Nur 16,23-26 ist erhalten.

147 Der Text ist nur bis 15,9 erhalten.

148 Auslassung von 16,20b; ebenso F^{lat}.

149 Röm 16,24 in verkürzter Form: gratia cum omnibus sanctis.

11.	A + D + B + C + D	88 1901 vg^{mss}	11. Jh.
12.	A + D + B + D + C	P 33 104 441 459 1243 1573^{corr} 1838	9. Jh.
13.	A + B1 + D + B2	$\mathfrak{P}^{46}$	ca. 200
14.	A + D + B1 + D	1506	1320

Nach K. Aland und der Mehrheit der Exegeten ist A + B als ursprüngliche Form der Römerbriefs anzusehen: 1. Die vielen Varianten können auf zwei verschiedene sekundäre Kürzungen des Textes zurückgeführt werden (Textformen 1 und 4); 2. die Tatsache, dass die Textformen 3 und 10 die Doxologie weglassen, macht es wahrscheinlich, dass diese nicht ursprünglich ist; 4. die Doxologie kann durch den liturgischen Gebrauch des Römerbriefs erklärt werden; 5. es ist wahrscheinlicher, dass die Doxologie hinzugefügt, als dass sie ausgelassen wurde, was von der Vielzahl der Platzierungen von D in der Manuskripttradition bestätigt wird; 6. in der Doxologie kommen verschiedene Ausdrücke vor, die als unpaulinisch zu gelten haben.[150]

Nicht alle Forscher sind überzeugt. Einige argumentieren für A + B + C als ursprüngliche Form:[151] 1. Die angenommene authentische Form ist rein hypothetisch: Sie wird von keinem einzigen Manuskript bezeugt; 2. wenn man von A + B + C als ursprünglicher Textform ausgeht, kann man für die anderen dreizehn Stufen des Stemmas ein organisches Wachstum rekonstruieren;[152] 3. im Vergleich mit dem Ende der anderen paulinischen Briefe mutet 16,23 als Ende des Römerbriefs seltsam an. Andere Forscher argumentieren für A + B + D als ursprüngliche Textform:[153] 1. Die angenommene authentische Form ist rein hypothetisch: Sie wird von keinem einzigen Manuskript bezeugt; 2. die Bezeugung der Doxologie in der Manuskripttradition ist stark ($\mathfrak{P}^{61vid}$ ℵ B C D 81 365 1739 2464); 3. Formulierungen in 16,25-27 weisen auf Formulierungen in früheren Kapiteln des Römerbriefs zurück (vgl. 16,25 mit 1,1.4.9.11.16.17; 2,17; 16,26 mit 1,2.5; 16,27 mit 3,29-30; 11,33-36) und entsprechen Formulierungen in anderen Paulus-

150 Aland, Schluß, 291-297. Vgl. Schlier 720-721; Cranfield I 5-11; Wilckens I 22-24; Schmithals 566-569; Dunn II 912-913; Theobald II 255-257; Fitzmyer 753; Byrne 461-462; Lohse 50; Légasse 975; Penna 1113-1114; Elliott, Language; Collins, Doxology. Das an letzter Stelle genannte Argument setzt voraus, dass z.B. die Pastoralbriefe pseudepigraphisch, d.h. unpaulinisch sind. Kamlah, Untersuchungen, 129-130, glaubt, dass der Autor (nicht Paulus) der Pastoralbriefe die Doxologie Röm 16,25-27 verfasst hat. Für eine Verteidigung der paulinischen Verfasserschaft der Pastoralbriefe vgl. Carson/Moo, Einleitung, 671-711; Schnabel, Paul, Timothy, and Titus.

151 Gamble, Textual History, 88,129-132; Lampe, Textgeschichte; Haacker 389-390; Lohse 417; Jewett 7-8.998-1005 (der außerdem 16,17-20 als Interpolation eliminiert).

152 Vgl. Lampe, Textgeschichte, 274-275 für Einzelheiten; vgl. Jewett 6-7.

153 Bruce 281-282; Stuhlmacher 225; Moo 936-937 Anm. 2; Wright 768; Johnson 221-223; Schreiner 810-811; Witherington 400; Keener 192; Kruse 587; Borse, Schlußwort; Weima, Endings, 218-219; Marshall, Conclusion; Grieb, Story, 146; Longenecker, Introducing Romans, 34-38.

briefen (vgl. 1Kor 16,22.24); 4. die Parallelen in umstrittenen Paulusbriefen (Eph 3,4-7.8-11; 2Tim 1,9-11; Tit 1,2-3) können nur dann außer Acht gelassen werden, wenn man sich über deren nichtpaulinische Autorschaft absolut sicher ist, was man angesichts der Beweis- und Diskussionslage nicht sein kann;[154] 5. im Vergleich mit dem Ende der anderen paulinischen Briefe muten die Grüße an Quartus in 16,23 als Ende des Römerbriefs seltsam an; 6. der Segen 16,24 ist schlechter belegt als die Doxologie 16,25-27 und ist kaum authentischer als diese; 7. wenn die Beweislage für Interpolation bzw. Authentizität ausgewogen ist, sollte der Manuskripttradition der Vorrang gebühren: Nur die Textformen 1 und 3 haben keine Doxologie; da Marcion offensichtlich den Römerbrief um zwei ganze Kapitel gekürzt hat, ist das Fehlen einer Doxologie in seiner Textausgabe keine Argument für dessen spätere Interpolation; und das Fehlen einer Doxologie in F G 629 ist spät bzw. erklärbar: G weist zwischen 14,23 und 15,1 eine Lücke von sechs Zeilen auf, was darauf hinweisen könnte, dass der Abschreiber hier die Doxologie vermutete, aber das Manuskript, von dem er kopierte, die Doxologie an dieser Stelle nicht enthielt; F hat die Doxologie nach 16,24 in der lateinischen Kolumne, während die griechische Kolumne die Doxologie auslässt.[155] Die zuletzt genannte Option – die ursprüngliche Textform des Römerbriefs war A + B + D (d.h. Röm 1,1–16,23.25-27) – ist immer noch sehr plausibel, aber der momentane Erkenntnisstand lässt eine sichere Entscheidung nicht zu.[156]

6. Gattung und Struktur

Der Römerbrief ist kein Privatbrief, wie keiner der paulinischen Briefe ein reiner Privatbrief ist.[157] Die Selbstbezeichnung als „Sklave Jesu Christi“ und als „Apostel“ im Präskript des Briefs (Röm 1,1) macht deutlich, dass der Römerbrief eine „Auftragsarbeit“ ist:[158] Paulus schreibt den Brief im Auftrag Jesu Christi. Die Briefe des Apostels Paulus wurden mit den Briefen

154 Für die Pastoralbriefe vgl. Schnabel, Paul, Timothy, and Titus.

155 Metzger, Textual Commentary, 471.

156 NA$^{27/28}$ drucken 16,25-27 (D) im Text, allerdings in eckigen Klammern, die anzeigen, „dass der eingeklammerte Abschnitt textkritisch nach dem heutigen Erkenntnisstand nicht gänzlich gesichert werden konnte“ (NA^{28} S. 10*). Hurtado, Doxology, betont die Möglichkeit einer paulinischen Verfasserschaft der Schlussdoxologie.

157 Berger, Apostelbrief, 231; Taatz, Briefe, 111; Bauer, Paulus, 396-404; Doering, Letters, 383-406. Zu den Privatbriefen der im ägyptischen Oxyrhynchus lebenden Christen vgl. Blumell, Lettered Christians.

158 So Burchard, Jakobusbrief, 48, im Hinblick auf Jak 1,1; vgl. Doering, Letters, 398, für die Anwendung auf die paulinischen Briefe, mit Verweis auf EpJer *inscriptio*: „wie ihm von Gott befohlen wurde“.

von Königen, Kaisern und Administratoren von Provinzen der griechisch-römischen Welt verglichen.[159] Brauchbarer sind Vergleiche mit philosophischen Briefen[160] und mit der brieflichen Kontaktpflege von Vereinigungen (*collegia*; griech. *thiasoi*) und Diasporasynagogen.[161] Dass der Römerbrief kein Privatbrief ist, zeigt sich auch daran, dass er mehrere Adressaten hat: Paulus schreibt „an alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen" (Röm 1,7) und an die „Gemeinde" (ἐκκλησία), die sich im Haus von Priscilla und Aquila versammelt (16,5), sowie an andere Hausgemeinden (16,10-11.14-15; s. oben).

Die einzige antike Definition der Briefgattung stammt von Pseudo-Libanios: „Ein Brief ist eine schriftliche Unterhaltung mit einem abwesenden Partner (ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα) … Man spricht in ihm so, als ob man bei der abwesenden Person wäre" (Characteres epistolici 2). Die antike Epistolographie unterschied zwischen Privatbriefen (*epistula familiaris*) und für die Veröffentlichung bestimmten Briefen[162] und versuchte sich in einer Differenzierung von Briefsorten. Das irrtümlich dem Demetrius von Phaleron (360–280 v.Chr.) zugeschriebene Werk *Typoi epistolikoi* beschreibt einundzwanzig Arten von Briefen, vom Freundschaftsbrief über den Empfehlungsbrief, den Vorhaltungen machenden Brief, den Vorwürfe machenden Brief, den Trostbrief und den Scheltbrief, den zurechtweisenden Brief bis hin zum Dankbrief.[163] Diese Klassifikation ist weder damals noch heute Konsens. Der Brief hat in der Antike keine einheitliche Grundstruktur, sondern kann „eine Vielfalt von Gestalten und Formen annehmen, denen allein das Element des Übermittelns vom Absender zum Empfänger gemeinsam ist und die sich sonst in kaum vorstellbarer Mannigfaltigkeit voneinander unterscheiden".[164] Deshalb ist man gut beraten, die Gattungsbestimmung des Römerbriefs mit dessen Absicht und Inhalt zu verbinden. H. Schlier bezeichnet ihn als Evangeliumsbrief, J. Fitzmyer als Essaybrief, K. Haacker als Friedensmemorandum, M. Wolter als Freundschaftsbrief.[165]

159 Stirewalt, Paul, the Letter Writer, 25-55.

160 Vgl. Klauck, Briefliteratur, 140-146, der auf die Briefe der Kyniker verweist, und Doering, Letters, 389-390, der die Briefe Epikurs behandelt (in einem Abschnitt zum Thema „The Use of Letters in the Maintenance of a Network of Communities").

161 Doering, Letters, 390-393; Paulus verwendet die „Exils-" bzw. „Diaspora-Terminologie" der jüdischen Diasporabriefe in der Anrede seiner Adressaten *nicht* (ebd. 405).

162 W.G. Müller, Art. Brief, HWR II, 63.67.

163 Vgl. Malherbe, Theorists, 30-41; Aune, Dictionary, 162-164; Klauck, Briefliteratur, 158-163; Bauer, Paulus, 40-41. Der Grundbestand der τύποι ἐπιστολικοί reicht wohl in das 2./1. Jh. v.Chr. zurück.

