

Claudia Janssen

Christus und seine Geschwister (Röm 8,12–17.29f.)

Für Luise Schottroff zum 75. Geburtstag

Es geht in Röm 8,12ff. um Familienbeziehungen, genauer: um die *familia Dei*. Bereits in der Anrede weist Paulus darauf hin: Er spricht die *adelfoi* an, die Geschwister. In Kapitel 8 wird der Messias Jesus von Paulus mehrfach Sohn (*hyios*) Gottes genannt (8,3.29.32; vgl. auch Röm 1,3f.). In den Versen 12–17.29f. beschreibt er dessen Verhältnis zu den anderen Kindern Gottes, d. h. zu seinen Geschwistern (*adelfoi*), und die Lebensmöglichkeiten, die den Menschen in der Familie Gottes neu eröffnet werden. Für das Verstehen der Christologie dieses Textes ist es wichtig, sich genau anzusehen, wie die Beziehung Gottes zu dem einen Sohn, zu den anderen Menschen als Töchtern/Söhnen (*hyioi*) bzw. Kindern (*tekna*) und deren Beziehung zueinander beschrieben werden. Weichen für die Interpretation dieses Abschnittes werden zum einen mit der Übersetzung bzw. Interpretation des Wortes *sarx* gestellt, das meist mit »Fleisch« wiedergegeben wird. Mit diesem Wort charakterisiert Paulus die Existenz, die diejenigen bestimmt hat, denen er jetzt zuspricht, Kinder Gottes zu sein. Werden sie aus ihrer »selbstsüchtigen Leiblichkeit« befreit oder geht es hier um überindividuelle (gesellschaftliche) Zwänge? Zum anderen ist das Verständnis der Bezeichnung »Sohn Gottes« grundlegend. Ist diese ein »Hoheitstitel« Jesu Christi, der auf seine Göttlichkeit hinweist oder eine biblisch-jüdische Vorstellung, die auf das Kindschaftsverhältnis Israels zu Gott bezogen ist?

1. Ermutigung (Röm 8,12–13)

1.1 *sarx*. Menschliche Grenzen

Der Anfang des Abschnittes ist zunächst etwas schwer verständlich: »... wir sind nicht der *sarx* verpflichtet, *kata sarka* zu leben.« Die Lutherübersetzung

(1984) gibt V. 12 so wieder: »So sind wir nun, liebe Brüder, nicht dem Fleisch schuldig, dass wir nach dem Fleisch leben.« Vers 13 lautet in dieser Übersetzung: »Denn wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Fleisches¹ tötet, so werdet ihr leben.« – Das griechische Wort *sarx* wird in der Lutherübersetzung durchgängig mit »Fleisch« wiedergegeben. Ulrich Wilckens führt in seiner Übersetzung des Neuen Testaments (1970) in einer Anmerkung aus: »Da der Begriff ›Fleisch‹ heutigem Verstehen beim bloßen Hören nicht mehr zugänglich ist, hat sich der Übersetzer dazu entschlossen ihn – wie durchweg, so auch hier – durch Paraphrasen, die den jeweils gemeinten Sachverhalt umschreiben sollen, zu ersetzen.«² Er gibt *sarx* mit »Selbstsucht« wieder, die Verse 12–13 lauten bei ihm: »So sind wir denn dienstverpflichtet, Brüder – nicht für uns selbst, um in Selbstsucht zu leben. Denn wenn ihr nach dem Willen eurer Selbstsucht lebt, werdet ihr sterben. Wenn ihr aber durch den Geist alles selbstsüchtige Tun tötet, werdet ihr leben.«³ Diese Übersetzungen beziehen *sarx* auf die Leiblichkeit der Menschen, auf ihr »Fleisch« d. h. auf menschliche Schwäche und Sterblichkeit.⁴ *kata sarka* wird dementsprechend als Lebensweise verstanden, die den Bedürfnissen des eigenen Körpers, der Leiblichkeit zu großen Raum zugesteht, die sich als »Selbstsucht« zeigt. Die »Taten des Leibes«, die »getötet« werden sollen, werden als Verhaltensweisen interpretiert, »in denen sich der Körper rationaler Kontrolle und damit auch ethischer Verantwortung entzieht, wo Menschen ihren körperlichen Bedürfnissen hemmungslos nachgeben und suchtartig verfallen sind. Diese eigengesetzlichen ›Machenschaften‹ des Körpers sollen keine Chance im christlichen Leben haben ...«⁵

1. Die Ausgabe des NT Graece von Nestle-Aland bietet aufgrund des Handschriftenbefundes an dieser Stelle: *tas praxeis tou somatos*. Nur die Handschriften D, F, G, 630 weichen davon ab und haben *soma* durch *sarx* ersetzt. Die lateinische Überlieferung ist dieser Korrektur gefolgt. Die Vulgata bietet hier *carnem*/Fleisch und nicht *corpus*/Leib: 13 »si enim secundum carnem vixeritis moriemini si autem Spiritu facta carnis mortificationis vivetis.« Luther folgt dieser Übersetzung, auch die Revision 1984 ändert hier nicht.
2. Wilckens, Neues Testament, 526.
3. Auch Wilckens unterscheidet in seiner Wiedergabe zwischen *sarx* und *soma* nicht. *praxeis tou somatos* (V. 13b) übersetzt er mit »selbstsüchtiges Tun«. Anders übersetzt Wilckens (1980), Römer, 118.134: »Machenschaften des Leibes«.
4. Vgl. Wengst, Freut euch, 265.270. Haacker, Römer, 150 A.2, versteht »Fleisch« als »paulinischen Fachausdruck«, den er als »Verstehenshilfe« mit dem Begriff der »menschlichen Schwäche« substituieren. Otto Michel 1963, 196, spricht von der »triebhaften und leiblichen Gebundenheit des Menschen«.
5. Haacker, Römer, 156.

Geht es Paulus hier tatsächlich darum, körperliche Ausschweifungen zu unterbinden, gelebte Leiblichkeit zu reglementieren? Was erwartet er konkret von den Menschen, an die er sich wendet? Er stellt in seiner Argumentation ein Leben, das von der Geistkraft Gottes bestimmt ist (*kata pneuma*), einer Existenz, die von der *sarx* bestimmt ist (*kata sarka*), entgegen. Von dieser sagt er, dass sie zum Tod führt. Um die Absicht zu verstehen, die er mit seinen Aussagen verbindet, sind Begriffsklärungen nötig: Was meint das im Grunde nicht übersetzbare Wort *sarx*? Was stellt Paulus sich unter einer Verpflichtung der *sarx* gegenüber vor, welche Bedingungen hat eine Existenz *kata sarka*? Welche sind die Taten des Körpers (*praxeis tou somatos*), die mit Hilfe des *pneuma* »getötet« werden sollen?

