

Der Römerbrief in seiner Zeit. Aspekte einer historischen Exegese

Stefan Schreiber, Augsburg

Unzählige Male ist der Römerbrief im Laufe der Geschichte interpretiert worden. Bereits die Sammlung der Paulusbriefe im 2. Jahrhundert stellt gerade den Römerbrief, den jüngsten Brief des Paulus, zumeist an den Anfang des sog. *corpus paulinum* – und erhebt ihn so zu einem Leitdokument christlicher Theologie. Berühmte Interpreten von Augustinus bis Karl Barth entfalteten ihr Denken anhand des Römerbriefes.¹ Am nachhaltigsten geprägt hat unser Bild des Römerbriefes unzweifelhaft die Auslegung (und Übersetzung!) Martin Luthers – seine Frage nach der sog. Rechtfertigung, und damit eine klare Abgrenzung vom Judentum, von den »Werken des Gesetzes«. Oft war es gerade die *persönliche* Sinnfrage, die die Lektüre des Römerbriefes leitete. So begründet z. B. der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes, der im Jahr 1987 schon im Angesicht des nahen Todes eine letzte Vortragsreihe bewusst gerade über den Römerbrief hielt – gleichsam als sein Vermächtnis –, sein Unternehmen so: »Im Laufe dieser Vorlesung will ich versuchen, Ihnen mitzuteilen, was ich als Jude mit Paulus zu schaffen habe. Aber bevor wir dazu kommen, muß ich auch mit ein paar Worten rechtfertigen, was ich als Philosoph mit Paulus zu schaffen habe.«²

Taubes geht dann auf das (fehlende) Verhältnis von akademischer Theologie und Philosophie ein und auf verschiedene *jüdische* Paulusdeutungen, bevor er schließt: »So weit, so gut. An dem Punkt kommt der kleine Jacob Taubes und tritt ein in das Geschäft der Heimholung des Ketzers [sc. Paulus], weil ich ihn, das ist nun meine persönliche Sache, jüdischer empfinde als jeden Reformrabbiner – oder liberalen

¹ Rezeptionslinien des Römerbriefes zeichnet C. Marksches, »Der Römerbrief des Paulus – das Testament des Apostels«, in: E. Stein-Hölkeskamp/K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, 607–625, instruktiv nach.

² J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, hrsg. von A. und J. Assmann, München 1993, 12.

Rabbiner, den ich in Deutschland, England, Amerika, Schweiz oder irgendwo gehört habe.«³

Bei Taubes führt die jüdische Perspektive u. a. dahin, dass er für Paulus ein jüdisches *politisches* Messiasverständnis zugrunde legt und Paulus so als Kritiker am politischen System des Imperium Romanum interpretiert.⁴ Liest man in dieser oder anderer Weise den Römerbrief als Dokument der *jüdischen* Religionsgeschichte, wie dies vor Taubes bereits Leo Baeck, Joseph Klausner oder Schalom Ben Chorin, um nur einige Namen zu nennen, getan haben,⁵ ergibt sich zwangsläufig ein vom christlichen Mainstream abweichendes Verständnis.

Diese Spannung setzt sich *mutatis mutandis* auch in der gegenwärtigen Römerbriefexegese fort: Als Gespräch *innerhalb* des Judentums, und damit in enger Bindung an den historischen Kontext, erklärt seit über 20 Jahren die sog. »New Perspective« den Römerbrief – und löst dadurch einen lebhaften Streit mit der »lutherischen« Paulusdeutung aus.⁶ Umstritten ist dabei die Reichweite der Neuerung, die das paulinische Toraverständnis in sich birgt: Sind die »Werke des Gesetzes«, die angesichts der Zugehörigkeit zu Christus ihre Bedeutung verloren haben (Röm 3,21–31), auf die Tora als ganze zu beziehen, die damit »abgeschafft« wäre (so die klassisch-lutherische Deutung)? Oder meinen sie nur spezifische Identitätsmerkmale des Judentums wie Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote oder Sabbatobservanz, die in

³ J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 22.

⁴ Heute existiert eine breite Forschungsrichtung, die eine anti-imperiale Paulus-Deutung entwirft; vgl. nur R. A. Horsley (Hrsg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997; ders. (Hrsg.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Harrisburg 2000; ders. (Hrsg.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg 2004; zuletzt J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 273)*, Tübingen 2011; C. Strecker, »Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit«, in: E. Reinmuth (Hrsg.), *Neues Testament und Politische Theorie (ReligionsKulturen 9)*, Stuttgart 2011, 114–161.

⁵ Bei C. Marksches, »Der Römerbrief des Paulus – das Testament des Apostels«, 625.