164 Classen, Paulus, 8; vgl. Theobald, Der Römerbrief, 63.

165 Schlier 8; Fitzmyer 69-71; Haacker 15; Haacker, Friedensmemorandum; Wolter I 60-61.

Wenn man den Römerbrief als „Apostelrede“ versteht und rhetorische Kategorien anlegt, wird man ihn einer der drei Gattungen zuweisen: dem *genus demonstrativum* (griech. *epideiktikon*; Lob oder Tadel in der Festversammlung), dem *genus deliberativum* (griech. *symbouleutikon*; Rat für oder gegen das, was in einem bestimmten Fall zu tun ist, in der Volksversammlung) oder dem *genus iudiciale* (griech. *dikanon*; Anklage oder Verteidigung im Gerichtssaal). Es zeigt sich, dass die rhetorischen Klassifikationen ganz unterschiedlich ausfallen. D. Dormeyer verbindet den Römerbrief mit der epideiktischen Rede, attestiert aber auch deliberative Elemente.[166] David Aune weist den Römerbrief als *logos protreptikos* dem *genus deliberativum* zu.[167] R. Jewett interpretiert als „ambassadorial letter“ im Sinn des *genus demonstrativum*, sieht aber gleichzeitig paränetische und ermahnende Elemente sowie Motive der philosophischen Diatribe.[168] M. Theobald weist auf den apologetischen Charakter weiter Teile des Briefs hin, auf den juridischen Charakter der Rede von der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Menschen sowie auf die *propositio* Röm 1,16-17 und hält deshalb „für den Hauptstrom des Briefs das *genus iudiciale* als Analogie“ am naheliegendsten.[169] Angesichts derart divergierender Analysen ist dieser Ansatz wenig vielversprechend für das Verständnis des Römerbriefs.

Die Analyse der Makrostruktur des Römerbriefs mithilfe der Kategorien der antiken Rhetorik hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt.[170] Einigkeit herrscht größtenteils über den Anfang (1,1-17) und den Schluss (15,14–16,23), ansonsten gibt es viele Variationen, wie der folgende Überblick zeigt. J.A. Bengel:[171] 1,1-15 *exordium*; 1,16-17 *propositio*; 1,18–15,13 *tractatio*; 12,1–15,13 *paraclesis*; 15,14–16,23 *conclusio*. W. Wuellner:[172] 1,1-15 *exordium*; 1,16-17 *transitus*; 1,18–15,13 *confirmatio*: 1,18–11,36 *probatio*, 12,1–15,13 *digressio* (*exemplum*); 15,14–16,23 *peroratio*. R. Jewett:[173] 1,1-12 *exordium*; 1,13-15 *narratio*; 1,16-17 *propositio*; 1,18–15,13 *probatio*; 15,14–16,24 *peroratio*. F. Vouga:[174] 1,1-17 *exordium* (1,16-17 *propositio*); 1,18–3,20

166 Dormeyer, Literaturgeschichte, 197.

167 Aune, Logos Protreptikos, 91: „the central section of Romans (1:16–15:13) is a λόγος προτρεπτικός in an epistolary frame (1:1-15; 15:14–16:27). That is, Romans is a speech of exhortation in written form which Paul addressed to Roman Christians to convince them (or remind them) of the truth of *his* version of the gospel.“

168 Jewett 44 als Modifikation des Vorschlags von Wuellner, Paul’s Rhetoric, mit Aufnahme der Studien zu diplomatischen und administrativen Briefen von Schubart, Königsbriefe; Welles, Royal Correspondence; Olshausen, Prosopographie.

169 Theobald, Der Römerbrief, 66-67, mit Verweis auf Melanchthon.

170 Für das Folgende s. Theobald, Der Römerbrief, 56-62; er verweist zu Recht auf das Problem des Vergleichmaßstabs: Die „Lausberg-Dogmatik“ (d.h. Lausberg, Handbuch) bietet „nicht mehr als eine unhistorische Systematisierung der untereinander divergierenden antiken Rhetorik-Lehrbücher“ (ebd. 56).

171 Bengel, Annotationes in epistolam Pauli ad Romanos. Gnomon Novi Testamenti (^{3}1773).

172 Wuellner, Paul’s Rhetoric (orig. 1976).

173 Jewett, Argument (orig. 1986); Jewett 29-30 (2007).

174 Vouga, Narratio (1987).

narratio; 3,21-31 *propositio*; 4,1–11,36 *probatio*. J.-N. Aletti:[175] 1,1-15 *exordium*; 1,16-17 *propositio*; 1,18–11,36 *probatio*: 1,18–3,20 – *probatio I*, 4,1–8,39 *probatio II*, 9,1–11,36 *probatio III* (mit folgender Gliederung der dreiteiligen *probatio*: *probatio I*: 1,18 *propositio*; 1,19-32 *narratio*; 2,1–3,18 *probatio*; 3,19-20 *peroratio*; 3,21.22a *propositio*; 3,22b–3,31 *énoncés*; *probatio II*: 5,1-10 *exordium*; 5,11-19 *narratio*; 5,20-21 *propositio*; 6,1–8,30 *probatio*; 8,31-38 *peroratio*; *probatio III*: 9,1-5 *exordium*; 9,6–11,32 *probatio*; 11,33-36 *peroratio*). N. Elliott:[176] 1,1-15 *exordium*; 1,16-17 *insinuatio*; 1,18–4,25 *ephodos*; 5,1-31 *propositio*; 6,1–8,39 *ratiocinatio*; 15,14–16,23 *peroratio*. D. Hellholm:[177] 1,16-17 *propositio*, 1,18–11,36: *probatio*: 1,18–8,39 *thesis*, 9,1–11,36: 1,18–3,20 *refutatio*, 3,21–8,39 *confirmatio*, 9,1–11,36 *hypothesis*; 12,1–5,13 *exhortatio*. M. Theobald:[178] 1,1-7/8-15 *exordium*; 1,16-17 *propositio*; 1,18-32 *narratio*; 2,1-29 *argumentatio*; 3,1-8 *digressio*; 3,9-20 *conclusio*; 3,21–5,21 *confirmatio*: 3,21-26 Wiederaufnahme der *propositio*, 5,12-21 *conclusio*; 6,1–8,17 *refutatio I*; 9,1–11,36 *refutatio II*; 12,1–15,6 *exhortatio*; 15,7-13 *peroratio*. B. Witherington:[179] 1,8-10 *exordium*; 1,11-15 *narratio*; 1,16-17 *propositio*; 1,18–8,39 *probatio*: 1,18–2,16 *argumentatio I*, 2,17–3,20 *argumentatio II*, 3,21-31 *recapitulatio* und Erweiterung der *propositio*; 4,1-25 *argumentatio III*; 5,1-11 *argumentatio IV*; 5,12-21 *argumentatio V*; 6,1–7,25 *argumentatio VI*; 8,1-17 *argumentatio VII*; 8,18-39 *argumentatio VIII;* 9,1–15,13 *refutatio*: 9,1–11,36 *argumentatio IX*; 12,1-21 *argumentatio X*; 13,1-14 *argumentatio XI*; 14,1–15,13 *argumentatio XII*; 15,14-21 *peroratio*.

R. Penna warnt mit Recht vor der Gefahr, die Struktur des Römerbriefs in das Prokrustesbett rhetorischer Kategorien zu zwingen.[180] Die Variabilität der Vorschläge zeigt, dass man diese Warnung ernst nehmen sollte. Es bringt wenig, die einzelnen Vorschläge kritisch unter die Lupe zu nehmen und einen eigenen, neuen Vorschlag zu unterbreiten, zumal die Anwendung der Kategorien der rhetorischen Handbücher, die mündlich vorgetragene Reden analysieren, auf die Gesamtstruktur von Briefen problematisch ist.[181] Demetrius unterscheidet Rede und Brief in seinem Werk *De elocutione*: „Es wäre ja lächerlich, in Perioden zu schreiben, gleich als schriebe man keinen Brief, sondern eine Prozessrede".[182] Cicero betont, im Brief sei Volksjargon erlaubt, weil er sich von der Rede unterscheide (Fam. 24,1). Nach Seneca können Briefe im lockeren Ton geschrieben werden, während man beim Verfassen von Reden auf sorgfältige Stilisierung zu achten habe (Ep. 75,1).

Manche verweisen auf die Verwendung von fiktiven Briefen als Übung im Rahmen der Progymnasmata des Rhetorikunterrichts zur Rechtfertigung

175 Aletti, Modèle rhétorique (1990); vgl. Aletti, Dispositio, 392, mit einem modifizierten Vorschlag. Kritisch Theobald, Der Römerbrief, 60.
176 Elliott, Rhetoric.
177 Hellholm, Amplificatio.
178 Theobald, Der Römerbrief, 61.
179 Witherington 21-22.
180 Penna lvii. So auch Wolter I 66: „der Römerbrief (sperrt) sich ganz offensichtlich gegen eine Gliederung nach der *dispositio* der antiken Schulrhetorik".
181 Vgl. Classen, Paulus; Porter, Theoretical Justification; Kern, Rhetoric and Galatians.
182 Demetrius, Elocut. 229: γελοῖον γὰρ περιοδεύειν, ὥσπερ οὐκ ἐπιστολήν, ἀλλὰ δίκην γράφοντα.

einer rhetorischen Analyse antiker Briefe.[183] Dies reicht als Begründung für die These, antike Briefe seien nach dem Schema von Reden gegliedert worden, nicht aus.[184] Quintilian beschäftigt sich nicht mit Briefen; er schreibt ihnen im Vergleich mit der Rede eine eigene Natur zu (Inst 9,4,19-20). Zu Versuchen, Epistolographie und Rhetorik miteinander zu verbinden, kam es erst bei späteren Autoren des 4. Jh.s (Libanius, Epist 528,4; C. Julius Victor, Rhet 447-448).[185] Das bedeutet allerdings nicht, dass ein Briefschreiber im 1. Jh. im Briefcorpus auf die Anwendung der standardisierten rhetorischen Argumentationsweisen und Beweisverfahren verzichtet hätte.

Übereinstimmung besteht darin, dass 1,1-17 der Briefeingang ist, der mit dem traditionellen epistolaren Präskript (1,1-7: Verfasser, Adressaten, Gruß) und einem Proömium (1,8-17) beginnt, das nach Dank und Bitte in die thesenhafte Angabe des Briefthemas mündet (1,16-17). Weiter herrscht größtenteils Einigkeit darüber, dass 1,18–11,36 das Briefcorpus bildet, bestehend aus vier Hauptteilen. Der erste Hauptteil (1,18–5,21) beschreibt die Rechtfertigung der Sünder durch den Glauben infolge des Sühnetodes Jesu Christi, mit einer Behandlung (1) der Sünde der Heiden und der Juden in 1,18–3,20 und (2) der Rechtfertigung der Sünder aufgrund des Glaubens an Jesus Christus in 3,21–5,21.[186] Der zweite Hauptteil (6,1–8,39) behandelt das Leben der Jesusbekenner angesichts der Wirklichkeit der ihnen geschenkten Gerechtigkeit Gottes im Kontext der Wirklichkeit dieser Welt. Der dritte Hauptteil (9,1–11,36) behandelt den Unglauben Israels angesichts des Kommens des Messias Jesus. Der vierte Hauptteil (12,1–15,13) formuliert die abschließende Paränese (Ermahnung). Den Briefschluss bildet 15,14–16,27. Der Kommentar geht von folgender Disposition aus:

Einleitung 1,1-17
1. Präskript: Absender, Adressaten, Gruß 1,1-7
2. Proömium: Dank, Fürbitte, Thema 1,8-17

1. Die Rechtfertigung der Sünder durch Jesus Christus 1,18–5,21
1.1 Heiden und Juden unter dem Zorn Gottes 1,18–3,20
   1) Die Sünde der Heiden 1,18-32
   2) Die Sünde der Juden 2,1–3,20
1.2 Die Heil schaffende Offenbarung Gottes in Jesus Christus 3,21–5,21
   1) Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Sühnetod Jesu Christi 3,21-31
   2) Der Glaube Abrahams und das universale Gottesvolk aus Juden und Heiden 4,1-25

183 Vgl. Theon, Progymnasmata 10. Theon von Alexandrien wirkte im 1./2. Jh. n.Chr. Siehe Malherbe, Theorists, 2; Kremendahl, Botschaft, 16-17; vgl. Lampe, Analyse, der im Anschluss an Kremendahl versucht, Epistolographie und Rhetorik zu verbinden.