Vielfach wurde davon ausgegangen, dass Paulus mit *sarx* das »sündige Fleisch« meint – Sexualität, Körperlichkeit oder »Selbstsucht«, menschliche Überheblichkeit.⁶ *Sarx* wurde als Ort individueller Schwäche und moralischer Verfehlungen verstanden. Christliche Körperfeindlichkeit, die über Jahrhunderte dazu geführt hat, dass ChristInnen ihren eigenen Körper und dessen Bedürfnisse als sündhaft abgelehnt haben, hat in dieser Interpretation ihren Ausgangspunkt genommen. In der biblischen Anthropologie hat »Fleisch« ein breites Bedeutungsspektrum.⁷ Die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel (Septuaginta, LXX) gibt mit *sarx* das hebräische Wort *basar* wieder.⁸ Dieses meint »Fleisch« im konkreten stofflichen Sinne in Bezug auf Mensch und Tier.⁹ Es kann daneben aber auch den ganzen Menschen, den Körper¹⁰ oder einen Leichnam¹¹ bezeichnen. Die ganze Menschheit und alles Lebendige werden als *basar* bezeichnet.¹² *basar* sind Menschen in ihrer Geschöpflichkeit, in den Begrenzungen und vergänglichen Dimensionen des Lebens, die Krankheit, Gebrechlichkeit und Sterblichkeit bedeuten.¹³ »Fleisch« zu sein ist im Ersten Testament »Symbol gottgewollter Menschlichkeit und Ausdruck des Lebens.«¹⁴ »Fleisch« im Sinne von Geschöpf (parallel zu *soma*) verwendet Paulus in 1 Kor 15,39, wo er auf die Erschaffung verschiedener Lebewesen Bezug

nimmt. Ein Leben im/als »Fleisch« beschreibt zunächst neutral das irdische Leben in seiner Ganzheit, ohne es abzuwerten (vgl. Phlm 16; Röm 1,3).

Wenn Paulus allerdings von einem Leben *kata sarka* spricht, erhält das Wort *sarx* eine erweiterte Bedeutung. Wichtig für deren Interpretation ist der Kontext, in dem er diese Wendung benutzt. Vielfach geht es um die Beziehung der Menschen zur *hamartia*, der Sündenmacht, die besonders im Brief an die Gemeinde in Rom konkret politische Züge trägt:¹⁵ die Macht des Imperium Romanum, ihrer Repräsentanten und der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen. Der besondere Aspekt der *sarx* in der Körpertheologie des Paulus ist der der Verwundbarkeit der Menschen. An ihren Körpern, an ihrem »Fleisch«, in ihrem Handeln, selbst in ihrem Denken (vgl. Röm 6,12–23) manifestiert sich die Macht der *hamartia*, die Macht der Herrschenden. Nach Paulus gibt es keinen Bereich, der frei von der *hamartia* ist, selbst diejenigen, die nach anderen Maßstäben leben, sich an der Tora, dem Willen Gottes, orientieren wollen (Röm 7,12.14), sind in ihrem Herrschaftsbereich gefangen (vgl. Röm 7,14–25). Paulus weiß, dass es manchen Menschen leichter erscheint, dem äußeren Druck nachzugeben und sich am »Fleisch« auszurichten, selbst zu MittäterInnen zu werden (vgl. Gal 5,16.19–21; vgl. auch Röm 6,12; 13,14), als sich an der Tora zu orientieren.

Indem Paulus das Wort *sarx* verwendet, stellt er neben den strukturellen Dimensionen auch immer deren konkret körperliche, auf das Leben einzelner Menschen bezogene Dimensionen heraus. Allein das Kommen, der Tod und die Auferweckung des Messias und die Taufe bedeuten Rettung für die an ihn Glaubenden, denen durch die Gabe der Geistkraft ermöglicht werde, die Gebote der Tora zu tun (vgl. Röm 7,25; 8,3f.11). Paulus ermutigt und ermahnt, unermüdlich verkündet er seine Botschaft: Die *sarx* trage letzten Endes nicht, sie führe in die Zerstörung, begründe Gewalt und weitere zu verurteilende Taten (vgl. Gal 5,19–21). Allein die Orientierung an der Geistkraft und damit ein auf die Tora ausgerichtetes Tun (vgl. Röm 8,2–4) bedeute ewig lebendiges Leben (vgl. Röm 6,19–23; Gal 6,8; vgl. auch 1 Kor 5,5; Phil 3,3f.). Mit dem Wort *sarx* ist es ihm somit möglich, die individuelle Verflochtenheit der Menschen und ihres Handelns in die Strukturen der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Die *sarx* steht hier nicht nur für eine Sphäre, die gottfern ist, sie ist zugleich auch der konkrete körperliche Ort, an dem die Konsequenzen dieser gottfernen Gesellschaft und ihrer Machtstrukturen spürbar sind: In das »Fleisch«, den Körper, sind die Verletzungen eingeschrieben, die Spuren der Gewalt und der

15. Schottroff, Schreckensherrschaft, 57–72.

6. Vgl. Ammicht-Quinn, Körper-Religion-Sexualität, 21–39.

7. Zum Folgenden vgl. Janssen, Schönheit, 64–71.

8. Vgl. Glossar *basar/sarx/soma*, in: Bibel in gerechter Sprache 2006, 2335–2336.

9. Vgl. Gen 17,1ff.; Lev 13,2ff.; Hiob 41,15; Jes 44,16; Ez 44,7.9.

10. Vgl. Gen 2,23; Lev 13,13; Ps 38,4.

11. Vgl. 1 Sam 17,44; 2 Kön 9,36.

12. Vgl. Gen 6,17; 9,15; Jes 40,5.6; Jer 25,31.

13. Vgl. Gen 2,21–25; 6,3; Job 10,11.

14. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 241.

ungerechten Herrschaft (vgl. 2 Kor 4,7–18). Mit *sarx* hat Paulus einen Terminus (weiter-)entwickelt, der Menschen zum einen als gottgewollte Geschöpfe beschreibt (vgl. 1 Kor 15,39), zum anderen als Opfer von Gewalt, aber auch als Mittäter und Mittäterinnen, wenn sie sich am Erhalt der Strukturen, die sie selbst zerstören, aktiv beteiligen (vgl. Röm 7,14–24; Gal 5,13–21). An der *sarx*, die die verletzlichen Aspekte des Menschseins beschreibt, wird der unentrinnbare Kreislauf von Gewalt, Tod und neuer Gewalt existentiell körperlich erfahrbar. Die körperbezogene Sprache des Paulus vermag dies in eindringlicher Weise auszudrücken. Zugleich wird deutlich, dass auch die Rettung aus diesem Kreislauf der Gewalt an den Körpern ansetzt (vgl. 2 Kor 4,11).