⁶ Einen Überblick zur Diskussionslage bieten M. Wolter, »Eine neue paulinische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 14 (2004), 2–9; S. Schreiber, »Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der ›Rechtfertigung‹ in neuer Perspektive«, in: *Theologische Revue* 105 (2009), 91–102. Zur Diskussion M. Bachmann (Hrsg.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 182)*, Tübingen 2005; I. Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die ›New Perspective on Paul‹ (Judentum und Christentum 18)*, Stuttgart 2010.

der neuen Christusgemeinschaft aus Juden und Heiden ihre abgrenzende Funktion verloren haben, so dass die Tora – in christlicher Interpretation – weiter gültig und grundlegend bleibt (so die »New Perspective«)?

Damit ist bereits der Bereich einer *historischen* Lesart des Römerbriefs angesprochen – und das soll ja das Thema dieser Einführung sein. Eine historische Lesart sucht im Römerbrief *nicht* das überzeitlich Gültige, nicht die über die Situation hinausreichende Wahrheit. Sie liest den Brief wie jeden anderen antiken Brief, etwa eines Cicero oder Seneca, als Bestandteil einer konkreten Gesprächssituation in einer bestimmten Lebenswelt. Allein schon die Briefform lädt zu dieser Lektüre ein.

Eine hermeneutische Bemerkung ist an dieser Stelle wichtig. Die Ergebnisse einer *historischen* Römerbriefexegese können und wollen kein übergeordnetes Korrektiv bisheriger Interpretationen des Briefes sein. Sie stellen selbst einen Teil der Interpretationsgeschichte dar. Das Ziel ist es vielmehr, heutiger Lektüre aus dem geschichtlichen Zusammenhang der Herkunftssituation *Impulse* zu geben, den Textaussagen historische Tiefenschärfe zu verleihen und Anregungen für eine Aktualisierung zu entwickeln.

Zuerst ein Blick auf die historischen Rahmendaten. Mit Paulus als (unumstrittenem) Verfasser und den Christusgemeinden in Rom als Adressaten ist auch der historische Ort des Römerbriefs markiert. Es ist die politische, gesellschaftliche und kulturelle Welt der frühen römischen Kaiserzeit. Wir können die Rahmendaten des Briefes – hier ist die Quellenlage doch recht eindeutig – relativ genau angeben:⁷ Paulus hat ihn im Frühjahr 56 in Korinth verfasst, d. h. nach antikem *Usus* diktiert, und wir kennen sogar den Namen des Schreibers: Tertius, der am Briefende eigene Grüße nach Rom schickt (Röm 16,22).

Das Jahr 56 ergibt sich aus der Gesamtchronologie des Paulus: Er hat seine Kollektenreise der Jahre 55/56 durch Griechenland in Korinth beendet.⁸ Noch ist die Schifffahrt nach der Winterpause nicht wieder aufgenommen; Paulus wartet also noch auf die Gelegenheit, seine Rei-

⁷ Vgl. S. Schreiber, »Der Römerbrief«, in: ders./M. Ebner (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 6)*, Stuttgart 2008, 277–302, hier 288; ähnlich R. Jewett, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 18–23.

⁸ Dazu S. Schreiber, »Chronologie: Lebensdaten des Paulus«, in: ders./M. Ebner (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament*, 265–276.

sepläne umzusetzen. Am Ende des Römerbriefs legt Paulus selbst seine Pläne für die nahe Zukunft offen (Röm 15,23–28): Sobald wie möglich möchte er nach Jerusalem abreisen, um der Jerusalemer Gemeinde die Kollekte seiner heidenchristlichen Gemeinden zu überbringen. Anschließend will er nach Rom kommen. Dass Paulus sich gerade in Korinth aufhält, erfahren wir aus der Apostelgeschichte,⁹ und auch einige Personen, deren Gegenwart Paulus im Römerbrief erwähnt, kennen wir als Bewohner Korinths: die Briefbotin (und »Diakonin«) Phöbe und Paulus' Gastgeber Gaius.¹⁰

Wesentlich stärker umstritten sind die genauen historischen Hintergründe, die zur Abfassung des Briefes führten bzw. die ihn geprägt haben. Legt Paulus im Römerbrief am Ende seiner Tätigkeit Rechenschaft über sein Evangelium ab, ohne auf aktuelle Probleme einzugehen – bietet er also eine zeitübergreifende »Summe des Evangeliums«?¹¹ Wendet sich Paulus mit dem Römerbrief indirekt, heimlich (auch) an andere Adressaten als die römischen Christinnen und Christen – an die Jerusalemer Gemeinde, um sich und seine Kollekte zu verteidigen,¹² oder an die Gemeinde in Korinth (wo er ja schreibt), um das mit den beiden Korintherbriefen begonnene Gespräch fortzusetzen?¹³ Oder bildet doch eine konkrete Situation in Rom das Thema – aber welche? Schreibt Paulus den Römerbrief als große Apologie gegen strenge Judenchristen, die auch in Rom aufgetreten sind (und gegen ihn agieren)?¹⁴ Oder will der Brief die einzelnen, uneinheitlichen Hausgemeinden in Rom zu einer einzigen paulinischen Gemeinde

⁹ Nach Apg 20,2f. hielt sich Paulus drei Monate in »Griechenland« (gemeint ist die Hauptstadt von Achaia, Korinth) auf, bevor er nach Jerusalem abreiste, wo er um Pfingsten eintraf (20,16; 21,15).