184 Bauer, Paulus, 103 Anm. 55.

185 Vgl. Reed, Epistle. Für den folgenden Punkt vgl. Bauer, Paulus, 104.

186 Zur Stellung von 5,1-11/12-21 in der Struktur des Römerbriefs s. die Einleitung zur Kommentierung von Kap. 5.

3) Der Frieden mit Gott und die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes 5,1-11
4) Die Herrschaft der Gnade über die Herrschaft der Sünde: Adam und Christus 5,12-21

2. Die Realität der Rechtfertigung im Leben der Glaubenden 6,1–8,39
2.1 Das neue Leben in wirklicher Gerechtigkeit 6,1-23
1) Das neue Leben im Anschluss an Tod und Auferstehung Jesu 6,1-14
2) Das neue Leben als Freiheit und Gehorsam 6,15-23
2.2 Der Wechsel vom Sein im Fleisch zum Sein im Geist 7,1–8,17
1) Der Wechsel der Herrschaftsgewalt vom Gesetz zu Jesus Christus 7,1-6
2) Die Vergangenheit: Die Existenz unter dem Gesetz der Sünde und des Todes 7,7-25
3) Die Gegenwart: Die neue Existenz im Gesetz des Geistes des Lebens 8,1-17
2.3 Das Leiden der Gläubigen in Hoffnung 8,18-30
2.4 Der Triumph der Gläubigen 8,31-39

3. Die Realität der Rechtfertigung in der Geschichte Israels 9,1–11,36
3.1 Die Fürbitte des Apostels für die ungläubigen Juden 9,1-5
3.2 Gottes Gerechtigkeit in Israels Geschichte 9,6-29
1) Gottes freie Erwählung und die wahre Zugehörigkeit zu Israel 9,6-13
2) Gottes freies Erbarmen und das wahre Gottesvolk 9,14-29
3.3 Israels Widerstand gegen Gottes Gerechtigkeit 9,30–10,21
1) Das Evangelium als Stein des Anstoßes 9,30-33
2) Die Gerechtigkeit Gottes und das Ziel des Gesetzes 10,1-13
3) Der unentschuldbare Unglaube Israels 10,14-21
3.4 Die Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes und die Errettung Israels 11,1-32
1) Die Erwählung eines Restes in Israel 11,1-10
2) Die Folge der Ablehnung des Evangeliums durch Israel 11,11-24
3) Die Erfüllung der Verheißung und die Rettung Israels 11,25-32
3.5 Der Lobpreis von Gottes Gerechtigkeit 11,33-36

4. Das Leben der Gerechtfertigten 12,1–15,13
4.1. Das Leben des Gläubigen als heiliges Selbstopfer für Gott 12,1-2
4.2 Die Gaben der Gnade Gottes 12,3-8
4.3 Die Verpflichtung zur Nächstenliebe 12,9-21
4.4 Die Verpflichtung gegenüber dem Staat 13,1-7
4.5 Die Verpflichtung zur Nächstenliebe als Erfüllung der Gebote 13,8-10
4.6 Die endzeitliche Motivation christlichen Verhaltens 13,11-14
4.7 Die gegenseitige Annahme der Starken und der Schwachen 14,1-23
4.8 Die heilsgeschichtliche Motivation christlichen Verhaltens 15,1-13

Schluss 15,14–16,27
1. Die Pläne des Apostels 15,14-33
2. Empfehlung der Phöbe 16,1-2
3. Grüße 16,3-16
3. Ermahnung zur Wachsamkeit gegenüber Irrlehrern 16,17-20
4. Grüße aus dem Umfeld des Apostels 16,21-23
5. Doxologie 16,25-27

7. Gedankengang und theologische Grundzüge

1. Paulus lässt bereits in der ersten Zeile das Thema des Briefs anklingen: Er beschreibt sich in der Absenderangabe des Präskripts als „Sklave des Messias Jesus, berufen zum Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes“ (1,1).[187] Es geht im Römerbrief um Jesus, den Messias Israels, den Sohn Gottes, der auf der Erde gelebt hat und nach seinem Tod und seiner Auferstehung als Herr in Macht regiert (1,3-4). Es geht um das Evangelium, d.h. um die gute Nachricht von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die Heiden wie Juden Heil anbietet, weil der Sühnetod Jesu am Kreuz Heil geschaffen hat, eine Offenbarung, die Paulus in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren als Wort Gottes verkündigt hat, in seinem bevorstehenden Jerusalembesuch erläutern wird und bald in Rom und Spanien verkündigen will. Dieser weltweite Bezug des Evangeliums wird im Briefschluss unterstrichen: Paulus ist ein „Diener des Messias Jesus für die Völker, der priesterlich das Evangelium Gottes ausrichtet“ und „von Jerusalem aus im Bogen bis nach Illyrien überall das Evangelium vom Messias“ verkündigt hat (15,16.19). Im Brief an die stadtrömischen Christen thematisiert Paulus das Evangelium, das er als Missionar in den (nord-)östlichen Regionen des Römischen Reiches verkündigt hat. Die Themenangabe in 1,16-17 beschreibt das Evangelium als „Kraft Gottes zur Rettung für jeden, der glaubt“. Das heißt, das Evangelium ist nicht nur das verkündigte Wort Gottes von seiner Offenbarung in Jesus Christus, sondern zugleich und fundamental die Macht, die das Heil, das verkündigt wird, bewirkt für alle, die an Jesus als Messias Israels und Retter der Welt glauben.

Im ersten Hauptteil erläutert Paulus das Evangelium von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als die Rechtfertigung der Sünder durch Jesus Christus (1,18–5,21). Paulus argumentiert in zwei Schritten. Der erste Argumentationsgang (1,18–3,20) steht unter der Überschrift „Offenbarung des Zornes Gottes“ (1,18): Sowohl die heidnischen Polytheisten, die statt des Schöpfers das Geschöpf anbeten und infolgedessen den Respekt für die Mitmenschen verlieren (1,19-32), wie die Juden, die das Gesetz haben und beschnitten sind (2,1–3,20), bedürfen der Rettung, weil sie als Sünder dem Zorngericht Gottes ausgeliefert sind. Jüdische Einwände, dass man das Volk der Juden infolge der göttlichen Erwählung Israels nicht einfach neben die Heiden unter den Zorn Gottes stellen kann (3,1-8), gelten nicht: Sowohl

187 Siehe neben den Kommentaren von Schlier, Fitzmyer, Haacker und Lohse noch Wright, Romans and the Theology of Paul; Becker, Paulus, 370-394; Lohse, Evangelium; Schnelle, Paulus, 338-397; Wilckens, Theologie III, 169-241; Haacker, Theology; Longenecker, Introducing Romans, 353-458.

Juden als auch Heiden leben unter der Herrschaft der Sünde (3,9-20). Der jüdische bzw. judenchristliche Dialogpartner des Apostels greift mit zwei Schlussfolgerungen das Argument an, dass die Juden genauso wie die Heiden Sünder sind: Erstens annulliert Paulus die heilsgeschichtliche Priorität der Juden (3,1-4) und zweitens macht Paulus Gott zu einem ungerechten Richter und führt zu Libertinismus (3,5-8). Paulus entkräftet diese Einwände nur zum Teil: Im zweiten und dritten Hauptteil wird er diese wichtigen Fragen ausführlicher behandeln. Im zweiten Argumentationsgang (3,21–5,21) erläutert Paulus zunächst die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die den Kern des Evangeliums ausmacht (1,17; wieder aufgenommen in 3,21). Gott bewirkt die Rechtfertigung der Sünder aufgrund seiner in Jesus Christus offenbarten Barmherzigkeit, die für alle Heil schafft, die an Jesus Christus glauben, unabhängig vom mosaischen Gesetz (3,21-23). Die Rechtfertigung des Sünders ereignete sich im Sühnetod Jesu Christi, durch den Gott alle Sünder gerecht spricht, sie von ihrer Todverfallenheit erlöst, ihre Schuld sühnt und ihre Sünden vergibt (3,24-26), ohne dass sich der Mensch rühmen könnte und ohne dass das mosaische Gesetz, ohne dessen Zutun Gott das messianische Heil bewerkstelligte, abgeschafft würde (3,27-31). Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Sühnetod Jesu, durch den alle Sünder, die Gottes Geschenk der Erlösung annehmen, Gerechtigkeit und Vergebung erlangen, schafft das Abraham verheißene universale Gottesvolk aus Juden und Heiden (4,1-25) und bewirkt Hoffnung und Frieden für die gerechtfertigten Sünder (5,1-11). In 5,12-21 fasst Paulus zusammen: Die von Adam und seinem Fall in die Sünde initiierte Herrschaft der Sünde ist durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi abgelöst worden von der Herrschaft der Gnade Gottes (5,12-21). Jesus Christus hat das universale Sündenproblem gelöst, das seit Adam die Menschen vom Leben in der Gegenwart Gottes getrennt hat.

Im zweiten Hauptteil erläutert Paulus die Realität der Rechtfertigung im Leben der Glaubenden (6,1–8,39), ein Thema, das mit dem Hinweis auf das Leben des aus Glauben Gerechten bereits in der Themenangabe in 1,17 angezeigt wurde. Die ausführliche Behandlung dieses Themas im literarischen Mittelteil des Briefs ist notwendig, weil die Erläuterung des Evangeliums als Rechtfertigung des gottlosen Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus zu dem Einwand führt, dass Paulus jeder christlichen Ethik den Boden unter den Füßen entziehe: Wenn es Sünder sind, die ohne Werke von Gott gerecht gesprochen werden, dann führt ein Mehr an Sünde zu einem Mehr an Gnade, und das heißt, dass das Tun der Sünde keine Rolle spielt und Christen also fröhlich weiter sündigen können (6,1). Dieser Einwand wurde bereits in 3,5-8 formuliert. Paulus weist den Einwand in 6,2-23

erstens dadurch zurück, dass er das neue Leben des Glaubenden als Tod und Auferstehung (6,1-14) und als Freiheit und Gehorsam (6,15-23) beschreibt. Die in der Bekehrung des Sünders zum Glauben an Jesus Christus und sein Heilswerk von Gott geschenkte Glaubensgerechtigkeit impliziert den Tod des Gerechtfertigten im Blick auf sein Leben als Sünder und setzt eine neue Lebenswirklichkeit (6,3-4). Die durch den Glauben erwirkte Teilhabe am Tod Jesu Christi resultiert aus der Freiheit von der Sklaverei der Sünde (6,5-7), und die durch den Glauben erwirkte Teilhabe an der Auferstehung Jesu Christi aus einem Leben für Gott (6,8-10). Da die Glaubenden infolge ihrer Identifizierung mit dem Tod Jesu Christi der Sünde gestorben sind, soll die Sünde in ihrer Lebenswirklichkeit nicht wieder zur Herrschaft kommen; sie sind und sollen Werkzeuge der Gerechtigkeit sein (6,11-14). Als der Versklavung unter die Sünde entnommene Gerechte sind die Gläubigen aufgerufen, sich in ihrem Alltagsleben als Gerechte und Heilige zu erweisen (6,15-23). Zweitens betont Paulus, dass für den an Jesus Christus Glaubenden ein Wechsel vom Sein im Fleisch zum Sein im Geist stattgefunden hat (7,1–8,17). Dieser Wechsel wird als Wechsel der Herrschaftsgewalt beschrieben: Der Jesusbekenner wird nicht mehr vom Gesetz beherrscht, das Sünder nur mit dem Tod bestrafen kann, sondern von Jesus Christus, durch dessen Tod den Sündern Leben geschenkt ist, das es diesen ermöglicht, Gott Frucht zu bringen (7,1-6). Paulus beschreibt diesen Wechsel der Herrschaftsgewalt als Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart: Die Vergangenheit des Sünders war eine Existenz unter dem Gesetz der Sünde und des Todes (7,7-25); die Gegenwart des an Jesus Christus glaubenden, gerechtfertigten Sünders ist eine Existenz im Gesetz des Geistes und des Lebens (8,1-17). An Jesus Christus Glaubende haben Gottes Geist erhalten und sind deshalb in ihrem Sein nicht vom sündhaften Fleisch, sondern vom göttlichen Geist als Macht der Selbsterschließung Jesu Christi bestimmt: Die Identifikation des Glaubenden mit Jesus Christus bedeutet, dass die Sünde keine Macht über seine Lebenswirklichkeit besitzt, weil diese von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt ist, die Leben bedeutet (8,9-11). Die durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi ermöglichte, von Gott geschenkte und vom Heiligen Geist realisierte neue Seinsweise ist zugleich Verpflichtung, nicht in die Seinsweise der von der Sünde beherrschten Existenz zurückzufallen (8,12-17). Paulus ist als Missionar Realist, deshalb kommt er im nächsten Abschnitt auf das Leiden der Gläubigen zu sprechen, dem sie trotz der neuen Seinsweise nicht entnommen sind: Das Leiden der Christen, das am Seufzen der gefallenen Schöpfung partizipiert, ist ein Leiden in Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit (8,18-27), in der mit Sicherheit ihre Rechtfertigung vollendet werden wird (8,28-30). Paulus beschließt

diesen Teil mit einem Triumphlied: Weil Gott für uns ist, kann niemand gegen uns sein: Gott hat im Sühnetod Jesu Christi demonstriert, dass er für uns ist und uns in seinem Heilshandeln alles gewährt hat. Gottes Gnade in Jesus Christus führt mit unerschütterlicher Gewissheit zu Herrlichkeit und Vollendung (8,31-39).