1.2 *pneuma*. Lebensmöglichkeiten

In dem vorhergehenden Abschnitt (Röm 8,1–11) führt Paulus aus, dass die Glaubenden die Geistkraft Gottes als Stärkung für ihren Weg geschenkt ist. Sie sind befreit dazu, den Willen Gottes zu tun: Sie können das Recht der Tora erfüllen und leben deshalb nicht länger *kata sarka*, sondern *kata pneuma* (8,4). Die Orientierung an der Geistkraft eröffnet ihnen Leben, Frieden und Gerechtigkeit (8,6.10). Mit seinen Worten ermutigt Paulus seine AdressatInnen, die Bedeutung der Erfüllung mit Geistkraft (*pneuma*) wahrzunehmen: »Ihr aber seid nicht *en sarki*, sondern *en pneumatī*, so gewiss die Geistkraft Gottes in euch wohnt. Wer aber nicht teilhat an der Geistkraft des Messias, kann ihm auch nicht angehören.« (8,9) In den Menschen lebt die Geistkraft Gottes, die Jesus von den Toten auferweckt hat und auch die Körper der Menschen lebendig macht (V. 11). Mit diesem Zuspruch verknüpft Paulus zugleich den Anspruch, dieses Geschenk im eigenen Leben auch zu realisieren.¹⁶ Im Abschnitt Röm 8,12–17 entfaltet er die Konsequenzen der Erfüllung mit Geistkraft – die Befreiung von der Bestimmung durch die *sarx*. Wenn Paulus hier ein Leben *kata pneuma* einer Existenz *kata sarka* gegenüberstellt, geht es ihm um eine grundsätzliche Ausrichtung des Lebens: Wovon lasse ich mich leiten?! das ist seine Ausgangsfrage, die konkret bezogen ist auf Situation der Menschen, an die er sich richtet.

Wer lebt in Rom? Die Grußliste in Röm 16 ermöglicht einen Einblick in die Zusammensetzung der Gemeinde: Sie bestand aus Frauen und Männern,

die zum Teil aus dem Osten stammten, Menschen aus unterschiedlichen Völkern, jüdischer und nicht-jüdischer Herkunft, die (aus den Namen abgeleitet) zu 2/3 einen Sklavereihintergrund hatten.¹⁷ Sklaverei im großen Stil und Armut der Bevölkerungsmehrheit war die ökonomische Grundlage des mächtigen römischen Reiches.¹⁸ Die Bevölkerung der Städte bestand zu einem Drittel aus SklavInnen, dazu kam etwa ein Drittel Freigelassene. Über 90% der Menschen waren arm, lebten knapp oberhalb und zu einem Drittel sogar unterhalb des Existenzminimums. Ihnen standen wenige Oberschichtangehörige (3%) gegenüber, die Großgrundbesitz und damit Geld und Macht besaßen. Eine Mittelschicht gab es nicht.¹⁹ Aus Paulus' Beschreibungen der Gemeinden wird deutlich, dass sie die Zusammensetzung der Gesellschaft spiegelten (vgl. 1 Kor 1,26). Wie viele Sklavinnen und Sklaven darunter waren, ist nicht genau zu klären.²⁰ Für die Entstehung der jüdischen Gemeinde in Rom ist die Erfahrung der Sklaverei jedoch grundlegend. Nach der Eroberung Judäas durch den römischen General Pompeius (63 v. Chr.) ließ dieser Tausende von jüdischen Gefangenen versklavt nach Rom bringen. Als Freigelassene ließen diese sich in den ärmeren Vierteln jenseits des Tibers nieder.²¹

Was ein Leben *kata sarka* für die Menschen im römischen Reich konkret bedeutet, beschreibt Paulus in Kapitel 3,10–18: »Niemand tut Gutes, nicht eine Einzige, nicht ein Einziger. Niemand versteht, niemand fragt nach Gott. Alle sind ausgewichen, sind allesamt korrupt geworden. Niemand handelt rechtschaffen, kein Mensch ...« (VV. 10–12). Die Situation, die hier beschrieben ist, ist geprägt von Gewalt und Krieg, in die alle aktiv oder passiv, laut oder schweigend verwickelt sind. »Ihre Füße rennen eilig zum Blutvergießen, Zerstörung, Not und Elend auf ihren Wegen. Den Weg des Friedens kennen sie nicht. Gottesfurcht steht ihnen nicht vor Augen.« (VV. 15–18) Die Worte Bit-

17. Vgl. Lampe, Stadtrömische Christen, 141–153.

18. Vgl. Kreuzer/Schottroff, Sklaverei.

19. Diese Zahlen bietet Friesen, Armut, 272–275 (Zit. 275). Für den Kontext der neutestamentlichen Schriften resümiert er »So lange nicht das Gegenteil bewiesen werden kann, sollten wir davon ausgehen, dass die meisten oder auch alle Rezipienten eines bestimmten Textes nahe am Existenzminimum lebten.«

20. Osiek, Familienangelegenheiten, 238 verweist in Bezug auf diese Frage auf die Vielzahl von Texten im Neuen Testament, die die Frage der Sklaverei behandeln (1 Kor 7,21–24; Gal 3,38; Philemon; Eph 6,5–9; Kol 3,22–4,1; 1Tim 6,1–2; 1 Petr 2,18–25) und kommt zu dem Schluss, dass diese zeigen, »dass es wohl nicht wenige waren und dass christliche Gemeinschaften weiterhin versklavte Mitglieder hatten, die auf Grund der Taufe nicht freigelassen wurde.« Vgl. auch Martin, Slaven 259–263.

