

Claudia Janssen

Auslegungsgemeinschaften. Messianisch die Tora lesen (Röm 1,1-7)

1. Christliche Schriftlektüre?

Im neutestamentlichen Proseminar, an dem ich Mitte der 1980er Jahre am Anfang meines Studiums teilgenommen habe, haben wir einen Aufsatz von Ernst Käsemann gelesen: „Das Problem des historischen Jesus“.²⁵³ Der Artikel war zu dieser Zeit auch schon 30 Jahre alt, doch brachte er nach Ansicht des Dozenten immer noch aktuell die Herausforderungen zur Sprache, die die deutsche neutestamentliche Exegese beschäftigte. Ernst Käsemann stellt darin die Frage, ob es möglich sei, in der Verkündigung der Gemeinde, die in den Evangelien ihre eigene Geschichte mit der Geschichte Jesu verbinde, eine historische Kontinuität zu dessen Verkündigung zu finden. Das Problem sei, dass es keine formalen Kriterien zur Feststellung authentischer Jesusworte gäbe. Bis auf eine Ausnahme: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann.“²⁵⁴ Als Beispiel nennt er dann die sog. „Antithesen“ der Bergpredigt (Mt 5,21-48), in denen sich Jesus mit der Formel *egō de legō hymin* (meist übersetzt: Ich aber sage euch²⁵⁵) faktisch über die Autorität des Moses stelle: „Er ist wohl Jude gewesen und setzt spätjüdische Frömmigkeit

²⁵³ Dieser Aufsatz ist hier exemplarisch für eine ganze Forschungsrichtung dieser Zeit genannt.

²⁵⁴ Käsemann, Jesus, 77.

²⁵⁵ Die Bibel in gerechter Sprache übersetzt hier: „Ich lege euch das heute so aus.“

voraus, aber er zerbricht gleichzeitig mit seinem Anspruch diese Sphäre. Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm dann auch zugemessen haben, nämlich die des Messias.²⁵⁶

Dieser Aufsatz von Ernst Käsemann bringt exemplarisch zum Ausdruck, wie das Verhältnis von Neuem Testament und Hebräischer Bibel über Jahrzehnte gesehen wurde. Generationen von Theologiestudierenden, d.h. späteren Pfarrer_innen und Lehrer_innen, wurden mit der Vorstellung ausgebildet, dass Judentum und Christentum die Schrift anders lesen. Der Bruch zum Judentum sei durch die Messiasvorstellung bedingt, der möglicherweise schon authentisch auf Jesus zurückzuführen sei. Die Lehre Jesu wurde in erster Linie als Kritik am Judentum verstanden, als Befreiung aus jüdischer Gesetzesobservanz und ritualisierter Frömmigkeit, indem er das Kommen des Gottesreiches und sich selbst als Messias verkündete. Paulus habe dann aus dem Evangelium das Christentum begründet, das er in Auseinandersetzung mit „judaisierenden“ Gegnern als „gesetzesfrei“ definierte. Die deutsche neutestamentliche Wissenschaft verabschiedet sich nur mühsam von diesen anti-jüdischen Voraussetzungen, denn es geht im Kern auch heute noch um die Frage christlicher Identität.

2. Die Schrift neu lesen. Hermeneutik des Neuen Testaments

Mein Proseminar liegt nun fast 30 Jahre zurück. In den internationalen Bibelwissenschaften haben sich seitdem die Einschätzungen über den historischen Prozess, in dem sich Christentum und Judentum als eigenständige Größen entwickelt haben, grundlegend ver-

²⁵⁶ Käsemann, Jesus, 78.

ändert.²⁵⁷ Diese neuen Einschätzungen speisen sich nicht daraus, dass neue Quellen entdeckt wurden oder es aufsehenerregende neue Funde aus der Zeit des ersten Jahrhunderts gäbe, sondern daraus, dass sich neue Fragestellungen entwickeln und Perspektiven verändern. Diese Veränderungen der neutestamentlichen Hermeneutik werde ich im Folgenden kurz skizzieren und dann an der Auslegung des Präskripts des Briefs an die Gemeinden in Rom (1,1-7) zeigen, welche anderen exegetischen Erkenntnisse sich gewinnen lassen – vor allem auch darüber, was für Paulus „schriftgemäß“ bei der Verkündigung des Evangeliums bedeutet.

2.1 Christlich-jüdischer Dialog

Der Veränderungsprozess, in dem sich zurzeit die Bibelwissenschaften befinden, basiert vor allem auf den Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs, der deutlich macht, dass die Hebräische Bibel – das „Alte Testament“ – und das Neue Testament historisch und theologisch in die Geschichte des Judentums gehören.²⁵⁸ 1976 hat der lutherische Bischof und Neutestamentler Krister Stendahl ein wichtiges Buch veröffentlicht: „Paul among Jews and Gentiles“. Eine deutsche Übersetzung lag bereits 1978 vor: „Der Jude Paulus und wir Heiden“: Paulus sei zeitlebens Jude gewesen und habe sich als solcher verstanden. Er sei nicht zum Christentum bekehrt worden, seine Lebenswende beschreibe er als prophetische Berufung. Mit der Rede von der *dikaiosyne tou theou*, der Gerechtigkeit Gottes, sei es ihm vorrangig darum gegangen, das Verhältnis jüdischer Menschen und derer aus den anderen Völkern zu klären: Wie können Menschen aus den Völkern mit zu Erben und Erben der Gottesverheißung an Israel werden? Auf der Basis dieser Erkenntnisse hat sich international, oft unter der Überschrift: „New

²⁵⁷ Boyarin, Abgrenzungen; Cohen, Beginnings.

²⁵⁸ Grundlegend dazu: F. Crüsemann, Wahrheitsraum.

Perspective on Paul“ eine Paulusdeutung entwickelt, die sich abkehrt von einem individualistischen und dualistischen Verständnis seiner Theologie und diese grundlegend in jüdischen Traditionen verwurzelt sieht.