¹⁰ Phöbe identifiziert Paulus in Röm 16,1 f. selbst als aus Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Korinth, stammend. Nach 1 Kor 1,14 taufte Paulus in Korinth einen Gaius.

¹¹ E. Lohse, »Summa Evangelii. Zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes«, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 3 (1993), 91–119; ders., *Der Brief an die Römer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4)*, Göttingen 2003, 45–48.

¹² J. Jervell, »Der Brief nach Jerusalem«, in: *Studia theologica* 25 (1971), 61–73; vgl. G. Bornkamm, »Der Römerbrief als Testament des Paulus«, in: ders., *Geschichte und Glaube II (Beiträge zur evangelischen Theologie 53)*, München 1971, 120–139; teilweise auch U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 3 Bde. (*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* 6/1–3), Zürich/Neukirchen-Vluyn³1997 (*2003), Bd. 1, 46.

¹³ C. Hartwig/G. Theißen, »Die korinthische Gemeinde als Nebenadressat des Römerbriefs«, in: *Novum Testamentum* 46 (2004), 229–252.

¹⁴ P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer (Das Neue Testament Deutsch 6)*, Göttingen²1998; vgl. A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988; schon F. C.

machen und zur selbständigen Mission à la Paulus befähigen?¹⁵ Die Vorschläge ließen sich fortsetzen.¹⁶

Meines Erachtens ist es erforderlich, die Situation des Paulus und die der römischen Gemeinden bei der Frage nach dem Anlass des Briefes zu bedenken. Damit gelangt man zu einer komplexen Gesprächssituation, die sich heuristisch in drei Bereiche differenzieren lässt:

(1) Die Missionsabsicht des Paulus. In Röm 15,23 f. spricht Paulus das längerfristige Vorhaben, das ihn bei der Abfassung des Römerbriefes leitet, direkt an: »Jetzt aber habe ich keinen Ort [sc. zur Mission] mehr in diesen Gegenden [= im Osten des Imperium Romanum], habe aber seit vielen Jahren das Bedürfnis, zu euch zu kommen, wenn ich nach Spanien reise. Denn ich hoffe, euch auf der Durchreise zu sehen und von euch dorthin begleitet zu werden, wenn ich zuerst mein Verlangen nach euch ein wenig gestillt habe.« Seine Absicht besteht also in der Verkündigung des Evangeliums in den westlichen Provinzen des römischen Imperiums, geographisch ausgedrückt in Spanien. Seine Mission im Osten betrachtet er zu diesem Zeitpunkt als abgeschlossen. Für sein ambitioniertes Vorhaben benötigt er die Gemeinden in Rom als personelle und materielle Basis, die ihm dabei Unterstützung gewährt. Spanien und der ganze Westen des Imperiums weisen deutliche kulturelle Differenzen zum Osten, in dem Paulus beheimatet ist, auf: Im Westen leben (noch) keine jüdischen Gruppen, bei denen er einen Anknüpfungspunkt finden könnte; da man im Westen (neben den Landessprachen) Latein, nicht das Paulus vertraute Griechisch, sprach, bauten sich Sprachbarrieren auf. Um Kontakte zu knüpfen, waren Patrone mit einem Netz an sozialen Beziehungen nötig. Und auch Reisebegleitung schien erforderlich zum Schutz vor den Gefahren durch Mensch und Natur, die eine solche Reise begleiteten. Da Paulus die römischen Gemeinden nicht persönlich kennt, stellt er sich und sein Evangelium

Baur, »Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes«, in: *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1836), 59–178.

¹⁵ A. Reichert, *Der Römerbrief als Gratwanderung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 194)*, Göttingen 2001, bes. 99 f.; 321 f.; vgl. schon H.-W. Bartsch, »Die Empfänger des Römerbriefes«, in: *Studia theologica* 25 (1971), 81–89; P. S. Minear, *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans (Studies in biblical theology II/19)*, London 1971.