21. Vgl. Elliott, Hoffnung, 210.

16. »Ihr, die ihr die Gabe des Geistes habt ..., verhaltet euch entsprechend!« so paraphrasiert Wengst, Freut euch, 271, die Aussage von Vers 8.

terkeit (*pikria*, V. 14), Zerstörung und Elend (*syntrimma, talaiporia*, V. 16) weisen konkret auf die Realität der Armen und Versklavten. *pikria* war das Wort, mit dem die Härte der Sklaveneigentümer benannt wurde, deren Eigentum sie waren.²² Sie wurden geschlagen und getreten.²³ Luise Schottroff versteht diese Worte als Klagepsalm, in dem die Betenden ihre Verstrickungen in das Herrschaftsgefüge der *hamartia*, der Sündenmacht, beklagen, und ihre Verantwortung und Mittäterschaft benennen.²⁴ Möglicherweise sind das die Taten des Körpers (*praxeis tou somatos*), die mit Hilfe der Geistkraft getötet werden sollen/können (8,13). In Kapitel 8 spricht Paulus die Leiden der Menschen erneut konkret an (8,18). Sie leben in Angst (8,15.35), werden verfolgt und sind Todesgefahren ausgesetzt (V. 35–39), manchmal haben sie nicht einmal mehr die Kraft, um Veränderung zu beten (V. 26). Die Menschen, an die er sich wendet, sind Opfer und (Mit-)TäterInnen zugleich, unter der Macht der Sünde versklavt und zugleich eingebunden in die Aufrechterhaltung ihrer gewalttätigen Herrschaft.²⁵ In diese Situation hinein spricht er den machtlosen Menschen Handlungsfreiheit zu (V. 12–13):

»Folglich nun, Geschwister, sind wir nicht den begrenzten menschlichen Verhältnissen verpflichtet, unser Leben nach ihren Maßstäben zu gestalten. Wenn ihr nämlich in menschlichen Grenzen gefangen lebt, werdet ihr sterben. Wenn ihr aber mit Hilfe der Geistkraft den Zuständen ein Ende macht, in denen eure Körper benutzt werden, dann werdet ihr leben.«

– so lautet die Übersetzung in der Bibel in gerechter Sprache (2006). *Sarx* wird hier mit der Metapher der menschlichen Begrenztheit wiedergegeben, um zum einen die Verletzbarkeit des menschlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen: die Sterblichkeit, die menschlichen Bedürfnisse zu essen, zu trinken, einen Ort zum Schlafen zu haben. Sie steht aber auch für die begrenzten Möglichkeiten, die strukturellen Verstrickungen in ein globales Unrechtssystem, das Wissen um die eigene Beteiligung, die Mittäterschaft, die es aufrecht erhält. Paulus

wendet sich an Menschen, die sich dieser Herrschaft der Sünde und des Todes ohnmächtig ausgeliefert fühlen. In Röm 8,12–13 verkündet er ihnen die Befreiung: Ihr könnt anders leben.

2. Kinder Gottes (Röm 8,14–17a)

»Alle, die sich von der göttlichen Geistkraft leiten lassen, sind Töchter und Söhne (*hyioi*) Gottes. Denn ihr habt ja nicht eine Geistkraft erhalten, die euch in Sklaverei festhält, so dass ihr weiterhin in Angst leben müsstet. Ihr habt eine Geistkraft empfangen, die euch zu Töchtern und Söhnen Gottes macht (*hyiothesia*). Die Geistkraft selbst bezeugt es zusammen mit unserer Geistkraft, dass wir Kinder (*tekna*) Gottes sind.« (Röm 8,14–16)

Das andere Leben, das den Menschen eröffnet ist, ist ein Geschenk der Geistkraft (*pneuma*), die sie erfüllt und leiten will. Mit dieser Aussage bezieht sich Paulus auf die Taufe, in der die Getauften zu Kindern Gottes werden.²⁶ Er erklärt den Vorgang mit juristischen Ausdrücken: Ihr habt die Geistkraft erhalten, die euren Status als »Sohn« (*hyiothesia*) begründet (V. 15). Dieser Vorgang entspricht dem Rechtsakt einer Adoption (vgl. auch 2 Kor 6,8).²⁷ In V. 17a führt er weiter aus, dass mit der Adoption auch die Anteilhabe am Erbe Gottes verbunden ist (vgl. auch Gal 4,1–7). Im Deutschen ist der Begriff »Erbe« allerdings missverständlich. Dass die Kinder Gottes »erben«, bezieht sich nicht notwendig auf die Hinterlassenschaft eines/einer Verstorbenen (vgl. auch Lk 15,31). Hier ist die gegenwärtige Teilhabe am Besitz Gottes, an der *basileia*, gemeint:

»Wenn wir aber Kinder (*tekna*)²⁸ Gottes sind, dann bekommen wir auch einen Anteil von dem, was ihr gehört.« (Röm 8,17a)

Aufschlussreich für die Deutung dieser Aussage ist das Wissen um das Erbrecht, das Paulus hier zugrunde legt: Als *hyioi* sind alle erbberechtigt – die Taufe, d. h.

22. Vgl. Schottroff, Rechtfertigung, 56; Zu den rechtlichen Grundlagen vgl. Kaser, Privatrecht, 78ff.

23. Vgl. Osiek, Familienangelegenheiten, 235.237–240. Zur Frage von Sklavenerfahrungen im Römischen Reich vgl. Martin, Sklaven, 254–259.

24. Schottroff, Rechtfertigung, 54–56.

25. Das trifft auch auf die Arbeit von rechtlosen SklavInnen zu, die in allen Bereichen des täglichen Lebens tätig waren: »Das Funktionieren der römischen imperialen Ordnung hing daher auf jeder Stufe von der Arbeit dieser entwürdigten und untergeordneten Wesen ab, diesen »sprechende Werkzeugen.« Martin, Sklaven, 258.

26. Ausführlich zeigt dies Paulsen, Überlieferung, 77–106; vgl. auch Michel, Römerbrief, 197.

27. Vgl. dazu Michel, Römerbrief 197; Haacker, Römer, 157.

28. Michel, Römerbrief, 199, erklärt den Wechsel von *hyioi* zu *tekna* mit semitischer Sprechweise, die hier keinen theologischen Unterschied mache. Die Betonung liege auf dem Wort *esmen*: »Wir sind es tatsächlich.« Zu fragen wäre an dieser Stelle, ob Paulus sich bewusst darüber ist, dass er mit dem Terminus *hyios* die Töchter zumindest ausschließt (anders: 2 Kor 6,18) und sie mit der Bezeichnung Kinder (*tekna*) explizit einschließen will.

die Erfüllung mit Geistkraft erhebt alle in denselben Status zu Gotteskindern. Diese Gleichberechtigung bezieht sich auf verschiedene Ebenen: 1. auf das Miteinander von Menschen unterschiedlichen Geschlechts und sozialen Status; 2. auf das Miteinander von Menschen unterschiedlicher ethnischer Herkunft (von Israel und den Völkern); 3. auf das Verhältnis des einen Sohnes Jesus Christus zu den anderen Söhnen und Töchtern in den Gemeinden.