Im dritten Hauptteil behandelt Paulus die Realität der Rechtfertigung und die Erwählung Israels (9,1–11,36) und beantwortet den Einwand von 3,1-4. Zunächst bringt er seine Trauer über den Unglauben Israels zum Ausdruck (9,1-2): Trotz der heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels (9,4-5) sind die Juden vom Messias getrennt (9,3), weil sie Jesus als Israels Messias und Erlöser ablehnen, was Paulus nur zu gut aus seiner Zeit als Verfolger der Jesusbekenner und als Missionar in den Diasporasynagogen wusste. Paulus erläutert erstens das Verhalten Gottes: Die Gerechtigkeit Gottes ist konstant (9,6-29). Die wahre Zugehörigkeit zu Israel war schon immer das Resultat von Gottes freier Erwählung, wie die Beispiele von Isaak und Ismael und von Jakob und Esau beweisen: Nicht alle Nachkommen Abrahams oder Isaaks sind Kinder der Verheißung (9,6-13). Wenn das wahre Gottesvolk nicht aus sämtlichen Nachkommen Abrahams besteht, bedeutet dies nicht, dass Gott ungerecht ist oder willkürlich handelt: Weil der berufende Gott, der sich erbarmt und der verstockt, der Schöpfer ist, weil die Zugehörigkeit zur Erwählung nicht in der eigenen Willensanstrengung begründet ist, sondern auf das Erbarmen Gottes zurückgeht, weil die Geschichte die Setzung von Gottes souveräner Allmacht ist und weil der Mensch als Geschöpf nicht kompetent ist, Gott anzuklagen oder zu widersprechen, hat Gott die Heidenchristen zur endzeitlichen Herrlichkeit vorherbestimmt mit dem Ziel, dass der Reichtum seiner Herrlichkeit kundgemacht wird (9,14-29). Paulus behandelt zweitens das Verhalten Israels (9,30–10,21). Die konkrete Ursache für Israels Ausschluss vom Heil und für die Annahme der Heiden ist Israels Ablehnung des Messias (9,30-33). Israel will nicht akzeptieren, dass die Gerechtigkeit vor Gott nicht mehr durch das Gesetz kommt, sondern durch Jesus Christus, und dass die Gerechtigkeit, die das Gesetz wollte und ermöglichte, jetzt durch den Messias Jesus und den Glauben an ihn gewährt wird: Jesus Christus ist das Ziel und das Ende des Gesetzes (10,1-4). Der Glaube an Jesus Christus bedeutet Zuspruch der Gerechtigkeit Gottes, das konkrete, mündliche Bekenntnis zum auferstandenen Jesus Christus bedeutet Rettung im Endgericht (10,5-10). Die neue Heilsordnung, in der der Glaube an Jesus Christus zum Zuspruch der Gerechtigkeit führt, gilt ohne Unterschied für Juden und für Griechen, weil Jesus Kyrios ist für alle, die sich zu ihm bekennen (10,11-13). Der Unglaube Israels ist unentschuldbar (10,14-21): Israel hat dem Evangelium nicht geglaubt, obwohl Gott Boten

gesandt hat und Israel das Evangelium gehört hat: Israel hat das Evangelium verstanden, war aber nicht gehorsam; Gott hat sich von den Heiden finden lassen und er streckt seine Hände nach Israel aus. An Gott liegt es nicht, dass die Heiden, die Nicht-Volk waren, Gerechtigkeit erlangen und Israel selbst nicht. Paulus beschreibt drittens die Heilsmöglichkeit Israels als gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeit der Gerechtigkeit Gottes (11,1-32). Trotz der Verstockung Israels ist der Ungehorsam kein vollständiger: Es gibt einen „Rest" von Israeliten, die aufgrund der göttlichen Gnade erwählt wurden und die zu der verheißenen Erlösung gelangt sind (11,1-10). Die gegenwärtige Verstockung Israels gibt den Heiden die Gelegenheit der Versöhnung: Die Tatsache, dass die Heiden diese Gelegenheit ergreifen, soll Israel eifersüchtig machen und zur Rettung führen (11,11-24). Das ist das Geheimnis von Gottes Heilsplan (11,25-32): Die Verstockung Israels führt zur Errettung der „Fülle der Heiden", und auf diese Weise rettet Gott „ganz Israel" (11,26). Paulus schließt mit einem Lobpreis von Gottes Gerechtigkeit (11,33-36).

Der vierte Hauptteil behandelt das Leben der Gerechtfertigten, eine alle Teile des Römerbriefs verbindende Thematik (12,1–15,13): Weil die aus Glauben lebenden Jesusbekenner Gerechtigkeit zugesprochen bekommen haben (1,17), weil der Glaube das Gesetz Gottes nicht außer Kraft setzt, sondern aufrichtet (3,31), weil die Jesusbekenner als Sünder Tote waren, die Gott lebendig gemacht hat (4,17), weil es der Gehorsam Jesu Christi war, der uns Sünder zu Gerechten gemacht hat (5,19), weil die Glaubenden die Glieder ihres Leibes nicht als Waffen der Ungerechtigkeit benutzen sollen, sondern im Dienst Gottes als Waffen der Gerechtigkeit (6,13), weil sie in der neuen Wirklichkeit des Geistes Gottes leben (7,6), der sie bevollmächtigt, nicht nach dem „Fleisch", d.h. der sündigen Eigenmächtigkeit des Menschen zu leben, sondern vom Heiligen Geist bestimmt zu sein (8,9-13), weil sie Söhne des lebendigen Gottes sind (9,26), deshalb sollen die Glaubenden im Alltag der Welt ihr Leben als rechten Gottesdienst gestalten (12,1-2). Paulus behandelt die Gaben der Gnade Gottes (12,3-8). Er betont die Verpflichtung zur Nächstenliebe (12,9-21), zum rechten Verhalten gegenüber dem Staat (13,1-7) und erneut zur Nächstenliebe als Erfüllung der Gebote (13,8-10). Er schreibt von der Motivation christlichen Verhaltens durch die Nähe der Wiederkunft Jesu und des göttlichen Endgerichts (13,11-14). Er mahnt, dass die Starken und die Schwachen sich gegenseitig annehmen (14,1-23) und betont in diesem Zusammenhang das Vorbild Jesu Christi als die heilsgeschichtliche Motivation christlichen Verhaltens (15,1-13).

Die Skizze der theologischen Grundzüge des Römerbriefs bestätigt, dass Paulus in diesem Brief eine auf den konkreten historischen Kontext zuge-

schnittene Zusammenfassung des Evangeliums formuliert: Er schreibt in Korinth, geographisch und missionstaktisch zwischen Jerusalem im Osten und Rom bzw. Spanien im Westen. Dazu passt eine zweifache Beobachtung: Der Römerbrief enthält viele alttestamentliche Zitate, und er enthält eine ganze Reihe von Gedanken und Motiven, die wir in früheren Briefen des Apostels finden.[188] Der Römerbrief bietet eine „Summe des Evangeliums", aber er fasst nicht systematisch die gesamte Theologie des Apostels Paulus zusammen: Wir lesen nichts über das Abendmahl, von dem im 1. Korintherbrief die Rede ist, und wenig über die Lehre von der Gemeinde (Ekklesiologie), die Paulus ausführlich im 1. Korintherbrief und im Epheserbrief behandelt, ebenfalls wenig über die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), die im 1. und 2. Thessalonicherbrief stärker im Zentrum stehen. Weil Paulus im Römerbrief zentral von Gottes Offenbarung, von Jesus Christus, vom Heiligen Geist, von der Sünde der Menschen, von Sündenvergebung und Erlösung und vom neuen Leben der Jesusbekenner spricht, ist es gleichwohl richtig, diesen als Summe des Evangeliums zu beschreiben.

2. *Gott* ist der Gott des Volkes Israel (11,1), der Vater Jesu Christi (1,4) und „unser Vater" (1,7), d.h. der Vater aller, die glauben (4,11-12) und im Geist „Abba, Vater!" rufen (8,15). Abgesehen von Allerweltsworten wie „und" (καί) oder „in" (ἐν) ist „Gott" (θεός) das im Römerbrief am häufigsten verwendete Wort (153 Vorkommen). Die Genitivverbindungen sind besonders instruktiv: Paulus spricht von „Evangelium Gottes" (1,1; 15,16) als „Kraft Gottes" (1,16), „Sohn Gottes" (1,4), „Gerechtigkeit Gottes" (1,17; 3,5.21.22; 10,3), „Wille Gottes" (1,10; 12,2; 15,32), „Zorn Gottes" (1,18), „Herrlichkeit Gottes" (1,23; 3,23; 5,2; 15,7 „Ehre Gottes"), „Wahrheit Gottes" (1,25; 15,8), „Rechtsordnung Gottes" (1,32), „Gericht Gottes" (2,2.3), „Gottes Güte" (2,4), „gerechtes Gericht Gottes" (2,5), „Name Gottes" (2,24), „die Worte Gottes" (3,2), „Treue Gottes" (3,3), „Furcht Gottes" (3,18), „Verheißung Gottes" (4,20), „Liebe Gottes" (5,5; 8,39), „Gnade Gottes" (5,15), „Gabe Gottes" (6,23), „Gesetz Gottes" (7,22.25; 8,7), „Geist Gottes" (8,9.14; 15,19), „Söhne Gottes" (8,14.19; 9,26), „Kinder Gottes" (8,16.21; 9,8), „Erben Gottes" (8,17), „die Auserwählten Gottes" (8,33), „Wort Gottes" (9,6), „Plan Gottes" (9,11), „Güte Gottes" (11,22), „Strenge Gottes" (11,22), „Reichtum, Weisheit und Erkenntnis Gottes" (11,33), „Erbarmen Gottes" (12,1), „Anordnung Gottes" (13,2), „Diener Gottes" (13,4; 13,6), „Richterstuhl Gottes" (14,10), „Königreich Gottes" (14,17), „Werk Gottes" (14,20). Er ist der Gott „ewiger Macht und Gottheit" (1,20),

188 Wright, Romans and the Theology of Paul; Wright, Romans 9–11 and the ‚New Perspective'. Vgl. die Zusammenfassung bei Westerholm, Perspectives, 182-183.

der „Weisheit und Erkenntnis“ (11,33), der „Geduld und des Trostes“ (15,5), des „Friedens“ (15,33; 16,20) und der „Hoffnung“ (15,13), der die Jesusbekenner „mit aller Freude und Frieden im Glauben“ erfüllt (15,13).