¹⁶ Dazu M. Theobald, *Der Römerbrief (Erträge der Forschung 294)*, Darmstadt 2000, 35–42.

ausführlich vor – mit seinem Brief will er die Gemeinden für die gemeinsame Arbeit gewinnen.¹⁷

(2) Die Diskussion über das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen. Heftig umstritten war unter den ersten Christen die paulinische Praxis der Heidenmission, bei der die in Kleinasien und Griechenland neu gegründeten Gemeinden als »gemischte« Gemeinden organisiert waren. Das bedeutet ein Zusammenleben von Juden und Heiden, die Anhängerinnen und Anhänger Jesu geworden waren, ohne Beachtung von Beschneidung, Speise- und Reinheitsgeboten und Sabbatobservanz, also von Torageboten, die ja gerade der Abgrenzung jüdischer Identität von den Völkern dienen sollten. In Frage stand, ob Heiden zum endzeitlichen Gottesvolk gehören können, ohne die wesentlichen jüdischen *identity markers* einzuhalten. Können also Judenchristen und Heidenchristen gemeinsam Mahl halten, um nur einen sozio-religiösen Brennpunkt zu nennen, ohne dass die Heidenchristen sich an basale Speisegebote halten? Die Diskussion findet also in einem *jüdischen Kontext* statt und betrifft das Zentrum des Toraverständnisses des Paulus. Es stellt sich die Frage, inwiefern auch bei Paulus die Tora grundlegend bleibt – für das Gottesbild, das Verständnis des Christus und die Lebenspraxis der gemischten Gemeinden. Das Lebenswerk des Paulus steht damit in Frage!

Dieser Tatsache war sich Paulus bewusst, gab es doch zwei konkrete Anlässe, die im zeitlichen und sachlichen Zusammenhang des Römerbriefes stehen. Zum einen musste sich Paulus in den Gemeinden in Galatien mit sog. Judaisten auseinandersetzen, d.h. traditionell denkenden Judenchristen, die von den heidenchristlichen Gemeinden die Beschneidung und die Übernahme weiterer *identity markers* als Voraussetzung für die Christusanhängerschaft forderten. Der Galaterbrief spiegelt noch die Schärfe dieser Auseinandersetzung. Zum anderen hegte Paulus ernsthafte Zweifel daran, ob die Kollekte, die er von seinen heidenchristlichen Gemeinden als Zeichen der bleibenden Verbindung für die Jerusalemer Urgemeinde gesammelt hatte, von den Begünstigten überhaupt angenommen würde. Diese Zweifel bringt Paulus in Röm 15,30 f. zum Ausdruck, wenn er die römischen Adressaten bittet, »dass ihr zusammen mit mir kämpft in den Gebeten für mich zu Gott, damit ich gerettet werde vor den Ungehorsamen in Judäa und

¹⁷ Dazu R. Jewett, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, 74–79.

mein Dienst für Jerusalem [Kollekte] den Heiligen willkommen sei«. Die Kollekte bedeutet die Anerkennung des »geistlichen« Vorrangs der Urgemeinde (vgl. Röm 15,27) und symbolisiert die Einheit von Juden- und Heidenchristen – und zwar mit der Urgemeinde als Bindeglied zwischen heidenchristlichen Gemeinden und jüdischer Mutterreligion generell. Diese Einheit droht zu zerbrechen!

Das ist die Seite des Paulus. Aber Torafragen waren wohl auch in den gemischten römischen Gemeinden virulent: Die Toraobservanz diente ja der Abgrenzung von der paganen Gesellschaft, und über deren Reichweite herrschten offenbar unterschiedliche Auffassungen in Rom. Diese Spannung steht hinter Röm 14,1–15,6, wo strittige Fragen von Speisen, kultischen Zeiten und Reinheitsangelegenheiten thematisiert werden.

Es überrascht nicht, dass Paulus kein guter Ruf vorausging: Er hebe die Tora auf, verführe zum Bösen (Röm 3,8.31) etc.¹⁸ So legt Paulus sein Verständnis der Tora und der Bedeutung Christi für das rechte Verständnis der Tora im Römerbrief ausführlich dar. Damit sucht er eine gemeinsame theologische Basis für die Zusammenarbeit mit den römischen Gemeinden. Er macht seine theologische Arbeitsgrundlage plausibel.