Zur 1. Ebene: SklavInnen gehören nach antikem Recht zum Besitz des Hauses, sie haben keine Möglichkeit zu erben. Auch Frauen sind nur bedingt erbberechtigt, im alttestamentlichen Recht erben zunächst nur die Söhne, meist der älteste Sohn (vgl. Gen 21,10; Dtn 21,15–17). Nach Num 27,1–11,36,1–12 konnten aber auch die Töchter unter Auflagen erben (vgl. auch Jdt 8,3–7; Tob 8,21).²⁹ Im römischen Recht war es Frauen in Abhängigkeit von ihrem sozialen Status nur mit Einschränkungen möglich zu erben.³⁰ In 8,14–17 spricht Paulus allen Getauften zu, »Söhne« (*hyioi*) Gottes zu sein. Ich gebe hier bewusst nur die männliche Bezeichnung wieder, weil sie innerhalb des patriarchalen Rechtsdenkens, das die Gesellschaft der Antike prägt, eine besondere Bedeutung hat: Alle werden in ihrem Rang zu erbberechtigten »Söhnen«, auch die Frauen oder die SklavInnen. Das bedeutet, dass durch die Taufe bestehende ethnische, soziale und Geschlechter-Hierarchien aufgehoben sind, wie das auch Gal 3,26–28 in Worte fasst: »Ihr alle nämlich seid Gottes Kinder (*hyioi*) im Messias Jesus durch das Vertrauen. Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn ihr seid alle einzig-einig im Messias Jesus.« Die Gleichberechtigung der Geschwister wird in der Gegenwart konkret: Jüdische Menschen haben keine Vorrechte mehr vor Menschen aus den Völkern, Freie nicht gegenüber Versklavten, Männer nicht gegenüber Frauen.

Zur 2. Ebene: »Wenn wir aber Kinder Gottes sind, dann bekommen wir auch einen Anteil von dem, was ihr gehört.« Die Kindschaftsmetaphorik spielt im Brief an die Gemeinde in Rom eine wichtige Rolle und bezieht sich zum einen auf die Abrahamkindschaft, in die er auch die Menschen aus den Völkern einbezieht (Röm 4), zum anderen auf Israel als Kind Gottes: »Sie sind Israelitinnen und Israeliten, denen die Gotteskindschaft (*hyiothesia*) zu Eigen ist, die göttliche Gegenwart, der Bund und die Gabe der Tora, der Gottesdienst und die göttlichen Verheißungen. Ihnen gehören die Väter und Mütter an, aus

ihrer Mitte stammt der Messias. Gott, lebendig über allem, sei gepriesen durch Zeiten und Welten, Amen.« (Röm 9,4f.) Israel wird in der Hebräischen Bibel zum ersten Mal in Ägypten Kind Gottes genannt (Ex 4,22; vgl. auch Hos 11,1) und von dort aus der Sklaverei geführt, von Gott als heiliges Volk auserwählt, als persönliches Eigentum (Dtn 14,1f.). In 2 Kor 6,18 in einem modifizierten Zitat von 2 Sam 7,14 LXX, in dem Gott Israel anspricht, nennt Paulus explizit auch die Töchter, die von Gott angenommen werden: »Ihr werdet meine Söhne und Töchter sein...« Marlene Crüsemann bezeichnet diese Worte als Adoptionsformel, die das Hinzukommen legitimer Familienmitglieder performativ vergegenwärtigt, »denn mit der Nennung dieses auf eine größere Gruppe ausgeweiteten Gotteswortes findet in der Gegenwart der BriefpartnerInnen eine solche Adoption zu Gotteskindern als Vorgang geradezu statt. ... Einerseits wird also der größere nichtjüdische Teil der korinthischen Gemeinde mit dem ursprünglich Israel geltenden Zitaten als zugehörig angesprochen, andererseits ist nirgends festgestellt, dass die Worte nicht mehr Verheißung für Israel wären.«³¹ Gottes Kinder zu sein, verbindet jüdische und nicht-jüdische Menschen miteinander, vermittelt durch den Messias Jesus (V. 17b).

3. Christus und seine Geschwister (8,17b.29f.)

Die 3. Ebene eines Miteinanders ohne Hierarchien wird durch die explizite Entfaltung dieses Gedankens in V. 17b verdeutlicht:

»Wenn wir einen Anteil am Reichtum Gottes erhalten, verbindet uns das mit dem Messias, so gewiss wir sein Schicksal teilen, auf dass auch wir zusammen mit ihm von Gottes Glanz erfüllt werden.«

Das Thema der Geschwisterschaft mit dem Messias greift Paulus erneut in V. 29 auf:

»Denn alle, die Gott von Anfang an kannte, hat Gott auch von Anfang an dazu bestimmt, das gleiche Wesen und das gleiche Schicksal zu haben wie der Sohn, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Geschwistern (*adelfoi*) sei.«

In V. 14–17a hat Paulus deutlich gemacht, dass die Geisterfüllung in der Taufe die Menschen zu Söhnen und Töchtern bzw. Kindern Gottes macht. Dass Jesus Sohn Gottes genannt wird, verbindet sich neutestamentlich ebenfalls mit der

29. Vgl. Gerber/Viehweger, Erbe.

30. Vgl. Gardener, Frauen, 163–206.

31. M. Crüsemann, Das weite Herz, 370.

Taufe. Mk 1,10f. beschreibt den Vorgang der Geisterfüllung Jesu bei seiner Taufe mit dem Bild der Taube. Eine Stimme vom Himmel erklingt dazu: »Du bist mein geliebter Sohn (*hyios*).«³² In Röm 1,3f. nennt Paulus den Messias Jesus Sohn Gottes, dieser sei durch die Auferstehung von den Toten durch die Geistkraft als Sohn Gottes (*hyios theou*) in Macht eingesetzt worden. Der Aussage über die Gotteskindschaft der Getauften geht ebenfalls eine Auferstehungsaussage voraus (Röm 8,11): »Wenn aber die Geistkraft Gottes, die Jesus von den Toten aufgeweckt hat, in eurer Mitte wohnt, so wird die, die den Messias von den Toten aufgeweckt hat, auch eure der Todesherrschaft unterworfenen Körper lebendig machen. Dies geschieht durch Gottes Geistkraft, die in euch einzieht.« »Sohn« bzw. »Kind Gottes« zu werden, wird auf das Wirken der Geistkraft zurückgeführt – in der Taufe und der Auferstehung.