Gott, der unvergänglich ist (1,23) und die Welt erschaffen hat (1,20.25; 11,36) und das, was nicht ist, ins Dasein ruft (4,25), herrscht über alle Mächte des Kosmos (8,38-39). Er ist der Gott der Juden (3,39): Er hat Israel Bundesschlüsse (9,4) und seine Worte (3,2) zuteilwerden lassen. Er ist der Gott, dem Abraham geglaubt hat (4,3.17). Er ist der Gott, der sein Volk Israel nicht verstoßen hat (11,1-2). Aber weil er „der Eine“ ist (3,30), ist er auch der Gott der Heiden (3,29). Er ist der lebendige Gott (9,26), der in den Werken der Schöpfung erkannt werden kann (1,19-21) und die Menschen am Tag des Zornes richten wird (2,3-5): Er wird jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen (2,6, mit Zitat von Ps 62,13, vgl. Spr 24,12). Alle Menschen werden vor dem Richterstuhl Gottes stehen (14,10, mit Zitat von Jes 49,18; vgl. 45,3). Niemand kann dem Gericht Gottes entrinnen (2,3): Gott wird am Tag der Offenbarung seines Gerichts gerecht richten (2,5).

Die fundamentale Bedeutung Gottes für die Theologie des Römerbriefs zeigt sich in der Themenangabe 1,16-17, in der Paulus das Evangelium als „Kraft Gottes“ beschreibt: Was Paulus über den Menschen (Anthropologie), über Jesus (Christologie), über die Rechtfertigung (Soteriologie) und über das rechte Verhalten im Alltagsleben (Ethik) schreibt, muss von der theozentrischen Grundstruktur seiner Theologie her begriffen werden. Paulus erläutert im Römerbrief die Heilsinitiative Gottes. Gott hat in der Inkarnation, im Kreuzestod und in der Auferstehung Jesu zum Heil aller Menschen gehandelt: Er befreit die an Jesus als Messias und Herrn glaubenden Juden und Heiden von der Wirkung seines Zornes; das Wort seines Evangeliums trifft den Menschen ins Herz (10,8-9), macht ihn neu und befähigt ihn zum Tun seines Willens (6,4; 7,6; 8,2-10; 12,2). Die grundlegenden Wendungen „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ), „Zorn Gottes“ (ὀργὴ θεοῦ) und „Liebe Gottes“ (ἀγάπη τοῦ θεοῦ) werden im Kommentar ausführlicher behandelt (s. zu 1,17; 1,18; 5,5).

3. *Jesus* ist als Nachkomme Davids der königliche Messias Israels, der Sohn Gottes und der Herr, dem Gott nach seinem Tod und der Auferstehung die Macht übertragen hat (1,3-4).[189] Paulus legt im Römerbrief aus, wie und weshalb Jesus Christus die Offenbarung Gottes verkörpert, dessen Tod und Auferstehung die Rechtfertigung und das Heil der Menschen bedeutet, die

189 Zur paulinischen Christologie vgl. Becker, Paulus, 423-437; Dunn, Theology of Paul, 182-315; Hurtado, Lord Jesus Christ, 79-134; Stuhlmacher, Theologie I, 282-310; Hahn, Theologie I, 202-221; Schnelle, Paulus, 463-543; Häusser, Christusbekenntnis.

allesamt Sünder sind, Juden wie Griechen, wenn sie zum Glauben an Jesus Christus kommen. Der Gedanke der Sendung von Jesus, dem messianischen Sohn Gottes, durch den Vater „in der Gestalt des sündigen Fleisches“ (8,3) impliziert einen Kontrast zwischen der Herkunft Jesu aus der Welt Gottes und seinem Leben in der Welt der Menschen: Paulus spricht, um spätere dogmatische Ausdrücke zu nennen, von der Präexistenz und der Inkarnation Jesu. Die Präexistenz Jesu wird bereits im Präskript angezeigt in dem Satz: „(das Evangelium) von seinem Sohn, der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch“ (1,3).[190] Derselbe Gedanke ist wohl auch mit der Bezeichnung Jesu als Gottes „Sohn“ angesprochen (1,3; 5,10; 8,3.32).

Der Eigenname Ἰησοῦς „Jesus“ (35 Vorkommen) wird in 3,26 und 8,11 ohne Zusatz verwendet, verweist dort also deutlich auf den Jesus von Nazareth, ohne dass Paulus im Römerbrief besonderes Interesse am Leben des historischen Jesus zeigt, von der Inkarnation und dem Tod am Kreuz abgesehen. Paulus macht im Römerbrief folgende Aussagen zum irdischen Jesus: Jesus ist „aus dem Samen Davids“, d.h. er ist Nachkomme Davids und königlicher Messias Israels (1,3); er hat in Gehorsam gegenüber dem Gesetz gelebt (5,19); er gehört als geborener Jude zum erwählten Gottesvolk Israel (9,5) und hat innerhalb des jüdischen Volkes die Verheißungen Gottes erfüllt (15,8). Er hat „nicht für sich selbst gelebt“ (15,3): Er war ein „Diener der Beschnittenen“ (15,8), der gehorsam war (5,19) und für alle Menschen gelitten hat (8,17). Paulus redet häufig vom Tod Jesu (3,25; 4,25; 5,9-10; 6,3-4; 7,4; 8,3.32.34; 14,9):[191] Jesus ist als Messias für die Gottlosen gestorben (5,6). Sein Tod war ein Tod am Kreuz (6,6), in dem sich Gott zur Sühnung der Sünde geoffenbart hat (3,25). Paulus spricht oft im gleichen Atemzug von Jesu Auferstehung: Jesus wurde wegen der Sünden der Menschen in den Tod gegeben, und wegen der Gerechtmachung der Glaubenden wurde er auferweckt (4,25; vgl. 1,4; 4,24-25; 5,10; 6,4-5.9; 7,4; 8,11.34; 10,9; 14,9).[192]

Im Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu spricht Paulus von dessen Inthronisierung (1,4; 8,34), die mit dem Titel κύριος (*kyrios*; „Herr“) verbunden ist (10,9). Wenn Paulus von Jesus Christus als κύριος spricht,[193] unterstreicht er die universale Geltung seines Heilswerks. Schließlich spricht Paulus kurz von der Wiederkunft Jesu (11,26, mit Worten aus Jes 59,20)

190 Vgl. Hengel, Präexistenz, 288-89; Söding, Präexistenzchristologie; Theobald, Der Römerbrief, 169-170.

191 Vgl. Käsemann, Heilsbedeutung; Hofius, Sühne; Gaukesbrink, Sühnetradition; Söding, Sühne; Dunn, Theology of Paul, 207-233; Wolter, Paulus, 97-128.

192 Zur Auferstehung Jesu im Römerbrief s. Head, Jesus' Resurrection.

193 1,4.7; 4,24; 5,1.11.21; 6,23; 7,25; 8,39; 10,9.12; 13,14; 15,6.30; 16,18.20; vgl. 12,11; 14,8; 16,2.8.11.12.13.22.

und von Jesus als Retter der Glaubenden im Endgericht (5,9-10). Neben dem κύριος-Titel verwendet Paulus vor allem den Ausdruck Χριστός (*Christos*; Hebr. מָשִׁיחַ, *maschīach*, „Messias", „der Gesalbte") für Jesus (63 Mal):[194] 16 Mal in der Wendung Ἰησοῦς Χριστός,[195] 13 Mal in der Wendung Χριστὸς Ἰησοῦς[196] und 34 Mal allein (s. zu 1,1). Die Bedeutung „Messias" – der von David abstammende (1,5) Gesalbte, den Gott zur Rettung seines Volkes sendet – liegt eindeutig in 9,5 vor in einem Kontext, in dem Paulus die Vorzüge Israels auflistet (9,4-5). Diese titulare Bedeutung klingt deutlich in der Formulierung Χριστὸς Ἰησοῦς (*Christos Iēsous*) an, die nur Paulus verwendet,[197] ist aber auch in der umgekehrten Formulierung Ἰησοῦς Χριστός nicht verschwunden. Die Benennung Χριστός ist „in der Verbindung mit Ἰησοῦς als Cognomen aufzufassen, bei dem die titulare Bedeutung durchaus mitschwingen kann".[198] Paulus bezeichnet Jesus 10 Mal als „Sohn Gottes" (υἱὸς θεοῦ bzw. υἱὸς αὐτοῦ).[199] Jesus ist Gottes Sohn als der von Gott gesandte Messias Israels (8,3). Die Verwendung des Titels „Sohn Gottes" beschreibt Jesu Gottesverhältnis und das Verhältnis Gottes zu Jesus von Anfang an: die „Identifikation Gottes mit Jesus von Nazaret" beinhaltet nicht einfach die nachträgliche Rechtfertigung seiner Lebenshingabe durch seine Auferstehung, sondern „betrifft zuerst ihn selbst als Person, die als Heilsgabe Gottes an die Menschen sich schon von ihrem Ursprung her Gottes Selbsteinsatz verdankt".[200] Der auferstandene Jesus Christus, den Gott als seinen Sohn in Macht eingesetzt hat, ist als „Geist der Heiligkeit" gegenwärtig wirksam (1,4).

4. *Die Sünde*. Paulus erläutert das Evangelium vom Sohn Gottes, in dessen Tod und Auferstehung Gott sich zum Heil der Menschen offenbart (3,21–5,12), als Antwort auf das Sündenproblem der Menschen (1,18–3,20).[201]

194 Die textkritisch unsichere Stelle 8,34 nicht mitgezählt.

195 1,4.6.7.8; 3,22; 5,1.11.15.17.21; 7,25; 8,11; 13,14; 15,6.30; 16,27.

196 1,1; 2,16; 3,24; 6,3.11.23; 8,1.2.39; 15,5.16.17; 16,3; vgl. 8,34.

197 Apg 24,24; 1Petr 5,10, und andere Stellen sind textkritisch unsicher.

198 Schnelle, Paulus, 497. Zur titularen Bedeutung von Χριστός bei Paulus vgl. F. Hahn, Art. Χριστός, EWNT III, 1149; Wright, Climax, 41-48; Hengel, Jesus der Messias Israels, 1-8; Hurtado, Lord Jesus Christ, 98-101.

199 1,4; 8,14.19; 9,26; mit Possessivpronomen αὐτοῦ: 1,3.9; 5,10; 8,29; mit ἰδίου: 8,32; mit ἑαυτοῦ: 8,3. S. Blank, Paulus und Jesus, 249-303; Hengel, Sohn Gottes, 78-85,118-125.

200 Theobald, Sohn Gottes, 129 (zu Röm 1,3-4; 8,3). Häusser, Christusbekenntnis, 204: „Die Auferstehung und Erhöhung vermittelt nicht eine neue *qualitas*, sondern nur einen neuen *status*, einen *status exaltationis*".

201 Zur paulinischen Anthropologie vgl. Gutbrod, Anthropologie; Jewett, Terms; Käsemann, Anthropologie; Schlier, Grundzüge, 55-121; Schnelle, Anthropologie, 44-133; Bell., No One Seeks for God; Dunn, Theology of Paul, 51-161; Hahn, Theologie I, 222-244; Schnelle, Paulus, 565-627; Theobald, Der Römerbrief, 131-167; Lichtenberger, Das Ich

Paulus spricht von der *Schöpfung* grundsätzlich im Kontext des Evangeliums und somit im Zusammenhang der Christologie, vor allem in 7,7-25 und in 8,18-30. Er behandelt aber die Schöpfung und das Wesen bzw. das Problem des Menschen in 1,19–3,20 und vor allem in 1,19-32 auch in grundsätzlicher Weise. In Röm 1,19-32 ist der Begriff der Schöpfung (κτίσις) von Gen 1 her bestimmt: Paulus spricht von den Werken der Schöpfung (1,20) – zu denen fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere gehören (1,23; vgl. Gen 1,24) –, in denen Gottes Macht (δύναμις) für den Menschen erkennbar wird (1,19-20; vgl. 7,22). Gott ist „der das Nicht-Seiende als Seiendes ruft" (4,17; vgl. 11,36).