(3) Die Konfrontation mit der politischen Macht. Die Adressaten des Briefes leben in *Rom* – dem Machtzentrum des Imperium Romanum und damit der damals bekannten Welt. Aufgrund ihrer neuen Überzeugung sind sie »auffällig« innerhalb der Stadtbevölkerung, wobei zwei Hauptgründe sichtbar werden. (1) Sie sprechen von einem Gott-ähnlichen Christus und verstehen ihn als *Herrscher* einer neuen Zeit, der »paradiesischen« Heilszeit Gottes, die bald anbrechen wird. So kann der Christus als bedrohliche Gegenfigur zum römischen Kaiser, dem Garanten von Sicherheit und Wohlstand, wahrgenommen werden. (2) Innerhalb des Gemeindelebens herrschten ungewöhnliche Sozialformen, indem gesellschaftliche Statusgrenzen, die doch der Stabilität und Organisation der römischen Gesellschaft dienten, überschritten wurden und eine gewisse Exklusivität der Gruppe gepflegt wurde. Die

¹⁸ Er rufe zum Tun des Bösen auf (3,8); er hebe die Geltung der Tora auf (3,31); er ermuntere zum Bleiben in der Sünde (6,1.15); er qualifiziere die Tora ab (7,7.13); vielleicht bestreite er die Gerechtigkeit (9,14) und Erwählungstreue Gottes gegenüber Israel (11,1.11).

städtische Umwelt wurde misstrauisch, was zu Distanzierungen, Demütigungen und Ausgrenzungen der kleinen Minderheit führen konnte.

Im Verlauf dieser Entwicklungen kam es zu ersten Konflikten mit den Behörden, wovon das sog. Claudius-Edikt aus dem Jahr 49 n. Chr. Zeugnis gibt.¹⁹ Im Hintergrund stehen wohl handfeste Konflikte zwischen Jesusanhängern und anderen Juden in Rom, was die Ausweisung der führenden Judenchristen durch die Behörden zur Folge hatte.²⁰ Das Image der Christen als potentielle politische Unruhestifter steigerte sicher das Misstrauen der Behörden gegenüber den Christen. Aus diesem Misstrauen, das auch in der Bevölkerung Roms vorhanden war, erklären sich die Ereignisse nach dem Brand Roms, die einige Jahre später (64 n. Chr.) stattfanden: Nero konnte die Schuldfrage von sich ablenken, indem er den ohnehin verdächtigen Christen die Schuld zuschob und sie in Rom verfolgen und hinrichten ließ.²¹

Im Ergebnis zeigt sich, dass den römischen Christen gesellschaftliche Anfeindungen und staatliche Maßnahmen drohten. Daher könnte manch einer dem bevorstehenden Besuch des Paulus mit großer Skepsis entgegengesehen haben: Ob Paulus, der streitbare Vorkämpfer der Heidenmission, nicht neue Konflikte mit den Synagogen und auch mit den Behörden bringen wird? Paulus muss sich also gegen eine doppelte Front positionieren: Er muss eine Haltung gegenüber der römischen Macht zeigen, die Gefährdungen vermeidet, ohne aber in eine unkritische Akzeptanz des Kaisers und der Behörden zu verfallen.

Der Römerbrief entwickelt den Beitrag des Paulus zu der skizzierten Gesprächssituation mit den römischen Gemeinden. Und er tut dies auf

¹⁹ Sueton, *Claudius*, 25,4: »Diejenigen Juden, die, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten, ließ er aus Rom vertreiben.« Umstritten sind die Datierung und der Bezug auf die Christen. Zur Diskussion vgl. S. Schreiber, »Der Römerbrief«, 289 f.

²⁰ Streitpunkte waren wohl die Bedeutung Jesu als »Christus« und die Praxis der Aufnahme von Heidenchristen, womit die christlichen Gruppen vielleicht in Konkurrenz zu den jüdischen Gemeinden traten. Ein Beispiel für ein ausgewiesenes Ehepaar bilden Priska und Aquila in Apg 18,2. Es ist freilich unwahrscheinlich, dass *alle* Judenchristen ausgewiesen wurden und nur die *Heidenchristen* in Rom blieben; es findet noch keine klare Trennung zwischen Christen und Juden statt, wohl aber beginnt der *Prozess* der Trennung. Den jüdischen Synagogen war die Grenzziehung wichtig, um den politischen Schutz durch die römischen Privilegien nicht zu verlieren.

²¹ Tacitus, *Annales*, 15,44; vgl. Sueton, *Nero*, 16. Spätestens zu dieser Zeit waren also die Christen von den Behörden als eigene Gruppe identifizierbar.

einer konsequent *theologischen* Basis. Man kann also am Römerbrief studieren, wie eine bestimmte theologische Überzeugung gerade in einer bestimmten geschichtlichen Situation Konturen und Relevanz gewinnt. Geschichte und Theologie bedingen sich gegenseitig und sind untrennbar aufeinander bezogen!