Die enge Verbindung zwischen der Sohnschaft Jesu und der Gotteskindschaft der Getauften macht Paulus auch sprachlich sichtbar,³³ indem er die Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses durch Wörter hervorhebt, denen er die Präposition mit-/*syn*- in V. 17 voranstellt:³⁴ Wir sind Mit-ErbInnen Christi: *syn-kleronomoi*; wir leiden mit ihm; *sym-paschomen*, wir werden mit ihm von Gottes Glanz erfüllt: *syn-doxasthomen* und in V. 29: Gott hat vorausbestimmt, dass die Menschen dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet sind: *sym-morfous*. Damit macht er deutlich, dass alle Getauften, die sich von der Geistkraft leiten lassen, gleichberechtigte *hyioi* – Söhne und Töchter Gottes sind, die das gleiche Schicksal erleiden. Otto Michel verweist darauf, dass diese Verbindung von Sohnschaft und Erbschaft den Blick auf Gott selbst lenke, der das Recht des Kindes bestimme (*hyiothesia*): »Er schafft auch die Gemeinschaft und die

Gleichstellung mit dem Sohn und Erben Jesus Christus (*synkleronomoi*). Die Rechtsverhältnisse sind geklärt und liegen ausschließlich in der Hand Gottes.«³⁵

»Sohn Gottes« ist keine Bezeichnung die Jesus Christus vorbehalten ist, kein exklusiver »Titel«, der auf die Göttlichkeit Christi verweist³⁶ – sie ist Ausdruck einer engen Beziehung zu Gott, die sich darin ausdrückt, dass Menschen Gott als ihren Vater anrufen können, auf aramäisch (*abba*) und griechisch (*pater*).³⁷ Der Messias wird Erstgeborener (*prototokos*) genannt.³⁸ Er ist das erste der Kinder Gottes, eines unter vielen Geschwistern (V. 29). Im Kontext von V. 29 wird auf die vor-zeitliche und ursächliche Dimension der Pläne Gottes verwiesen,³⁹ die von allem Anfang an die Geschichte bestimmt haben. In diesem Geschehen ist Jesus Christus der Erstgeborene, dem die anderen folgen. Der Begriff »Erstgeborener« ließe allerdings die Möglichkeit zu, hier Sonderrechte oder eine Vorrangstellung zu sehen. Wird V. 29 von V. 17 her verstanden, lässt die dort verwendete Sprache jedoch darauf schließen, dass Paulus eine Beziehung der Gegenseitigkeit ohne Hierarchien voraussetzt, die Christus und die Glaubenden miteinander verbindet.⁴⁰ Diese Gegenseitigkeit zeigt sich nicht nur im gemeinsamen Erbe, sondern auch im gemeinsamen Leiden.⁴¹

35. Michel, Römerbrief, 199.

36. In Röm 1,3f. ist die Bezeichnung »Sohn Gottes« im jüdisch-messianischen Kontext zu verstehen, in dem sich Paulus zu Jesus als dem Messias und endzeitlichen König aus dem Hause Davids bekennt.

37. *Abba ho pater* – ist vermutlich ein Gebetsruf hellenistisch-judenchristlicher Gemeinden (vgl. auch Gal 4,6), vgl. Paulsen, Überlieferung, 88–94.

38. Vgl. auch 1 Kor 15,20: Hier wird Christus »Erstlingsgabe« (*aparthe*) in dem Sinne genannt, dass Gott durch seine Auferweckung die Auferstehung der Menschen bewirkt. Beide Begriffe (*prototokos* und *aparthe*) haben gemeinsam, dass sie auf Gottes Handeln hinweisen und Christus als eine Art »Prototyp« verstehen, dem andere, die vielen Geschwister, folgen werden.

39. Dies wird durch die Präposition *pro*- deutlich gemacht: *pro-egno*, *pro-horisen*.

40. Anders Karrer, Jesus Christus, 202. Er betrachtet Röm 8,29f.; Hebr 2,11f.17 und Offb 12,5 und kommt zu dem Schluss, dass diese Impulse zu einem egalisierenden Bild Jesu als Bruder nur schwer taugen. »Denn die Perspektive hegt jeweils vom Sohn zu den Geschwistern, nicht umgekehrt ...« Die Rede vom »Bruder Jesus« schreibt er veränderten Bedingungen des 20. Jhs zu. Sie diene dazu, die »historisch-theologische Ferne Jesu« abzustreifen.

41. Vgl. Michel, Römerbrief, 200: »Der Grundgedanke des *sympaschein* und des entsprechenden *syndoxasthai* ist der Glaube, daß der Apostel und seine Gemeinde mit Tod und Erhöhung Christi so verbunden sind, daß sein Schicksal ihr Schicksal einschließt, daß aber auch umgekehrt ihr Schicksal in dem Weg Jesu Christi in der Geschichte der Menschheit einbeschlossen ist. Wie der Apostel und seine Gemeinde in das einmalige

32. Vgl. Gen 22,2.12.16 LXX.

33. Zur Praxis der Gegenseitigkeit in den frühchristlichen Gemeinden und deren Ausdruck in den neutestamentlichen Texten, vgl. Schottruff, Lydia, 309–313.

34. Wengst, Freut euch, 276 argumentiert, dass die Satzkonstruktion mit *men – de* (er übersetzt diese mit: zwar – aber) darauf hinweise, dass es sich um kein unmittelbares Erben der Menschen aus den Völkern im Gegensatz zu Israel (Röm 9,4) handle – sie seien lediglich Miterben des Gesalbten, Erben Gottes nur über die Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Walter Bauer zeigt im Wörterbuch zum Neuen Testament 1971, 994, die Möglichkeit auf, die Verbindung *men-de* nicht nur zur Hervorhebung von Gegensätzen zu verstehen, sondern auch lediglich zur Gliederung von Gedankenreihen, um sie übersichtlicher zu machen. Der sprachliche Befund ermöglicht somit keine eindeutige Entscheidung, diese muss auf inhaltlicher Ebene getroffen werden. Das Interesse, die Gemeinschaft zu betonen, scheint mir deutlich im Vordergrund zu stehen – eine Abstufung in der Erbfolge von Israel und den Menschen aus den Völkern ist m. E. aus dem Kontext nicht abzuleiten.