2.2. Sozialgeschichtliche und imperiumskritische Bibellektüre

Parallel zum christlich-jüdischen Dialog – und in den Diskursen leider oft unverbunden – hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass biblische Texte aus ihrem historischen und gesellschaftlichen Kontext heraus zu verstehen sind. Die Welt der Bibel darf dabei nicht zu schmal, als Welt von Religion gedacht werden, die neben dem menschlichen Alltag ihr Eigenleben führt. In der Antike haben Religion, Politik und Alltagshandeln eine Einheit gebildet. Diese Komplexität wird exegetisch vor allem im Kontext sozialgeschichtlicher Bibelauslegung beachtet, wie sie in Deutschland maßgeblich im Zusammenhang des Heidelberger Arbeitskreises für Sozialgeschichtliche Bibelauslegung entwickelt wurde. Auch hier gibt es bereits ein Standardwerk: Das Sozialgeschichtliche Wörterbuch zur Bibel (2009).²⁵⁹ Die Schriften des Neuen Testaments setzen sich mit Erfahrungen im Alltag im römischen Reich auseinander und wenden sich kritisch gegen die Herrschaft des Imperium Romanum. International hat sich unter dem Stichwort „Paul and Empire“ bzw. „Jesus and Empire“ in den letzten Jahrzehnten eine imperiumskritische Exegese entwickelt, die auch Impulse aus postkolonialen Studien aufnimmt.²⁶⁰

²⁵⁹ Vgl. F. Crüsemann u.a., Sozialgeschichtliches Wörterbuch.

²⁶⁰ Vgl. Schottroff, Korinth; Stegemann, Anpassung; Wengst, Pax Romana u.a. Die amerikanische Diskussion ist auf Deutsch gut zugänglich in dem Sammelband Horsley, Christen.

2.3 Feministische Exegese und theologische Genderstudies

In den Genderstudies hat sich zur Beschreibung des Zusammenwirkens unterschiedlicher Dimensionen der Alltagswirklichkeit der Begriff der „Intersektionalität“ durchgesetzt, der von dem englischen Wort *section* = Kreuzung abgeleitet ist. Ethnische Herkunft, Hautfarbe, Geschlecht, Alter, sexuelle Orientierung, die ökonomische Lage und weitere Faktoren stehen nach dieser Sicht nicht nur additiv nebeneinander, sondern potenzieren sich gegenseitig und sollten immer in ihrem strukturellen Zusammenhang betrachtet werden. In Gal 3,(26-)28 zitiert Paulus den Leitsatz der Gemeinden in Galatien: „...Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.“ Das Geschlechterverhältnis wird in dieser Taufformel wie in der aktuellen Intersektionalitätsdebatte nicht isoliert betrachtet, sondern zusammen mit anderen die Gesellschaft bestimmenden Dominanz- und Unterordnungskategorien. In den Gemeinden des Messias Jesus sollen die ethnische Herkunft, der soziale Status und das Geschlecht keine Hierarchien begründen. Ein kurzer Blick auf die römische Gesellschaft zeigt, dass dieser Slogan absolut außergewöhnlich war. Denn Macht und Einfluss hatte, wer römischer Bürger, wer frei und männlich war. Ergebnisse feministischer Exegese und theologischer Genderstudies zeigen demgegenüber, dass die neutestamentlichen Texte andere Geschlechterbilder als die der römischen Gesellschaft bieten.²⁶¹ Sie bilden bewusste Gegenentwürfe zur römischen Herrschaftskultur und zeigen die Beziehungspraxis von Gemeinden. Der historische Jesus war ein einzelner Mann, der auferstandene Christus wird durch Menschen aller Geschlechter in den messianischen Gemeinden verkörpert, dem *soma Christou* – Leib des Messias (Röm 12,4-5; 1 Kor 12,27).²⁶²

²⁶¹ Vgl. Mayordomo, Konstruktionen.

²⁶² Vgl. Sölle, Erstgeborener.

2.4 Die Autorität der Schrift und die Verantwortung der Gemeinschaft

Diese hermeneutischen Ansätze und ihre Ergebnisse sind der neutestamentlichen Wissenschaft mittlerweile bekannt. Informationen über das antike Judentum oder sozialgeschichtliche Hintergründe im römischen Reich finden sich schon in Schulbüchern. Hier hat sich vieles verändert. Ergebnisse der theologischen Genderstudies und feministischen Theologien werden zwar seltener in grundlegenden theologischen Zusammenhängen rezipiert, aber gern aufgegriffen, wenn es um „Frauen in der Bibel“ geht. Doch was gegenwärtig noch aussteht, ist eine Zusammenschau dieser verschiedenen Zugänge und eine grundlegende Reflexion darüber, welche Konsequenzen sich für die Exegese aus dieser vieldimensionalen Sicht auf die neutestamentlichen Schriften ergeben.

Denn die entscheidende Veränderung in der Bibelauslegung ergibt sich aus der umfassenden Einsicht in die Kontextualität ihrer Aussagen. Bisher gibt es hier vor allem ein Nebeneinander der Diskurse, deren Ergebnisse in die jeweilige theologische Argumentation aufgenommen werden – oder auch nicht. So werden in der Auslegung von Gleichnissen sozialgeschichtliche Informationen zur Beschreibung von deren Bildwelt gegeben, doch gibt es eine große Zurückhaltung, weiterführend zu bedenken, was es heißt, dass die neutestamentlichen Schriften in die Alltagswirklichkeit des römischen Reiches hinein sprechen. Was bedeutet der Glaube an den Gott Israels angesichts von Kaiserkult, ökonomischer, kultureller, politischer und militärischer römischer Vorherrschaft? In den Geschichtswissenschaften hat sich in den letzten Jahrzehnten ein entscheidender Wandel in der Sicht auf das Imperium Romanum vollzogen. Eine Vielzahl von kritischen Studien zu den Lebensbedingungen der überwiegend armen Bevölkerung in den Städten, Sklaverei, Militär, Wirtschaft etc. bieten die Möglichkeit, Einblicke in die Welt der Menschen in den frühen messianischen

Gemeinden zu gewinnen.²⁶³ Vor diesem Hintergrund wird die politische Brisanz vieler in der Auslegungsgeschichte oft nur als religiös verstandener Aussagen deutlich. Was heißt es konkret für eine Sklavin in einem römischen Haushalt, wenn sie bekennt, dass nur der Gott Israels ihr Vater (*patēr*) ist und nicht der *pater familias* oder der als Vater des Vaterlands verehrte Kaiser (vgl. Röm 1,7)? Die theologische Relevanz der daraus resultierenden alltagspraktischen Herausforderungen wird bisher in der Exegese kaum beachtet.