Ich möchte das an zwei Beispielen zeigen. Das erste betrifft die politische Situation in Rom. In Röm 12 fordert Paulus sehr direkt zur Abgrenzung gegenüber der römischen Kultur auf: »Gestaltet euch nicht dieser Welt gleich« (Röm 12,2). Die Differenz zur Gesellschaft und die besondere Qualität der christlichen Gemeinschaft demonstriert Paulus idealtypisch anhand der bekannten Metapher vom Leib und seinen einzelnen Gliedern (Röm 12,3–8). Die theologische Pointe besteht darin, dass die vielen Gemeindeglieder »ein Leib in Christus« (Röm 12,5) sind, und so können deren je eigene Begabungen theologisch qualifiziert werden als Geschenke der Gnade Gottes – *charismata kata tēn charin* (Röm 12,6).

Genau diese Metaphorik vom Leib als Beschreibung einer Sozial-einheit erinnert nun an die politische Sprache Roms. Sie bezeichnet bei Autoren wie Seneca und Tacitus das Imperium Romanum, das ganz vom Kaiser als seinem Haupt (bzw. seiner Seele) bestimmt und auf diesen ausgerichtet ist; dieses Haupt wird zum einigenden Prinzip, zum göttlichen Repräsentanten (stoisch gedacht: des Weltgeistes) und zum Zweck des Leibes schlechthin, dessen Glieder nur durch und für den Kaiser leben können.²² Auf dieser Folie gelesen, ist es wohl kein Zufall, dass ein Haupt in Röm 12,3–8 überhaupt keine Rolle spielt; die einzelnen Begabten zusammen, als Einheit, sind der Christusleib. Als von Gott beschenkte sind die Gemeindeglieder, theologisch betrachtet, prinzipiell *gleichwertig*, und so bilden sie gleichsam einen Gegenkörper zum römischen Reich und dessen gesellschaftlichen Hierarchien. Der gesellschaftliche Status der einzelnen, z. B. als Freigeborene, Freigelassene oder Sklaven oder gemessen an wirtschaftlichem Vermögen, spielt innerhalb der Christusgemeinde keine unterscheidende Rolle. Für das politische Bewusstsein der Adressaten kann das bedeuten: Ohne dass wir die Behörden durch widerspenstiges Verhalten auf uns aufmerksam machen, leben wir durch unsere spezifische soziale Exis-

²² Seneca, *De clementia*, 1,1,1–4; 3,5 f.; 5,1; Tacitus, *Annales*, 1,12,1–3. Dazu M. Klinghardt, »Hellenistisch-römische Staatsidee«, in: *Neues Testament und Antike Kultur* 3 (2005), 143–150.

tenz ein Gegenmodell zu den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen.

Nur leise angedeutet ist dabei noch ein zweites Gegenmodell. Paulus beschreibt ja nicht nur eine alternative Struktur des Gemeindeleibes, sondern qualifiziert ihn als Existenz »in Christus«. Der Christus, der Messias, ist aber nach einer bekannten frühjüdischen Vorstellung eine *Herrscherfigur*, die im Namen des Gottes Israels die Endzeit aufrichtet²³ – und so dem römischen Kaiser längerfristig Konkurrenz macht.

Dies führt zu meinem zweiten Beispiel. Was bedeutet es für die Auslegung des Römerbriefs, dass er in seiner historischen Situation – zumindest indirekt – im Gespräch mit dem *Judentum* steht? Ich greife das berühmte Kapitel Röm 7 heraus, auch wenn ich weiß, dass ich die vielen Probleme dieses Textes in diesem kurzen Beitrag noch nicht einmal benennen, geschweige denn lösen kann. Der Sprecher in Röm 7,7–25 ist ein »Ich«, und dieses Ich klagt wiederholt darüber, dass es nicht das tut, was es eigentlich will, so in Röm 7,19: »Denn nicht, was ich will, Gutes, tue ich, sondern was ich nicht will, Schlechtes, tue ich.« Jörn Müller hat in einem neuen Artikel in der *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* versucht, dieses Ich aus einer philosophischen Perspektive zu identifizieren. Er greift dabei eine Interpretationslinie auf, die auf Origenes zurückgeht. Origenes denkt bei dem sprechenden Ich an einen reuigen Sünder, der gerade angefangen hat, sich zu bekehren, bzw. an einen Rückfälligen, der weiterhin in seiner alten Lebensgewohnheit gefangen ist. Er steht gleichsam noch mit mindestens einem Bein in der alten Welt. Es handle sich also um einen Christen, der an sich selbst die Erfahrung der Willensschwäche macht, also das ethische Handeln, für das er sich entschieden hat, faktisch noch nicht leben kann.²⁴ Müller sieht darin eine im Vergleich zu Ansätzen in der Antike neuartige subjektphilosophische Interpretation des Problems der Willensschwäche begründet.²⁵

²³ Zu frühjüdischen Messiasvorstellungen vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (Beihefte zur *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 105), Berlin/New York 2000.

²⁴ J. Müller, »Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes. Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen«, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 100 (2009), 223–246, hier 236 f.