Die Lutherübersetzung (1984) verschleiert diese radikale Gleichheitschristologie des Paulus, in dem sie in V. 14 scheinbar geschlechtergerecht *hyioi* mit »Kinder« übersetzt, sie behält sich die Bezeichnung »Sohn« allein für Christus vor (V. 29). In V. 15 gibt sie den Begriff der *hyiothesia*, die Erhebung in den »Sohnstatus« mit einer Umschreibung wieder: »Ihr habt einen kindlichen Geist empfangen.« Hier scheint es nicht um Rechtsangelegenheiten zu gehen, sondern um ein kindliches Gemüt. So wird der Sohn Christus von den Kindern mit kindlichem Geist sprachlich deutlich unterschieden und auf eine andere Stufe gestellt. Der im Hintergrund stehende Rechtsakt der Adoption wird unklar. Die Auslegungsgeschichte hat diese Infantilisierung verstärkt, indem sie behauptete, Abba sei eine (klein-)kindlich innige Anrede an den Vater (»Lallwort«). Im Aramäischen reden auch erwachsene Kinder ihren Vater mit Abba an.⁴² Zudem gibt es eine antijüdische Deutungstradition, die diese Anrede als besonders und exklusiv auf die Beziehung Jesu zu seinem Vater bezogen versteht, mit der er sich vom zeitgenössischen Judentum abhebe.⁴³ Jesus ist mit dieser Anrede jedoch fest in jüdischer Gebetstradition verankert.⁴⁴ Die »Bibel in gerechter Sprache« gibt das aram. Wort für Vater (*abba*) mit »Ursprung des Lebens« wieder, das griechische Wort für Vater (*pater*) mit »Schutz«, um die doppelte Bedeutung der Vatermetapher, die hier im Hintergrund steht, zu verdeutlichen.

4. nyn. Jetzt!

»Und eben darum, in diesem »vom Geist getrieben sein«, unter diesem Angriff und Segen der Wahrheit, in den Händen der Macht erkennen wir uns selbst als »Söhne Gottes«. Nenne ich mich selbst »Sohn Gottes«, so meine ich damit in jeder Beziehung dasselbe, wie wenn ich Christus so nenne (8,3); denn ich meine

Geschehnis des Kreuzes hineingestellt sind, so wird auch umgekehrt das gegenwärtige Schicksal des Apostels und der Gemeinde zu einem Geschehen, an dem der Gekreuzigte und Erhöhte Anteil hat.« In diesem Kontext verweist Michel auf die Formel »mit Christus« und deren vielfältige Tradition, die die jüdische Apokalyptik durchzieht.

42. Vgl. dazu Barr, Daddy.

43. Jeremias, Abba, 63: »Es wäre für jüdisches Empfinden unehrerbietig und darum undenkbar gewesen, Gott mit diesem familiären Wort anzureden. Es war etwas Neues und Unerhörtes, daß Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen.« Vgl. dazu die Kritik von Gnadt, Daddy, 117–122.

44. Zur Bedeutung der Vateranrede in frühjüdischen Schriften vgl. Strotmann, Vater.

damit nicht mich selbst, nie und nimmer diesen Menschen in dieser Welt, sondern immer den andern, den neuen, den unanschaulichen, den vor Gott stehenden, in Gott lebenden Menschen, der ich nicht bin. Ich meine damit Christus selbst – in mir (wobei die unerhörte Paradoxie dieser Aussage sie wahrlich schützen sollte vor der Fixigkeit, mit der eine allzu praktische Theologie christologische Aussagen in anthropologische umzusetzen liebt!).⁴⁵ Karl Barth fasst die radikale Gleichheitschristologie des Paulus in eindrückliche Worte, warnt aber davor, das gegenwärtige menschliche, leibliche Leben mit der hier geschilderten Existenz vorschnell zu identifizieren: »Dieser »Geist der Sohnschaft«, dieser neue Mensch, der nicht ich bin, ist mein unanschauliches, existentielles Ich. Von dort aus bin ich erkannt, bin ich getrieben, bin ich gelebt, bin ich geliebt. – Und im Lichte meines unanschaulichen Ich lebe ich nun als der, der ich bin, in Anschaulichkeit, in der Leiblichkeit, im Reiche der Doppelheit ... im Dunkel, aber nun nicht ohne den Widerschein des ungeschaffenen Lichtes; ein Gefangener Gottes, aber als solcher auch sein Befreier; ein Knecht, aber nun als Knecht sein Sohn ...«⁴⁶ Mit diesen Worten weist Karl Barth auf die zentrale Frage, was die Zusage der Gotteskindschaft für die Gegenwart der Glaubenden bedeutet. In seiner Antwort trennt er das gegenwärtige leibliche »anschauliche« Ich und dessen Realität von dem »unanschaulichen« pneumatischen Ich, das wie der Christus »Sohn Gottes« ist. Beide Existenzweisen stehen sich dualistisch gegenüber, der Körper und dessen Bedingungen gehören »der Dunkelheit« an.⁴⁷ Damit billigt er dem Leben *kata pneuma* keine leibliche Realität zu und nimmt dem Alltag der Menschen in den Gemeinden die christologische Relevanz. Doch gerade an dem Alltag und dessen gewaltförmigen Strukturen setzt die Verkündigung des Paulus an: Ihr könnt anders leben (8,4).

Auf die Antwort, die die Menschen in den paulinischen Gemeinden gefunden haben, gibt es verschiedene Hinweise: Sie sehen einander als »Geschwister« an (vgl. Röm 7,1; 8,12; 10,1; 12,1 u.ö.). In den Gemeinden wird das Miteinander verschiedener Menschen unterschiedlichen Geschlechts, sozialen Status und unterschiedlicher ethnischer Herkunft mit Konsequenzen für den Alltag gelebt (vgl. Gal 3,28). So fordert Paulus Philemon auf, seinen entlaufenen Sklaven Onesimus wieder aufzunehmen und zwar nicht mehr als einen Sklaven, sondern als »geliebten Bruder« sowohl im »leiblichen Leben« (*en sarki*) als