Mittlerweile gibt ein großes Einverständnis darüber, antijüdische Stereotype nach Möglichkeit zu vermeiden. So deutlich wie noch in den 1950er Jahren wird nicht mehr von der „Gesetzlichkeit“ des Judentums gesprochen, doch die hermeneutischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, dass die Tora Grundlage der neutestamentlichen Theologie ist, werden selten benannt. Der Prozess theologisch zu reflektieren, was es bedeutet, dass Paulus und die Verfasser_innen der Evangelien in Kontinuität zur Tradition jüdischer Schriftauslegung denken und handeln, steht noch ganz am Anfang.

Das grundlegende hermeneutische Prinzip jüdischer Auslegung ist, dass die Sprache der Bibel nicht Normen für alle Zeiten setzen will, sondern immer der Auslegung bedarf. Das entscheidende Kriterium für die Relevanz ihrer Aussagen ist die Bedeutung für die jeweilige Gegenwart.²⁶⁴ In der Bibel sprechen Menschen von ihrer Gotteserfahrung und der Hoffnung, die sie mit anderen teilen wollen. Wer die Bibel auslegt, stellt sich in diese Tradition. Die Autorität der Schrift ist in biblischer Tradition unlösbar mit der Gemeinschaft, die sie trägt, verbunden und ist immer Interpretation: „Simply reading the texts, or referring to them without interpretation, was apparently perceived to be meaningless. The text of

²⁶³ Vgl. auch den Sammelband Hezser, Handbook.

²⁶⁴ Vgl. Safrai, Oral Tora.

the scripture does not speak for itself!”²⁶⁵ Kathy Ehrensperger verweist dabei auf die besondere Verantwortung der auslegenden Gemeinschaft, die mit ihrem Leben auf die Texte antwortet, ihre *response-ability*. Sie basiere auf Beziehungen in Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit und Liebe zum Leben.

Diese gemeinschaftliche Auslegung stellt sich den lebenszerstörenden gesellschaftlichen Strukturen entgegen, denen die Menschen ausgesetzt sind, sei es im Kontext des Imperium Romanum oder denen in unserer Gegenwart. Die Autorität der Bibel gibt Menschen Macht, aber dies ist eine Macht, die untereinander geteilt wird (Hannah Arendt)²⁶⁶ und sich an dem Leben und den Bedürfnissen derer am unteren Rand der Gesellschaft orientiert – innerhalb der Gemeinschaft und weltweit. Dieses Modell von Schriftauslegung hat seine Quelle in der Schrift selbst.²⁶⁷

3. Paulus und die Schrift

3.1 An die Gemeinde in Rom (Röm 1,1-7)

Das Präskript bietet die gesamte Botschaft des Briefs an die Gemeinde in Rom in einer komprimierten Form, zentrale Themen werden hier formelhaft vorangestellt und dann in den weiteren Kapiteln entfaltet. Der Philosoph Giorgio Agamben hat ein ganzes Seminar allein auf der Basis der ersten zehn Worte des Präskripts durchgeführt. Dessen grundlegende Fragestellung und die daraus folgende Aufgabe für die Exegese beschreibt er so: „Was bedeutet es, im Messias zu leben, was ist das messianische Leben? Und

²⁶⁵ Ehrensperger, Authority, 307.

²⁶⁶ Vgl. Arendt, Macht.

²⁶⁷ Vgl. Taschner, Lehren/Lernen.

welche Struktur besetzt die messianische Zeit? Diese Fragen, die die Fragen des Paulus sind, müssen auch die unseren sein.“²⁶⁸

Paulus, Sklave des Messias Jesus (Röm 1,1)

Paulus, *doulos Kristou Iēsou* – so stellt sich Paulus den Gemeinden in Rom vor. Er nennt sich *doulos* (Sklave) um seine Beziehung zum Messias Jesus zu beschreiben, in dessen Auftrag er spricht. Auch römische Offizielle bezeichneten sich als „Sklave“ oder „Gesandter“ des Kaisers.²⁶⁹ Zugleich ist Sklav_in (hebr. *ebād*) auch die Selbstbezeichnung der Prophet_innen und anderer Gestalten biblischer Geschichte, die damit ihre Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen und deutlich machen, dass sie im Auftrag ihres „Herrn“ handeln.²⁷⁰ Aber auch wenn Paulus beabsichtigt haben sollte, sich in diese Reihe zu stellen, so hatte *doulos* in der sozialen Realität einer antiken Stadt wie Rom oder Korinth, wo er sich zur Zeit der Abfassung des Briefs aufhielt, keinen ehrenvollen Klang. Hier gehörte Sklaverei zum Alltag.²⁷¹

„Christus Jesus“ ist das Bekenntnis, dass Jesus der Messias des jüdischen Volkes, ist. Das war keine harmlose, nur religiöse Aussage, sondern hatte zugleich auch einen politisch widerständigen Charakter. Denn die Bezeichnung *christos*, die das hebräische Wort *maschiah* wiedergibt, macht deutlich, dass Paulus mit dem Anspruch auftrat, für den von Rom getöteten Aufständischen Jesus zu sprechen. Dieser Hinweis war nicht nur innerjüdisch verständlich, auch römische Quellen zeigen, dass die Bezeichnung Christos/Messias bekannt war und Menschen, die so bezeichnet wur-

²⁶⁸ Agamben, Zeit, 27.

²⁶⁹ Belege bei Jewett, Romans, 96-97; 100-101; vgl. auch bereits Deissmann, Licht, 286.

²⁷⁰ Propheten: Jes 7,25; 25,4; Am 3,7; Dan 9,6.10; in Bezug auf Mose: Ps 104,26 LXX; David: Ps 77,70 LXX; in jüdischer Literatur der römischen Zeit: 1 QpHab 2,8-9; 7,5; 1QH 1,3; 4. Esra 1,32; 2,1.18.

²⁷¹ Vgl. Martin, Sklaven.

den und auch solche, die zur Anhänger_innenschaft gehörten, mit Verfolgung zu rechnen hatten.²⁷² Vor dem Hintergrund dieser Situation wird deutlich, dass Paulus bereits mit den ersten Worten des Briefes ein seinen Adressat_innen verständliches Signal gibt. Auch wenn er an keiner Stelle des Briefes explizit den Kaiser kritisiert oder eine systematische Kritik am römischen Herrschaftssystem bietet, so wird deutlich, dass er deren imperiale Propaganda kennt und subversiv unterläuft.