²⁵ J. Müller, »Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes«, 243 f.

Diese These von Müller ist nur eine Variante einer vielschichtigen Diskussion.²⁶ So wurde z. B. auch formuliert, das Ich sei ein Christ, der sich im Widerstreit zwischen Wollen und Misslingen findet (das klassische lutherische *simul iustus et peccator*). Oder es handle sich um ein »generisches« Ich, das für die Situation jedes Menschen ohne Christus steht. So verstanden, betreibt Paulus eine Art christlicher Anthropologie. Es fällt allerdings schwer, diese in den *historischen* Gesprächskontext mit dem Judentum einzuzeichnen. Und doch ist dieser Gesprächskontext in Röm 7 präsent – oder könnte es zumindest sein, wenn der *nomos*, das Gesetz, von dem wiederholt die Rede ist, als die *Tora Israelis* verstanden wird.

Dafür spricht der Beginn von Röm 7. Paulus bringt in Röm 7,1–6 ein Beispiel, mit dem er zeigt, dass die Tora unterschiedlich angewendet werden muss – je nach spezifischer Lebenssituation. Damit bewegt er sich formal durchaus in der jüdischen Toradiskussion seiner Zeit. Es geht hier um die Ehetora,²⁷ die die Bindung der Frau an ihren Ehemann festlegt; diese endet dann, wenn der Ehemann stirbt (Röm 7,1–3). Mit dem Tod des Mannes tritt eine neue Wirklichkeit im Leben der Frau ein (sie ist Witwe), und so findet auch die Tora eine andere Anwendung (sie bindet die Frau nicht mehr an ihren verstorbenen Mann). Wohlgemerkt: Ungültig wird die Ehetora dadurch nicht. Diesen Zusammenhang überträgt Paulus nun auf die neue Wirklichkeit des Christen, dessen Existenz sich durch die Teilhabe an Sterben und Erweckung Christi grundlegend verändert hat (vgl. Röm 6) – und damit auch seine Betroffenheit von der Tora (Röm 7,4–6). Paulus greift hier auf ganz existentielle Erfahrungen zurück – Sterben und Tod –, und entsprechend drastisch ist seine Diktion: In Christus »seid ihr dem Gesetz gestorben«, »ihr gehört einem anderen« (Röm 7,4); »ihr seid losgemacht vom Gesetz, ihm gestorben (...)« (Röm 7,6). Darin wird die hermeneutische Distanz deutlich, die aus der neuen Existenz in Christus resultiert und ein Gegenübertreten zur Tora, eine neue Anwendung erlaubt. Es handelt sich letztlich um eine neue Freiheit *mit* dem Gesetz, nicht *vom* Gesetz.²⁸ Diese neue Torahermeneutik fasst Paulus am Schluss

²⁶ Zur Auslegung von Röm 7 vgl. H. Lichtenberger, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 164), Tübingen 2004; S. Schreiber, »Der Römerbrief«, 296 f.

²⁷ Man kann an Dtn 24,1–4 denken.

²⁸ Die Tora ist also nicht »abgeschafft«, wie E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen 1980, 181 meint; vgl. E. Lohse, *Der Brief an die*

der Einheit in der Formulierung zusammen: »(...) dass wir dienen in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens« (Röm 7,6). Der Geist Christi ist das hermeneutische Prinzip, mit dem die Tora nun gelesen wird – und das ist auslegungsgeschichtlich tatsächlich eine »Neuheit«.

Meine These ist, dass Paulus auf weiten Strecken des Römerbriefs, modern gesprochen, eine neue Torahermeneutik entwickelt. Er entwickelt eine eigene Anwendung der Tora für die spezifischen Erfordernisse der Christusgemeinden der Endzeit, die aus Juden *und* Heiden bestehen. Und für Paulus liegt es im Handeln Gottes selbst begründet, dass nun diese neue Toraanwendung nötig ist.

In diesem Kontext der Toradiskussion lässt sich nun auch das Ich von Röm 7 verstehen: Es spielt, entsprechend dem antiken Stilmittel der Prosopopöie (einem Sprechen in einer bestimmten Rolle),²⁹ die Rolle Adams (Röm 7,7–13) bzw. des toratreuen Juden (Röm 7,14–25) – und demonstriert die Macht der Sünde über die Tora, die erst im Christusereignis gebrochen wird.³⁰ Und so kann die Tora nun neu verstanden werden.