Die Fähigkeit der *Menschen*, Gottes Macht in den Werken der Schöpfung zu erkennen, bleibt jedoch völlig unwirksam, weil sie sich weigern, der Wahrheit Gottes in ihrem Leben zu entsprechen (1,21-23; vgl. 7,18-23). Anstatt den Schöpfer anzubeten, verehren die Menschen die Schöpfung (1,23) und vertauschen natürliche Beziehungen mit unnatürlichen Beziehungen (1,26-27). In 5,12-21 spricht Paulus von Adam, durch den die Sünde in die Welt kam (ohne Nennung Adams: 7,7-11). In 3,23 spielt er auf die Sünde Adams an, durch die er und seine Nachkommen die „Herrlichkeit Gottes" verloren haben; in 8,20 spricht er davon, dass die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen wurde, ebenfalls eine Anspielung auf den Sündenfall. Paulus verwendet im Römerbrief 48 Mal das Wort ἁμαρτία (*hamartia*; „Sünde"), 7 Mal das Verb ἁμαρτάνειν („sündigen").[202] Dem entspricht, dass Paulus 22 Mal das Wort θάνατος (*thanatos*; „Tod") und 23 Mal das Verb ἀποθνῄσκω („sterben") verwendet: Die Sünde hat den Tod als Folge.[203] Paulus erläutert in drei Stellen die Realität der Sünde.

In 1,18–3,20 beschreibt Paulus die äußeren Erscheinungsformen der Sünde: Die Sünde von Heiden und Juden ist die Weigerung, die Wahrheit der Macht und Gottheit Gottes anzuerkennen, ihn als Schöpfer der Welt zu verehren und nach seinem Willen zu leben (1,21). Dabei ist Sünde nicht nur eine Einstellung, sondern Tatsünde, wie die Lasterkataloge in 1,29-32 und 2,21-22 zeigen.

In 5,12-21 beschreibt Paulus das Wesen der Sünde ohne Differenzierung zwischen Heiden und Juden, mit der Betonung auf dem Status menschlicher

---

Adams; Stuhlmacher, Theologie I, 267-282; Kooten, Paul's Anthropology; Wolter, Paulus, 376-383.

202 ἁμαρτία: 3,9.20; 4,7.8; 5,12.13.20.21; ἁμαρτάνειν: 2,12a.b; 3,23; 5,12.14.16; 6,15. Andere Vokabeln für Sünde sind ἁμάρτημα („Verfehlung, Sünde"; 3,25), παράβασις („Übertretung"; 2,23; 4,15; 5,14), παράπτωμα („Fehltritt, Vergehen, Sünde"; 4,25; 5,15a.b.16.17.18.20; 11,11.12).

203 θάνατος: 1,32; 5,10.12.14.17.21; 6,3.4.5.9.16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2.6.38; ἀποθνῄσκω: 5,6.7.8.15; 6,2.7.8.9.10; 7,2.3.6.10; 8,13.34; 14,7.8.9.15.

Existenz und dem Schicksal aller Menschen: Die Sünde ist das Verhängnis menschlicher Existenz seit Adam, der am Anfang der Menschheitsgeschichte gesündigt hat. Sünde wird im Ungehorsam gegen Gottes Gebot sichtbar (5,17-19). Sie bringt allen Menschen die Verurteilung im Gericht Gottes (5,16) und sie resultiert in der Herrschaft des Todes (5,12.14.17).

In 7,7-24 beschreibt Paulus den Kernprozess der Sünde im Sinn einer Introspektion, die allen Menschen zugänglich ist, dargestellt als Zeugnis des „Ich" im Anschluss an Adam und seinen Sündenfall. Sünde ist die Begierde (7,7-8) des Menschen, das von Gott Verbotene zu tun. Das Wesen der Sünde als Macht und Verhängnis zeigt sich in der Erfahrung des Menschen, dass sein „Ich" an die Sünde verkauft ist (7,14) und von der Sünde gefangen gehalten wird (7,23). Sünde führt immer zum Tod: zum physischen Tod (5,12) und zum Tod diesseits des Sterbens als Leben ἐν σαρκί [*en sarki*] („im Fleisch"), nach 7,13-24 zu verstehen als radikaler Identitätsverlust des Menschen als Geschöpf Gottes, das dem Sündigen hilflos ausgeliefert ist.[204] Die Macht der Sünde macht den Sünder, der gottlos denkt und lebt (1,18; 4,5; 5,6), zum Feind Gottes (5,10).

Paulus verwendet weitere anthropologisch relevante Wörter, die im Kommentar ausführlicher besprochen werden: σάρξ [*sarx*] („Fleisch"),[205] πνεῦμα [*pneuma*] („Geist"),[206] ψυχή [*psychē*] („Seele"),[207] νοῦς [*nous*] („Vernunft"),[208] σῶμα [*sōma*] („Leib"),[209] τὰ μέλη [*ta melē*] („die Glieder"),[210] καρδία [*kardia*] („Herz"),[211] συνείδησις [*syneidēsis*] („Gewissen"),[212] ὁ ἔσω ἄνθρωπος [*ho esō anthrōpos*] („der innere Mensch").[213]

5. Das *mosaische Gesetz* (νόμος) darf „Sünde" und „Tod" nicht als drittes Glied einer „unheilvollen Trias"[214] hinzugefügt werden: Paulus betont in 3,31, dass seine Sicht der Sünden von Heiden und Juden (1,18–3,20) und der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Jesus Christus (3,21-

204 Vgl. Theobald, Der Römerbrief, 158-160. Zur Diskussion über die „Dialektik" im paulinischen Sündenverständnis – Sünde als Tatsünde und Sünde als Macht bzw. Verhängnis – s. im Kommentar zu 5,12.

205 1,3; 2,28; 3,20; 4,1; 6,19; 7,5.18.25; 8,3.4.5.6.7.8.9.12.13, etc. (insgesamt 26 Mal).

206 Die 34 Vorkommen von πνεῦμα beziehen sich meistens auf den Heiligen Geist (1,4; 5,5; 9,1; 14,17; 15,13.16), den Geist Gottes (8,9.14; 15,19) oder den Geist Christi (8,9). Vom „Geist" des Menschen ist in 8,16; 11,8 die Rede.

207 2,9; 11,3; 13,1; 16,4.

208 1,28; 7,23.25; 11,34; 12,2; 14,5.

209 1,24; 4,19; 6,6.12; 7,4.24; 8,10.11.13.23; 12,1.4.5.

210 6,13.19; 7,5.23; vgl. 3,13-15.

211 1,21.24; 2,5.15.29; 5,5; 6,17; 8,27; 9,2; 10,1.6.8.9.10; 16,18.

212 2,15; 9,1; 13,5.

213 7,22.

214 Gräßer, Abraham, 7.

30) das Gesetz gerade nicht aufhebt, sondern aufrichtet. Die von Paulus wiederholt angesprochene Beziehung zwischen Gesetz und Sünde (3,20; 4,15; 5,13.20; 7,5.7) ist nicht so zu verstehen, dass das Gesetz ein Teil des Problems menschlicher, insbesondere jüdischer Existenz ist.[215]

In 7,7-25 argumentiert Paulus für eine konsequente Unterscheidung zwischen der Macht und Realität der Sünde auf der einen und dem Gesetz auf der anderen Seite: Das Problem ist die Macht der Sünde und das tatsächliche Sündigen der Menschen, nicht das Gesetz, das „heilig" ist und dessen Gebote „heilig, gerecht und gut" sind (7,12).[216]

6. Das Verständnis von *Sündenvergebung und Heil*, deren Wirklichkeit die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und damit das Evangelium von Jesus Christus ausmacht, kann an den folgenden Themen festgemacht werden.[217]

Das Evangelium ist die *Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes"* (δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosynē theou*]): Die Sünder aus Heiden und Juden verdanken ihre Rettung vor dem richtenden Zorn Gottes (1,18) der Heilstat Gottes in Jesus Christus (3,21-26; vgl. 1,16-17). Die zentrale Wendung „Gerechtigkeit Gottes" betont Folgendes: (1) Gott selbst hat Heil gestiftet (*genitivus subjectivus*), sowohl für Heiden als auch für Juden, wobei sie sich im Blick auf Letztere als Bundestreue Gottes erweist (3,5; *gen. possessoris*). (2) Niemand kann aus eigener menschlicher Leistung heraus bzw. aus Werken des Gesetzes seine Sünden kompensieren und Heil erlangen: Gerechtigkeit ist für Sünder ein Vorgang, den Gott selbst in Gang setzen muss und setzt (*gen. auctoris*). (3) Damit ist die Gerechtigkeit Gottes zugleich eine Gabe, die dem Sünder zuteilwird (*gen. objectivus* im Sinn der *iustitia passiva*, bzw. *gen. auctoris* im Sinn der Gerechtigkeit als *donum Dei*). (4) Im Horizont des eschatologischen Zornes Gottes (1,18 als Überschrift von 1,19–3,20), durch den am Tag des Gerichts Heiden wie Juden gerichtet werden (2,2.3.5.12; 3,7; 5,9), geht es um den einzelnen Sünder, d.h. die Rechtfertigung hat einen forensischen Charakter. (5) Gleichzeitig ist die Gottesgerechtigkeit eine Macht, die den Sünder ergreift und rechtfertigt

215 Bultmann, Theologie, 242-243: Der höchste Ausdruck der Sünde ist das Rühmen (καυχᾶσθαι) des Menschen, das sich bei dem Juden als Sich-des-Gesetzes-Rühmen äußert und im Bestreben, die Gebote des Gesetzes zu halten, sichtbar wird. So auch G. Klein, Art. Gesetz III. Neues Testament, TRE XIII, 68-71; Klein, Sündenverständnis; Gräßer, Abraham, 10-11.

216 Für eine Behandlung des paulinischen Gesetzesverständnisses s. den Exkurs bei 7,12.

217 Zur paulinischen Soteriologie s. die Überblicke von Stuhlmacher, Theologie I, 310-347; Becker, Paulus, 423-447; Dunn, Theology of Paul, 317-532; Theobald, Der Römerbrief, 186-258; Hahn, Theologie I, 245-267; Schnelle, Paulus, 545-553; Wolter, Paulus, 97-128 (Die Heilswirklichkeit des Todes Jesu), 339-411 (Die Rechtfertigung aus Glauben).

(1,16-17): Der einzelne Sünder wird durch die offenbarte Gerechtigkeit in Gottes Heilshandeln mit der Welt hineingestellt.

Die Initiative der Gerechtigkeit Gottes gilt allen Sündern und wird rettende Wirklichkeit für die Menschen, die glauben, d.h. die Heilsbotschaft des Evangeliums annehmen und auf die Heilstat Gottes vertrauen (1,16-17; 3,22.25-28.30). Der Glaube ist nicht eine Leistung („Werk") des Sünders, die Gott honoriert: Der rechtfertigende Glaube ist Gnade (4,16), d.h. ein Geschenk des barmherzigen Gottes, das durch die Heilstat Jesu Christi ermöglicht wurde (5,2).

Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für die Sünder ist an den Tod Jesu gebunden. Die Erlösung, die Gott in seiner Gnade den Sündern „in Christus Jesus" zuteilwerden lässt, hat ihren Grund darin, dass Gott Jesus dazu bestimmt hat, „Sühne zu leisten mit seinem Blut" (3,25). Gott hat Jesus wegen der Verfehlungen der Menschen in den Tod hingegeben, und wegen unserer Gerechtmachung wurde er auferweckt (4,25): Jesus starb für die Gottlosen (5,6). Gott hat seine Liebe zu den Sündern darin erwiesen, dass Jesus Christus für diese gestorben ist, als sie noch Sünder waren (5,8). Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern er hat ihn für alle Sünder hingegeben (8,32). Die Heilswirkung des Todes Jesu ist sowohl einmalig als auch universal und bleibend gültig: Was Jesus, der Messias Israels und Retter der Welt, gestorben ist, „das ist er der Sünde ein für alle Mal gestorben" (6,10). Die universale Bedeutung des Todes Jesu wird in der Adam-Christus-Typologie (5,12-21) prägnant auf den Punkt gebracht: Die Rechtfertigung aus Glauben (5,1) im Gefolge des Todes Jesu gilt allen Nachkommen Adams, ob Heiden oder Juden.

Indem Jesus durch seinen Tod die Macht der Sünde gebrochen hat (5,18; 8,3-4), ist der Glaubende von der Macht des Geistes Gottes erfasst und in die Lage versetzt, nicht nach dem „Fleisch" zu leben, sondern durch den Geist die sündigen Taten des Leibes zu töten und sich von Gott leiten zu lassen (8,9-14).

Die Rechtfertigungslehre galt seit der Reformation des 16. Jahrhunderts, vor allem im lutherischen Deutschland, als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* und damit als Grundlage und Kernstück christlicher Theologie.[218] In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 wird sie als der „erste und Hauptartikel" genannt, und Martin Luther schreibt: *articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam*.[219] Diese zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre

218 Die Formel ist bei Franz Turretini im Jahr 1682 bezeugt; sachlich geht sie auf Luther zurück (vgl. Schmalkaldische Artikel, BSLK, 415-416); Th. Mahlmann, Art. Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae, RGG I, 799-800. Vgl. G. Sauter, Art Rechtfertigung IV–VII, TRE XXVIII, 315-364.

219 BSELK[6] (1967), 415; M. Luther, Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann

wurde von William Wrede bestritten, der meint, sie sei eine „Kampfeslehre“, die nur für die paulinische „Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum … gedacht“ sei.[220] Albert Schweitzer hält sie für einen „Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo bildet“ und als „unnatürliches Gedankenerzeugnis“ zu bewerten sei.[221] Im Gegensatz dazu betont Rudolf Bultmann im Rahmen seines soteriologisch-anthropologischen Paulusbildes, dass die Rede von der Rechtfertigung im Mittelpunkt der paulinischen Theologie steht: Die Gerechtigkeit Gottes ist die „von Gott geschenkte, zugesprochene Gerechtigkeit“, die der einzelne Sünder der freien Gnade Gottes verdankt.[222] Ernst Käsemann versteht die Rechtfertigungslehre ebenfalls als Mittelpunkt der paulinischen Theologie, betont aber gegen Bultmann, dass die „Gerechtigkeit Gottes“ nicht nur den Freispruch des einzelnen Sünders durch Gott bezeichnet, sondern zugleich Macht und Gabe Gottes ist.[223]
Krister Stendahl protestierte gegen die auf die Rechtfertigungslehre konzentrierte Paulusinterpretation: Paulus habe ein „robustes Gewissen“ gehabt und die Einhaltung des Gesetzes nicht grundsätzlich kritisiert; seine Lehre von der Rechtfertigung behandle nicht grundsätzlich die Position des Menschen vor Gott, sondern erwäge die missionarisch relevante Frage, wie die Heiden Zugang zum Heil Gottes bekommen; das erwählte Gottesvolk Israel werde von Gott auf einem eigenen Weg zum Heil geführt.[224]
Diese Kritik an der „lutherischen“ Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre wurde von E.P. Sanders aufgenommen:[225] Das zeitgenössische Judentum sei keine Gesetzesreligion gewesen; grundlegend ist die Erwählung Israels durch Gott; das mosaische Gesetz gilt als Gabe Gottes, die neben der Gehorsamsforderung die Verheißung Gottes beinhaltet, seiner Erwählung treu zu bleiben; das Gesetz enthält die Mittel zur Sühnung von Sünden, die Israel zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung des Bundesverhältnisses vorgeschrieben bzw. angeboten sind; sowohl die göttliche Erwählung als auch die Rettung sind nicht menschliche Leistung, sondern Tat der Barmherzigkeit Gottes. Paulus zeichne ein Zerrbild des palästinischen Judentums und seines Gesetzesverständnisses. Paulus sei überzeugt, dass Christen das Heil durch ihre Partizipation an Christus empfangen, die bei der Parusie Christi ihren Höhepunkt erreicht. Die Tiefenschichten des paulinischen Denkens seien nicht in rechtlichen Kategorien zu finden, sondern in der Überzeugung von der Teilhabe der Gläubigen an Christus bzw. am Geist Gottes, die einen Wandlungsprozess auslöst. Im Endgericht, bei dem nach den Werken gefragt wird, wird sich herausstellen, ob die Partizipation an Christus festgehalten oder verspielt wurde. Das wichtigste Thema des Römerbriefs sei die Gleichheit von Judenchristen und Heidenchristen. Für Paulus ist das Problem des Judentums nicht das Gesetz, sondern die Tatsache, dass es nicht Christentum ist.[226] James Dunn, der die Interpretation von Sanders als „New Perspective on Paul“ („Neue

(1537), WA XXXIX/1, 205 („Der Artikel von der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, und er erhält und regiert die Lehre der Kirche“). Vgl. Hirsch, Hilfsbuch, 125 (172). Vgl. Stolle, Luther und Paulus.

220 Wrede, Paulus, 72. Zu Wrede sowie Schweitzer, Bultmann und Käsemann vgl. Seifrid, Justification, 6-46.

221 Schweitzer, Mystik, 220.

222 Bultmann, Theologie, 280-283, Zitat 283.

223 Käsemann 90-95; Käsemann, Rechtfertigung.

224 Stendahl, Gewissen; Stendahl, Der Jude Paulus und wir Heiden.

225 Sanders, Paul and Palestinian Judaism (deutsch: Sanders, Paulus und das palästinische Judentum); Sanders, Law; Sanders, Paul (deutsch: Sanders, Paulus).

226 Für eine Darstellung der Positionen von Sanders, Dunn, und Wright vgl. Stuhlmacher, Theologie I, 238-241; Lohse 140-144; Westerholm, Perspectives, 129-193; Maschmeier, Rechtfertigung, 26-36; Yinger, New Perspective on Paul, 5-31.

Paulusperspektive“) bezeichnete,[227] betont in Anknüpfung an Stendahl und Sanders, dass es Paulus bei der Ablehnung der Werke des Gesetzes nicht um ein sowohl Juden als auch Heiden betreffendes Grundsatzurteil gehe, sondern um eine Kritik an dem partikularistischen Missverständnis der Tora als eine exklusiv Israel zuteilgewordene Gnade Gottes, die das jüdische Volk zu einer Abgrenzung von den Heiden führte. Der Ausdruck „Werke des Gesetzes“ bezeichne bei Paulus nicht Werkgerechtigkeit, sondern die nationalistische, d.h. ethnozentrische Engführung des Gesetzesverständnisses im zeitgenössischen Judentum. Die paulinische Rechtfertigungslehre behandle nicht so sehr die Frage, wie der einzelne Sünder gerettet wird, sondern die Beziehung von Juden und Heiden. Paulus bestreite nicht den Bund Gottes mit Israel noch die Tora als Gottes Gesetz, sondern die von Israel für sich allein reklamierten Gaben von Bund und Tora.[228] Der Kritik, man könne den Ausdruck „Werke des Gesetzes“ nicht einseitig als jüdische „boundary markers“ auf die Beschneidung und die Reinheitsvorschriften beziehen, begegnet Dunn mit der Klärung, dass für Paulus in der Tat der Glaube an Jesus Christus die einzige notwendige und ausreichende Antwort ist, die Gott von den Menschen für die Rechtfertigung erwartet: Paulus mag die Rechtfertigungslehre im Kontext der Heidenmission entwickelt haben, sie kann aber nicht auf diesen Kontext beschränkt werden.[229] Tom Wright insistiert, dass der Begriff der Rechtfertigung nicht das Mittel beschreibe, durch das Menschen gerettet werden und zum neuen messianischen Heilsvolk stoßen: „Rechtfertigung“ sei das Kennzeichen der durch Gott mit Gott versöhnten Sünder, die zum neuen Gottesvolk aus Juden- und Heidenchristen gehören. Paulus betone, dass der Schöpfergott zugleich der Gott des Bundes ist und dass der Bund mit Israel immer als Mittel gedacht war, den aus den Fugen geratenen Kosmos von den Folgen der Sünde zu befreien, was durch den repräsentativen Tod und die Auferstehung Jesu geschah. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben anstatt aus Werken des Gesetzes greife nicht die Meinung an, Gottes Gunst könne durch menschliche Leistung gewonnen werden, sondern die nationale Gerechtigkeit der Juden, die glaubten, ihre Verortung im Bundesvolk Gottes sei durch ihre Loyalität gegenüber den Zeichen der jüdischen ethnischen Identität (Beschneidung, Speisegebote, Sabbat) gesichert.[230] Wright betont in einer neueren Arbeit, dass es ihm nicht darum gehe, die Einsichten der Reformatoren zu negieren: Er will sie in dem größeren Kontext einer Bundestheologie verorten.[231]
Die positive Aufnahme von Anliegen und Ergebnissen der sog. „New Perspective“ in der Paulusexegese und die Kritik an verschiedenen Engführungen, Missverständnissen und Fehlinterpretationen können folgendermaßen zusammengefasst werden.[232] 1. Paulus und Luther sind in ihrem jeweils unterschiedlichen historischen Kontext zu interpretieren. Als Paulus den Römerbrief

227 Wolter, Paulus, 341-342, weist darauf hin, dass die zentralen Thesen der Neuen Paulusperspektive von Paul Wernle schon 1897 vorweggenommen wurden; s. Wernle, Christ.

228 Dunn, New Perspective, sowie die anderen in diesem Aufsatzband vereinigten Aufsätze; vgl. Dunn I lxiii-lxxii.

229 Dunn, Jesus, Paul and the Law, 196; vgl. Dunn, Theology of Paul, 379. Zur Klärung von Missverständnissen seiner Position s. Dunn, Works; Dunn, Whence, What and Wither. Zu dem Ausdruck „Werke des Gesetzes“ s. unten zu 3,20.