...zum Apostel gerufen das Evangelium Gottes zu verkünden

Paulus' zweite Selbstbezeichnung lautet *apostolos*. Auch „Apostel“ bezeichnet zunächst keine rein religiöse Funktion, sondern meint im griechischen Sprachgebrauch den „Abgesandten“. Er versteht sich als *klētos apostolos*, als Gesandter, der von Gott dazu „gerufen“ wurde.²⁷³ Wie wichtig ihm diese Beauftragung ist, zeigt er in 1 Kor 15,8-10 und Gal 1,15f. Sie besteht nach seinen Worten darin, „ausgesondert“ zu sein, das Evangelium Gottes zu verkünden.²⁷⁴ *euangelion* nimmt den alttestamentlichen Sprachgebrauch auf und betont vor allem den eschatologischen Charakter der göttlichen Heilsbotschaft.²⁷⁵ Das Wort *euangelion* wurde auch im griechisch-römischen Kontext verwendet u.a. im Kaiserkult. Hier bezeichnete es den Geburtstag des „göttlichen“ Kaisers

²⁷² Vgl. Smallwood, *Jews*, 351: „... the messiah was expected from the house of David, messianic hopes had contributed to the outbreak of the revolt in 66, and Rome was anxious to forestall any recurrence of movements such as had disturbed the province periodically before it.“ Zur Verfolgung jüdischer messianischer Gruppen vgl. u.a. Sueton, *Tiberius* 36; Sueton, *Claudius* 25,4; Tacitus, *Annalen* 15,44.

²⁷³ Auch alttestamentliche Prophet_innen verstanden sich als „gesandt“: Jes 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3; vgl. auch Lev 20,26; Jes 29,22; Ez 45,1; Jer 1,5.

²⁷⁴ Die Vorstellung „ausgesondert“ zu sein, beschreibt die Zugehörigkeit zu Gott, die den besonderen Auftrag begründet, vgl. Ex 13,12; Num 15,20; Lev 13,4; 20,26.

²⁷⁵ Vgl. insbesondere Jes 52,7; zur Stelle vgl. Ehrensperger, *Dynamics*, 96.

Augustus.²⁷⁶ Für römische Ohren bedeutet diese Ankündigung ein deutliches Signal: die Botschaft von der Inthronisation eines neuen Herrschers. Der jüdische Philosoph Jacob Taubes hat die Provokation, die das Präskript durchzieht, in einer Vorlesung über den Brief an die Gemeinde in Rom prägnant beschrieben: „Ich sitze da, lese den Text und denke: Ist der meschugge geworden, gerade nach Rom seine Verurteilung mitzuschreiben? Warum kündigt er gleich im Präskript seinen Anti-Cäsar an? Das ist doch ein Fund für den Zensor! Es ist also ein Universalismus, der aber die Erwählung Israels bedeutet [...]“.²⁷⁷

... verkündet in den heiligen Schriften (Röm 1,2)

Das Evangelium, das er als Gesandter bringe, sei bereits zuvor von den Prophet_innen in den heiligen Schriften (*en grafais hagiais*) verkündet worden – es ist *schriftgemäß*. Das ist Paulus wichtig. An anderer Stelle sagt er, dass seine Verkündigung an keiner Stelle über die Schrift hinaus gehe (1 Kor 4,6).²⁷⁸ Mit dem Verweis auf die Prophet_innen verbindet sich zudem die Bezugnahme auf deren Herrschafts- und Sozialkritik sowie die Verheißung des kommenden Gottesreiches.²⁷⁹ Aus den Berichten des Josephus wird deutlich, dass der jüdische Widerstand in hellenistisch-römischer Zeit in besonderem Maße durch prophetisch-messianische Bewegungen und Einzelgestalten getragen war.²⁸⁰ Für Paulus steht das Evangelium, das er verkündet, in Kontinuität zur Geschichte Gottes mit dem Volk Israel.

²⁷⁶ Vgl. dazu bereits Deissmann, Licht, 276f. In diesem Zusammenhang verweist er auf eine Inschrift aus Priene [OGIS II 458], die sich auf Kaiser Augustus bezieht (9 v. Chr.) und ein Papyrusfragment aus dem 3. Jh., das die Ernennung des G. Julius Verus Maximus zu Kaiser „*euangelion*“ nennt.

²⁷⁷ Taubes 1993, 38.

²⁷⁸ Vgl. F. Crüsemann, Wahrheitsraum, 105ff. Siehe dazu auch seinen Beitrag zu 1 Kor 4,6 in diesem Band.

²⁷⁹ Zur Rezeption von Jesaja bei Paulus vgl. Wagner, Heralds.

²⁸⁰ Vgl. die Belege bei Meyer, Prophet.

... über Gottes Sohn (Röm 1,3-4)

Inhalt und zentrales Thema der guten Botschaft ist der Messias und seine Einsetzung als Gottessohn²⁸¹ (*hyios tou theou*) und Herrscher (*kyrios*). Seiner leiblichen Herkunft nach (*kata sarka*) wird er als Davidnachkomme vorgestellt und damit deutlich in die biblisch messianische Tradition gestellt.²⁸² In den einzelnen Elementen dieses Bekenntnisses klingt Psalm 2 (LXX) an:²⁸³

²[...] Könige der Erde marschieren auf, Herrschende versammeln sich gegen den Kyrios und seinen Gesalbten (*tou christou autou*) [...].

⁶Ich bin ja von ihm als König eingesetzt auf Zion, seinem heiligen Berg. [...]

⁷... Der Kyrios sprach zu mir: Mein Sohn (*hyios mou*) bist du. Ich habe dich heute geboren.

⁸Verlange es von mir – und ich gebe dir Völker (*ethnē*) zu deinem Erbe [...]

¹⁰Und jetzt: Mächtige, zeigt Einsicht! Seid gewarnt, die ihr die Erde richtet! lasst euch unterweisen, ihr alle, die ihr die Erde richtet.

¹¹Dient dem Kyrios mit Respekt, jubelt und erzittert! [...]