Ansätze dieser neuen Torahermeneutik lassen sich auch in dem wichtigen Abschnitt Röm 3,21–31, in dem sich u. a. die wirkungsgeschichtlich folgenreiche Rede von den *erga nomou*, den »Werken des Gesetzes«, findet (Röm 3,27 f.), erkennen. Paulus leitet so ein: »Nun aber ist ohne das Gesetz [= die Tora] die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und den Propheten (...)« (Röm 3,21). Die Gerechtigkeit Gottes lässt sich auf dem Hintergrund des Sprachgebrauchs in den Psalmen und bei Jesaja als rettende Zuwendung Gottes zu Israel und den Völkern (mit zum Teil kosmischen Dimensionen) verstehen.³¹ Hier geschieht diese Zuwendung in Jesus

Römer, 204–209; mit starker theoretischer Differenzierung U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. 2, 67–71.

²⁹ S. K. Stowers, »Romans 7,7–25 as a Speech-in-Character (*prosōpopoia*)«, in: T. Engberg-Pedersen (Hrsg.), *Paul in his Hellenistic Context*, Edinburgh 1994, 180–202.

³⁰ Dieser »Adam« beurteilt nun (nach dem »Sündenfall«) das Gesetz und steht typologisch für alle mit dem Gesetz Lebenden; vgl. Röm 7,9: »Ich lebte einst ohne Gesetz«, d. h. das Gebot/Gesetz kam im Paradies dazu, was eine Anspielung auf die Erzählung vom »Sündenfall« darstellt. Von Adam war schon in Röm 5,12–21 die Rede (für Adam gab es eine Zeit »ohne Gesetz«).

³¹ Ps 98,2,7–9; vgl. Jes 56,1b; 45,8; 46,13; 51,5; 59,17; Ps 40,11; 71,15; auch 4 Esr 8,36; (mit stärker ethischen Zügen) CD 20,19–21; 1 QH 6,15 f.; 1 QS 11,2 f.12–15. Dazu R. Jewett, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, 272 f.

Christus,³² und sie bedient sich zu ihrer Offenbarung nicht der Tora (»ohne das Gesetz«). Das Resultat ist eine neue Wirklichkeit, eine neue Gottesbeziehung, die der Toraanwendung voraus liegt. Die neue Gottesbeziehung in Christus ist also die Grundlage für die neue Toraanwendung.

Damit bleibt die Tora auch für die Christugemeinden in Geltung, und *eine* wesentliche Funktion der Tora spricht Paulus in Röm 3,21 auch sogleich an: Sie gibt Zeugnis für das Christusereignis. Ohne die Tora und die Propheten lässt sich das Christusereignis in seiner heilsgeschichtlichen Tragweite gar nicht erfassen.³³ Die Spannung zwischen der Offenbarung Gottes außerhalb der Tora und der Zeugnisfunktion der Tora bringt genau die Möglichkeit einer hermeneutischen Distanz, einer neuen Sichtweise auf die Tora zum Ausdruck (sozusagen von außen, aber von Gott offenbar gemacht). Die theologische Unschärfe der Formulierung zeigt zugleich, dass sich Paulus erst in einer Suchbewegung seiner neuen Toraanwendung annähert. Aber eines ist völlig klar: Die Tora verliert ihre Geltung und Bedeutung nicht. So endet der Abschnitt nach der Frage »Machen wir nun das Gesetz wirkungslos durch die *pistis* (den »Glauben«, d. h. die neue Christusbeziehung)?« mit der entschiedenen Antwort »Sicher nicht! Vielmehr stellen wir das Gesetz hin (paraphrasiert: stellen es vor Augen)!« (Röm 3,31). Die Tora wird mit anderen Augen gelesen. Eine erste, tastende Formulierung dieser neuen Hermeneutik begegnet im Syntagma *nomos pisteōs*/Gesetz des Glaubens, der (Christus-)Beziehung (Röm 3,27). Der Genitiv gibt den Blickwinkel an, unter dem die Tora verstanden wird.

Die paulinische Diskussion um die richtige Anwendung der Tora ist ein Gespräch *innerhalb* des Judentums. Paulus begründet darin gerade *nicht* die Trennung des Christentums vom Judentum, und er etabliert *keine* neue Religion, das Christentum.³⁴ Erst in der Rückschau mag der

³² In Röm 3,24f. verwendet Paulus zwei zentrale Metaphern, um die Bedeutung des göttlichen Handelns in Christus zu beschreiben: den Loskauf (wie von Sklaven bzw. Kriegsgefangenen) und das Weihes Geschenk bzw. Versöhnungsgeschenk (das Gott selbst den Menschen schenkt); dazu S. Schreiber, »Das Weihes Geschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25«, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006), 88–110.

³³ Das traditionelle Syntagma »Gesetz und Propheten« betont die Gesamtheit der Schrift als Zeuge für das Christus-Ereignis; vgl. R. Jewett, *Romans. A Commentary (Hermeneia)*, 274f.

³⁴ Vgl. aber C. Marksches, »Der Römerbrief des Paulus – das Testament des Apostels«,