45. Barth, Römerbrief, 279.

46. Barth, Römerbrief, 280.

47. Zur Frage des Körpers in der neutestamentlichen Exegese vgl. Janssen, Schönheit, 30–59.

auch im Kyrios (Phlm 16). Aus der Grußliste des Briefs an die Gemeinde in Rom wird ablesbar, dass Frauen gleichberechtigt gemeindeleitende Funktionen innehatten.⁴⁸ Wie ein geschwisterliches Miteinander von jüdischen Menschen und Menschen aus den Völkern aussehen kann, ist das zentrale Thema des gesamten Briefes an die Gemeinde in Rom.⁴⁹

Lässt sich auch die geschwisterliche Beziehung der Menschen zu ihrem Bruder Christus im Alltag erfahren? Oder hat doch nur der Messias Jesus gegenwärtig Anteil am Reich Gottes, am Erbe, und die Glaubenden erst in Zukunft?⁵⁰ Wie gezeigt, betont Paulus die Gleichheit Christi mit den anderen Kindern, seinen Geschwistern: im Erleiden desselben Schicksals und in der Anteilhabe an Gottes Welt, durch die Erfüllung mit *doxa* – d. h. mit Glanz, Würde, Herrlichkeit, göttlicher Gegenwart (vgl. auch 3,23, wo deren Mangel beklagt wird). In V. 17 steht diese Verheißung im Futur »... wir werden gemeinsam mit Glanz erfüllt.« In V. 30 wird sie im Aorist als schon geschehen und gegenwärtig wirksam beschrieben (*edoxasen*). Die Spannung des »noch nicht« und »doch schon« wird sichtbar. In 8,1 setzt Paulus jedoch ein deutliches Signal, dass das, was er in diesem Abschnitt verkündet, die Gegenwart betrifft und diese konkret verändern will: *nyn* – jetzt! geschieht die Erfüllung mit Geistkraft, die Verwandlung, die Adoption. Mit *nyn* weist er auf die eschatologische Qualität der Gegenwart, die sich den Glaubenden eröffnet.

Die Herausforderung liegt darin, diese besondere Würde auch konkret im Alltag ausstrahlen zu lassen, sich nicht in Angst zurückzuziehen (V. 15). Die Konflikte im Alltag, das Leiden an den politischen Zuständen, Verfolgung und Not benennt Paulus dann im Folgenden (ab V. 18). Die Erfüllung mit Geistkraft und die Gotteskindschaft heben nicht aus der Welt heraus, sein Zuspruch besteht darin, dass die Menschen, die dieser Not ausgesetzt sind, nicht allein sind: »Denn ich verlasse mich darauf: Weder Tod noch Leben, weder himmlische noch staatliche Mächte, weder die gegenwärtige Zeit noch das, was auf uns

48. Phoebe wird als *Diakonin* (*diakonos*) und Autorität (*prostatis*) bezeichnet (16,1–2), Priska wird vor ihrem Mann Aquila genannt und es wird auf ihre Bedeutung für Paulus und die Gemeinde hingewiesen (16,3–4), Junia wird als Apostelin herausgehoben (16,7), die Arbeit von Tryphäna, Tryphosa und Persis mit besonderer Hochschätzung gewürdigt (16,12). Die Mutter des Rufus sei auch für Paulus eine Mutter geworden (16,13).

49. Das hat Krister Stendahl bereits 1976 in seinem Buch »Der Jude Paulus und wir Heiden« (engl. 1976, dt. 1978) gezeigt. Vgl. auch Wengst, Freut euch.

50. Haacker, Römer, 171, spricht in diesem Zusammenhang von einen »noch uneingelösten Hoffnungsentwurf«. Wengst, Freut euch, 283, betont, dass im Unterschied zu Jesus die Verherrlichung an den Glaubenden noch nicht geschehen ist.

zukommt, weder Gewalten der Höhe noch Gewalten der Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf können uns von der Liebe Gottes trennen, die im Messias Jesus lebendig ist, dem wir gehören.« (V. 38f.)

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz 1999.
- Barr, James, Abba isn't Daddy, in: Journal of Theological Studies 39 (1988), 28–47.
- Barth, Karl, Der Römerbrief (1922), 13. unveränd. Abdruck der neuen Bearb. von 1922, Zürich 1984.
- Crüsemann, Marlene, Das weite Herz und die Gemeinschaft der Heiligen. 2 Kor 6,11–7,4 im sozialgeschichtlichen Kontext, in: Frank Crüsemann/Marlene Crüsemann/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Beate Wehn (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, FS für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2004, 351–375.
- Elliott, Neil, The Arrogance of the Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire, Minneapolis 2008.
- Elliott, Neil, Die Hoffnung der Armen in Schranken halten, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 205–226.
- Friesen, Steven J., Ungerechtigkeit oder Gottes Wille: Deutungen der Armut in frühchristlichen Texten, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 271–292.
- Gardner, Jane F., Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht, München 1995.
- Gerber, Christine/Viehweger, Dieter, Art. Erbe, in: Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 114–115.
- Gnadt, Martina, »Abba isn't Daddy« Aspekte einer feministisch-befreiungstheologischen Revision des »Abba Jesu« in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden/New York/Köln 1996, 115–131.
- Haacker, Klaus, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999.
- Janssen, Claudia, Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005.
- Jeremias, Joachim, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- Karrer, Martin, Jesus Christus im Neuen Testament, Grundrisse zum Neuen Testament, Bd. II, Göttingen 1998.
- Kaser, Max, Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch, 15. verb. Aufl. München 1989.
- Kreuzer, Siegfried/Schottroff, Luise, Art.: Sklaverei, in: Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 524–530.

- Lampe, Peter Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989.
- Martin, Clarice J., Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 251–270.
- Michel, Otto, Der Brief an die Römer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, IV. Abt. 11. Aufl. Göttingen 1957.
- Osiek, Carolyn, Familienangelegenheiten, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 229–250.
- Paulsen, Henning, Überlieferung und Auslegung in Römer 8, WMANT 43, Neukirchen-Vluyn 1974.
- Schottroff, Luise, Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus, in: Claudia Janssen/Luise Schottroff/Beate Wehn (Hg.), Paulus: umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre; Gütersloh 2001, 44–66.
- Schottroff, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Schottroff, Luise, Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus (1979), in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 57–72.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.
- Stendahl, Krister, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978.
- Strotmann, Angelika, »Mein Vater bist du!« (Sir 51.10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, FThSt 39, Frankfurt a.M. 1991.
- Wengst, Klaus, »Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!« Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.
- Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer, 2. Teilbd. Röm 6–11, EKK Bd. VI/2, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Wilckens, Ulrich, Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens, Zürich/Gütersloh 1970.