Dieser Psalm, der die Inthronisation eines Messias-Königs in Szene setzt, ist in nachexilischer Zeit entstanden, in einer Phase der Not und des mühsamen Wiederaufbaus nach der Zerstörung. Israel ist von Großmächten umgeben und ihnen in vieler Hinsicht ausgeliefert. Die Inthronisation eines jüdischen Weltherrschers ist in dieser Zeit eine politische Utopie. Klara Butting führt aus, dass es nach „absurdem Theater“ klinge, „wenn Gott mit seinem ‚Königlein‘ eine globale Machtelite stoppen will. [...] In dieser gottvergessenen Welt beansprucht Gott das Zentrum politischer Macht als sein Gebiet.“²⁸⁴ Der Messias werde als ein mit Vollmacht ausgestatteter König in universaler Perspektive dargestellt, präsentiere

²⁸¹ Vgl. auch Röm 1,9; 8,3.29.32; 1 Kor 1,9; 15,28; 2 Kor 1,18f.; Gal 1,15f.; 4,4f.; Apg 9,20; 13,33. Zum jüdisch messianischen Hintergrund vgl. Jewett, Romans, 103-108.

²⁸² Vgl. auch 2 Sam 7,3-17.

²⁸³ Vgl. auch Mk 1,11.

²⁸⁴ Butting, politisch, 76-77.

sich dann aber ganz anders als die herrschenden Könige, indem er die Völker anspreche und ihr Lehrer der Tora werde (VV.10-12).

Die im Psalter sichtbar werdende Hoffnung auf einen Messias verbinde sich hier vor allem mit David: „Davids Name ruft die kurze Zeitspanne in Erinnerung, in der Israel als nationale Einheit im Land existent war. Sein Name steht für die Hoffnung, dass [...] selbstbestimmtes Zusammenleben trotz aller Konflikte in Zeit und Raum gestaltet werden kann [...] Gerade da, wo isolierte, bedrängte Menschen sich zu Wort melden, wird die Verbindung mit David hergestellt.“²⁸⁵ Sie zeigt, dass David in diesem Zusammenhang nicht in erster Linie als historische Einzelgestalt gesehen wurde, sondern vielmehr als Größe, die in der betenden Gemeinde Gestalt gewann: „Die Betenden werden durch den Psalter in eine messianische Existenz hineingenommen. Sie entdecken die eigene messianische Kraft und üben sie ein.“²⁸⁶

Diese Ambivalenz von politischer Ohnmacht und universalem Anspruch prägt auch die paulinische Verkündigung, deren Inhalt die Weltherrschaft eines von Rom hingerichteten Aufständischen ist. Er nimmt in seinem Bekenntnis die biblische Tradition auf, nach der der Messias von David abstammt,²⁸⁷ beschreibt ihn damit als eschatologischen Heilsbringer und zugleich als Gegenfigur zu den gegenwärtigen Herrschern: *hyios tou theou* – Sohn Gottes – und *kyrios* – Herrscher – waren Attribute, die in dieser Zusammenstellung im römischen Umfeld ausschließlich dem Kaiser zugesprochen wurden und über Münzen und Inschriften im gesamten römischen Reich verbreitet wurden.²⁸⁸

Der Messias wird durch die Auferstehung der Toten als Gottessohn eingesetzt (*horisthentos* – vgl. auch Ps 2,12 LXX) und mit

²⁸⁵ Butting, politisch, 78.

²⁸⁶ Butting, Hier, 32.

²⁸⁷ Vgl. Mt 1,1; Lk 1,32; 3,23; Mk 12,35; u.ö.; vgl. auch Ps Sal 17,21ff.

²⁸⁸ Zur Präsentation von Macht und Göttlichkeit der Kaiser auf römischen Münzen vgl. Howego, Geld, 88-100.

Macht (*dynamis*) versehen. Seine Inthronisation wird durch die Heiligkeit der Geistkraft (*kata pneuma hagiosynēs*) bewirkt.²⁸⁹ Die Auferstehung der Toten wird dabei als das zentrale Ereignis im Zusammenhang seiner Einsetzung benannt. Wie in Ps 2,7 der Messias-König von Gott im Moment seiner Inthronisation (heute!) von Gott geboren wird, so wird Jesus im Moment der Auferstehung zum Messias und Gottessohn eingesetzt, als solcher ist er „unser“ Kyrios. Seine „Herrschaft“ ist jedoch eine ganz andere als die der gegenwärtigen Kyrioi (vgl. auch 1 Kor 8,5-6): Er trägt das Evangelium Gottes in die Welt und zwar durch die eschatologische Gemeinde, die den Auftrag erhält in seinem Namen zu lehren.

... dass alle Völker auf Gott hören und vertrauen (Röm 1,5-6)

„... durch ihn haben wir *charis* und *apostolē* empfangen“. Auffällig ist, dass Paulus nun in die erste Person Plural wechselt: Während er sich in Vers 1 persönlich als *apostolos* vorstellt, spricht er in Vers 5 von der Gabe und der *apostolē*, die „wir“ erhalten haben.²⁹⁰ Die Gesandten sollen dazu beitragen, „dass alle Völker auf Gott hören und vertrauen“ (*hypakoē pisteōs en pasin tois ethnēsin*). Nach Ps 2,10-12 besteht die Regentschaft des Messias-Königs darin, zum Lehrer der Tora für die Völker zu werden und sie damit der Weisung Gottes zu unterstellen. Der Messias Jesus steht nach Paulus in eben dieser Tradition. Nach der Auferweckung und Inthronisation als Sohn Gottes (*hyios tou theou*) ist sein Auftrag auf die Gesandten übergegangen, die von Gott dazu berufen wurden (Vers 8). In Röm 8 beschreibt er dieses christologische Konzept explizit. Für ihn sind alle, die sich von der göttlichen Geistkraft leiten lassen, Töchter und Söhne (*hyioi*) Gottes (8,14), der Messias Jesus ist unter diesen vielen Geschwistern (*adelfoi*) der Erstgeborene (8,29). Wie er haben alle die Geistkraft als

²⁸⁹ Vgl. Jes 63,10f; Ps 50,13; Test. Levi 18,11.

²⁹⁰ Zum „Wir“ der Gemeinde als eschatologische Größe vgl. Schottroff, Korinth, 50.