230 Wright, Romans and the Theology of Paul; Wright, Founder; Wright, Romans.

231 Wright, Justification, 222.

232 Zur kritischen Diskussion der „New Perspective on Paul“ vgl. Seifrid, Justification, 46-65; Hagner, Paul and Judaism; Hübner, Diskussion; Lohse, Disput; Stuhlmacher, Justification; Kim, Paul and the New Perspective; Westerholm, The ‘New Perspective’ at Twenty-Five; Westerholm, Perspectives; Carson/O’Brien/Seifrid, Hg. Justification and Variegated Nomism; Bachmann, Hg. Lutherische und neue Paulusperspektive; Bendik, Paulus; Lohse 140-145; Kruse 14-22; Maschmeier, Rechtfertigung, 44-90. Waters, Justification, ist oft polemisch, Yinger, New Perspective on Paul, 39-93, apologetisch. Man sollte beachten, dass es *die* „New Perspective on Paul“ nicht gibt: Einerseits bestehen zum Teil erhebliche Unterschiede zwischen Sanders, Dunn und Wright, andererseits

schrieb, hatte er sich seit mehreren Jahren mit Judenchristen auseinandergesetzt, die für Heidenchristen die Beschneidung und die Unterwerfung unter die Gebote der mosaischen Tora forderten, sowie mit Juden, die mit dem Hinweis auf die Beschneidung und das von Gott geoffenbarte Gesetz den grundsätzlichen Unterschied zwischen gesetzestreuen Juden, die zum Volk Gottes gehören, und den gesetzlosen Heiden betonen. Luther setzte sich mit der zeitgenössischen christlichen Theologie und Praxis auseinander, in der gute Werke als Bedingung des Heils angemahnt wurden. Diese „guten Werke" sind nicht mit den „Werken des Gesetzes" identisch, die manche Judenchristen von den Heidenchristen fordern. 2. Luther löste die Verknüpfung von Gesetz (mosaische Tora) und Israel auf und verstand unter „Gesetz" alle ethischen, moralischen Forderungen schlechthin. Trotzdem hat Luther in seiner anthropologischen Neufassung der Rechtfertigungslehre „ein wesentliches Element der paulinischen Rechtfertigungslehre bewahrt."[233] 3. Wenn Juden nicht durch das Tun der Gebote, die in der von Gott geoffenbarten Tora von den Gliedern des Bundesvolkes Gottes gefordert werden, das Heil erlangen, dann werden Heiden schon gar nicht durch gute ethische Taten gerettet. Das heißt, die Rechtfertigungslehre Luthers kann als genuine Interpretation der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben im Kontext seiner persönlichen Erfahrung und seiner Auseinandersetzung mit der (spät)mittelalterlichen Theologie verstanden werden. 4. Das Frühjudentum ist im Blick auf das Verständnis von Gesetz und Heil komplexer, als es die Interpretationen von sowohl Luther als auch Sanders erscheinen lassen: Man kann dem Frühjudentum weder pauschal Werkgerechtigkeit (Legalismus) vorwerfen, noch pauschal von Bundesnomismus reden, in dem die erwählende Gnade Gottes Priorität hat.[234] Manche frühjüdischen Texte betonen die barmherzige Gnade Gottes, die für das Heil den Ausschlag gibt. Andere Texte dokumentieren die Überzeugung, dass das Tun der Gebote des Gesetzes unabdingbare Voraussetzung für Gerechtigkeit und Heil ist. Was die Neue Paulusperspektive betrifft, besteht von einem theoretischen Standpunkt aus gesehen kaum ein Unterschied zwischen Bundesnomismus und Legalismus: Der „Eintritt" in das Volk Gottes ist Resultat des Bundes (abgebildet in der Beschneidung), die gegenwärtige und zukünftige Zugehörigkeit zum Volk Gottes hängt von der individuellen Akzeptanz und Praxis der Bundesbestimmungen ab.[235] 5. Der Ausdruck „Werke des Gesetzes" kann nicht auf die ethnischen „identity markers" von Beschneidung, Sabbat und Speisegebote beschränkt werden: Die „Werke des Gesetzes" bezeichnen die Gesamtheit dessen, was das Gesetz fordert. 6. Die „Gesetzeskritik" von Paulus ist nicht als Kritik am mosaischen Gesetz selbst, noch als Kritik an einem religiösen Leistungsanspruch der Juden im Sinn der Selbsterlösung zu verstehen. Das Problem ist nicht das Gesetz als solches, das als Gottes Offenbarung heilig ist und dessen Gebote heilig, gerecht und gut sind. Das Problem ist die Sünde, deren Vergebung nicht mehr durch das Gesetz und die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk durch die Beschneidung gewährleistet ist. Weil Paulus zentral christologisch denkt (*solus Christus*), bestimmen Tod und Auferstehung Jesu die Funktion des Gesetzes. 7. Die Betonung der nationalen Gerechtigkeit im Selbstverständnis der Juden läuft Gefahr, die von Paulus beschriebene Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus an den Rand der paulinischen Theologie zu drängen und nur für Heiden relevant sein zu lassen. Wer das Anliegen des Paulus auf die Frage nach der Gleichheit von Judenchristen und Heidenchristen reduziert und „als soziologische Erwägungen zur Begründung einer neuen Gruppenmentalität" erklärt, lässt die Ausführungen des Apostels darauf zusammenschrumpfen, „den Übergang von

haben sich Dunn und Wright in mehreren Veröffentlichungen mit unterschiedlichen Akzentuierungen, zum Teil Missverständnisse klärend, geäußert.

233 Wolter, Paulus, 411. Die Abgrenzung von der Rechtfertigungslehre Martin Luthers bei E.P. Sanders und anderen Vertretern der „New Perspective on Paul" beruht auf einer Verzeichnung der Theologie Luthers; s. Härle, Paulus und Luther; Wolter, Paulus, 341.

234 Neusner, Comparing Judaisms, 180, wirft Sanders vor, er übertrage paulinische Kategorien auf die rabbinische Literatur.

235 Campbell, Deliverance, 103-104; Hafemann, Yes and No, 129.

einer Gruppenzugehörigkeit zu einer anderen zu legitimieren".[236] 8. Paulus hat sich gegen ethnozentrische, die Heiden ausschließende Aspekte des jüdischen Selbstverständnisses gewandt, aber seine theologische Energie galt vor allem dem Insistieren auf der Beschneidung und dem Halten der Gebote als Bedingung des Heils seitens mancher Judenchristen. Paulus hat den nach dem Gesetz lebenden Juden nicht einfach vorgehalten, dass sie in ihrem Verhältnis zu den Heiden ihre jüdische Exklusivität betonen: Er verkündigte ihnen Jesus, den Messias Israels, als Gerechtigkeit schaffende und gewährende Offenbarung Gottes. 9. Paulus erläutert sein Verständnis von der Rechtfertigung aus Glauben im Kontext seiner Mission, die nicht als reine Heidenmission zu verstehen ist: Er missioniert immer sowohl in Synagogen unter Juden als auf dem Marktplatz unter Heiden. Die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben an Jesus Christus ist einerseits Teil seines Arguments, dass Heiden, die an Jesus Christus glauben, zum Volk Gottes gehören, ohne dass sie zuerst beschnitten werden und die Gebote der Tora einhalten müssen. Andererseits betont er auch gegenüber Juden, dass die traditionelle Zugehörigkeit zum Volk Gottes durch Beschneidung und Toragehorsam angesichts des Heilstodes Jesu Christi nicht mehr Heil garantiert. Alle, sowohl Heiden als auch Juden, werden nur gerecht, wenn sie zum Glauben an Jesus als messianischen Gottessohn, Herrn und Retter kommen. 10. Die Rechtfertigung des Gottlosen hat eine grundlegende forensische Komponente: Sie ist das Urteil, dass der an Jesus Christus glaubende Sünder gerecht ist, d.h. als Folge des Sühnetodes Jesu seine Sünden vergeben bekommen hat. Die Deklaration der Gerechtigkeit des an Jesus glaubenden Sünders gilt sowohl für die Gegenwart als auch für die Zukunft des Endgerichts.

Analoge Sprachweisen zur Rede von der Rechtfertigung als Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu sind die Begriffe „Rettung" bzw. „Heil" (σωτηρία [*sōtēria*]; 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11), „Erlösung" (ἀπολύτρωσις [*apolytrōsis*]; 3,24; 8,23), „Frieden" mit Gott (εἰρήνη [*eirēnē*]; 5,1; 8,6; 15,13.33), „Versöhnung" (καταλλαγή [*katallagē*]; 5,10-11; 11,15), „Freiheit" (ἐλευθερία [*eleutheria*], Vb. ἐλευθερόω [*eleutheroō*] von der Sünde (6,18.22) und vom Gesetz der Sünde und des Todes (8,2; vgl. 8,21).

7. Der *Heilige Geist* ist die Gegenwart und Wirksamkeit des auferstandenen Herrn Jesus Christus in der Gemeinschaft der Glaubenden: Der „Geist Gottes" (8,9.11) ist der „Geist Christi" (8,9). Der „Geist der Heiligkeit", der die Würde von Jesus als messianischer Gottessohn garantiert, ist die Manifestation der Macht und Majestät Jesu Christi (1,4). Das Heilswerk Gottes ist das Heilswerk des Herrn Jesus Christus, wirksam gemacht durch das Wirken des Heiligen Geistes (5,1-5; 8,14-17), durch den die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist (5,5) und damit die Rettung im Endgericht garantiert (5,8-10). Der Geist ist die Macht, durch die die Glaubenden Freude, Friede und Hoffnung haben (14,17; 15,13). Der Geist Gottes befreit die an Jesus Christus Glaubenden vom „Gesetz der Sünde und des Todes" (8,2) und versetzt sie in die Lage, nicht „nach dem Fleisch" zu leben (8,4-13), weil er sie zu Kindern Gottes gemacht hat (8,14-15). Die „Erstlingsgabe"

236 Lohse 143.

des Geistes garantiert die Erlösung des Leibes (8,23), weil der Geist sich unserer Schwachheit annimmt und vor Gott für uns eintritt (8,26).

8. *Die Jesusbekenner*. Paulus betont, dass sich infolge des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ein Herrschaftswechsel vollzogen hat, der die an Jesus glaubenden Sünder erfasst: Die seit Adam bestehende Herrschaft der Sünde (6,2.6-7.10-14.20.22) wurde abgelöst von der durch Jesus aufgerichteten Herrschaft der Gerechtigkeit (6,13.18-20), die Herrschaft des Gesetzes (7,1-6) von der Herrschaft des Geistes (8,9). Der Jesusbekenner erfährt einen Statuswechsel von der Herrschaft der Sünde zur Freiheit (6,16-23; 7,6; 8,2.21), vom Tod zum Leben (6,2-11.13; 7,1-4; 8,10). Die Freiheit der Christen (6,18.22; 8,2) ist nicht als Autonomie zu verstehen, in der Christen je und je selbst entscheiden, was gutes und rechtes Verhalten ist. Die vom Geist des heiligen Gottes geschenkte Freiheit ist die Verpflichtung, vom Geist geleitet von den eigengesetzlichen Handlungen sündiger Existenz zu lassen und den Willen Gottes zu tun (8,5-14).

Die Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi kommt den Sündern aus Heiden und Juden „aus dem Glauben an Jesus Christus“ (3,22; vgl. 1,16-17; 3,25-26.28.30; 4,5.11-12.13.16.24; 5,1; 9,30.32; 10,4.9-10.14; 11,20) zugute. „Glaube“ (πίστις [*pistis*]) ist die Antwort des Sünders auf die Verkündigung des Evangeliums (10,8.14): die notwendige Antwort auf die Heilsoffenbarung Gottes im Messias Jesus, der für die Sünden der Heiden und der Juden gestorben und auferstanden ist. Der Glaube beginnt mit dem Hören (10,17) und dem Verstehen des Evangeliums (10,19), beinhaltet die persönliche Akzeptanz des gekreuzigten Jesus als Messias (*Christos*) Israels und als von Gott auferweckten Herrn (*Kyrios*) und äußert sich als öffentliches Bekenntnis (10,9) und als Gehorsam gegenüber dem Evangelium (10,16), d.h. gegenüber Gott und dem Wort Christi (10,17; 6,16-17). Der Glaube schließt jegliches „Rühmen“ aus, d.h. jedes Sich-Verlassen auf sich selbst (3,27). Der Glaube ist „Gnade“, d.h. ein Geschenk Gottes, genau so wie die Rechtfertigung des Sünders und seine Versöhnung mit Gott göttliches Geschenk sind (3,24-25; 6,14): Sünder werden „durch Glauben“ infolge des Todes Jesu von Gott gerecht gesprochen, „unabhängig von Werken des Gesetzes“ (3,28). Neben Glaube sind Liebe (8,28; 13,8-10; vgl. 12,13-14) und Hoffnung (5,2-5; 8,24-25; 12,12; 15,4.13) entscheidende Kennzeichen der Jesusbekenner.

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben führt nicht zu ethischem Libertinismus: Die allein durch den Glauben Gerechtfertigten sind mit der Realität des Todes und der Auferstehung Jesu Christi vereinigt und von dieser beherrscht (6,1-14), sodass sie zur „Neuheit des Lebens“ (6,4) befreit