„Erstlingsgabe“ (8,23) erhalten.²⁹¹ „Auferstehung der Toten“ bedeutet somit konkret, dass die Aufgabe des Messias die Tora zu lehren nun Aufgabe der messianischen Gemeinschaft ist (vgl. auch Mt 28,19-20). Die Vorstellung von der Inthronisation des Messias, verbindet sich für Paulus damit nicht mit einer hierarchischen „Herrschaftschristologie“, die sich individuell auf die Person Jesus von Nazareth richtet. Der Messias ist für ihn eine kollektive Größe, die im gemeinsamen Lehren und Lernen der messianischen Gemeinde Gestalt annimmt, d.h. sich im *soma Christou* verkörpert.

Deutlich ist die weltumfassende Perspektive dieser Aufgabe, die sich auf „alle Völker“ richtet. Dieser globale Horizont wurde vielfach konstatiert, oft jedoch auch mit antijüdischen Implikationen.²⁹² Historisch ist zur Zeit der Abfassung des Briefs an die Gemeinden in Rom davon auszugehen, dass die Adressat_innen des Paulus im jüdisch synagogalen Kontext der Stadt verortet waren und sich Menschen aus dem jüdischen Volk und Menschen anderer ethnischer Herkunft in den messianischen Gemeinden zusammenfanden.²⁹³ Im Verlauf des Briefs wird deutlich, dass er sich an beide Gruppen wendet und nicht nur an einige von ihnen.

In der Antike bedeutete *ethnos* je etwas unterschiedliches, je nachdem aus welcher Perspektive es verwendet wurde: Aus jüdischer Sicht sind die *ethnē* die „anderen“ Völker im Gegenüber zu Israel, dem Volk Gottes (das *laos* = *Volk* genannt wird). Aus römischer Sicht sind die *ethnē* die unterworfenen Völker – inklusive Israel bzw. die Völker aus der Provinz Syrien/Judäa.²⁹⁴ Es muss jeweils vom Kontext her gedeutet werden, aus welcher Perspektive gesprochen wird und wer gemeint ist. Hier gibt es keinen Automatismus: So bezeichnet in Joh 11,48 *ethnos* das jüdische Volk, ob-

²⁹¹ Vgl. Janssen, Geschwister.

²⁹² Zur Diskussion vgl. Wengst, Freut euch, 145.

²⁹³ Vgl. Nanos, Mystery, 21-84.

²⁹⁴ Vgl. Lopez, Apostle.

wohl die Äußerung von jüdischer Seite geäußert wird. Ob Paulus sich mit der Wendung: „zu diesen gehört auch ihr“ tatsächlich nur an den nicht-jüdischen Teil der Gemeinde wendet und sie damit als nicht-jüdische Gemeinschaft anspricht, ist deshalb in Frage zu stellen. Adressat_innen in der Grußliste sind explizit auch die *syngeneis* – die jüdischen „Verwandten“ (16,7.11; vgl. 2,17; 3,9 u.ö.). Mit dem Anspruch das Evangelium „allen Völkern“ zu bringen verstärkt er zudem die antiimperiale Perspektive der guten Botschaft: „Herrscher über alle Völker“ war aus der Sicht Roms allein der Kaiser.²⁹⁵

...an alle Geliebten in Rom (Röm 1,7)

Die Adressat_innen des Briefs nennt Paulus „von Gott Geliebte“ (*agapētoi*) und bezieht sich noch einmal auf ihre Berufung: als „Heilige“ (*hagioi*). Klaus Wengst führt dazu aus: „In der biblisch-jüdischen Tradition gilt Israel als geliebt (vgl. nur Dtn 7,7f.) [...] Und als besonderes Zeichen der Liebe Gottes gilt die Gabe der Tora.“²⁹⁶ Indem sich Paulus mit seinem Auftrag zu den Völkern gesendet sieht, ermöglicht er ihnen durch seine Toraverkündigung an der Liebe Gottes zu Israel teilzuhaben.²⁹⁷ Sie werden Teil des Gottesvolkes und damit „heilig“.²⁹⁸ Gott wendet sich ihnen zu (*charis*) und nimmt sie hinein in den göttlichen Schalom, in den Frieden (*eirēnē*), der im umfassenden Sinne Glück, Wohlergehen und Heil bedeutet.

Dieser Zuspruch am Schluss des Präskripts ist mehr als eine Formel, die den Adressat_innen Wohlergehen zuspricht. Paulus beschreibt den Herrschaftswechsel, den sie vorgenommen haben, als

²⁹⁵ Vgl. z.B. Aelius Aristides, Romrede.

²⁹⁶ Wengst, Freut euch, 146.

²⁹⁷ Laut Dtn 7,7-8 konkretisiert sich die Liebe Gottes in der Realisierung der Verheißungen Gottes; vgl. auch Dtn 6,4ff.

²⁹⁸ Vgl. Lev 19,2.

sie sich der Gemeinde anschlossen. Nur Gott ist ihr Vater: *patēr*²⁹⁹ und nicht Zeus /Jupiter³⁰⁰ oder der *patēr patridos* (gr.) / *pater patriae* (lat.), ein Titel der zuerst Augustus³⁰¹ und dann fast allen weiteren Kaisern als Ehrentitel zugesprochen wurde. Sie leben in Gottes Frieden³⁰² und nicht in der *pax Romana*.³⁰³ Der Messias Jesus ist ihr *kyrios* und nicht der Kaiser in Rom.³⁰⁴ Die Zugehörigkeit der Menschen aus den Völkern zum Gott Israels, ihre „Adoption“ als Gotteskinder,³⁰⁵ geschieht durch die Gabe der Tora, durch die Aufnahme in die Auslegungsgemeinschaft, durch gemeinsames Lehren und Lernen der Schrift.

3.2 Empowerment und Widerstand (Röm 15,4)

Paulus setzt in seinen Briefen voraus, dass seine vielfältigen Bezugnahmen auf die Tora verstanden werden und die Adressat_innen einen eigenständig den Dialog mit der Schrift führen können, auch diejenigen nichtjüdischer Herkunft. Zur gemeinsamen Lebenspraxis in den Gemeinden gehörte es, zusammen die Tora zu lesen und miteinander zu lernen (vgl. Röm 12,7).³⁰⁶ Für die ansonsten oft ungebildeten Menschen in den Städten des römischen Reiches waren diese Auslegungsgemeinschaften Orte, an denen sie

²⁹⁹ Vgl. auch Ex 4,22; Hos 11,1.3; Jer 3,4.19; 31,9 u.a.

³⁰⁰ Vgl. Vergil, Aeneis 1,254.

³⁰¹ Vgl. Augustus, Res gestae 35, vgl. auch Alföldy, Vater.

³⁰² Haacker, Römerbrief, bezeichnet den Brief an die Gemeinde in Rom aufgrund es vielfachen Verwendung der Vokabel *eirēnē* (vgl. Röm 1,7; 2,10; 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20) als Friedensmemorandum.

³⁰³ Zu den politischen, militärischen, ökonomischen, rechtlichen und religiösen Aspekten der Pax Romana bzw. Pax Augustana vgl. Wengst, Pax, 19-71.

³⁰⁴ Zur Bezeichnung antiker Herrscher als *kyrioi* vgl. Deissmann, Licht, 262-268.

³⁰⁵ Vgl. M. Crüsemann, Beziehung, 225.

³⁰⁶ Zum Toraunterricht in den Gemeinden vgl. Schottroff, Korinth, 160-162.

Austausch- und Bildungsmöglichkeiten erhielten, zu denen sie sonst keinen Zugang hatten.

Bei der Übersetzung des Briefs an die Gemeinde in Rom für die ‚Bibel in gerechter Sprache‘ ist mir in besonderer Weise deutlich geworden, wie grundlegend dieses Prinzip des Lernens aus der Schrift ihn bestimmt. Eine unserer Verabredungen für die Übersetzung war es, Schriftzitate kursiv zu setzen und wenn es sich als sinnvoll erweise, auch Anspielungen, die keine wörtlichen Übernahmen sind. Dabei habe ich festgestellt, dass Paulus nahezu jeden Gedankengang mit einem Satz aus der Schrift einleitet und in der Auslegung der Tora seine Argumente entwickelt. Oft ist es ein richtiger Dialog mit Fragen und Antworten, den er mit Aussagen der Schrift führt. Besonders deutlich wird dies in den Kapiteln 9-11. Das Schrift-Dialog-Prinzip prägt jedoch von Anfang an den Brief. Er selbst begründet dieses Vorgehen in 15,4: „Alles, was einst aufgeschrieben wurde, wurde verfasst, damit wir daraus lernen und durch die widerständige Geduld und die Ermutigung der Schriften Hoffnung haben.“ Das „Wir“ der Lern- und Auslegungsgemeinschaft ist dabei stets das Subjekt seines Denkens und Handelns: *eis tēn hēmeteran didaskalian*.

Ziel des Lernens ist es, dass „wir“ Hoffnung (*elpis*) schöpfen können durch die Kraft der Schriften, die Paulus mit den Worten *hypomonē* und *paraklēsis* beschreibt. *paraklēsis* bzw. das entsprechende Verb *parakalein* ist für seinen Sprachgebrauch zentral. In den gängigen Bibelübersetzungen wird es häufig mit „Ermahnung“ bzw. „ermahnen“ wiedergegeben. Doch ein autoritäres Verständnis trifft den Wortsinn nicht. Im antiken Sprachgebrauch wird es verwendet, um Beziehungen zu ermöglichen, die auf Vertrauen, gegenseitiger Fürsorge und Respekt basieren.³⁰⁷ Marlene Crüsemann zeigt, dass es Paulus im Kontext des zweiten Briefs an die Gemeinde in Korinth darum geht, ein Verbundsystem der *paraklēsis*, von Trost und Zuspruch in gegenseitigen Beziehungen zu schaffen.

³⁰⁷ Vgl. Ehrensperger, Dynamics, 174-177.

Wie auch die *charis* (vgl. Röm 1,7) habe die *paraklēsis* ihren Ursprung in Gott und werde in einem Kreislauf fortwährend weiter gereicht (vgl. 2 Kor 1,3-5.11). Indem Gott als Quelle aller Tröstung und allen Erbarmens gesegnet werde, kehre der Segen an seinen Ursprung zurück: „Das Wort enthält im Prinzip die Bewegung vom ‚Tod zum Leben‘. Auch das hebräische Wort für ‚trösten‘ (*nchm pi.*), das dem paulinischen Gebrauch von *parakalein* zugrunde liegen dürfte, meint eigentlich Rettung zum Leben durch Gott. [...] In diesem Sinne beschreiben die gegenseitigen Tröstungen des 2 Kor, dass alle so Verbundenen einander fortwährend wieder ins Leben rufen und rufen können.“³⁰⁸ Diese Lebenskraft fließt nach Röm 15,4 aus der Schrift zu den Menschen, zusammen mit der *hypomonē*. Dieses Wort bedeutet Geduld, die aber nicht passiv abwartend, sondern widerständig gedacht ist, als Standhaftigkeit. Mit *hypomonē* wird in der jüdischen Tradition eine Lebenshaltung beschrieben, „die aus den Hoffnungen der Gotteszukunft kommt“³⁰⁹, die einen Alltagswiderstand beschreibt, der Menschen den Mut zu kleinen Schritten gegen Gewalt und Hoffnungslosigkeit gibt.

4. Messianisch die Schrift lesen

Eine solche Lesart der Schrift, die Mut machen kann angesichts von Hoffnungslosigkeit und Gewalt, ist auch in der Gegenwart notwendig – insbesondere in einer Situation, in der es immer weniger selbstverständlich ist die Bibel zu lesen und darauf zu vertrauen, dass sich in ihr Weisungen zum Leben finden. Sie widersetzt sich allen fundamentalistischen Vereinnahmungen, denen es im Grunde darum geht, den eigenen Standpunkt mit Stellen aus der Schrift absichern zu können. Die entscheidende Frage an alle

³⁰⁸ M. Crüsemann, *Trost*, 189.

³⁰⁹ Schottroff, *Schuld*, 103.

Auslegungen muss lauten: Woher kommt die Hoffnung, was gibt Mut und Kraft zum Widerstehen gegen Unrecht und Gewalt? Darüber kann ich mich dann auch mit Menschen verständigen, die eine andere Lebensanschauung haben oder nicht religiös sind. In dem Moment, wo Kriterien wie „richtig“ oder „falsch“ angelegt werden oder ein „Wir“ gegen „die Anderen“ abgegrenzt wird, verschließt sich die Schrift.

Der Blick auf die Auslegungsgemeinschaften ist der entscheidende Ansatz für die Hermeneutik der Gegenwart. Es ist eine große Herausforderung für Theologien und Kirchen, das „Wir“ der Auslegungsgemeinschaft nicht in Abgrenzung denken, sei es zu anderen Gruppierungen innerhalb der eigenen Religion oder zum Judentum, zum Islam oder anderen Religionen. Jeder Dialog oder Trialog muss scheitern, wenn das jeweilige „Wir“ als eine Größe verstanden wird, die sich in Abgrenzung zu anderen definiert. Insbesondere für die christliche Theologie bietet diese Hermeneutik eine Chance den Antijudaismus zu verlernen, der ihre Entstehung ab dem 2. Jahrhundert begleitet hat und immer noch grundlegend prägt.

Der Auftrag, den die messianische Auslegungsgemeinschaft erhalten hat, lautet die Weisung Gottes heute in die Welt zu tragen. Über lange Zeit wurde dies als „Missionsauftrag“ verstanden, das Evangelium (unter Umständen auch mit Gewalt) in der ganzen Welt zu verbreiten. Die Folgen der christlichen Kolonialgeschichte wirken bis in die Gegenwart nach.³¹⁰ Die „Herrschaft“ des Messias als Ermöglichung gemeinsamen Lernens zu verstehen, eröffnet demgegenüber neue Räume der Verständigung mit Menschen aus „allen Völkern“. Den Messias als Lehrer der Tora ernst zu nehmen heißt, vor allem danach zu fragen, was wir neu lernen müssen.

Röm 1,7 nennt *charis* und *eirēnē* – Zuwendung und Frieden – als Gaben, die den Lernenden zufließen. In Röm 15,4 sind es *hypomonē*, *paraklēsis* und *elpis* – widerständige Geduld, Ermuti-

³¹⁰ Vgl. Nehring / Tielech, Postkoloniale Theologien.

gung und Hoffnung. Diese Begriffe umschreiben das, was heute mit dem Wort Empowerment bezeichnet wird: Macht in Beziehung, die Menschen Mut und Hoffnung gibt. Sie sind die Kraftquellen für ein Leben, das auf die Gegenwart der *basileia* Gottes auch angesichts von Gewalt, Zerstörung, Krankheit und Tod vertraut. Verstehen heißt heute, in Gemeinschaft Verantwortung für diese Welt zu übernehmen.

Literatur

- Agamben, Giorgio, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/Main 2006.
- Alföldi, Andreas, Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken, Darmstadt 1971.
- Arendt, Hannah, Macht und Gewalt, München/Zürich 1970.
- Boyarin, Daniel, Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Berlin / Dortmund 2010.
- Butting, Klara, Das Private wird politisch. Über die Messias erzeugende Kraft der Psalmen, in: Stefanie Schäfer-Bossert / Elisabeth Hartlieb (Hg.), Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus 2012, 73-85.
- Butting, Klara, Hier bin ich: Unterwegs zu einer biblischen Spiritualität, Uelzen 2011.
- Cohen, Shaye D., The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley u.a. 1999.
- Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.
- Crüsemann, Marlene, Trost, charis und die Macht der Schwachen. Eine Christologie der Beziehung, in: dies., Gott ist Beziehung. Beiträge zur Rede von Gott, Gütersloh 2014, 184-205.
- Deissmann, Adolf, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909.

- Dorothee, Sölle, *Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie* (1996), erneut abgedruckt in: Marlene Crüsemann / Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2009, 175-189. 185.
- Ehrensperger, Kathy, *Paul and the Authority of Scripture. A Feminist Perception*, in: Stanley E. Porter/ Christopher D. Stanley (Hg.), *As it is Written. Studying Paul's Use of Scripture*, Atlanta 2008, 291-319.
- Ehrensperger, Kathy, *Paul and the Dynamics of Power. Communication and Interaction in the Early Christ Movement*, London/ New York 2009.
- Elliott, Neil, *Die Hoffnung der Armen in Schranken halten*, in: Richard A. Horsley (Hg.), *Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1*, Gütersloh 2007, 205-226.
- Elliott, Neil, *The Arrogance of the Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis 2008.
- Haacker, Klaus, *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*, in: ders., *Versöhnung mit Israel. Exegetische Beiträge*, Neukirchen-Vluyn 2002, 111-126.
- Hezser, Catherine (Hg.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010.
- Horsley, Richard A. (Hg.), *Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1*, Gütersloh 2007.
- Howgego, Christopher, *Geld in der antiken Welt. Eine Einführung*, 2. Aufl. Darmstadt 2011.
- Janssen, Claudia, *Christus und seine Geschwister (Röm 8,12-17.29f)*, in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2009, 64-80.
- Jewett, Robert, *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007.
- Käsemann, Ernst, *Das Problem des historischen Jesus (1954)*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen: Auswahl*, Göttingen 1986, 59-85.
- Lopez, Davina C., *Apostle to the Conquered. Reimagining Paul's Mission*, Minneapolis 2008.
- Martin, Clarice J., *Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen*, in: Richard A. Horsley (Hg.), *Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1*, Gütersloh 2007, 251-270.
- Mayordomo, Moisés, *Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz*, in: *EvTheol* 68 (2008) 99-115.

- Meyer, Rudolf, Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1940, Darmstadt 1970.
- Nanos, Mark D., The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter, Minneapolis 1996.
- Nehring, Andreas / Tielech, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013.
- Noethlichs, Karl Leo, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996.
- Safrai, Shmuel, Oral Tora, in: ders. (Hg.), The Literature of the Sages, 1. Part, Assen/Maastricht/Philadelphia 1987, 35-119.
- Schottruff, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 7, Stuttgart 2013.
- Schottruff, Luise, Widerstandskraft, in: Christa Schaumberger/Luise Schottruff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988, 88-124.
- Smallwood, E. Mary, The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian, Leiden 1981.
- Stegemann, Ekkehard W., Anpassung und Widerstand. Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus, in: KuI 29 (2014) 4-17.
- Stendahl, Krister, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, München 1978.
- Taschner, Johannes, Art.: Lehren/Lernen, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 348-353.
- Taubes, Jacob, Die politische Theologie des Paulus, hg. von Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), 2. Aufl. München 1995.
- Wagner, J. Ross, Heralds of the Good News: Isaiah and Paul ‚In Concert‘ in the Letter to the Romans, Leiden 2002.
- Wengst, Klaus, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“ Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.
- Wengst, Klaus, Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
- Wlosok, Antonie, Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat, Stuttgart 1970.